

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Michel Foucault: Wahnsinn und psychiatrische Macht“

Verfasser

Christoph Reichel

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt:	A 296
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt:	Philosophie
Betreuer:	Univ. - Doz. Mag. Dr. Klaus Puhl

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung	3
1. <i>Wahnsinn und Gesellschaft</i>	6
1.1 Das Narrenschiff – tragische und kritische Erfahrung des Wahnsinns	7
1.2 Ausschluss und Einsperrung des Wahnsinns in der Klassik	11
1.2.1 Descartes' Ausschluss des Wahnsinns	12
1.2.2 Internierung und Unproduktivität.....	13
1.2.3 Internierung und Moral	15
1.2.4 Internierung und Medizin	16
1.2.5 Exklusive Internierung der Wahnsinnigen	17
1.3 Der Arzt betritt den Internierungsraum – Internierung am Beginn der Moderne.....	19
1.4 Zurück zum Vorwort von <i>Wahnsinn und Gesellschaft</i>	22
1.4.1 Abwesenheit eines Werks	23
1.4.2 Archäologie des Schweigens.....	26
1.4.3 Nietzsches Begriff des Tragischen	27
1.5 Derridas Kritik und Foucaults Erwiderung.....	29
1.6 Gewalt und Macht in <i>Wahnsinn und Gesellschaft</i>	33
2. Übergänge und Verschiebungen – von der Archäologie zur Genealogie	35
2.1 <i>Psychologie und Geisteskrankheit</i>	36
2.2 <i>Die Geburt der Klinik</i>	41
2.3 <i>Die Ordnung der Dinge</i>	44
2.4 <i>Archäologie des Wissens</i>	46
2.5 <i>Die Ordnung des Diskurses</i>	49
2.6 Nietzsches <i>Genealogie der Moral</i> und ihr Einfluss auf Foucault.....	52
3. <i>Die Macht der Psychiatrie</i>	56
3.1 Das Dispositiv.....	57
3.2 Foucaults Unterscheidung von Macht und Gewalt.....	60
3.3 Die Szene Georg III. – souveräne und disziplinarische Macht	61
3.4 Das Panopticon	64
3.5 Der Arzt in der Psychiatrie	66
3.6 Die Macht der Psychiatrierten	68
4. Schluss.....	71
Literaturverzeichnis.....	74

Abkürzungsverzeichnis:

Michel Foucault:

AW: *Archäologie des Wissens.*

GK: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks.*

MP: *Die Macht der Psychiatrie. Vorlesungen am Collège de France (1973-1974).*

DES1: *Dits et Ecrits. Schriften 1.*

DES2: *Dits et Ecrits. Schriften 2.*

DES3: *Dits et Ecrits. Schriften 3.*

DES4: *Dits et Ecrits. Schriften 4.*

OD: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften.*

ODis: *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France.*

PG: *Psychologie und Geisteskrankheit.*

ÜS: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses.*

WG: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft.*

Friedrich Nietzsche:

KSA1: *Die Geburt der Tragödie.*

KSA5: *Zur Genealogie der Moral.*

(Die genauen Werkangaben sind im Literaturverzeichnis am Ende dieser Arbeit zu finden.)

Einleitung

In seiner 1973/74 am Collège de France gehaltenen Vorlesung *Le Pouvoir psychiatrique* (dt.: *Die Macht der Psychiatrie*) knüpft Michel Foucault an seine erste große Veröffentlichung *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961)¹ (dt.: *Wahnsinn und Gesellschaft*) an, und zwar dort, wo seine in den sechziger Jahren erschienene Geschichte des Wahnsinns endet: am Beginn der Entstehung der Psychiatrie in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts. Dennoch ist *Die Macht der Psychiatrie* nicht bloß eine Fortsetzung dieser Geschichte, sondern eher eine Überarbeitung der methodischen Grundlagen für eine solche Fortsetzung, die Foucault aber nie geschrieben hat. Es gilt zu berücksichtigen, dass zwischen dem Erscheinen der französischen Originalfassung von *Wahnsinn und Gesellschaft* und der Vorlesung von 1973/ 74 ca. 12 Jahre liegen und Foucault in dieser Zeit den Blickwinkel seiner Analysen verschoben hat.

Foucault kritisiert in dieser Vorlesung die Vorrangstellung, die er in *Wahnsinn und Gesellschaft* der „Analyse der Vorstellungen“ (MP, 29) vom Wahnsinn eingeräumt hat; er kritisiert, dass er in den sechziger Jahren die „Wahrnehmung des Wahnsinns“ (ebd.) als „Ursprung“ (ebd.) des Umgangs mit dem Wahnsinn verstanden hat. Dieses Verhältnis dreht sich in den siebziger Jahren im durch machttheoretische Überlegungen geprägten Denken Foucaults gewissermaßen um. (vgl. Fink-Eitel 1989, 64) Wenn nun Foucault in *Die Macht der Psychiatrie* vom „Dispositiv der Macht als Erzeugerinstanz der diskursiven Praxis“ (ebd.) ausgeht, so ist das schon deshalb bemerkenswert, weil diese Vorlesung vor dem Erscheinen der prominenteren machttheoretischen Schriften *Surveiller et punir* (1975) (dt.: *Überwachen und Strafen*) und *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir* (1976) (dt.: *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*) gehalten wurde. Diese beiden zuletzt genannten Werke werden in dieser Diplomarbeit kaum bzw. gar nicht behandelt.

Ziel dieser Diplomarbeit ist, die Entwicklung von Foucaults Denken zwischen *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Macht der Psychiatrie* nachzuzeichnen. Die Themen „Wahnsinn“, „Geisteskrankheit“ und „Psychiatrie“ werden dabei klarerweise den roten Faden bilden. Darüber hinaus möchte ich zeigen, dass Foucault das Thema „Macht“ nicht erst in den siebziger Jahren entdeckt, sondern dass dieses Thema, wenn auch nicht explizit, schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* eine Rolle spielt. In diesem Buch scheinen die Machtverhältnisse recht klar zu sein: Die Wahnsinnigen und Irren werden dort als Opfer präsentiert, die der Macht der Vernunft nichts entgegenzusetzen haben, weshalb der Wahnsinn, insofern er nicht zum wissen-

¹ Ab der 2. Auflage (1972) lautet der französische Titel: *Histoire de la folie à l'âge classique*.

schaftlichen Objekt wird, sich gewissermaßen in den literarischen Untergrund zurückzieht. Nun fällt in *Die Macht der Psychiatrie* die Möglichkeit eines solchen Rückzugs weg. Mit Foucaults neuer Konzeption von Macht ergeben sich allerdings auch neue Möglichkeiten des Widerstands für den Wahnsinn bzw. für die Geisteskranken. Indem Macht nun als eine aufgeteilte aufgefasst wird, muss die Machtlosigkeit der Psychiatrierten nicht länger als absolut verstanden werden.

In Hinblick auf das subversive Potential der Literatur und das nicht weniger subversive Potential der „wahren Aktivisten der Antipsychiatrie“ (MP, 366) – gemeint sind die Hysteriker und Hysterikerinnen – zeigt sich, dass Foucault nicht jede Hoffnung auf eine Befreiung des Wahnsinns bzw. der Psychiatrierten zurückweist. Klar ist, dass die „Befreiung“ der Irren aus den Internierungshäusern des klassischen Zeitalters, etwa durch Pinel oder Tuke, nicht das ist, was Foucault unter Befreiung versteht. Vielmehr handelt es sich bei der sogenannten Befreiung der Irren rund um 1800 um einen Mythos der Psychiatriegeschichtsschreibung, den Foucault von vornherein ablehnt. In diesem Zusammenhang ist auch auf Foucaults Kritik an der Psychologie, wie er sie in *Psychologie und Geisteskrankheit* vorbringt, hinzuweisen. Immerhin meint er dort, dass es die Psychologie nicht geben würde „ohne den Moralsadismus, in dem die »Philanthropie« des 19. Jahrhunderts den Wahnsinn unter dem heuchlerischen Anschein einer »Befreiung« eingeschlossen hat.“ (PG, 112)

Foucaults Kritik an Psychiatrie und Psychologie ist in erster Linie eine Kritik an deren Bild ihrer eigenen Geschichte, die von einem unzulässigen Fortschrittsgedanken geprägt ist. Foucault grenzt sich in allen Phasen seines historisch-philosophischen Schaffens entschieden von diesem Gedanken ab und benennt deshalb seine Methode der Geschichtsschreibung zunächst als „Archäologie“ und später als „Genealogie“. Inwiefern sich diese alternativen Methoden, Geschichte zu schreiben, von der herkömmlichen Geschichtsschreibung unterscheiden und in welchem Verhältnis Archäologie und Genealogie bei Foucault zueinander stehen, soll in dieser Diplomarbeit geklärt werden. In diesem Zusammenhang ist auch der Einfluss Nietzsches auf Foucault zu thematisieren. In einem Interview von 1966 unterscheidet Foucault zwei Typen von Philosophen: „Die einen eröffnen dem Denken neue Wege wie Heidegger; die anderen betätigen sich gewissermaßen als Archäologen; sie erforschen den Raum, in dem das Denken sich entfaltet, die Bedingungen dieses Denkens und seine Konstitutionsweise.“ (DES1, 714) Es liegt auf der Hand, dass Foucault Nietzsche und sich selbst zu dieser zweiten Art von Philosophen rechnet. Foucaults historische Weise, Philosophie zu betreiben, die er zunächst Archäologie nennt, ist offensichtlich inspiriert durch Nietzsches „Genealogie“, ein Begriff, den Foucault später selbst übernimmt. Dies geschieht allerdings erst in der Zeit, als

für ihn „Macht“ zum zentralen Thema wird. In einem anderen Interview von 1966, das Foucault gemeinsam mit Gilles Deleuze gegeben hat, wird deutlich, warum sich Foucault in vielerlei Hinsicht auf Nietzsche bezieht:

„Nietzsche hat die philosophischen Möglichkeiten erweitert. Er hat sich für alles interessiert, für Literatur, Geschichte, Politik usw. Er hat überall nach der Philosophie gesucht. Darin war er seiner Zeit auf geniale Weise voraus, auch wenn er in mancherlei Hinsicht ein Mensch des 19. Jahrhunderts blieb.“ (DES1, 712)

Gerade *Wahnsinn und Gesellschaft* zeichnet sich durch eine Vielfalt an Bezugnahmen zu Texten aus, die weit über den Bereich der Philosophie und der Psychologie hinausgehen.

Bevor ich auf dieses Buch eingehe, sei noch eine von Foucault selbst vorgenommene Phaseinteilung seines Schaffens erwähnt. In einem Gespräch mit Hubert Dreyfus und Paul Rabinow von 1984, „Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit“, unterscheidet Foucault „drei Achsen für eine Genealogie“ (DES4, 759): Die „Achse der Wahrheit“ (ebd.) wird in *Die Geburt der Klinik* und in der *Archäologie des Wissens*, die „Achse der Macht“ (ebd.) in *Überwachen und Strafen* und die „moralische Achse“ (ebd.) in *Sexualität und Wahrheit* behandelt. Diese drei Achsen sind laut Foucault bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft*, „wenn auch in einer etwas wirren Art“ (ebd.), präsent.

Diese von Foucault nachträglich vorgenommene Einteilung in vier Phasen ist in zweierlei Hinsicht interessant: Einerseits verwendet er den Begriff „Genealogie“ rückblickend auch in Bezug auf seine Arbeiten aus den sechziger Jahren, in denen jedoch in methodischer Hinsicht der Begriff „Archäologie“ vorherrscht. Andererseits scheint *Wahnsinn und Gesellschaft*, gemäß der Einteilung Foucaults, eine eigene Phase für sich darzustellen. In diesem Sinne argumentiert Hinrich Fink-Eitel, der die in dem genannten Interview vorgenommene Einteilung leicht modifiziert übernimmt: „Im Zentrum der ersten Phase stehen *Wahnsinn und Gesellschaft* und die Vorarbeiten zu diesem Buch“ (Fink-Eitel 1989, 14f.). Die zweite, dritte und vierte Phase decken sich in der entsprechenden Reihenfolge mit den bereits genannten Achsen der Wahrheit, der Macht und der Ethik. Indem in *Wahnsinn und Gesellschaft* diese drei Achsen in gewisser Weise vorweggenommen werden, scheint dieses Buch „den Keim des gesamten zukünftigen Werks“ (Fink-Eitel 1989, 32) Foucaults zu beinhalten.

1. *Wahnsinn und Gesellschaft*

Wahnsinn und Gesellschaft ist, oberflächlich betrachtet und mit dem Hauptaugenmerk auf dessen drei Hauptteile, eine historische Analyse der Rezeption und der Behandlung des Wahnsinns in der abendländischen Kultur ab dem Ende des Mittelalters bis zur Entstehung der modernen Psychiatrie im 19. Jahrhundert. Die Pointe der Analyse Foucaults liegt in der Behauptung, dass die moderne Psychiatrie, entgegen dem, was sie sich selbst zuschreibt, nicht als Befreierin des Wahnsinns gelten kann. Vielmehr setzt sie die Praxis der Internierung des 17. und 18. Jahrhunderts auf subtile Weise im 19. Jahrhundert fort, nun aber in einem wissenschaftlichen und medizinischen Kontext.

Bevor Foucault mit seiner eigentlichen Geschichte des Wahnsinns beginnt, benennt er im Vorwort Thema, Absicht, Methode und Gegenstand seiner Analyse.² Da das ursprüngliche Vorwort in den französischen Neuausgaben ab 1972 nicht mehr zu finden ist, kann man annehmen, dass Foucault damit später unzufrieden war. Dennoch spricht einiges dafür, dem Vorwort, das in den deutschen Neuauflagen unverändert blieb, Aufmerksamkeit zu schenken. Immerhin legt Foucault dort einige entscheidende Fährten für das Verständnis seiner Geschichte des Wahnsinns. So werden darin von Beginn an Wahnsinn und Vernunft als Antagonisten und damit die Geschichte des Wahnsinns zugleich als die Geschichte der abendländischen Vernunft präsentiert. (vgl. DES1, 223f.) Auch wird von vornherein klargestellt, dass Foucault nicht „eine Geschichte der Psychiatrie, sondern [eine Geschichte] des Wahnsinns selbst“ (DES1, 229) schreiben möchte. Das von Foucault ungeliebte Vorwort verweist darüber hinaus auf die Methode der Archäologie, die in den sechziger Jahren seinen wichtigsten Arbeiten zugrunde liegt. Foucault bestimmt seine Geschichte des Wahnsinns nämlich als Archäologie des zunehmenden Schweigens des Wahnsinns. (vgl. DES1, 225) In diesem Vorwort wird auch aufgezeigt, dass es Foucault um Grenzbereiche, Grenzerfahrungen, Teilungen und Trennungen und nicht um historische Kontinuität geht (vgl. DES1, 226), und in ihm wird der Wahnsinn, abseits der psychopathologischen Terminologie, als „*Abwesenheit eines Werks*“ (DES1, 227) definiert. Schließlich verweist Foucault darin auf Nietzsche und dessen Begriff des Tragischen (vgl. DES1, 226).

Ich werde es zunächst bei diesen Hinweisen auf das Vorwort von *Wahnsinn und Gesellschaft* belassen und mich diesem erst wieder zuwenden, nachdem ich Foucaults eigentliche Geschichte des Wahnsinns dargestellt habe. Wie schon erwähnt, beginnt diese in der Renais-

² Ich beziehe mich hier auf Hans-Dieter Gondeks Übersetzung des Vorworts von *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, erschienen in *Dits et Ecrits. Schriften 1*.

sance, d.h. rund um 1500, und endet in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts, d.h. am Beginn der Moderne. Für den Beginn dieser Geschichte, d. h. für den von Foucault angepeilten „Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns“ (DES1, 223), an dem Wahnsinn und Vernunft gerade noch unterschiedslos erfahren werden, lässt sich verständlicherweise kein exaktes Datum angeben. Foucaults Analyse legt aber nahe, dass sich Wahnsinn und Vernunft in der Nähe der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert zu trennen beginnen; wir kommen gleich dazu.

Zuvor sei noch darauf hingewiesen, dass Foucault den zeitlichen Rahmen seiner Analyse manchmal überschreitet und auf die Antike und das Mittelalter sowie auf das späte 19. und das 20. Jahrhundert Bezug nimmt. So hält er etwa im Vorwort in wenigen Sätzen fest, dass die Unterscheidung von Vernunft und Unvernunft in der Antike unbekannt war, da es damals kein Gegenstück zum logos gab. Im 3. Kapitel weist Foucault kurz auf die arabische Medizin des Mittelalters hin, die bereits Kuren für Geisteskranke gekannt hat und über Spanien Einfluss auf Europa genommen hat.

Vorab festzuhalten ist nochmals, dass Foucault mit *Wahnsinn und Gesellschaft* nicht direkt die Psychiatrie im 20. Jahrhundert angreift, sondern deren historisches Selbstverständnis in Frage stellt.

1.1 Das Narrenschiff – tragische und kritische Erfahrung des Wahnsinns

Foucaults Geschichte des Wahnsinns beginnt gewissermaßen mit einer kurzen Vorgeschichte am Ende des Mittelalters. Durch das Verschwinden der Lepra in Europa bietet sich die Möglichkeit, die leer gewordenen Leprosorien neuen Zwecken zu widmen. Dabei bleiben mit den zur Absonderung der Leprakranken errichteten Gebäuden auch die Strukturen der Absonderung bestehen und erhalten einen neuen Inhalt. Für eine Übergangszeit werden in den ehemaligen Leprosorien ausschließlich Menschen mit Geschlechtskrankheiten untergebracht. Die Geschlechtskrankheiten treten für einen gewissen Zeitraum „an die Stelle der Lepra wie legitime Erben.“ (WG, 23) Das „wirkliche Erbe der Lepra“ (WG, 24) findet sich allerdings, etwa zweihundert Jahre nach dem Verschwinden dieser Epidemie, im „sehr komplexen Phänomen“ (WG, 24f.) des Wahnsinns. Bevor aber der Wahnsinn dieses Erbe im 17. Jahrhundert antritt und zum Opfer sozialer Ausschließungspraktiken wird, deren Sinn bereits in den Leprosorien des Mittelalters erscheint, „ist er unweigerlich mit allen größeren Erfahrungen der Renaissance verbunden.“ (WG, 25)

Foucault findet seinen Zugang zu den Vorstellungen vom Wahnsinn in der Renaissance über das Thema des Narrenschiffs und widmet diesem sein erstes Kapitel in *Wahnsinn und*

Gesellschaft: „Stultifera Navis“. Das Narrenschiff ist gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts Thema des Theaters und der Literatur, etwas später Gegenstand der Darstellung in Holzschnitten und Stichen. Ursprünglich ist es in dieser Zeit aber ein konkretes Transportmittel, das Distanz zwischen den Irren und der Stadt, in der diese unerwünscht waren, herstellen sollte. Neben anderen Formen der Deportation wurden oftmals die unerwünschten Irren gegen Bezahlung an Bord von Handelsschiffen oder von Pilgergruppen mitgenommen, um sie aus der Umgebung der Städte zu entfernen. Die Verschiffung dient der Abschiebung der Irren und ist somit eine Ausschlusspraxis. Der Begriff „Narrenschiff“ verweist also sowohl auf die Ebene der Vorstellungen als auch auf die Ebene der Handlungen in Bezug auf den Wahnsinn in der Renaissance. Auf die Unterscheidung dieser beiden Ebenen ist hier hinzuweisen, denn sie gilt nicht nur in der momentan behandelten Passage, sondern bestimmt die ganze in *Wahnsinn und Gesellschaft* geleistete historische Analyse.

Auf der Ebene der Vorstellungen löst das Thema des Narrenschiffs in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts das Thema „Tod“ ab und der „Spott des Wahnsinns tritt an die Stelle des Todes und seiner Feierlichkeit.“ (WG, 34) Foucault setzt diesen thematischen Wandel zwischen 1485, als Guyot Marchand *Danse Macabre* veröffentlicht, und 1492, als Sebastian Brant sein *Narrenschiff* schreibt, an. (vgl. WG, 33) Beide Themen werfen die bedrohliche Frage nach „der Nichtigkeit der Existenz“ (WG, 34) auf, jedoch unter verschiedenen Voraussetzungen. Der Tod wird im 15. Jahrhundert als Teil der Ordnung der Vergänglichkeit erachtet und seine Bedrohlichkeit erscheint als eine jenseitige. Der Wahnsinn entzieht sich hingegen jeglicher Ordnung und tritt bereits im Diesseits auf. Der Wahnsinn beunruhigt unmittelbar *im* Leben, er holt gewissermaßen den Tod in das Leben, relativiert damit aber zugleich die Bedrohung durch den Tod. „Der Wahnsinn ist die bereits hergestellte Präsenz des Todes. Aber er bedeutet zugleich dessen überwundene Präsenz“ (ebd.). Indem der Wahnsinn die menschliche Existenz verspottet, verspottet er den Tod; die „Nichtigkeit der Existenz [...] wird nicht mehr als äußere und endgültige Grenze“ (ebd.), sondern „vom Inneren her verstanden“ (ebd.).

Die diesseitige Bedrohung durch den Wahnsinn macht aber nicht dessen ganze Faszination aus. Vielmehr faszinieren den Menschen der Renaissance die Vorstellungen und Bilder vom Wahnsinn, weil sie auf ein Geheimnis, auf eine verborgene Wahrheit hinweisen. Die Bilder eines Bosch oder Dürer zeigen, dass der Wahnsinn für ein verbotenes Wissen steht, das dem vernünftigen Menschen nicht zugänglich ist. Das Wissen des Wahnsinnigen ist ein Wissen über „die Herrschaft Satans und das Ende der Welt“ (WG, 40), über „das letzte Glück und die endgültige Bestrafung“ (ebd.), über „die Allmacht auf Erden und den Höllensturz“ (ebd.).

Beispielgebend für diese tragische Art, den Wahnsinn zu erfahren, ist Boschs Gemälde des *Narrenschiffs*. „Diese ganze Verwobenheit der Erscheinung und des Geheimnisses, des unvermittelten Bildes und des unzugänglichen Rätsels entfaltet sich in der Malerei des fünfzehnten Jahrhunderts als *der tragische Wahnsinn der Welt*.“ (WG, 48)

Doch schon in der Renaissance zeigt sich eine gegenläufige Tendenz zu dieser tragischen Erfahrung: „Das kritische Bewußtsein des Wahnsinns“ (WG, 49). Dieses thematisiert den Wahnsinn auf literarische, philosophische und moralische Weise (vgl. WG, 42). In dieser distanzierenden Form der Thematisierung beginnt der Wahnsinn seine prophetische Qualität und seine Faszination zu verlieren. Er steht nicht mehr für eine geheimnisvolle Wahrheit, sondern ist vielmehr „die Strafe einer aus den Regeln geratenen und unnützen Wissenschaft.“ (WG, 43) Indem mit dem Wahnsinn die Überheblichkeit menschlichen Wissens lächerlich gemacht wird, indem er bloß die menschliche Ignoranz und die Arroganz des vermeintlich Wissenden spiegelt, „ohne etwas Wirkliches wiederzugeben“ (WG, 45), verliert der Wahnsinn seine Verbindung zur verborgenen Wahrheit der Welt. Was bleibt, ist lediglich die Verbindung zur Wahrheit vom Menschen, doch nur, insofern der Wahnsinn dessen Fehler und Verfehlungen reflektiert. Beispielgebend für die kritisch-moralische Thematisierung des Wahnsinns ist Sebastian Brants *Narrenschiff*.

Für Joachim Knappe, den Herausgeber und Verfasser des Vorworts der Reclam-Ausgabe von Brants *Narrenschiff*, besteht „kein Zweifel [...], dass Brants Erkenntnisinteresse auf die Anthropologie und die Ethik gerichtet ist.“ (Knappe 2005, 63) In 112 Gedichten schildert Brant Lebenssituationen, in denen die Sittlichkeit des Menschen geprüft wird, in denen dieser vor der freien Wahl steht, entweder der gelobten Weisheit und Vernunft zu folgen oder aber der kritisierten Narrheit. Ob der Mensch, wie Herkules in Gedicht 107, den beschwerlichen, moralisch richtigen Weg wählt oder wie die Narren das Schiff nach „Narragonien“ besteigt, also dem unmoralischen Weg folgt, ist Ergebnis seiner freien Entscheidung. Menschliches Fehlverhalten auf die Affekte zurückzuführen, ist somit mit Brant nicht möglich, da nicht sie, „sondern menschliche Dummheit und Uneinsichtigkeit“ (Knappe 2005, 69) die Gegenspieler der Vernunft darstellen. Da sich aber jeder Mensch jederzeit uneinsichtig und dumm verhalten kann, ist er auch niemals davor gefeit, sich zum Narren zu machen. Vielmehr „ist der Mensch, der im Entscheidungsfall zum Narren werden kann, eine alltägliche Erscheinung.“ (ebd.) Brant möchte im *Narrenschiff* kein außergewöhnliches Phänomen beschreiben, sondern ein Medium zur Selbstreflexion vorlegen, das dem literarisch gebildeten und moralphilosophisch interessierten Leser die Möglichkeit gibt, seine eigenen Handlungen anhand von konkreten Beispielen in Hinblick auf christliche und philosophische Moralvorstellungen zu überprüfen. Somit

ist dieses Werk weder in der deutschen Originalfassung und schon gar nicht in der lateinischen Übersetzung von Jakob Locher (*stultifera navis*) ein Buch für jedermann; es ist nicht für ungebildete Leute oder Narren bestimmt (vgl. Knappe 2005, 76f.).

Knappe bestätigt damit Foucaults These, dass am Ende des 15. Jahrhunderts mit dem Erscheinen von Brants *Narrenschiff* der Dialog zwischen Wahnsinn und Vernunft abubrechen beginnt. Der Wahnsinn spricht nicht mehr selbst, wie noch etwa in Boschs gemalter Version des *Narrenschiffs*, sondern die höher stehende Vernunft führt einen Monolog *über* ihn, einen Monolog, der nicht einmal *für* das Gehör des Wahnsinns bestimmt ist. Darüber hinaus bestätigt Knappe Foucault darin, dass es sich bei Brants *Narrenschiff* um ein moralphilosophisches Werk handelt, in dem Unvernunft, also Narrheit, und moralische Verfehlung gleichgesetzt werden.

Aus dem bisher Gesagten sollte klar geworden sein, warum Foucault dem Thema „Narrenschiff“ ein eigenes Kapitel widmet. Neben der tatsächlichen Verschiffung wird durch die Gegenüberstellung von Boschs und Brants *Narrenschiffen* die in der Renaissance entstehende Trennung zwischen der tragischen, distanzlosen, unvermittelten und künstlerischen Herangehensweise an das Phänomen des Wahnsinns einerseits und der kritischen, distanzierten, vermittelten und moralphilosophischen Herangehensweise andererseits deutlich. Obwohl die zuerst genannte niemals völlig verschwinden wird, gewinnt die zweite Herangehensweise zunehmend die Oberhand und ebnet gewissermaßen das Terrain für eine wissenschaftliche Betrachtung des Wahnsinns. Indem diese beiden Herangehensweisen auseinanderzudriften beginnen, zeichnet sich ab, „wie die große Trennungslinie in der abendländischen Erfahrung des Wahnsinns verlaufen wird.“ (WG, 36) Am Ende des 15. Jahrhunderts ist ein Spalt in der „tiefe[n] Einheit des Wahnsinns“ (WG, 47) entstanden, „der sich nie wieder schließen soll“ (ebd.). Vieles deutet darauf hin, dass es sich bei dem Moment der Entstehung dieses Spalts genau um den von Foucault anvisierten „Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns“ (DES1, 223) handelt. Ab diesem „Zeitpunkt“ gerät die tragische Erfahrung des Wahnsinns zunehmend ins Hintertreffen. In der Literatur zu Beginn des 17. Jahrhunderts wird der Wahnsinn „nicht mehr in seiner absoluten Zerrissenheit, die ihm den Zugang zur anderen Welt bietet, betrachtet, sondern lediglich in der Ironie seiner Illusionen.“ (WG, 62) Galt er davor, also am Ende des 15. und bis ins 16. Jahrhundert hinein, als Strafe für die irrenden Menschen, so verliert er diese Bedeutung am Anfang des 17. Jahrhunderts. „Der Wahnsinn ist seines dramatischen Ernstes beraubt“ (WG, 63) und doch erfüllt seine illusorische Beschaffenheit eine wichtige Funktion. Indem er die äußerste Übertreibung der menschlichen Irrtümer und Illusionen

darstellt, wird es möglich, diese zu durchschauen; „der Wahnsinn ist die falsche Bestrafung eines falschen Endes, aber durch seine eigene Kraft bringt er das wahre Problem ans Licht, das dann wirklich gelöst werden kann.“ (WG, 63) Unfreiwillig fördert der Wahnsinn zu Beginn des 17. Jahrhunderts die Wahrheit zu Tage.

Im sozialen Leben des frühen 17. Jahrhunderts ist der Wahnsinn präsent, es besteht reges Interesse an Narrenveranstaltungen, für kurze Zeit scheint er geradezu freundlich aufgenommen zu werden. Die Praxis der Verschiffung verliert an Bedeutung und auch in der Literatur ist das Narrenschiff kein Thema mehr. An seine Stelle ist das Thema des „Narrenhauses“ getreten, als der neue geeignete Ort für den Wahnsinn. Im wirklich existierenden Narrenhaus wird die zerstreute und unordentliche Welt des Wahnsinns in Ordnung gebracht, „[d]arin findet jede Wahnsinnsform ihren eigenen Platz, ihre Kennzeichen und ihren Schutzgott: der frenetische und plappernde Wahnsinn [...]; die düsteren Melancholiker [...]; dann hier die »trunkenen Narren«, etc. (WG, 65f.). Solange der Wahnsinn die Kanäle, Flüsse und Meere befahren hat, war er fern und indifferent. Sobald die Narren und Närrinnen aber in der Stadt in bestimmten Häusern versammelt werden, werden sie sichtbar und damit unterscheidbar. Der Wahnsinn wird durch diese „gastfreundliche“ Aufnahme im Narrenhaus klassifizierbar. Die Gastfreundschaft, die, wie Foucault meint, das frühe 17. Jahrhundert dem Wahnsinn erweist, ist eine „eigenartige“ (WG, 67). In dieser Zeit wird der Wahnsinn zwar irgendwie eingeladen, zugleich wird er aber eingesperrt und „[u]nter Kontrolle gebracht“ (WG, 66); zwar „erhält der Wahnsinn alle Erscheinungsformen seines Reiches aufrecht“ (ebd.), aber „[e]r gehört jetzt zu den Maßen der Vernunft und zur Arbeit der Wahrheit.“ (ebd.)

1.2 Ausschluss und Einsperrung des Wahnsinns in der Klassik

Die sonderbare Gastlichkeit der Renaissance gegenüber dem Wahnsinn, die ihm Individualität zugesteht, die ihn zähmt und dennoch sprechen lässt, endet abrupt in der Mitte des 17. Jahrhunderts. „Durch einen eigenartigen Gewaltakt bringt dann das Zeitalter der Klassik den Wahnsinn [...] zum Schweigen.“ (WG, 68) Foucault leitet seine Analyse der Ausschlusspraktiken der Klassik mit einer kurzen Analyse einiger Passagen aus Descartes' *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* ein, die er damit gewissermaßen als philosophisch-kritisches Äquivalent zu diesen Praktiken präsentiert.

1.2.1 Descartes' Ausschluss des Wahnsinns

In der Zeit vor der Klassik ist der Wahnsinn deshalb nicht stumm, weil er, wenn auch unfreiwillig und indirekt, in der Lage zu sein scheint, die menschlichen Irrtümer und Illusionen artikulieren zu können und so deren Überwindung ermöglicht. Dies ist ihm möglich, weil er eben die extremste Ausformung des Irrtums, der Illusion und des Traumes darstellt, weil er etwa im Sinne Montaignes für einen Zweifel steht, der die Wahrheit menschlichen Wissens fundamental erschüttert. Mit René Descartes verliert der Wahnsinn diese Kraft zu zweifeln, denn die wahnsinnige Form des Zweifels schließt sich in den *Meditationen* von Anfang an selbst aus, so Foucault. Die für Foucault entscheidende Passage, der 4. Punkt in der ersten Meditation, ist die folgende:

„Indessen – mögen uns auch die Sinne mit Bezug auf zu kleine und entfernte Gegenstände bisweilen täuschen, so gibt es doch am Ende sehr vieles andere, woran man gar nicht zweifeln kann, wenngleich es aus denselben Quellen geschöpft ist; so z. B. daß ich jetzt hier bin, daß ich, mit meinem Winterrock angetan, am Kamin sitze, daß ich dieses Papier mit den Händen betaste und ähnliches; vollends daß diese Hände selbst, daß überhaupt mein ganzer Körper da ist, wie könnte man mir das abstreiten? Ich müßte mich denn mit ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen vergleichen, deren ohnehin kleines Gehirn durch widerliche Dünste aus ihrer schwarzen Galle so geschwächt ist, daß sie hartnäckig behaupten, sie seien Könige, während sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet, während sie nackt sind, oder sie hätten einen tönernen Kopf, oder sie seien gar Kürbisse oder aus Glas; – aber das sind eben Wahnsinnige, und ich würde ebenso wie sie von Sinnen zu sein scheinen, wenn ich mir sie zum Beispiel nehmen wollte.“ (Descartes 1993, 16)³

Im Zuge seines methodischen Zweifels sieht sich Descartes mit dem Traum und den durch die Sinnlichkeit hervorgerufenen „Formen des Irrtums“ (WG, 68), aber auch mit dem Wahnsinn konfrontiert. Alle drei stören die Suche nach einer gesicherten Grundlage des Wissens, doch allein der Störfaktor „Wahnsinn“ würde von vornherein und nachhaltig diese Suche verhindern. Wenn Descartes davon ausgehen würde, dass er während des Schreibens der oben zitierten Passage nicht im Winterrock am Kamin sitzen würde, so könnte er sich genau so gut vorstellen ein Kürbis oder aus Glas zu sein. Wie könnte Descartes verneinen, mit seinem ganzen Körper am Schreibtisch zu sitzen, um die *Meditationen* zu schreiben? Nur, indem er sich selbst als wahnsinnig denkt. Doch würde er dies tun und sich an den Wahnsinnigen ein „Beispiel nehmen“ (Descartes 1993, 16), so würde er „ebenso wie sie von Sinnen zu sein scheinen“ (ebd.). Weil es verrückt wäre, zu denken, verrückt zu sein, schließt sich der Wahnsinn als Mittel zum Zweifeln von vornherein aus. Zwar fordern auch Träume und Irrtümer den

³ Hier zitiert nach der von Lüder Gäbe herausgegebenen und im Meiner-Verlag erschienenen Fassung.

methodisch zweifelnden Denker auf seiner Suche nach Gewissheit heraus, diese können aber – im Gegensatz zum Wahnsinn – „durch die Struktur der Wahrheit überwunden“ (WG, 69) werden. Träume und Irrtümer hinterfragen nur die Inhalte des Denkens, nicht aber das Denken selbst. Das Faktum des eigenen Denkens zu bezweifeln, ist für Descartes – in der Interpretation Foucaults – nicht nur eine Äußerung des Wahnsinns, sondern prinzipiell auszuschließen: „Es ist eine nicht dem Gegenstand des Denkens, sondern dem denkenden Subjekt essentielle Unmöglichkeit, verrückt zu sein.“ (ebd.) Der Wahnsinn kann keinen Zweifel hervorrufen, weil zweifeln denken heißt und „der Wahnsinn [...] gerade die Bedingung der Unmöglichkeit des Denkens“ (ebd.) ist.

Auch wenn Foucault seine Bezugnahme auf Descartes später für unbedeutend erachtet (vgl. DES2, 352), sind diese wenigen Seiten schon deshalb interessant, weil Jacques Derrida von dort aus seine Kritik an Foucaults Geschichte des Wahnsinns starten wird. Dazu kommen wir später.

Hinsichtlich der bereits angesprochenen Trennung von tragischer und kritischer Erfahrung des Wahnsinns befindet sich Descartes in der Analyse Foucaults eindeutig auf der kritischen Seite. Descartes steht auf kritisch-philosophischer Ebene für das, was auf der Ebene der Praxis die Internierungshäuser im Zeitalter der Klassik leisten. Auf beiden Ebenen findet ein Ausschluss des Wahnsinns statt. Zum einen wird er aus der Sphäre der Vernunft verbannt, zum anderen wird er aus dem Bereich des sozialen Lebens ausgeschlossen, indem er eingesperrt wird.

1.2.2 Internierung und Unproduktivität

Im Gegensatz zur Renaissance, in der die Irren aus den Städten vertrieben wurden, schließt die Klassik die Irren aus, indem sie sie einschließt. Der Zeitpunkt des Beginns der Praxis der Internierung fällt, so Foucault, mit der Gründung des Hôpital général in Paris im Jahre 1656 zusammen. Zwar beginnt in England die Phase der Internierung schon im 16. Jahrhundert und in Hamburg wird bereits 1620 ein Zuchthaus eröffnet, die große Welle der Gründungen von Internierungshäusern in West- und Mitteleuropa ab der Mitte des 17. Jahrhunderts geht aber laut Foucault von Paris aus. Nimmt man die Gründung des Hôpital général als Ausgangspunkt, so würde diese Phase ungefähr 150 Jahre dauern. Der Begriff „Hôpital“ darf uns allerdings nicht darüber täuschen, dass niemals in dieser Phase das Hôpital général und seine Vorläufer und Abkömmlinge dazu bestimmt waren, medizinisch zu behandeln. Vielmehr ist das Hôpital général „eine Instanz der Ordnung“ (WG, 73), es „ist eine eigenartige Macht, die der

König zwischen der Polizei und der Justiz an den Grenzen des Gesetzes etabliert: die dritte Gewalt der Repression.“ (WG, 73) Der Namen, den man in England in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts den Internierungsanstalten gibt, „workhouses“, benennt die Funktion dieser Anstalten weniger missverständlich. Nicht Heilung, sondern „Zwang zur Arbeit“ (WG, 80) ist deren zentrale Aufgabe.

Wie schon besprochen, wird in der Epoche der Klassik der Raum, der im Mittelalter den Leprakranken zugewiesen wurde, „von neuen Personen, den »Internierten«, eingenommen.“ (WG, 77) Wer aber sind die Internierten und warum werden sie interniert? Ein Blick in die Internierungshäuser offenbart, dass sich dort Personengruppen befinden, die, oberflächlich betrachtet, nicht viel gemeinsam haben: „nach allgemeinem Recht Verurteilte, Jugendliche, die die Ruhe ihrer Familie störten oder deren Vermögen verschleuderten, Vagabunden und Geistesranke“ (WG, 79). Das ihnen Gemeinsame ist ihre Unproduktivität, der gerade in Krisenzeiten mit dem repressiven Instrument der Einsperrung begegnet wird. Ziel der Internierung ist aber nicht nur die Beseitigung der Arbeitslosen aus dem öffentlichen Raum, sondern ebenso die Verpflichtung zur Arbeit der Internierten. Die Praxis der Internierung im Zeitalter der Klassik erfüllt somit eine doppelte Funktion: Sie soll die Arbeitslosen erstens verbergen und zweitens produktiv machen. Während aber die erste Funktion, die der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung dient, in der gesamten Klassik bestimmend bleibt, verliert die zweite Funktion im Laufe des 18. Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung. Denn fast überall dort, wo es tatsächlich gelingt, die Unproduktiven produktiv zu machen, entsteht für die Betriebe in der näheren Umgebung der Internierungshäuser eine in Hinblick auf die Herstellungskosten nicht zu unterbietende Konkurrenz. Die auf Arbeitszwang beruhende Billigproduktion schädigt die regionale Wirtschaft und führt zu steigenden Arbeitslosenzahlen, d.h. sie produziert Arbeitslose, die zum Schutze der öffentlichen Ordnung wiederum in Internierungshäusern untergebracht werden müssten. Parallel dazu wird im Zuge der Umstrukturierung von einer merkantilen zu einer industriellen Gesellschaft die Bevölkerung – und damit auch die gesunden Armen – als eine Quelle von Reichtum entdeckt.⁴ Das Internieren von potentiellen Arbeitskräften erweist sich unter den neuen volkswirtschaftlichen Bedingungen des 18. Jahrhunderts als „ein grober Irrtum und ökonomischer Fehler.“ (WG, 424)

⁴ Hier findet man schon einen Hinweis auf Foucaults späteres Konzept der Biopolitik.

1.2.3 Internierung und Moral

Obwohl aber die Internierung als Strategie des Produktiv-Machens der Unproduktiven letztlich scheitert, bleibt der Zwang zu Arbeit innerhalb der Internierungsanstalten bestehen. Dies ist für Foucault nur zu erklären, wenn man die „ethische Bedeutung“ (WG, 91), die in dieser Zeit der Arbeit gegeben wird, berücksichtigt: „[W]eil die Faulheit die absolute Form der Revolte geworden ist, zwingt man die Müßiggänger aus der unbegrenzten Muße in eine nutz- und fruchtlose Mühsal der Arbeit.“ (ebd.) Dies geschieht vor dem Hintergrund christlicher Moralvorstellungen, in denen die Faulheit, laut Foucault ab dem 17. Jahrhundert, als die größte aller Sünden angesehen wird. Der Müßiggang ist die Rebellion gegen die Verpflichtung zu arbeiten, die dem Menschen nach der Vertreibung aus dem Paradies auferlegt ist. Arbeit gilt nicht bloß als eine Leistung, die zu erbringen ist, um für den Lebensunterhalt sorgen, sondern als eine Tugend für sich. Deshalb kann die Praxis des Arbeitszwangs in den Internierungsanstalten auch dann noch gerechtfertigt werden, als längst klar geworden ist, dass sie die Erwartungen in ökonomischer Hinsicht nicht erfüllt und nicht erfüllen kann. Der Arbeitszwang dient der Korrektur moralischen Fehlverhaltens; fast möchte man meinen, dass er eine Form von Buße darstellt.

Um zu verstehen, warum der Raum der Internierung, die sich letztlich als eine moralische Institution erweist, in der Klassik als der geeignete Raum für den Wahnsinn erscheint, muss man auch davon Abstand nehmen, den modernen juristischen Begriff der „Unzurechnungsfähigkeit“ auf diese Zeit anzuwenden. Der Befund, wahnsinnig zu sein, wirkt damals keineswegs entschuldigend, sondern rechtfertigt vielmehr die Internierungsmaßnahme. Zwar werden auch heute geistig abnorme Rechtsbrecher in geschlossenen Anstalten eingesperrt, dort wird diesen aber eine spezielle Behandlung zuteil, weil ihnen die volle Schuldfähigkeit abgesprochen wird. Keines von beiden, weder eine Sonderbehandlung noch das Zugeständnis mangelnder Einsichtsfähigkeit in die eigene Schuld, kann für die internierten Wahnsinnigen in der Klassik geltend gemacht werden. „In der Welt der Internierung erklärt und entschuldigt der Wahnsinn nichts. Er tritt in eine Komplizenschaft mit dem Bösen ein, um es zu vervielfachen, es nachdrücklicher und gefährlicher werden zu lassen“ (WG, 132f.). Die Verbindung von Wahnsinn und dem Bösen wurde zwar schon in der Renaissance hergestellt, doch erst die Klassik definiert diese Verbindung als Ergebnis eines Willensaktes, als Ergebnis „individueller Wahl und der bösen Absicht.“ (WG, 131) Doch schon allein der Umstand, wahnsinnig zu sein, wird laut Foucault in dieser Epoche als Folge einer individuellen Entscheidung angesehen, weshalb – zumindest innerhalb des Internierungsraumes – nicht zwischen den Wahnsin-

nigen und denjenigen, die mit Absicht die moralischen und gesetzlichen Grenzen übertreten haben, unterschieden wird; „vielleicht, weil sie auf dunkle Weise denselben Ursprung haben: das Böse oder wenigstens einen perversen Willen.“ (WG, 134) Auf alle Fälle wird der Wahnsinn in der Klassik „in der Form der Ethik wahrnehmbar“ (WG, 130).

1.2.4 Internierung und Medizin

Die moralisch-erziehende Bedeutung der Internierungspraxis ist nicht nur von ihrer „ursprüngliche[n] ökonomische[n] Bedeutung“ (WG, 84) abzugrenzen, sondern auch von ihrer medizinischen: „Die Internierung ist zur Besserung bestimmt, und wenn man ihr ein Ziel setzt, so ist das nicht die Heilung, sondern eher die artige Reue.“ (WG, 105) Internierungsanstalten, wie das Hôpital général, sind weder (Proto-)Psychiatrien noch Krankenhäuser. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass medizinische Behandlungen im Raum der Internierung überhaupt keine Rolle spielen. Bei der Behandlung von „herkömmlichen“ Krankheiten innerhalb der Internierungshäuser ist die Anwesenheit eines Arztes durchaus erforderlich, doch macht dessen Anwesenheit „weder [...] Sinn noch [...] Ursache“ (WG, 104) der Internierung aus. Festzuhalten ist auch, dass die Wahnsinnigen im 17. und 18. Jahrhundert nicht vollständig in der Masse der Tugendlosen und Unproduktiven aufgehen, sondern vereinzelt und außerhalb der Internierungshäuser, wie etwa im Hôtel-Dieu, als Kranke behandelt werden. Die Behandlungsmethoden sind die damals üblichen, „Aderlaß, Purganz“ (WG, 101) etc., und sie werden nur solange angewandt, solange Aussicht auf Heilung besteht. Erweisen sie sich aber als wirkungslos, so landet der oder die Geisteskranke letztlich in der Internierungsanstalt, wo ihrer oder seiner psychischen Erkrankung keine ärztliche Therapie zuteil wird. Der Hinweis auf die außerhalb der Internierungshäuser stattfindende medizinische Behandlung der Wahnsinnigen ist deshalb von Bedeutung, weil damit klar wird, dass diese nicht erst eine Erfindung des 19. Jahrhunderts ist. Tatsächlich gab es bereits im Mittelalter im arabischen Raum, aber auch im durch diesen beeinflussten Europa, „wirkliche Hospitäler [...], die den Geisteskranken vorbehalten waren“ (WG, 110). Foucault zeigt, dass der Wahnsinn über viele Jahrhunderte und lange vor der Moderne als ein gesondertes, individuelles Phänomen existiert hat. Im klassischen Zeitalter aber, und genau dadurch ist diese Epoche in Bezug zum Wahnsinn gekennzeichnet, geht seine Individualität größtenteils verloren und er „löst sich in einer allgemeinen Wahrnehmung der Unvernunft auf.“ (WG, 112) Der Wahnsinn verschwindet in dieser Zeit also nicht nur hinter den Mauern der Internierungsanstalten, sondern auch – auf der Ebene der Vorstellung und Wahrnehmung – im Raum des Unvernünftigen. Nur vor dem Hintergrund der

Unvernunft und in „Beziehung zu ihr und allein zu ihr kann der Wahnsinn verstanden werden.“ (WG, 152) Im Vergleich dazu spielt die Wahrnehmung des Wahnsinns als Krankheit in der Klassik nur eine untergeordnete Rolle. Wie wir sehen werden, gewinnt diese Wahrnehmung erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts an Bedeutung.

In zweierlei Hinsicht zeigt sich in Foucaults Analyse der Klassik eine Absage an eine fortschrittsoptimistische Geschichtsschreibung der Medizin und der Psychiatrie. Zum Einen existieren, wie gesagt, schon in dieser „dunklen“ Epoche Krankenhäuser für Geisteskranke parallel zu den Internierungshäusern. Dies ist allerdings nicht als „ein Zeichen für einen sich vollziehenden Fortschritt“ (WG, 115) zu verstehen, da es solche Krankenhäuser bereits Jahrhunderte davor gegeben hat. Das Krankenhaus für Geisteskranke ist weder die Erfindung einer gewissen fortschrittlichen Strömung in der Klassik noch die Erfindung der medizinisch-wissenschaftlichen Moderne, sondern „bildet im Gegenteil ein archaisches Element“ (ebd.) und ist Teil einer älteren „geologischen Schicht.“ (ebd.) Das neuere Element, das erst in der Klassik auftritt, ist das Internierungshaus. Zum Anderen kann in philanthropischer Hinsicht von Fortschritt keine Rede sein, da die Erfahrungen mit der Internierung für die Praxis der Psychiatriesierung im 19. Jahrhundert bestimmend bleiben. Foucaults Kritik trifft die Psychiatriegeschichtsschreibung an zwei Fronten: Weder entdeckt die Psychiatrie den Wahnsinn erstmals als Krankheit, noch steht sie für einen humaneren Umgang mit ihm. Auf diese Pointe von *Wahnsinn und Gesellschaft* wurde bereits und wird noch mehrmals in dieser Diplomarbeit hingewiesen. Foucault wird diese scharfe und ablehnende Kritik, die, wie wir sehen werden, eng mit seiner Kritik an der Psychologie und ihrem historischen Selbstverständnis verknüpft ist, durch seine methodologischen und begrifflichen Verschiebungen hindurch beibehalten.

1.2.5 Exklusive Internierung der Wahnsinnigen

Ein weiterer Aspekt von Foucaults Kritik an der Psychiatriegeschichtsschreibung ist, dass die Unterscheidung zwischen den Wahnsinnigen und der Masse der gesellschaftlichen Außenseiter nicht erst in der Zeit der Entstehung der Psychiatrie getroffen wird. Die Isolierung des Wahnsinns aus dem konfusen Konglomerat aller möglichen Formen von Unvernunft, Unproduktivität und Immoralität beginnt sich bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit der Eröffnung von „strikt für Irre reservierten Häusern [...] regulär zu vollziehen.“ (WG, 394) Bei diesen Häusern handelt es sich aber weiterhin um Internierungshäuser und nicht um Krankenhäuser.

Um möglichen Missverständnissen in Bezug auf die verschiedenen der Heilung oder Besserung gewidmeten Institutionen in der Klassik vorzubeugen, schlage ich vor, diese Institutionen im Sinne Foucaults folgendermaßen zu gliedern: *Erstens* gibt es in der Klassik „herkömmliche“ Krankenhäuser zur Behandlung von „herkömmlichen“, d.h. körperlichen, Krankheiten. *Zweitens* gibt es in dieser Zeit, wenn auch nur in geringer Zahl, echte Krankenhäuser zur Behandlung von Geisteskrankheiten. *Drittens* dienen in der Klassik die Internierungshäuser der Beseitigung von unterschiedlichsten Formen unerwünschten sozialen Verhaltens aus dem öffentlichen Raum; dies ist in dieser Zeit die vorherrschende Praxis in Bezug auf die Wahnsinnigen. *Viertens* sind bereits in der Klassik des 18. Jahrhunderts einige Internierungshäuser speziell für die Aufnahme, aber nicht für die Behandlung von Irren vorgesehen.

Dass die Irren schon Jahrzehnte vor der sogenannten (medizinisch-psychiatrischen) „Befreiung“ getrennt von den anderen unvernünftigen, unproduktiven und unmoralischen Außenseitern eingesperrt werden, bedarf einer Erklärung, die ohne psychopathologische Begriffe auskommen muss. Die Forderung nach gesonderter Internierung der Wahnsinnigen hat ihren Ursprung nicht in der Erkenntnis, dass der Wahnsinn im Internierungshaus fehl am Platz wäre und einer speziellen medizinischen Behandlung bedürfte, sondern im Wissen, dass die Wahnsinnigen die Haftbedingungen für die anderen Eingesperrten massiv verschärfen würden. Die Isolierung des Wahnsinns geschieht zunächst nicht um seiner willen, sondern zum Schutz der anderen Internierten. Dieser angeblichen Gefahr, die im 18. Jahrhundert dem Milieu der Internierung zugeschrieben wird, liegt die Annahme zugrunde, „daß der Aufenthalt in einem Arbeitshaus notwendig zum Wahnsinn führt“ (WG, 412). Irgendwie scheint der Wahnsinn ansteckend zu sein, auf alle Fälle aber kommt ihm „die Rolle der zusätzlichen Strafe“ (WG, 411) zu. Aus Sicht des aufstrebenden Bürgertums im 18. Jahrhundert ist das Zusammensperren der aus den eigenen Reihen stammenden politischen Gefangenen mit den Wahnsinnigen nicht zuletzt deshalb untragbar, weil es Ausdruck königlich-absolutistischer Willkür ist.

„Je weiter das Jahrhundert voranschreitet, desto lebhafter werden die Proteste gegen die Internierung. Der Wahnsinn wird immer mehr zur Heimsuchung der Eingesperrten, zum Bild ihrer Erniedrigung selbst, zum Bild ihrer besiegt und zum Schweigen gebrachten Vernunft. Der Tag wird schnell kommen, an dem Mirabeau in der schändlichen Promiskuität mit dem Wahnsinn gleichzeitig ein subtiles Instrument zur Vertierung gegen die sehen wird, die man unterdrücken will. Es ist das eigentliche Bild des Despotismus in seiner triumphierenden Bestialität. Der Irre wird nicht zum ersten Mal und nicht das unschuldigste Opfer der Internierung, sondern er ist das dunkelste und sichtbarste, das eindringlichste der Symbole der Macht, die die Einsperrung vornimmt.“ (WG, 411)

Die bürgerliche Kritik an der Internierungspraxis festigt die „fundamentale Beziehung [...] zwischen den Wahnsinnigen und der Internierung“ (WG, 412) und bestimmt das Wesen des Internierungsraums gerade durch die „Anwesenheit der Irren“ (ebd.). Es kann also keine Rede davon sein, dass im 18. Jahrhundert ein Prozess in Gang gesetzt wird, der am Ende dieses und zu Beginn des folgenden Jahrhunderts im Fahrwasser der bürgerlichen Emanzipationsbewegung den Wahnsinn befreit. Vielmehr muss man mit Foucault festhalten, dass der Wahnsinn im Internierungsraum übrig bleibt, selbst dann, als sich das französische Bürgertum der Repressalien der Monarchie bereits entledigt hat.

Dass der internierte Wahnsinn im Laufe des 18. Jahrhunderts zunehmend von seinen nicht-wahnsinnigen „Internierungs-Nachbarn“ isoliert wird, das sind „Mittellose, Alte, Strafgefangene“ (WG, 487), also von „Not, Faulheit, Laster“ (WG, 518), hat aber auch handfeste ökonomische Gründe. Es wurde ja bereits darauf hingewiesen, dass sich die Internierung der gesunden Armen aus ökonomischer Sicht als Fehler erwiesen hat. Denn im 18. Jahrhundert verbreitet sich die Auffassung, dass nicht jegliche Form von Armut selbstverschuldet ist und dass das Potential derjenigen, die arbeiten wollen, nicht verschwendet werden sollte. Somit können sich in dieser Zeit die gesunden und arbeitswilligen Armen aus dem Raum der Internierung verabschieden. Zugleich wird die Versorgung der kranken Armen von gesellschaftlichen Institutionen mehr oder weniger entkoppelt. Ab nun wird die häusliche Pflege durch die Familie für die Kranken, d.h. für die „herkömmlichen“ Kranken, als heilsamer und für die Gemeinschaft als billiger erachtet. Entscheidend für Foucaults Analyse ist aber, dass in dieser Zeit erstmals „in der christlichen Welt [...] die Krankheit von der Armut und all jenen elenden Gestalten getrennt“ (WG, 434) erscheint. Diese Trennung ist deshalb von Belang, weil sie dem Wahnsinn einen neuen Platz in der Wahrnehmung des zu Ende gehenden 18. Jahrhunderts zuweist. Seine Vermischung mit den unterschiedlichen Formen von inadäquaten gesellschaftlichen Verhaltensweisen spielt keine Rolle mehr. Der Wahnsinn taucht nun in seiner Eigenständigkeit wieder auf, aber auch im Kontext mit den „neuen Problemen [...], die die Fürsorge für die Kranken mit sich bringt.“ (ebd.) Der Wahnsinn wird nun endlich als Geisteskrankheit wahrnehmbar, der Internierungsraum wird zu einem Ort der „Therapie“.

1.3 Der Arzt betritt den Internierungsraum – Internierung am Beginn der Moderne

Philippe Pinel gilt in der von Foucault kritisierten Psychiatriegeschichte als einer der Begründer der Psychiatrie und als Befreier der Geisteskranken. Pinel übernahm 1792 die Leitung der Anstalt Bicêtre und 1794 die der Salpêtrière, wo er veranlasste, die Irren von ihren Ketten zu

befreien (vgl. Schott, Tölle 2006, 59). In gewisser Hinsicht kann man behaupten, dass diese sogenannte Befreiung den Gründungsakt einer nach humanistischen und wissenschaftlichen Idealen ausgerichteten Psychiatrie darstellt. Foucault sieht dies freilich etwas anders. Dass Pinel die Ketten der Irren, die ihm dafür verständlicherweise dankbar waren, tatsächlich lösen ließ, wird dabei von Foucault gar nicht in Frage gestellt, umso mehr aber „der Sinn der Befreiung der »Angeketteten«“ (WG, 490), der diesem Ereignis in der Psychiatriegeschichte gegeben wird. So wird die philanthropische Bedeutung dieses „Befreiungsaktes“ bereits zweifelhaft, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Ketten damals zwar entfernt wurden, die zuvor angeketteten Irren aber in der Anstalt verbleiben mussten. Pinel gewährt den Geisteskranken nur eine teilweise Freiheit *innerhalb* des Anstaltsraumes. Tatsächlich verschwanden die Ketten aber nicht, sondern wurden weiterhin angelegt oder zumindest als Drohmittel eingesetzt. Darüber hinaus zeigt Foucault, dass Pinel die realen Ketten gewissermaßen durch „Fesseln der Moral“ ersetzte, die ihre Verbindlichkeit nicht zuletzt durch die Dankbarkeit der „Befreiten“ erhalten haben. Foucault schildert diesbezüglich die Befreiung des angeketteten Soldaten Chevingé, eines größenwahnsinnigen Trinkers, der sich für einen General hält und in dessen „gestörte[n] Seele“ (WG, 499), nachdem ihm seine Ketten abgenommen wurden, „die Tugend des getreuen Dieners [...] plötzlich“ (ebd.) zum Vorschein kamen. Chevingé war Pinel fortan zutiefst ergeben und beschützte ihn später sogar, als Bicêtre vom Volk gestürmt wurde. Für Pinel kommt diese Unterwürfigkeit einer Heilung gleich, denn seiner Auffassung nach, „wird die Heilung des Irren durch die Stabilisierung in einem gesellschaftlichen, moralisch anerkannten und gebilligten Typ gebildet.“ (WG, 500) Da für Pinel „Heilung“ nichts weiter heißt, als bereitwillig eine sozial akzeptierte Rolle zu übernehmen, wird über die Fragwürdigkeit von Pinels Philanthropie hinaus der medizinisch-wissenschaftliche Stellenwert seiner Reformen zweifelhaft.

Pinels „Befreiung der Angeketteten“ hat in der Geschichte der Psychiatrie nicht nur die Bedeutung eines Aktes der Menschenliebe, sondern eben auch eine medizinisch-wissenschaftliche. Pinel „erkannte, dass Krankheitssymptome auch sekundär entstehen können, nämlich als Reaktion auf inhumane Verhältnisse im Irrenhaus.“ (Schott, Tölle 2006, 60) Indem er die Fesseln lösen lässt, befreit er also nicht nur die Geisteskranken, sondern eliminiert zugleich die Sekundärsymptome und ermöglicht so eine unverzerrte wissenschaftliche Sicht auf das Phänomen des Wahnsinns. Das Entfernen der Ketten kann man somit als Bedingung für eine objektive Erkenntnis des Wahnsinns verstehen. Der Wahnsinn muss – innerhalb eines eingegrenzten Raumes – seine Wahrheit so weit wie möglich offenbaren und seine Äußerungen dürfen dabei so wenig wie möglich verfälscht werden. Foucault sieht den medizi-

nisch-wissenschaftlichen Sinn der Befreiung der Geisteskranken darin, „ihnen das Gebiet einer Freiheit zu eröffnen, das gleichzeitig das einer Verifikation ist“ (WG, 491) und „sie in einer Objektivität erscheinen zu lassen, die nicht mehr in [...] Tobsuchtsanfällen verhüllt wird“ (ebd.). Mit Pinel betritt gewissermaßen die „urteilende[...] Vernunft“ (WG, 510) den Internierungsraum, um den Wahnsinn unter Beobachtung zu stellen, ohne aber den abgebrochenen Dialog mit ihm wieder aufzunehmen, denn als Objekt der Untersuchung hat *der Wahnsinn selbst* in dieser Laborsituation nichts zu sagen. Es spricht die Vernunft *über* den Wahnsinn, aber sie spricht – wenn man Foucaults Analyse glaubt – zunächst nicht als wissenschaftliche, sondern als moralisch urteilende Vernunft. In diesem Sinn erweist sich das aufgeklärte moderne Wissen über die Geisteskrankheiten in *Wahnsinn und Gesellschaft* als ein Ergebnis von „moralischen Synthesen“ (WG, 519), die sich mit Bezug auf Pinel auf vierfache Weise darstellen lassen:

Das Schweigen gegenüber den Wahnsinnigen soll in Pinels Strategie deren Stolz brechen. So wird etwa ein größenwahnsinniger Irrer, der sich für Christus hält, solange nicht angesprochen und nicht beachtet, bis er dazu bereit ist, seine exaltierte Selbstwahrnehmung aufzugeben. Das Schweigen *gegenüber* den Irren trägt sicherlich zum Verschwinden einer gemeinsamen Sprache von Wahnsinn und Vernunft bei, im Vordergrund von *Wahnsinn und Gesellschaft* steht aber das Schweigen *des* Wahnsinns. Diesem zentralen Thema werde ich gleich mehr Aufmerksamkeit schenken.

Das Wiedererkennen im Spiegel soll den Irren dazu bringen, „sich gegen seinen Willen als Irren zu erkennen.“ (WG, 523) Die geforderte und eventuell erfüllte Selbsterkenntnis der Irren führt für Foucault letztendlich dazu, dass der Wahnsinn „mit der Erniedrigung verkettet [wird], für sich selbst ein Objekt zu sein.“ (WG, 523)

Die beständige Verurteilung soll den internierten Geisteskranken vor Augen führen, dass sie sich in einem autonomen juristischen Raum befinden, d.h. in einem Raum, in dem etwa Pinel nach eigenem Ermessen verurteilen und bestrafen kann.

„Die Justiz, die im Asyl von Pinel herrscht, entleiht der anderen Justiz keine Arten der Repression, sondern erfindet ihre eigenen. Vielmehr benutzt sie die therapeutischen Methoden, die sich im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts ausgebreitet hatten, um daraus Bestrafungen zu machen. Diese Umkehrung der Medizin in Justiz und der Therapie in Repression ist nicht eines der geringsten Paradoxe des »philanthropischen« und »befreienden« Werks von Pinel.“ (WG, 524)

Bei der vierten der die moderne Psychiatrie konstituierenden Moralsynthesen handelt es sich um die *Apotheose der ärztlichen Person*. Diese vierte Struktur – die Vergöttlichung bzw.

Verherrlichung des Arztes in der Sphäre des Asyls – erachtet Foucault als die wichtigste, „weil sie [...] die ganze moderne Erfahrung des Wahnsinns bestimmt.“ (WG, 527) Wie wir bereits gesehen haben, wirkt der Arzt bis zum Ende des 18. Jahrhunderts im Internierungsraum sozusagen nur als Allgemeinmediziner. Rund um 1900 wird er dort zur zentralen Figur, indem er von nun an über die Aufnahme ins Asyl und über die dort angebrachten Behandlungsformen bestimmt, ohne dass dabei psychopathologische Kompetenzen zur Anwendung kommen. Foucault leugnet keineswegs, dass Pinel und seinesgleichen über ein respektables, die Geisteskrankheiten betreffendes Wissen verfügen, sondern er verneint, dass sich die Macht des Arztes im Asyl durch dieses spezifische Wissen legitimiert. „Nicht als Gelehrter nimmt der *homo medicus* seine Autorität im Asyl wahr, sondern als Weiser.“ (WG, 528) Nicht als mit medizinischem Wissen über die Geisteskrankheiten ausgestattet, sondern als durch seine Bildung und soziale Stellung ausgewiesene moralische Instanz erscheint der Arzt im Internierungsraum. „Ein Mann hohen Bewußtseins, integrer Tugendhaftigkeit und von langer Erfahrung mit dem Asyl könnte ebenso an seine Stelle treten.“ (ebd.) So zählt etwa auch Samuel Tuke, der kein Arzt war, zum Kreis der Urväter der modernen Psychiatrie, doch in der Regel handelt es sich bei den Protopsychiatern um Ärzte. Man kann also durchaus von einer Medizinisierung des Wahnsinns am Beginn der Moderne sprechen, muss dabei aber berücksichtigen, dass die Übertragung der Anstaltsleitung auf den Arzt aus den Internierungshäusern nicht unmittelbar medizinisch-therapeutische Einrichtungen macht. Vielmehr bereitet diese Machtübernahme durch den Arzt den Internierungsraum erst allmählich darauf vor, später einmal zur Psychiatrie zu werden. In *Die Macht der Psychiatrie* wird sich Foucault erneut ausführlich mit der Rolle des Arztes in der Psychiatrie auseinandersetzen.

1.4 Zurück zum Vorwort von *Wahnsinn und Gesellschaft*

Ich greife das Vorwort erst an dieser Stelle wieder auf, weil ich hoffe, dass sich durch die Darstellung von Foucaults eigentlicher Geschichte des Wahnsinns, die er in den Hauptteilen von *Wahnsinn und Gesellschaft* liefert, bereits einige Fragen, die das Vorwort aufwirft, beantwortet haben. So hoffe ich etwa gezeigt zu haben, dass der gesuchte „Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns“ (DES1, 223) dort zu finden ist, wo sich tragisches und kritisches Bewusstsein vom Wahnsinn zu trennen beginnen. Auch sollte aus dieser Darstellung hervorgegangen sein, warum Foucault die Terminologie der Psychopathologie für seine „Geschichte [...] des Wahnsinns selbst“ (DES1, 229) als ungeeignet erachtet. Foucaults Geschichte des Wahnsinns ist zunächst und vor allem eine Geschichte der nicht-medizinischen Wahrneh-

mung und der nicht-medizinischen Behandlung des Wahnsinns. Wie aber kann der Wahnsinn abseits psychopathologischer Begriffe definiert werden? Foucault selbst wirft im Vorwort diese Frage auf und liefert sogleich seine Definition: „Was also ist der Wahnsinn, in seiner allgemeinsten, doch konkretesten Form, für denjenigen, der von vornherein sämtliche Zugriffe des Wissens auf ihn abweist? Nichts anderes, zweifellos, als die *Abwesenheit eines Werks*.“ (DES1, 227)

1.4.1 Abwesenheit eines Werks

Gleich nachdem Foucault bestimmt hat, was er unter „Wahnsinn“ versteht, stellt er folgende Fragen: „Was für einen Platz kann die Existenz des Wahnsinns im Werden haben? Was für eine Spur hinterlässt er?“ (DES1, 227) Foucaults Antwort legt nahe, dass die geschichtliche Rolle des Wahnsinns eine marginale ist: „Eine sehr schwache zweifellos; einige Falten, die kaum beunruhigen, die an der großen vernunftvollen Ruhe der Geschichte nichts ändern.“ (ebd.) Damit hat Foucault vorab eine wichtige Entscheidung für seine Geschichte des Wahnsinns getroffen: Nicht die großen philosophischen Werke sind zu befragen, sondern „all jene nichtigen Reden, all jene Dossiers unentzifferbaren Wahns, den der Zufall der Gefängnisse und der Bibliotheken ihnen zur Seite gestellt haben“ (DES1, 228). Tatsächlich nimmt Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* selten explizit auf die großen Namen der Philosophie Bezug.

Doch gerade die Bestimmung des Wahnsinns als „Abwesenheit eines Werkes“ bezieht sich implizit auf Hegels Werkbegriff, wie Gerhard Unterthurner in *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung* zeigt. Bei Hegel findet sich „Werk“ als ein für die Geschichte entscheidender Begriff: „Geschichte wird hier zur gemachten Geschichte und der Werkbegriff, die Geschichte als Werk, zentral.“ (Unterthurner 2007, 154) Wenn aber Geschichte an das Hervorbringen eines Werkes gebunden ist, wenn Geschichte *gemachte* Geschichte ist und der Wahnsinn sich eben dadurch auszeichnet, dass er kein Werk hervorbringt, so muss man mit Hegel sagen, dass der Wahnsinn keine Geschichte oder keinen Platz in der Geschichte haben kann. So gesehen wäre Foucaults Vorhaben, die Geschichte des Wahnsinns zu schreiben, aber von vornherein zum Scheitern verurteilt. Zwar bringt Foucault selbst die Werkabwesenheit des Wahnsinns zur Sprache und damit die Nichtigkeit wahnsinniger Worte in der Geschichte im hegelschen Sinn, doch scheinen abseits vom Mainstream der Geschichte nicht restlos alle Spuren des Wahnsinns ausgelöscht worden zu sein. Wenn Foucault also meint, dass die bedeutungslosen Reden des Wahnsinns „irreparabel weniger [...] als Geschichte“ (DES1, 228)

sind, so kann er damit nicht meinen, dass es unmöglich ist, mit diesen Reden und Dossiers eine *andere* Geschichte zu schreiben. Für Foucault muss die Möglichkeit bestehen, durch eine alternative Auswahl und Interpretation von Texten und Dokumenten – eine solche nimmt er ja in *Wahnsinn und Gesellschaft* vor – eine andere Geschichte, eine „Gegengeschichte“ (Unterthurner 2007, 206) zu schreiben. Foucault, der seine „eigentümliche Verbindung von Philosophie und historischer Archivarbeit“ (Gehring 2004, 11) als *Archäologie* bezeichnet, scheint mit seinem Durchstöbern des Archivs bisher unbeachtete, sozusagen unterirdische Nebenströmungen aufspüren zu wollen, um zu den verschütteten Spuren des Wahnsinns zu gelangen. Solche Spuren finden sich weniger in den großen Werken der Philosophie oder der Psychologie, sondern vielmehr in den Aufzeichnungen von Institutionen wie Gefängnissen und psychiatrischen Krankenhäusern, aber auch in der Literatur.

In seinem Aufsatz „Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes“ aus dem Jahre 1964 verweist Foucault auf eine gewisse Nachbarschaft von Wahnsinn und einer bestimmten Strömung der modernen Literatur. In dieser sieht Foucault das Potential, den Wahnsinn abseits psychopathologischer Kategorien zu erfahren und er prognostiziert, dass eine Entmedizinisierung des Wahnsinns bevorsteht, d.h. dass der Wahnsinn seine rund um 1800 gewonnene Bedeutung als Geisteskrankheit ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder zu verlieren beginnt. Es könnte sein, dass man sich irgendwann die Frage stellt, warum in unserer Kultur die Wahnsinnigen weggesperrt wurden, während diese Kultur doch zugleich dem Wahnsinn in seiner literarischen Gestalt die Fähigkeit zugesprochen hat, die nackte Wahrheit über den Menschen auszusprechen. „Warum hat sie die Reden eines Nerval oder eines Artaud aufgenommen, warum hat sie sich in diesen wiedergefunden, aber nicht in den Personen?“ (DES1, 540) Hier ist hinzuzufügen, dass die „wahnsinnige Literatur“ nicht vorbehaltlos, sondern nur „über den Umweg theoretischer Diskussionen“ (Gehring 2004, 23) aufgenommen wurde und wird. Damit schaltet sich die Literaturwissenschaft in die Bestimmung der Grenze von Vernunft und Wahnsinn ein, wie Petra Gehring zeigt:

„Der wissenschaftlichen Vernunft der Neuzeit ist es ganz offenbar gelungen, die scharfe Trenngrenze zwischen Vernunft und Wahnsinn im Begriff des »Werks« selbst zu verankern. Die Literaturwahrnehmung wie auch die Literaturwissenschaft lässt zwar eine vergleichsweise freie Thematisierung des Wahnsinns zu – man denke an den *Don Quixote* des Cervantes oder die Dramen von Shakespeare als frühe Beispiele. Ein Text kann gleichwohl nur entweder ein »Werk« sein oder aber ein pathologisches Dokument.“ (ebd.)

Eine als irre geltende Schriftstellerin oder ein als irre geltender Schriftsteller kann zwar einen Text, aber von sich aus kein literarisches Werk hervorbringen. Im Vordergrund wird vor al-

lem der Wahnsinn der Autorin oder des Autors stehen, nicht aber der Text selbst und falls diesem Text von der Literaturwissenschaft der Werkstatus zugesprochen wird, dann nur im Rahmen einer „Selbstreflexion über die *Grenzen* der Literatur“ (Gehring 2004, 23). Selbst angesehenen Autorinnen und Autoren kann es passieren, dass ihnen, nachdem sie als verrückt identifiziert worden ist, die Fähigkeit abgesprochen wird, Werke hervorzubringen. Paradebeispiel dafür ist Nietzsche und sein Buch *Ecce homo*, das man in diesem Sinne zwar als Text, nicht aber als Werk bezeichnen kann.

Im Zentrum von Foucaults Essay „Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes“ steht die Frage nach den Grenzen des Sagbaren. Foucault stellt dort fest, „dass eine jede Kultur [...] vier Formen untersagter Reden kennt, praktiziert und (in einem gewissen Maße) toleriert, aber gleichermaßen unterdrückt und ausschließt.“ (DES1, 545) Bei diesen vier Formen ausgeschlossener Sprache handelt es sich, *erstens*, um „die Sprache, die gegen den Code der Sprache Reden ohne Bedeutung ausstößt“ (DES1, 546); *zweitens*, um „die Sprache, die als heilig verehrte Reden ausspricht“ (ebd.); *drittens*, um „die Sprache, die untersagte Bedeutungen durchrutschen lässt“ (ebd.) und *viertens*, um „ein Sprechen [...], das sich selbst einhüllt und das unter dem, was es sagt, etwas anderes sagt, zu dem es zugleich der einzig mögliche Code ist: esoterische Sprache [...], weil sie ihre Sprache im Inneren eines Sprechens festhält, das letztlich nichts anderes sagt als diese Implikation.“ (ebd.) In diese vierte Form des Sprachverbots – neben „Sprachverstoß“ (ebd.) (1), „ausgestoßene[r] Blasphemie“ (ebd.) (2) und „untragbare[r] Bedeutung“ (ebd.) (3) –, in diese „sich selbst implizierende [...] Sprache [...]“ (ebd.) (4) verlegt nun Freud die Erfahrung des Wahnsinns. Dabei hat „Freud [...] nicht die verlorene Identität eines Sinns entdeckt“ (ebd.), sondern „die hereinbrechende Figur eines Signifikanten eingekreist, der *absolut nicht* so ist wie die anderen.“ (ebd.) Freud hat den Wahnsinn keineswegs von jeglichem Sprachverbot befreit, sondern bloß in das Sprachverbot der Selbstimplikation verschoben. Er hat damit eine neue Art und Weise – die der Psychoanalyse – installiert, um „dem Wahnhaften von vornherein den Werk-Charakter (den Eigen-Sinn) zu nehmen“ (Gehring 2004, 25). Indem der Wahnsinn seit Freud und eine gewisse moderne Literatur seit Mallarmé in die Sphäre des Sprachverbots der Selbstimplikation – des „ich spreche“ oder „ich schreibe“ – eintreten, zeigt sich eine „befremdliche Nachbarschaft von Wahnsinn und Literatur“ (DES1, 548).

Die mir bekannten Interpreten und Interpretinnen Foucaults sind sich einig, dass Köppens Übersetzung von „absence d’œuvre“ als „*Fehlen einer Arbeit*“ (WG, 11) unzureichend bzw. falsch ist. Bevorzugt wird die Übersetzung „*Abwesenheit eines Werks*“ (DES1, 227), wie sie etwa Gondek vorschlägt. Ich möchte aber darauf hinweisen, dass Foucault, zumindest was die

frühe Internierungspraxis und die undifferenzierte Wahrnehmung der Wahnsinnigen betrifft, diese eben durch ihre Unproduktivität gekennzeichnet sieht. Nun betrifft diese Kennzeichnung nicht nur die Wahnsinnigen im eigentlichen Sinn, sondern alle möglichen „unvernünftigen“ Müßiggänger, wie wir gesehen haben. Die Definition des Wahnsinns als Arbeitslosigkeit trifft ihren Gegenstand also nur ungenau, ist aber m. E. nicht vollkommen falsch. Es scheint, dass Foucault mit „absence d’œuvre“ in bewusster Mehrdeutigkeit nicht nur die Werkabwesenheit wahnsinnigen Schaffens anspricht, sondern auch die Unproduktivität der Wahnsinnigen in ökonomischer Hinsicht. Dafür spricht auch die Wortverwandtschaft von œuvre, d.h. eben „Werk“, und ouvrage, d.h. „Arbeit“. Klar ist, dass die Übersetzung Köppens dieser Mehrdeutigkeit nicht gerecht wird. Festzuhalten ist jedenfalls, dass Foucault sowohl im Vorwort von *Wahnsinn und Gesellschaft* als auch im gerade behandelten Essay die Sprache bzw. ihre als illegitim erachtete Verwendung ins Zentrum seiner Analyse stellt. Indem dem Wahnsinn die Fähigkeit abgesprochen wird, sich sinnvoll zu artikulieren, wird er zum Schweigen verurteilt.

1.4.2 Archäologie des Schweigens

Nachdem Foucault klargestellt hat, dass in seiner Geschichte des Wahnsinns psychopathologische Begriffe keine „organisierende Rolle ausüben dürfen“ (DES1, 223), da diese der *über* den Wahnsinn monologisierenden „Sprache der Psychiatrie“ (DES1, 225) angehören, die ihre Existenz allein dem Schweigen des Wahnsinns verdankt, benennt er Absicht und Methode von *Wahnsinn und Gesellschaft*: „Nicht die Geschichte dieser Sprache wollte ich schreiben, sondern eher die Archäologie dieses Schweigens.“ (ebd.)

Der Begriff „Archäologie“ grenzt Foucaults Methode aber nicht nur gegen die Geschichtsschreibung der Psychiatrie ab, sondern gegen jene Auffassung von Geschichte, die auf Kontinuität und Fortschritt in der Zeit setzt. Prominentester Vertreter einer solchen Geschichtsauffassung ist sicherlich Hegel, der Geschichte „als reine zeitliche Kontinuität eines Vernunftverlaufes begriffen“ (Geisenhanslücke 2008, 20) hat. Im Gegensatz dazu versucht Foucaults Archäologie des Wahnsinns gewissermaßen an einen „Punkt“ in der Zeit zu gelangen, an dem die Geschichte des Abendlandes noch nicht restlos „vernünftig“ ist. Foucault spricht in diesem Zusammenhang vom „Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns“ (DES1, 223), der, als Ausgangspunkt der Trennung von Vernunft und Wahnsinn, ebenso als Nullpunkt der Geschichte der Vernunft und damit als Ursprung „von Geschichtlichkeit überhaupt“ (Geisenhanslücke 2008, 20) verstanden werden kann: „Foucaults Geschichte des Wahnsinns wird da-

mit zur Ursprungsgeschichte der Geschichte selbst.“ (Geisenhanslücke 2008, 20) Foucault stellt der im Sinne Hegels vernünftig verfassten Geschichte Nietzsches Philosophie des Tragischen gegenüber, wobei die Letztere mit dem „Leitbegriff der Archäologie [korrespondiert]“ (ebd.).

„Foucaults Archäologie des Schweigens beruft sich gegen einen rein aus der Vernunft abgeleiteten Geschichtsbegriff auf das Phänomen des Wahnsinns als von der Vernunft unbestimmt belassenen Rest, von dem aus seine neue, der Dialektik entgegengesetzte Form der Geschichte auszugehen hätte. Als Paradigma dieser neuen Form der Geschichtsschreibung gilt Foucault Nietzsches Begriff des Tragischen.“ (Geisenhanslücke 2008, 21)

Mit Bezug auf Nietzsches Konzept des Tragischen soll Foucaults Archäologie des Schweigens den Moment der Unterschiedslosigkeit von Wahnsinn und Vernunft stillstellen und somit erfassen können, was in der Bewegung von Hegels Dialektik nicht möglich ist.

1.4.3 Nietzsches Begriff des Tragischen

Der Begriff des Tragischen steht im Zentrum von Nietzsches Frühwerk, *Die Geburt der Tragödie* (KSA1), das nicht nur nach dem Ursprung der griechischen Tragödie fragt, sondern auch eine Geschichte ihres Todes und einen hoffnungsvollen Ausblick auf ihre Auferstehung liefert. Nietzsche findet in den beiden Elementen des Apollinischen und des Dionysischen „Ursprung und Wesen der griechischen Tragödie“ (KSA1, 82) und sieht ihr Sterben als Folge der Denunzierung und Verbannung des dionysischen Elementes. Nietzsche lastet Sokrates, in Komplizenschaft mit Euripides, diesen „Mord“ an der ihrem Wesen nach zwiespältigen „aeschyleischen Tragödie“ (KSA1, 81) an. Die „Mordwaffe“ ist gewissermaßen Sokrates’ „optimistische Dialektik“ (KSA1, 95), die den Pessimismus und die Ausweglosigkeit „eines unlösbaren Conflictes“ (KSA1, 75) in der Tragödie nicht zulassen will oder kann und, indem diese Dialektik (über die Werke Euripides’) in den Bereich der Tragödie eindringt, die Tragödie durch Überwucherung ihrer „dionysischen Regionen“ (KSA1, 94) zur Selbstzerstörung treibt.

Mit Euripides und Sokrates wird laut Nietzsche ein neuer, ein dem kritischen Denken verpflichteter Grundsatz der Ästhetik dominant: „alles muss bewusst sein, um schön zu sein“ (KSA1, 87) und damit eng verbunden sind die drei moralisch-ethischen Grundsätze von Sokrates in der Interpretation Nietzsches: „Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche“ (KSA1, 94). Nietzsche sieht „in diesen drei Grundformen des Optimismus“ (ebd.) den „Tod der Tragödie“ (ebd.) begründet.

Nun ist aber in den Augen Nietzsches der Tod der Tragödie kein endgültiger. Zwar unterliegt sie zunächst dem „dialektischen Trieb zum Wissen und zum Optimismus der Wissenschaft“ (KSA1, 111), doch besteht die Hoffnung, dass im „ewigen Kampf zwischen der theoretischen und der tragischen Weltbetrachtung“ (ebd.) die letztere wieder die Oberhand gewinnt. Für Nietzsche wird dies möglich, indem die Wissenschaft mit ihrem „Anspruch auf universale Gültigkeit“ (ebd.) an ihre Grenzen stößt. Dabei gilt es sich von der „Wahnvorstellung“ (KSA1, 118) der Wissenschaft zu lösen, „welche, an Hand der Causalität, sich anmaasst, das innerste Wesen der Dinge ergründen zu können.“ (ebd.) Eine neue tragische Kultur setzt „an die Stelle der Wissenschaft als höchstes Ziel die Weisheit“ (ebd.).

Welche Verbindungen lassen sich nun zwischen Nietzsches *Geburt der Tragödie* und Foucaults Archäologie des Schweigens herstellen? Zum *Ersten* wird durch Nietzsche der Bezug auf nicht-wissenschaftliche und nicht-philosophische Texte gerechtfertigt. Immerhin fragt Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie*: „Vielleicht ist die Kunst sogar ein nothwendiges Correlativum und Supplement der Wissenschaft?“ (KSA1, 96) Insofern man mit Nietzsche und Foucault diese Frage bejaht, macht es Sinn, abseits der Wissenschaften, auch die Kunst nach ihren Erfahrungen mit dem Wahnsinn zu befragen. Zum *Zweiten* liefert der Begriff des Tragischen, da er einen unlösbaren Konflikt bezeichnet, das Gegenmodell zu einer Geschichte, die darauf setzt, dass sich im Laufe des Zeitalters der wissenschaftlichen Vernunft notwendigerweise ein „happy end“ für den Wahnsinn einstellt. Foucaults archäologische Geschichtsschreibung ist also keine, die notwendigerweise mit wissenschaftlichem Fortschritt rechnet und insofern eben doch Fortschritte in der Wissenschaft gemacht werden, so garantieren diese keineswegs eine humanere Behandlung der Wahnsinnigen. Foucault stellt sich mit Nietzsche gegen die bereits von Sokrates artikulierte und offensichtlich noch in der Moderne geltende Gleichsetzung des Wahren mit dem Guten. Zum *Dritten* verweist Foucault in Anlehnung an Nietzsches Wiedergeburt der Tragödie auf so etwas wie ein Auswegsszenario für den von der wissenschaftlichen Vernunft unterdrückten Wahnsinn. Wie schon Nietzsches neue tragische Kultur kann der Wahnsinn seine eigenständige Sprache nur abseits der Wissenschaften wiederfinden, d.h. in einer Kultur, in der die Aussagemodi der Wissenschaft nicht die einzig gültigen Formen von Aussagen sind. Möglich ist die Auferstehung der wahnsinnigen Sprache aber deshalb, weil es der wissenschaftlichen Vernunft eben doch nicht gelungen ist, die literarischen Rückzugsgebiete des Wahnsinns vollständig zu erobern. So gesehen ist Foucaults Archäologie des Schweigens nicht als eine – genau genommen unmögliche – Archäologie der

totalen Verstummung zu verstehen. Irgendwo bleibt dem Wahnsinn ein Rudiment an Artikulationsvermögen, wenn auch nur in Form eines Murmelns.

Nun stellt sich aber die Frage, was Foucault in die privilegierte Position versetzt, dieses Murmeln zu artikulieren. Hat Foucault übersehen, dass er sich selbst von der Vernunft her dem Thema „Wahnsinn“ nähert?

1.5 Derridas Kritik und Foucaults Erwiderung

Eine der prominentesten Kritiker von Foucaults Geschichte des Wahnsinns ist Jacques Derrida. Derrida hakt in seinem Essay „Cogito und Geschichte des Wahnsinns“ bei der bereits besprochenen Passage aus *Wahnsinn und Gesellschaft* über Descartes' philosophischen Ausschluss des Wahnsinns ein. Er geht dabei von einem, wie er selbst sagt, „dem Anschein nach unbedeutenden und künstlichen Punkt aus“ (Derrida 1972, 54). Bevor aber Derrida Foucaults Interpretation Descartes' rekonstruiert und dieser daran anschließend seine eigene Interpretation gegenüberstellt, widmet er sich dem Vorwort von *Wahnsinn und Gesellschaft*. Er findet darin seinen Hauptangriffspunkt in Foucaults Aussage, dass es in *Wahnsinn und Gesellschaft* „um eine Geschichte [...] des Wahnsinns selbst“ (DES1, 229) geht, wobei Derrida das Wort „selbst“ hervorhebt: „*Selbst*. Des Wahnsinns selbst. Das heißt, indem er [Foucault] ihm [dem Wahnsinn] das Wort gibt.“ (Derrida 1972, 57) Damit wird laut Derrida der Wahnsinn in doppeltem Sinn zum *Sujet*: Der Wahnsinn ist nicht nur Thema, sondern wird, indem ihm Foucault das Wort erteilt, „zum sprechenden Subjekt, zum Autor“ (Derrida 1972, 58). Dies stellt Foucaults Vorhaben aber vor unüberwindbare Schwierigkeiten. Insofern eine Geschichte des Wahnsinns *selbst* nicht „in der Sprache der Psychiatrie *über* den Wahnsinn“ (Derrida 1972, 58), d.h. „nicht in der Sprache der Vernunft“ (ebd.), geschrieben werden kann, stellt sich die Frage, welcher Sprache sich Foucault in seinem Buch bedient. Man muss Derrida zweifellos Recht geben, wenn er meint, dass Foucaults Sprache eine geordnete und vernünftige ist. Die daraus entstehende Widersprüchlichkeit, Derrida spricht in diesem Zusammenhang von „Unmöglichkeit“ (Derrida 1972, 57) und von einer „Falle“ (Derrida 1972, 58), ist offensichtlich. Um den Wahnsinn selbst zu Wort kommen und verständlich werden zu lassen, bedarf es einer Sprache mit einer Syntax, d.h. einer Sprache, die einer vernünftigen Ordnung gehorchen muss, die damit aber das chaotische Gemurmel des Wahnsinns bezähmt und notwendigerweise bezähmen muss. Derrida findet für dieses Dilemma scharfe Worte:

„Das Unglück der Irren, das endlose Unglück ihres Schweigens ist, daß ihre besten Sprecher diejenigen sind, die sie am besten verraten. Wenn man ihr Schweigen *selbst* aussagen will, ist man bereits zum Feind und auf die Seite der Ordnung übergetreten, selbst wenn man in der Ordnung sich gegen die Ordnung auflehnt und sie in ihrem Ursprung in Frage stellt. Es gibt kein trojanisches Pferd, mit dem die Vernunft (im allgemeinen) nicht fertig würde.“ (Derrida 1972, 60f.)

Wer versucht, die Ordnung der Vernunft und die Ordnung der Sprache auf sinnvolle Weise anzugreifen, muss sich eingestehen, sich immer dieser Ordnung zu bedienen und deshalb letztlich nicht in der Lage zu sein, sie zu überschreiten. Für Derrida kann sich „die Revolution gegen die Vernunft [...] nur in ihr und gemäß einer hegelschen Dimension vollziehen“ (Derrida 1972, 61). Zwar bezieht sich Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* in erster Linie auf die Vernunft in der Klassik, doch diese stellt, so Derrida, nichts anderes als „ein determiniertes Beispiel der Vernunft im allgemeinen“ (ebd.) dar.

Kommen wir aber nun zu Derridas Interpretation der bereits besprochenen Stelle in Descartes' *Meditationen*, die Foucault gewissermaßen als philosophisches Gegenstück zu den klassischen Ausschließungspraktiken präsentiert. Ganz allgemein kann man von einem Widersprechen Derridas gegen die These Foucaults ausgehen, dass Descartes den Wahnsinn von vornherein ausschließt, denn Descartes behandelt den Wahnsinn gar nicht als grundsätzlich verschieden von der Sinnestäuschung, sondern sieht ihn bloß als einen Spezialfall dieser an. Der bedeutendere Einwand Derridas gegen Foucaults Interpretation ist aber, dass in der zitierten Passage nicht Descartes selbst spricht, sondern ein von Descartes eingesetzter, fiktiver philosophischer Laie. Als Descartes die Stufe des „naiven, natürlichen und vormetaphysischen“ (Derrida 1972, 84) Zweifels verlässt und selbst wieder das Wort ergreift, zeigt sich, so Derrida, dass die Problematik des Wahnsinns keineswegs bereits beseitigt ist. Vielmehr kehrt der Wahnsinn, wenn auch ungenannt, in Form des Genius malignus wieder und zwar radikaler als zuvor. Descartes schließt den Wahnsinn nicht aus, sondern trägt „die Möglichkeit eines totalen Wahnsinns [...] in das reine Denken, in seine rein intelligiblen Gegenstände, in das Feld der klaren und distinkten Ideen, in das Gebiet der mathematischen Wahrheiten, die dem natürlichen Zweifel entgingen“ (Derrida 1972, 85), hinein. „Das Cogito gilt sogar, wenn ich wahnsinnig bin, es wird im Wahnsinn selbst erreicht. Das Cogito schließt den Wahnsinn nicht aus, sondern hat selbst eine wahnsinnige Dimension.“ (Unterthurner 2007, 79) Foucault habe dies, so Derrida, aufgrund einer ungenauen Lektüre der *Meditationen* übersehen und so falsche Schlüsse für sein Projekt daraus ziehen können. Mit Derrida lassen sich die *Meditationen* keinesfalls als Beleg für den philosophisch-kritischen Ausschluss des Wahnsinns in der Klassik anführen.

Foucault reagiert im Aufsatz „Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer“ (1972) auf Derridas Gegeninterpretation der genannten Passage aus den *Meditationen*. Dabei beschränkt sich Foucault leider auf eine Rechtfertigung seiner Descartes-Interpretation und lässt die – m. E. schwerwiegenderen – Einwände gegen seine Geschichte des Wahnsinns unberücksichtigt. Darüber hinaus wiederholt er in seiner Rechtfertigung größtenteils seine Ansichten aus *Wahnsinn und Gesellschaft* und beantwortet den Vorwurf der Fehlinterpretation, indem er seinerseits Derrida eine Fehlinterpretation der *Meditationen* unterstellt. Foucault verweist darauf, dass die *Meditationen* nicht nur auf der Ebene der Aussagen, sondern auch auf der Ebene der *Übung* zu verstehen sind. „Descartes’ Text ist nicht einfach nur eine Gesamtheit von Sätzen mit einem ausgedrückten Inhalt und Wahrheiten, sondern auch eine Übung [...], die Effekte zeitigt und ein bestimmtes Subjekt erst hervorbringt bzw. verändert, d. h. eine diskursive Praktik.“ (Unterthurner 2007, 248) Ausgehend von diesem Verweis verteidigt Foucault seine Auffassung, dass Descartes nicht umhin kommt, den Wahnsinn als Zustand eines zweifelnden Subjekts auszuschließen, weil Wahnsinnige ihre Wahnvorstellungen überhaupt nicht bezweifeln können, da gerade indem ihnen diese als klar und deutlich erscheinen, sich ihr Wahnsinn zeigt. Würden Wahnsinnige an ihren Wahnvorstellungen zweifeln, hätten sie schon einen Schritt in den Bereich der Vernunft getan und wären genaugenommen nicht mehr wahnsinnig. Diese Argumentationsweise unterscheidet sich aber eben kaum von der ursprünglichen in *Wahnsinn und Gesellschaft*. Foucault scheint nach erneuter Lektüre der *Meditationen* zu denselben Schlüssen zu kommen wie schon zuvor. Weder kann er den Einwand nachvollziehen, dass Descartes in der umstrittenen Passage einen philosophisch ungebildeten Neuling sprechen lässt und somit gar nicht von einer grundsätzlichen Asymmetrie zwischen Wahnsinn und Traum ausgeht, noch kann Foucault dem Einwand etwas abgewinnen, dass der Wahnsinn in Form des Genius malignus in den *Meditationen* wiederkehrt. Was den ersten Einwand betrifft, habe Derrida diesen Neuling schlicht erfunden, weshalb sich Foucault nicht davon abbringen lässt, dass von Anfang an in den *Meditationen* zwischen dem Wahnsinn einerseits und Traum, Sinnestäuschung und Irrtum andererseits ein „fundamentales Ungleichgewicht“ (WG, 69) besteht. Auch den zweiten Einwand Derridas lehnt Foucault ab, da in dem Teil der *Meditationen*, in dem der Genius malignus ins Spiel kommt, Descartes den Wahnsinn überhaupt nicht erwähnt. Für Foucault besteht ein gravierender Unterschied zwischen Wahnsinn und dem Genius malignus. Wie gesagt, kann der Wahnsinnige nicht darüber entscheiden, ob seine Wahnvorstellungen real sind oder nicht, er beherrscht diese nicht. Im Gegensatz dazu ist der Genius malignus ein mit Absicht herbeigeführtes Gedankenexperiment, d. h. eine „willentliche, kontrollierte, von einem meditierenden Subjekt, das sich niemals überraschen lässt,

durchgehend beherrschte und ausgeführte Übung“ (DES2, 328). Diese Dimension der diskursiven Praxis – der Meditation als Übung – werde, so Foucault, von Derrida übersehen, weil Letzterer in seiner Fixierung auf den Text nichts vor oder außerhalb des philosophischen Diskurses kenne. So kann Derrida doch nur deshalb behaupten, dass der Wahnsinn durch Descartes nicht vom philosophischen Diskurs ausgeschlossen wird, weil er die ausschließenden Worte der ersten Meditation einem philosophisch Ungebildeten in den Mund legt, so Foucault.

Vermutlich überrascht es niemanden, dass Foucault und Derrida den Streit um die Frage, wer da in der umstrittenen Textpassage der *Meditationen* eigentlich spricht, nicht beigelegt haben. Für diese Diplomarbeit ist es auch nicht besonders wichtig, diesbezüglich zu einer Antwort zu kommen. Was aber von Interesse ist, ist Foucaults Reaktion auf Derridas Gegeninterpretation:

„[Z]weifellos hatte ich mich noch nicht genügend von den Postulaten der philosophischen Lehre freigemacht, denn ich zeigte die Schwäche, an den Anfang eines Kapitels die Analyse eines Textes von Descartes zu platzieren und damit entsprechend zu privilegieren. Zweifellos war dies der nebensächlichste Teil meines Buches, und ich erkenne bereitwillig an, dass ich darauf besser hätte verzichten sollen, wenn ich in meinem ungezwungenen Verhältnis zur Philosophie hätte konsequent sein wollen.“ (DES2, 352)

Wie gesagt antwortet Foucault auf Derridas Kritik nur in Bezug auf die Descartespassage, nicht aber auf die gravierenderen Einwände, die Derrida gegen des Vorwort von *Wahnsinn und Gesellschaft* vorbringt. Dies wäre aber hilfreich, um zu verstehen, ob Foucault mit seinem Anspruch, die Geschichte des Wahnsinns *selbst* schreiben zu wollen, wirklich meint, dass er damit den Wahnsinn *selbst* sprechen lassen möchte. Wenn auch Foucault in dieser Hinsicht nicht antwortet, so scheint er doch zu reagieren, wenn er das ursprüngliche Vorwort bei den Neuerscheinungen seiner Geschichte des Wahnsinns weglässt bzw. modifiziert. Darüber hinaus ist in den späteren archäologischen Arbeiten sowie in der Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie* keine Rede mehr von einer Suche nach einem Ursprung oder einer ursprünglichen Dimension des Wahnsinns. Was Foucaults „ungezwungene[s] Verhältnis zur Philosophie“ (ebd.) und seine Inkonsequenz in der Bezugnahme auf Descartes betrifft, so verzichtet er in der Vorlesung von 1973/ 74 darauf, irgendeinen philosophischen Text zu privilegieren. Wie gesagt widmet sich *Die Macht der Psychiatrie* in erster Linie der Analyse und Herkunft von Machtbeziehungen, was sicherlich mit der Perspektivenverschiebung zu tun hat, die im Denken Foucaults ca. ab dem Beginn der siebziger Jahre stattgefunden hat. Dass heißt aber nicht, dass das Thema „Macht“ in *Wahnsinn und Gesellschaft* überhaupt keine Rolle spielt.

1.6 Gewalt und Macht in *Wahnsinn und Gesellschaft*

In einem Interview von 1977 fragt sich Foucault rückblickend:

„[W]orüber habe ich denn [...] in der *Historie de la folie* [...] sprechen können, wenn nicht über die Macht? Nun ist mir freilich vollkommen bewusst, dass ich praktisch das Wort nicht verwendet und dieses Feld von Analysen nicht zu meiner Verfügung gehabt habe.“ (DES3, 194)

Auf der Ebene der Handlungen lässt sich nicht übersehen, dass Foucaults Geschichte des Wahnsinns als eine Geschichte der konkreten Gewaltanwendung gegenüber dem Wahnsinn zu verstehen ist. Die verschieden Aus- bzw. Einschließungspraktiken bilden einen roten Faden, der sich durch *Wahnsinn und Gesellschaft* zieht. So werden die Närrinnen und Narren in der Renaissance ausgeschlossen, indem sie gewaltsam deportiert werden. Im Zeitalter der Klassik, aber auch noch in der Moderne, geschieht der Ausschluss der Irren bzw. Geisteskranken vom sozialen Leben durch die Praxis der Internierung. Dass in der Moderne therapeutische Behandlungsmethoden Eingang in den nunmehr für die Geisteskranken reservierten Internierungsraum finden, ändert nichts am repressiven Charakter dieses Raums. Vielmehr werden diese Methoden, diese außerhalb der Internierungshäuser entwickelten Kuren, die auf den „therapeutischen Vorstellungen“ (WG, 308f.) von *Konsolidierung, Reinigung, Untertauchen* und *Regulierung der Bewegung* beruhen, in das Bestrafungssystem der Internierungsanstalten integriert. So wird etwa die „Rotationsmaschine“ (WG, 325) – das ist eine Art Zentrifuge, die die Geisteskranken in eine heilsame Drehbewegung versetzen soll – zwar noch nicht zum Zeitpunkt ihrer Erfindung, aber doch „sehr bald“ (WG, 326) danach als „Droh- und Strafmittel“ (ebd.) eingesetzt. Bekannt sind sicherlich die Kuren, die auf die heilende Wirkung des Wassers setzen, aber ursprünglich nicht der Bestrafung dienen. So kann das Wasser als Getränk, als Bad oder als Dusche seine Wirksamkeit entfalten, es kann wärmen, kühlen, erfrischen oder sogar austrocknen. In der Zeit Pinels und Esquirols wird die Wirksamkeit des Wassers jedoch auf seine mechanische „Heftigkeit“ (WG, 321) reduziert; die Methode der kalten Dusche und des Untertauchens findet Eingang in die Anstaltspraxis, nunmehr aber ausdrücklich als Mittel der Drohung und Bestrafung. So soll das Wasser, appliziert in Form von Duschen an Gefesselten, „in einem unwiderstehlichen Fluß sämtliche Unreinheiten, die sich im Wahnsinn bilden, fortreißen.“ (ebd.) Dass es sich dabei eindeutig um Ausübung von Gewalt handelt, soll aber nicht den Anschein erwecken, dass diese Bestrafungsmethoden *anstatt* von Heilungsmethoden eingesetzt werden. Vielmehr soll *durch* die angedrohte und tatsächli-

che Bestrafung geheilt werden. Pinel, der den „Gebrauch der Dusche ganz offen zu einem Strafinstrument“ (WG, 525) macht, ist kein Sadist, sondern ein Arzt neben anderen Ärzten in der Vorzeit der modernen Psychiatrie, die den Wahnsinn durch Gewalt kurieren möchten. Dieser Einsatz heftiger Gewalt geschieht deshalb auch nicht vollkommen willkürlich, sondern legitimiert sich durch die Vorstellung einer Erneuerung: „Diese Heftigkeit versprach die Wiedergeburt durch eine Taufe.“ (WG, 321)

Zweierlei ist in Bezug zur Thematisierung von Gewalt und Macht in *Wahnsinn und Gesellschaft* festzuhalten: *Erstens* unterscheidet Foucault diese beiden Begriffe dort nicht. Die Macht tritt in Foucaults Geschichte des Wahnsinns immer repressiv auf und wirkt immer nur in eine Richtung: Die Vernunft unterdrückt den Wahnsinn. Zwar wird diese repressive Machtausübung im Laufe der Zeit und somit im Fortschreiten von Foucaults Analyse durchaus subtiler – vom bloßen „Wegschaffen“ über das „Wegsperrn“ zu einer Form der Unterdrückung, die sich als „freiwillige“ Übernahme einer vorgefassten sozialen Rolle äußert –, doch immer wirkt die Macht unidirektional unterdrückend. *Zweitens* ist in *Wahnsinn und Gesellschaft* nicht nur von einer körperbezogenen Gewalt die Rede, sondern auch von einer gewissermaßen nicht-physischen Gewalt, die sich gegen die eigenständige Sprache des Wahnsinns richtet. Foucault spricht zu Beginn des zweiten Kapitels ausdrücklich von einem „eigenartigen Gewaltakt“ (WG, 68), der den Wahnsinn zum Schweigen bringt. In diesem Sinn ist Descartes' Ausschluss des Wahnsinns als Gewaltausübung auf philosophisch-kritischer Ebene zu verstehen, die die Sprache des Wahnsinns unterdrückt.

Später wird sich Foucault vorwerfen, dass er in *Wahnsinn und Gesellschaft* „ein antiquiertes Modell der Macht“ (Unterthurner 2007, 223) verwendet hat. In einem 1977 geführten Gespräch kritisiert Foucault seine implizite Verwendung des „Grundbegriffs des Unterdrückung“ (DES3, 197), der ihm nunmehr

„völlig ungeeignet zu sein [scheint], um dem Rechnung zu tragen, was es gerade in der Macht an Produktivem gibt. Wenn man die Machtwirkungen durch die Unterdrückung definiert, so verschafft man sich eine rein rechtlich bestimmte Auffassung von dieser Macht; man setzt die Macht mit einem Gesetz gleich, das Nein sagt; es wäre vor allem die Stärke des Verbots. Nun glaube ich aber, dass darin eine ganz und gar negative, enge und dürre Auffassung von der Macht vorliegt, die seltsamerweise geteilt wurde. Wenn die Macht immer nur unterdrückend wäre, wenn sie niemals etwas anderes tun würde als Nein zu sagen, glauben Sie wirklich, dass es dann dazu käme, dass ihr gehorcht wird?“ (ebd.)

Dass der Macht gehorcht wird, ergibt sich für den Foucault der siebziger Jahre daraus, „dass sie in Wirklichkeit die Dinge durchläuft und hervorbringt, Lust verursacht, Wissen formt und

einen Diskurs produziert“ (DES3, 197). Foucaults neues Verständnis von Macht „als ein produktives Netz“ (ebd.) wird in *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* zum zentralen Thema, doch schon in der 1973/ 74 gehaltenen Vorlesung, *Die Macht der Psychiatrie*, formuliert Foucault sein neues Machtmodell. Bevor wir dazu kommen, sehen wir uns die wichtigsten Etappen an, die zwischen *Wahnsinn und Gesellschaft* und dieser Vorlesung liegen.

2. Übergänge und Verschiebungen – von der Archäologie zur Genealogie

Im folgenden Teil werde ich mich den wichtigsten Arbeiten zuwenden, die Foucault zwischen seiner Geschichte des Wahnsinns von 1961 und der Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie* veröffentlicht hat. Der Fokus wird dabei zum Einen auf Foucaults späteren Bezugnahmen zu dieser Geschichte liegen und zum Anderen auf seiner Konkretisierung, der ausdrücklichen Thematisierung und schließlich der Verschiebung seiner historisch-philosophischen Methode. Ein Blick auf diese Verschiebung von der Archäologie zur Genealogie scheint mir deshalb erforderlich zu sein, weil sich mit der Hinwendung zur Genealogie ein neues Verständnis von Macht im Denken Foucaults etabliert, das in der Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie* – und danach – tragend wird. Würde man diese methodische Verschiebung ausblenden, hätte man mit dieser Vorlesung immer noch so etwas wie eine Fortsetzung seiner Geschichte des Wahnsinns, man würde aber der Geschichte des Denkens Foucaults, auch in Hinblick auf das Thema Wahnsinn bzw. Geisteskrankheit, nicht gerecht.

Die beiläufige Bestimmung der Methode von *Wahnsinn und Gesellschaft* als Archäologie könnte uns über deren zentralen Stellenwert in Foucaults frühen Arbeiten täuschen. Tatsächlich findet sich der Begriff „Archäologie“ schon in den ersten Texten Foucaults, nämlich in *Maladie mentale et personnalité* (1954) und in der Einleitung zur französischen Fassung von Ludwig Binswangers *Traum und Existenz* (1954) (vgl. Ebeling 2008, 219). Laut Knut Ebeling lassen diese beiden Arbeiten darauf schließen, dass Foucault „die archäologische Metaphorik Freuds gekannt hat“ (Ebeling 2008, 219). Was die Herkunft des Archäologiebegriffs betrifft, verweist Foucault selbst auf Kant (vgl. DES2, 270). In den sechziger Jahren findet sich der Begriff „Archäologie“ in den Titeln bzw. Untertiteln der meisten Bücher Foucaults. So ist die *Geburt der Klinik*, im Original: *Naissance de la clinique* (1963), die „Archäologie des ärztlichen Blicks“ und die *Ordnung der Dinge*, im Original: *Les mots et les choses* (1966), die „Archäologie der Humanwissenschaften“. In der *Archäologie des Wissens*, im Original: *Archéo-*

logie du savoir (1969), steht die Methode der Archäologie selbst im Zentrum der Untersuchung.

2.1 *Psychologie und Geisteskrankheit*

In thematischer Hinsicht steht *Psychologie und Geisteskrankheit*, neben *Die Macht der Psychiatrie*, dem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* am nächsten. *Psychologie und Geisteskrankheit* (1968) ist die deutsche Übersetzung des Buches *Maladie mentale et psychologie* (1962), welches wiederum eine teilweise stark überarbeitete Version von *Maladie mentale et personnalité* (1954) ist. Im Folgenden werde ich mich ausschließlich auf *Psychologie und Geisteskrankheit* beziehen.

Am Beginn von *Psychologie und Geisteskrankheit* stellt Foucault die Frage nach den Bedingungen, unter denen „auf dem Gebiet der Psychologie von Krankheit“ (PG, 9) gesprochen werden kann. Eine seiner Thesen ist, dass die Psychopathologie und die organische Pathologie nicht auf „eine allgemeine abstrakte Pathologie“ (PG, 10) zurückzuführen sind. Foucault möchte „zeigen, daß die Wurzel der Psychopathologie nicht in irgendeiner Metapathologie zu suchen ist, sondern in einer spezifischen, historisch bestimmten Beziehung des Menschen zum geistesgestörten Menschen und zum wahren Menschen.“ (ebd.) Obwohl Foucault die Einheit von Körper und Seele anerkennt, hält er eine „Einheitspathologie“ (PG, 21) für einen Mythos, denn die Psychologie kann für die Psychiatrie kein vergleichbares Instrument der Analyse sein, wie es die Physiologie für die Medizin ist. (vgl. PG, 22) Foucaults Absage an eine Einheitspathologie ist aber schon darauf zurückzuführen, dass die Unterscheidung zwischen „normal“ und „pathologisch“ in der organischen Pathologie einen anderen Sinn als in der Psychopathologie hat. Darüber hinaus stellt sich das Verhältnis zwischen sozialer Umwelt und krankem Individuum in der Psychopathologie anders dar als in der organischen Pathologie. In der organischen Krankheitslehre kann mehr oder weniger von sozialen Umwelteinflüssen abstrahiert werden, hingegen muss in der Psychopathologie „jede krankhafte Individualität [...] aus dem ihr gegenüber praktizierten Verhalten der Umwelt verstanden werden.“ (PG, 25) Dabei sind die geschichtlichen Voraussetzungen der sozialen Umwelt nicht zu vernachlässigen. So ist laut Foucault die Hysterie, die am Ende des 19. Jahrhunderts als fixer Bestandteil der Psychopathologie erscheint, zum Teil ein Ergebnis der „dem Irren auferlegte[n] Internierung und Vormundschaft“ (ebd.) seit dem Ende des 18. Jahrhunderts.

Den ersten Teil von *Psychologie und Geisteskrankheit*, „Die psychologischen Dimensionen der Krankheit“, beginnt Foucault mit einer Kritik an einer „rein negative[n] Beschreibung der

Krankheit“ (PG, 32), wie sie in der Psychologie des 19. Jahrhunderts vorgenommen wurde. Foucault leugnet allerdings nicht, dass psychische Erkrankungen gewisse mentale Fähigkeiten verschwinden lassen, aber das Wesen der Krankheit ist nur zu bestimmen, wenn die durch sie hervorgebrachten positiven Phänomene berücksichtigt werden. Denn „das Wesen der Krankheit liegt nicht bloß in der Leere des von ihr Ausgehöhlten, sondern ebenso in der positiven Füllung dieser Leere durch Ersatztätigkeiten.“ (PG, 32) Dieses Auffüllen geschieht aber nicht chaotisch, sondern folgt einer Logik, die auch die normale Entwicklung bestimmt, allerdings in umgekehrter Richtung, d.h. im Sinne von „Regression“. Doch mit Foucault darf die „Regression [...] nur als einer der beschreibenden Aspekte der Krankheit aufgefaßt werden.“ (PG, 46) Unhaltbar ist die Vorstellung, dass die Persönlichkeit der oder des psychisch Kranken nichts anderes als eine Persönlichkeit darstellt, die sich als Folge einer Rückentwicklung im Stadium einer früheren ontogenetischen oder phylogenetischen Phase befindet. Die kranke Persönlichkeit ist nicht identisch mit der des normalen Kindes oder der des „Primitiven“. (vgl. PG, 44f.) Die Regressionsanalyse im Sinne Freuds oder Janets weist für Foucault im Wesentlichen zwei Schwächen auf: *Erstens* kann der „Kohärenzpunkt“ (PG, 49) der Persönlichkeit weder verschwinden, noch kann er sich zurückentwickeln; die Regression betrifft nur das Verhalten. Selbst bei zunehmender Desorganisation des Wahrnehmens und Denkens der oder des psychisch Kranken garantiert die Persönlichkeit die Einheit im Erleben des kranken Bewusstseins, weshalb Foucault meint, dass „[d]ie Wissenschaft der Psychopathologie [...] nur die Wissenschaft von der kranken Persönlichkeit sein [kann].“ (ebd.) *Zweitens* vernachlässigt die Regressionsanalyse die individuellen Ursprünge und Ausformungen von bestimmten psychischen Erkrankungen. Erst indem die individuelle Geschichte der oder des Kranken ins Blickfeld der Analyse gerät, wird diesem Manko entgegengewirkt.

Laut Foucault ist es eine Leistung von Freud selbst, die evolutionistisch verfasste Entwicklungspsychologie um eine „Psychologie der individuellen Geschichte“ (PG, 52) ergänzt zu haben. Ich gehe hier nicht auf die Fallbeispiele ein, die Foucault diesbezüglich aus dem umfangreichen Fundus Freuds herausgreift. Halten wir fest, dass der über die organische und psychologische Entwicklung gefundene Zugang zur Geisteskrankheit „durch eine Psychologie der Genese“ (PG, 69) ergänzt werden muss, die es erlaubt „die individuelle Geschichte [...] als ein Faktum des psychologischen Werdens aufzufassen.“ (PG, 70) Allerdings fehlt diesen beiden Herangehensweisen ein für Foucault damals wichtiger Aspekt: Die (psychische) Krankheit muss auch „von innen heraus“ (PG, 71), in ihrer existentiellen Dimension, verstanden werden. Foucault bezieht sich in diesem Zusammenhang vor allem auf Karl Jaspers' Psychopathologie und dessen Thematisierung des Phänomens der Angst, das sich einer objek-

tiven Beschreibung entzieht. Mit Jaspers' verstehendem Ansatz hält Foucault einen intuitiven, intersubjektiven Zugang zum psychisch kranken Bewusstsein für möglich. Gerade im Verstehen des krankhaften Bewusstseins, aber auch „im Wiederherstellen seines pathologischen Universums“ (PG, 74) sieht Foucault „die beiden Aufgaben einer Phänomenologie der Geisteskrankheit.“ (ebd.)

Fassen wir zusammen: Im ersten Teil von *Psychologie und Geisteskrankheit* setzt sich Foucault mit den drei psychologischen Dimensionen der Geisteskrankheit auseinander, und zwar in Hinblick auf die Entwicklung, die individuelle Geschichte und die Existenz. Damit hat er zwar die Formen dargestellt, in denen sich die Geisteskrankheit äußert, ihre Entstehungsbedingungen konnten dort aber nicht gezeigt werden, denn „ihre Wurzeln hat die pathologische Abweichung als solche anderswo.“ (PG, 93) Diese – historisch-kulturellen – Wurzeln freizulegen, ist Aufgabe des zweiten Teils, „Wahnsinn und Kultur“.

Dass unterschiedliche Kulturen unterschiedliche Vorstellungen von Krankheit haben, setzt Foucault als „Gemeinplatz der Soziologie und der Pathologie“ (ebd.) voraus. Obwohl Foucault dieser Auffassung prinzipiell zustimmt, fordert er eine Korrektur hinsichtlich einer Definition, die die Geisteskrankheit ausschließlich im Verhältnis zur kulturellen Norm und zu „nicht krankhaften Möglichkeiten“ (PG, 96) bestimmt. Adressaten dieser korrigierenden Kritik sind Ruth Benedict und Émile Durkheim, die laut Foucault einer „gemeinsamen Kulturrilusion“ (PG, 97) erliegen, indem sie das Pathologische allein als Abweichung von der Norm verstehen. Beide übersehen „das Positive und Wirkliche an der Krankheit“ (PG, 96). Tatsächlich, so Foucault, dienen die psychischen Krankheiten der positiven Selbstbestimmung einer Gesellschaft, unabhängig vom jeweiligen Status, der ihnen zugesprochen wird. Sowohl eine „primitive“ Kultur, die ihre Geisteskranken „ins Zentrum ihres religiösen Lebens stellt“ (PG, 98) als auch die abendländische, die die psychisch Kranken ausgrenzt, drückt sich in der Behandlung der Kranken positiv aus. Wie unsere Kultur dazu gelangt ist, im Sinne Benedicts und Durkheims der Geisteskrankheit den Status des Anormalen zuzuschreiben und wie sich unsere Gesellschaft in den psychopathologischen Formen trotzdem positiv ausdrückt, ist die Fragestellung des vierten und fünften Kapitels von *Psychologie und Geisteskrankheit*.

Im vierten Kapitel, „Die Entstehung der Geisteskrankheit in der Geschichte“, liefert Foucault eine Analyse der „historische[n] Konstitution der Geisteskrankheit“ (Gondek 2008, 15), die im Großen und Ganzen, wenn auch in verkürzter Form, mit der aus *Wahnsinn und Gesellschaft* übereinstimmt. Zu Beginn hält Foucault fest, dass der Wahnsinn im Abendland erst relativ spät als Geisteskrankheit aufgefasst wird. Daran schließt eine Kritik an der in der Geschichte der Psychiatrie gängigen Vorstellung an, die sowohl den Besessenen als auch den

Narren als „verkannten Kranken“ (PG, 99) erachtet. Damit einher geht auch die für Foucault falsche Vorstellung, dass die Medizin schon immer in Opposition zur Kirche gestanden ist, da sie vermeintlich gegen den Willen der Kirche sämtliche religiösen Erfahrungen als psychopathologische Phänomene entlarvt hat. Foucault zeigt hingegen, dass die Kirche die Medizin zu Hilfe gerufen hat, um, mittels pathologischer Erklärungen, bestimmte mit der katholischen Lehre unvereinbare übersinnliche Erfahrungen in den Bereich des Krankhaften zu verweisen. Mit diesem Hinweis möchte Foucault keineswegs die katholische Kirche in Schutz nehmen, sondern zeigen, dass sich die moderne Medizin so etwas wie einen Mythos geschaffen hat, indem sie im Nachhinein – nämlich im 19. Jahrhundert – sämtliche religiösen Phänomene als pathologische Phänomene annektiert. Zwar handelt es sich bei dieser Annexion bloß um eine Randerscheinung innerhalb „der großen Arbeit, die zu einer Definition der Geisteskrankheit geführt hat“ (PG, 100), doch entstehen allein durch die Ungereimtheiten, die das historische Verhältnis von Kirche und Medizin betreffen, berechtigte Zweifel an der Geschichtsschreibung der Medizin und der Psychiatrie.

Foucaults Gegengeschichte geht von einer Zeit aus, gemeint ist die Renaissance, die dem Wahnsinn unvoreingenommener begegnet als die folgenden Epochen. Wie wir gesehen haben, ist die Klassik, in Hinblick auf den Umgang mit Irren und anderen Unangepassten, das Zeitalter der Internierung. In dieser Zeit wird der Wahnsinn im ausschließenden Internierungsraum heimisch. Während aber die nicht-wahnsinnigen Außenseiter im Laufe des 18. Jahrhunderts den Internierungsraum verlassen haben, bleiben die Irren auch noch im 19. Jahrhundert eingesperrt. Zugleich wird dieser Raum, der nun allein für die Wahnsinnigen reserviert ist, zu einem Ort, in dem der Arzt das Sagen hat, allerdings weniger in medizinisch-therapeutischer als in ethisch-kontrollierender Hinsicht. „Der Arzt in der Irrenanstalt ist ein Agent der Moralsynthesen.“ (PG, 110) Wie schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* wird auch in *Psychologie und Geisteskrankheit* eine Psychiatriegeschichtsschreibung fragwürdig, die im Entstehen der psychiatrischen Anstalt „das Aufkommen eines Humanismus und den Aufbruch einer endlich positiven Wissenschaft“ (PG, 108f.) sieht. Diese Kritik trifft auch das historische Selbstverständnis der Psychologie. Hierbei gilt es zu berücksichtigen, dass sich die Psychologie als eine Wissenschaft versteht, die sich vor allem mit dem *gesunden* Erleben und Verhalten des Menschen befasst. In diesem Selbstverständnis ist die Psychopathologie nur eine Teildisziplin. Foucault zeigt hingegen, dass nicht nur die Psychopathologie, sondern die gesamte Psychologie ihre Wurzeln im moralisierenden und bestrafenden Raum der protopsychiatrischen Anstalt hat. Dabei erschüttert der Hinweis, dass die Psychologie ihren Ausgang von einer Analyse des pathologischen Bewusstseins nimmt, ihr historisches Selbstverständnis

nicht so sehr wie Foucaults Feststellung, dass die „ganze Psychologie [...] nicht bestehen [würde] ohne den Moralsadismus, in dem die »Philanthropie« des 19. Jahrhunderts den Wahnsinn unter dem heuchlerischen Anschein einer »Befreiung« eingeschlossen hat.“ (PG, 112) Die Unterwerfung des Wahnsinns in den Anstalten ermöglicht nicht nur „eine psychologische Analyse des Wahnsinns“ (PG, 113), sondern begründet „die Möglichkeit jeder Psychologie“ (ebd.).

„[D]er Mensch ist eine psychologisierbare Gattung erst geworden, seit sein Verhältnis zum Wahnsinn eine Psychologie ermöglicht hat, d. h. seit sein Verhältnis zum Wahnsinn äußerlich durch Ausschluß und Bestrafung und innerlich durch Einordnung in die Moral und durch Schuld definiert worden ist. Durch die Zuordnung des Wahnsinns zu diesen beiden fundamentalen Achsen hat der Mensch des beginnenden 19. Jahrhunderts einen Zugriff auf den Wahnsinn und durch ihn eine allgemeine Psychologie möglich gemacht.“ (ebd.)

Konsequenterweise kann die gegenwärtige Psychologie, deren Entstehung grundlegend mit dem moralisierenden Ausschluss des Wahnsinns verbunden ist, nicht über die Wahrheit des Wahnsinns, d.h. über eine Erfahrung eines ursprünglich nicht krankhaften Wahnsinns, befragt werden. In dieser Hinsicht kann eine „Psychologie des Wahnsinns“ (PG, 114), was nichts Anderes heißt, als dass sie ihre uneinholbaren Möglichkeitsbedingungen einzuholen versucht, „nur lächerlich sein“ (ebd.). Könnte aber eine Psychologie des Wahnsinns „das für sie schlechthin Unüberschreitbare überschreite[n]“ (ebd.), wäre sie nicht die Möglichkeit des Verschwindens der Geisteskrankheit, „sondern Zerstörung der Psychologie selbst und Zutagefördern jenes wesentlichen, nicht psychologischen, weil nicht moralisierbaren Verhältnisses zwischen der Vernunft und der Unvernunft.“ (PG, 115) Dieses „Zutagefördern“ verweist auf die Aufgabe, die sich Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* stellt: Dort möchte er, wie gesagt, eine „Archäologie des Schweigens“ des Wahnsinns ohne Rückgriff auf die Terminologie der Psychopathologie liefern. Hier wie dort sieht Foucault in den Werken „Hölderlins, Nervals, Roussels und Artauds“ (ebd.) einen nicht-psychopathologischen Zugang zur Erfahrung des Wahnsinns und die Aussicht, dass der Mensch „eines Tages vielleicht, aller Psychologie ledig, frei sein könnte für die große tragische Erfahrung mit dem Wahnsinn.“ (ebd.)

Klarerweise leugnet Foucault nicht, dass die Psychologie zum Verstehen und zur Heilung des Wahnsinns beiträgt. Seine Kritik gilt der Auffassung, die ausschließlich der Psychologie und ihrer Pathologie die Kompetenz zur Beschreibung des Wahnsinns zugesteht. Tatsächlich kann die Psychologie bzw. die Psychopathologie, indem sie den Wahnsinn bloß als Geisteskrankheit fasst, nicht das ganze Phänomen des Wahnsinns in den Blick bekommen. Deshalb

gilt es andere, nicht-medizinische Quellen zu befragen. Schlägt man hingegen in einem in unserer Zeit angesehenen medizinischen Fachwörterbuch nach, wird man keinen erheblichen Unterschied zwischen „Wahnsinn“ und „Geisteskrankheit“ finden: *Wahnsinn*: „veraltete Bez. für psych. Störungen, die mit Störungen der kognitiven u. affektiven Funktionen [...] einhergehen“ (Pschyrembel, 1779). *Geisteskrankheit*: „1. veraltete Bez. für eine pathol. Störung der psych. Funktion [...]; 2. (jurist.) Bez. für jede psych. Störung von erheblichem Ausmaß [...]“ (Pschyrembel, 580). Laut Foucault ist der Wahnsinn aber mehr als „Geisteskrankheit“; er ist ursprünglicher als sie und indem er auf sie reduziert wird, wird er in seinem Wesen verzerrt. D.h.: „Was als »Geisteskrankheit« bezeichnet wird, ist nur [...] *entfremdeter* Wahnsinn.“ (PG, 116) Dabei geht es weniger um „Entfremdung“ im Sinne von „aliénation mentale“, d.h. eben „Geisteskrankheit“, sondern eher um „Entfremdung“ im Sinne Marx'. „Die gesellschaftlichen Verhältnisse, die von der Kultur in Form von Konkurrenz, Ausbeutung, Gruppenrivalität oder Klassenkampf bestimmt werden, bieten dem Menschen eine von Widersprüchen unablässig verstörte Erfahrung seiner Umwelt.“ (PG, 125) Den in den ersten drei Kapiteln geschilderten psychologischen Herangehensweisen an das Thema Geisteskrankheit fehlt der kulturell-historische Zugang zu diesem Thema und sie geraten deshalb in Gefahr, das Phänomen des Wahnsinns als Geisteskrankheit ontologisch zu bestimmen. Die Wurzeln der „pathologischen Abweichung“ und damit die Wurzeln der Psychologie lassen sich laut Foucault aber allein historisch auffinden.

Da in *Psychologie und Geisteskrankheit* nach den Ursprüngen von Psychologie und Geisteskrankheit gefragt wird, kann man dieses Buch in eine Reihe mit Foucaults archäologischen Schriften stellen. Allerdings wird der Begriff „Archäologie“ in *Psychologie und Geisteskrankheit* nicht verwendet, um die Methode dieses Buches zu bezeichnen.⁵ Dies ändert sich in den beiden nächsten Veröffentlichungen Foucaults.

2.2 Die Geburt der Klinik

In *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* findet sich der Begriff „Archäologie“ erstmals im Untertitel eines von Foucaults Büchern, doch auch dort – wie schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* – sucht man eine Definition dieses Begriffs vergeblich. Obwohl Foucault seinen Archäologiebegriff weder in *Wahnsinn und Gesellschaft* noch in *Die Geburt*

⁵ Tatsächlich findet man in *Psychologie und Geisteskrankheit* den Begriff „Archäologie“ nur ein einziges Mal: „Die Neurose ist eine spontane Archäologie der Libido.“ (PG, 39)

der Klinik näher erläutert, scheint in Hinblick darauf zwischen den Analysen dieser beiden Arbeiten ein Unterschied zu bestehen, wie Jan Völker in seinem Beitrag zum *Foucault-Handbuch* feststellt. So beabsichtigt Foucaults Archäologie des Schweigens eine ursprüngliche Erfahrung, d.h. „jenen Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns“ (DES 1, 223), einholen zu wollen, während sich *Die Geburt der Klinik* von der Suche nach Ursprünglichkeit zu distanzieren scheint: „Unter dem Begriff der Archäologie ist fortan ein Aufwühlen des Bodens, auf dem wir stehen, zu verstehen, eine Destabilisationsarbeit an unserem Wissen, keine Rekonstruktion einer Ursprünglichkeit“ (Völker 2008, 32). Wie aber ist diese Interpretation mit dem im Titel verwendeten Begriff der Geburt vereinbar? Verweist „Geburt“ nicht geradezu auf einen Ursprung? Für Völker ist dies deshalb nicht so, weil es in *Die Geburt der Klinik* gar nicht darum geht, wann und wie die Klinik geboren wurde, sondern wann und wie die Klinik geboren hat und zwar „das wissenschaftliche Individuum.“ (Völker 2008, 37) Die Medizin ist für die Konstituierung der Humanwissenschaften von entscheidender Bedeutung, „da sie das Sein des Menschen als Gegenstand positiven Wissens betrifft.“ (GK, 208)

Die Geburt der Klinik liefert eine Analyse der Veränderungen des medizinischen Wissens in einem relativ kurzen Zeitraum von ca. fünfzig Jahren – von etwa der Mitte des 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts –, der „eine entscheidende chronologische Schwelle“ (GK, 206) markiert. Wie schon der Untertitel verrät, ändert sich in dieser Zeit die Sichtweise der Medizin, und zwar in Hinblick auf die Krankheit und den Körper. Wurden bis zu dieser Schwelle die Krankheiten als eigenständige Wesenheiten verstanden, so geraten ab dieser Zeit der Organismus und sein Abweichen von der Norm ins Blickfeld. „Die Medizin der Krankheiten“ (GK, 204) wird zunehmend von einer „Medizin der leidenden Organe“ (GK, 203) ersetzt. Diese Hinwendung zum kranken Organismus markiert für Foucault den Zeitpunkt, an dem sich „[d]as historische und konkrete Apriori des modernen medizinischen Blicks [...] konstituiert“ (GK, 205) hat. Paradoxerweise ist die Entstehung des modernen medizinischen Wissens, das ja dem Leben bzw. Überleben dienen soll, eng verbunden mit einem anatomischen Wissen, das erst durch das Sezieren von Leichen ermöglicht wird. Damit „findet die Erkenntnis des Lebens ihren Ursprung in der Zerstörung des Lebens, in seinem äußersten Gegensatz.“ (GK, 159f.) Die Bestimmung eines Wissensgegenstandes über seinen Gegensatz und die daraus resultierende Bestimmung einer ganzen Wissenschaft hat Foucault schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* thematisiert und er weist darauf in *Die Geburt der Klinik* auch hin:

„Es ist von entscheidender und bleibender Bedeutung für unsere Kultur, daß ihr erster wissenschaftlicher Diskurs über das Individuum seinen Weg über den Tod nehmen mußte. Um in seinen eigenen Augen zum Gegenstand der Wissenschaft zu werden, um in seiner eigenen Sprache eine diskursive Existenz zu gewinnen, mußte sich der

abendländische Mensch seiner Zerstörung stellen; aus der Erfahrung der Unvernunft sind alle Psychologien, ist selbst die Möglichkeit der Psychologie geboren worden; aus der Einfügung des Todes in das medizinische Denken ist eine Medizin geboren worden, die sich als Wissenschaft vom Individuum präsentiert.“ (GK, 207)

Obwohl sich *Die Geburt der Klinik* mit Institutionen, d.h. mit Klinik und Spital auseinandersetzt, die zur Institution der Psychiatrie in einem nahen Verwandtschaftsverhältnis zu stehen scheinen, spielen die Themen Wahnsinn und Geisteskrankheit dort nahezu keine Rolle. Dies unterstreicht allerdings Foucaults Auffassung, dass der Wahnsinn seine moderne Identität als Geisteskrankheit nicht im Krankenhaus, sondern innerhalb des schon lange von ihm besetzten Internierungsraums findet. Die Klinik und das Spital einerseits und die Psychiatrie andererseits sind unterschiedlicher Herkunft. Nun ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass Foucault in *Die Geburt der Klinik* darüber hinaus zwischen Spital, d.h. Krankenhaus, und Klinik unterscheidet. So steht die Klinik, „in der sich die Ärzte ausbilden“ (GK, 98), in erster Linie im Dienste der medizinischen Forschung und damit bis zu einem gewissen Zeitpunkt im Gegensatz zum Spital, „in dem man die Armen behandelt“ (ebd.). Aber im weiteren Verlauf werden diese beiden Praktiken zusammengeführt. Indem sich die armen Kranken als Forschungsobjekte zur Verfügung stellen, erhalten sie dafür eine Behandlung, die von den Wohlhabenden finanziert wird, die wiederum von den dadurch entstandenen medizinischen Erkenntnissen profitieren. „Das ist also der Vertrag, den Reichtum und Armut in der Organisation der klinischen Erfahrung eingehen. [...] Dank den Kräften des klinischen Blicks zahlt sich das Helfen schließlich aus.“ (GK, 100) Wie schon Foucaults Analyse der Rolle Pinels in der Psychiatriegeschichte destabilisiert die Beschreibung der Entstehung des modernen medizinischen Wissens die Auffassung von einer prinzipiellen Zusammengehörigkeit von Humanismus und Wissenschaftlichkeit. Zwar fällt Foucaults Kritik an der Geschichte der modernen anatomisch-pathologischen Medizin bei weitem nicht so ablehnend aus wie seine Kritik an der Psychiatriegeschichte, dennoch wird auch in *Die Geburt der Klinik* deutlich, dass hinter Philanthropie und Erkenntnisliebe handfeste politische und ökonomische Interessen wirksam sind.

Abschließend, d.h. in Bezug zu *Die Geburt der Klinik*, sei darauf hingewiesen, dass hier die „fundamentale Beziehung zwischen dem Wahrnehmungsakt und dem Element der Sprache“ (GK, 109) thematisiert wird. „In der Klinik kommunizieren *Gesehen-sein* und *Gesprochen-sein* von vornherein in der manifesten Wahrheit der Krankheit“ (ebd.). In einem weiter gefassten Analysebereich wird Foucault diese Beziehung in seinem nächsten Buch behandeln.

2.3 Die Ordnung der Dinge

In *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* taucht der Begriff der Archäologie zum zweiten Mal in einem Untertitel von Foucaults Büchern auf. Diese Schrift liefert eine Analyse von Wissensordnungen in den drei Zeitabschnitten der abendländischen Geschichte, die schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* den zeitlichen Rahmen der Untersuchung bilden. Foucaults Kernthese in *Die Ordnung der Dinge* ist, dass sich in den unterschiedlichen Epochen die jeweilige Ordnung des Wissens durch die jeweils unterschiedlichen Weisen der Verbindung von Sagbarem und Sichtbarem konstituieren. Die für eine bestimmte Epoche spezifische Verbindungsweise von Wörtern und Dingen bezeichnet er als *episteme* (vgl. OD, 24). Foucault ordnet dem 16. Jahrhundert die Episteme der „Ähnlichkeit“ und dem 17. und 18. Jahrhundert die Episteme der „Repräsentation“ zu. Für das 19. und 20. Jahrhundert diagnostiziert er die Vorherrschaft der Episteme „Mensch“. Die historische Bedingtheit der jeweiligen Epistemen veranlasst Foucault zu einer bemerkenswerten und viel kritisierten Prognose über „das Ende des Menschen“ (OD, 460). Foucault meint damit klarerweise nicht das Aussterben der menschlichen Spezies, sondern den Menschen als Wissensgegenstand. Da „der Mensch [...] nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat“ (OD, 462), ist, kann man eine Wette darauf abschließen, „daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ (ebd.) Dass der Mensch „eine Erfindung“ (ebd.) der Moderne ist, wird durch „die Archäologie unseres Denkens“ (ebd.) offengelegt. In *Die Ordnung der Dinge* geht es also ebenso wenig wie in *Wahnsinn und Gesellschaft* und in *Die Geburt der Klinik* „um eine Geschichte im traditionellen Sinne des Wortes“ (OD, 25), sondern „[e]her [...] um eine »Archäologie«.“ (ebd.)

Die Hoffnung, dass Foucault seine archäologische Methode in *Die Ordnung der Dinge* endlich umfassend erklärt, wird in der Fußnote zu der eben zitierten Aussage zunichte gemacht: „Die methodologischen Probleme, die eine solche Archäologie stellt, werden in einer folgenden Veröffentlichung untersucht.“ (ebd.) Foucault verweist hier vorausschauend auf sein Buch, das den Namen *Archäologie des Wissens* haben wird. Dort wird er die in *Die Ordnung der Dinge* nur beiläufig gezogene Abgrenzung der Archäologie gegenüber der Ideengeschichte und der Wissenschaftsgeschichte ausführlich darstellen. Dennoch lohnt sich ein Blick auf die in *Die Ordnung der Dinge* gemachten Bemerkungen zu dieser Abgrenzung, da sie einmal mehr bestätigen, dass Foucaults Archäologie einer fortschrittsoptimistischen und auf Kontinuität ausgerichteten Geschichtsschreibung eine Absage erteilt. So stellt Foucault im Vorwort von *Die Ordnung der Dinge* von vornherein klar, dass in diesem Buch „nicht die Frage in

ihrem Fortschritt zu einer Objektivität beschriebener Erkenntnisse behandelt werden“ (OD, 24) wird und „zwei große Diskontinuitäten in der *episteme* der abendländischen Kultur freigelegt“ (OD, 25) werden. Gemeint sind die zwei großen Brüche, die sich zwischen den Wort-Ding-Verbindungen „Ähnlichkeit“ und „Repräsentation“ einerseits und den Wort-Ding-Verbindungen „Repräsentation“ und „Mensch“ andererseits im abendländischen Denken ereignet haben.

Für die vorliegende Diplomarbeit ist klarerweise der Bezug, den Foucault in *Die Ordnung der Dinge* zu *Wahnsinn und Gesellschaft* herstellt, von Interesse. *Die Ordnung der Dinge* bezieht sich nämlich nicht nur auf denselben Zeitraum wie *Wahnsinn und Gesellschaft*, sondern stellt so etwas wie ein Gegenstück – Foucault spricht von einem „Echo“ (OD, 27) – zur Geschichte des Wahnsinns dar.

„Die Geschichte des Wahnsinns wäre die Geschichte des *Anderen*, dessen, das für eine Zivilisation gleichzeitig innerhalb und außerhalb steht, also auszuschließen ist (um die innere Gefahr zu bannen), aber indem man es einschließt (um seine Andersartigkeit zu reduzieren). Die Geschichte der Ordnung der Dinge wäre die Geschichte des *Gleichen* (*du Même*), das für eine Zivilisation gleichzeitig dispers und verwandt ist, also durch Markierungen zu unterscheiden und in Identitäten aufzufassen ist.“ (ebd.)

In einem Interview von 1967, „Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben“, verweist Foucault auf ein anderes Merkmal der Analyse, das *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Ordnung der Dinge* voneinander unterscheidet. Während *Wahnsinn und Gesellschaft*, aber auch *Die Geburt der Klinik*, eine vertikale Verbindung zwischen „dem diskursiven und dem nicht-diskursiven Bereich“ (DES1, 757) herstellt, liefert *Die Ordnung der Dinge* eine Beschreibung der horizontalen Beziehungen von „mehreren Diskursen gemeinsamen Modelle[n]“ (ebd.); gemeint sind die Diskurse, die „das Wissen von den Lebewesen, das Wissen von den Gesetzen der Sprache und das Wissen der ökonomischen Fakten“ (OD, 10) betreffen. Foucaults Interesse gilt den Diskursen, „die da sind, weil gesprochen worden ist“ (DES1, 762), und nicht den „formalen Möglichkeiten, die ein System wie die Sprache bietet.“ (ebd.) Dies unterscheidet ihn von den Strukturalisten und er unterstreicht diesen Unterschied, indem er sagt, dass seine „Archäologie Nietzsches Genealogie weit mehr verdankt als dem Strukturalismus im eigentlichen Sinne.“ (DES1, 768) Dennoch wäre es falsch, Foucaults Archäologie als eine Spielart von Nietzsches Genealogie – „als Beschreibung der Anfänge und der Folgen“ (DES1, 763) – zu identifizieren und Foucault leugnet in diesem Interview sogar die Verwandtschaft von Genealogie und Archäologie (vgl. DES1, 763). Damit kommt die in *Wahnsinn und Gesellschaft* naheliegende Deutung von „Archäologie“ als alternative historische Methode zur

Suche nach dem *Ursprung* (der Teilung von Vernunft und Wahnsinn) nicht in Frage. Allerdings hat sich dieses Verständnis von „Archäologie“ schon in *Die Geburt der Klinik* erübrigt, wo eher die Assoziation zur Tätigkeit des Ausgrabens zu bestehen scheint (vgl. Völker 2008, 32). Doch auch dieser Interpretation erteilt Foucault in dem Interview von 1967 eine Absage, denn die Archäologie ist auch „nicht mit der Geologie (als Analyse des Unterirdischen) verwandt“ (DES1, 763).

Foucault versteht sich – zumindest am Ende der sechziger Jahre – weder als Entdecker eines Ursprungs noch als Entdecker von Verschüttetem oder Verborgenen; er verwirft sowohl eine etymologische Interpretation, die die Archäologie als Suche nach der *archê*, d.h. eben Ursprung, versteht, als auch eine Interpretation, die zwischen seiner Archäologie und der Wissenschaft, die im Boden nach Sedimenten vergangener Kulturen sucht, eine Analogie herstellt. Wir wissen also, was „Archäologie“ nicht bedeutet. Um zu erfahren, was Foucault mit diesem Begriff tatsächlich meint, befragen wir nun sein letztes in den sechziger Jahren erschienenen Buch. Wir dürfen dabei aber nicht erwarten, dass uns Foucault dort restlos darüber aufklärt, wie er seine Archäologie des Schweigens des Wahnsinns zu Beginn der sechziger Jahre verstanden hat. Überspitzt kann man sagen, dass die *Archäologie des Wissens* keine Auskunft darüber gibt, wie seine bisher gelieferten archäologischen Arbeiten in Hinblick auf ihre Methode zu interpretieren sind, sondern vielmehr, wie eine Archäologie vorgehen *sollte*.

2.4 Archäologie des Wissens

Die *Archäologie des Wissens* unterscheidet sich von den anderen Büchern Foucaults, denn sie ist keine archäologische Schrift im Sinne einer historischen Analyse, sondern eine systematische und kritische Reflexion über die Methode der Archäologie in seinen früheren Arbeiten. Ob es sich deshalb bei der *Archäologie des Wissens* um Foucaults „eigenen *Discours de la méthode*“ (Sarasin 2005, 103) handelt, ist allerdings fraglich, da sich Foucault dort nicht auf eine Darstellung seiner bisherigen Methode beschränkt, sondern diese auch kritisiert und korrigiert: „Diese Arbeit ist nicht die Wiederaufnahme und genaue Beschreibung dessen, was man in der *Historie de la folie*, der *Naissance de la clinique* oder in *Les mots et les choses* lesen kann [...]. Es umfasst auch etliche Korrekturen und innere Kritiken.“ (AW, 29) So erachtet Foucault nachträglich den Begriff der „Erfahrung“, wie er ihn in *Wahnsinn und Gesellschaft* verwendet, als überproportional präsent und rätselhaft, und damit zusammenhängend kritisiert er seine damalige Bereitschaft, „ein anonymes und allgemeines Subjekt der Ge-

schichte zuzugestehen.“ (AW, 29) Von einem Subjekt der Geschichte gilt es nun Abstand zu nehmen, da dieses seine Souveränität letztlich nur dem Wunsch nach historischer Kontinuität verdankt. Die Geschichte als eine kontinuierliche gedacht, schützt die „Souveränität des Bewußtseins“ (AW, 23) und garantiert, „daß alles, was ihm entgangen ist, ihm wiedergegeben werden kann“ (ebd.), sie garantiert, dass das souveräne Subjekt jederzeit Zugriff auf die Vergangenheit hat, um diese „in einer erneut rekonstruierten Einheit wiederherzustellen“ (ebd.). Die auf Kontinuität setzende, traditionelle Geschichtsschreibung unterscheidet sich von der „neuen Geschichte“ (AW, 18) vor allem in Bezug auf diese Forderung nach Einheitlichkeit und damit in der Herangehensweise an Diskontinuitäten wie „Schwelle, Bruch, Einschnitt, Wechsel, Transformation“ (AW, 13). Für die klassische Geschichtsschreibung ist Diskontinuität etwas, das ihrer Arbeit in die Quere kommt, etwas, das zu Gunsten der Kontinuität aus der Geschichte getilgt werden muss. Hingegen versucht die neue Geschichtsschreibung Diskontinuitäten nicht zu umgehen, sondern mit ihnen umzugehen, sie in den historischen Diskurs zu integrieren und sich positiv auf sie zu beziehen. Festzuhalten ist, dass diese neue Geschichtsschreibung nicht mit der Archäologie identisch ist, obwohl sich laut Foucault die Erstere an die Letztere zunehmend annähert.

Foucault bestimmt die Besonderheit seiner Archäologie, indem er sie von der Ideengeschichte abgrenzt. Verkürzt lässt sich sagen, dass die Ideengeschichte zwei Aufgaben übernimmt: *Erstens* versucht sie die bisher als unbedeutend erachteten Themen „im Zwischenraum der großen diskursiven Momente“ (AW, 195), sozusagen die Vorstufen von Philosophie, Wissenschaft und Literatur, zu beleuchten. Sie belässt diese Themen aber nicht auf der Ebene der Vorstufen, sondern beschreibt – *zweitens* – die Möglichkeit von Übergängen „von der Nicht-Philosophie zur Philosophie, von der Nicht-Wissenschaftlichkeit zur Wissenschaft, von der Nicht-Literatur zum Werk selbst“ (AW, 197). Die Archäologie als „der Versuch, eine ganz andere Geschichte dessen zu schreiben, was die Menschen gesagt haben“ (AW, 197), unterscheidet sich in vier Punkten von der Ideengeschichte: *Erstens* versteht die Archäologie den Diskurs nicht als *Dokument*, d. h. im Sinne eines Zeichens, das auf etwas Anderes hinweist, sondern als *Monument* „in seinem ihm eigenen Volumen“ (AW, 198). *Zweitens* versucht die Archäologie „als die differentielle Analyse der Modalitäten des Diskurses“ (AW, 199) nicht die eben genannten Übergänge aufzuspüren und kontinuierliche Verbindungen zwischen den Vorstufen und den voll ausgebildeten Diskursen herzustellen. *Drittens* stellt die Archäologie die Einheit des Werkes und die Rolle des Subjekts in Frage. *Viertens* ist die Archäologie „nicht mehr und nicht weniger als eine erneute Schreibung [...]“. Das ist nicht die

Rückkehr zum Geheimnis des Ursprungs; es ist die systematische Beschreibung eines Diskurses als Objekt.“ (AW, 200)

In einer Stellungnahme zu *Archäologie des Wissens* im Jahre 1969 bezieht sich Foucault auf seine frühere unpräzise Verwendung des Begriffs „Archäologie“:

„Ich habe dieses Wort zunächst auf eine etwas blinde Weise gebraucht, um eine Form der Analyse zu bezeichnen, die nicht ganz Geschichtsschreibung (in dem Sinne, in dem man beispielsweise die Geschichte der Erfindungen oder Ideen erzählt) und auch keine Epistemologie wäre, das heißt eine interne Analyse der Struktur der Wissenschaft.“ (DES1, 981)

In diesem Interview – „Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch“ – erachtet Foucault die Wahl des Begriffs „Archäologie“ zunächst als eine glückliche, da dieser auch „Beschreibung des *Archivs*“ (ebd.) bedeuten kann. Was meint Foucault mit „Archiv“?

„Archiv“ benennt nicht einen Aufbewahrungsort im Sinne eines Behälters, in dem die dort aufbewahrten Texte und Dokumente regungslos und passiv darauf warten, gelesen oder wiedergelesen zu werden. Foucaults Archiv ist weder eine Bibliothek im herkömmlichen Sinn noch eine „zeit- und ortlose Bibliothek aller Bibliotheken“ (AW, 188), sondern ein System von Praktiken der Auswahl und der Anordnung sowie „der Bearbeitung und der Manipulation“ (ebd.) von Aussagen, Texten, Dokumenten etc., d.h. von Diskursen. Das Archiv ist „*das allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen*.“ (ebd.) Somit lässt sich die Archäologie als die *Beschreibung* des allgemeinen Systems der Formation und der Transformation der Aussagen bestimmen.

In Hinblick auf die Verknüpfung mit seinem Begriff des Archivs scheint Foucault mit seiner Wahl des Begriffs „Archäologie“ zufrieden zu sein. Doch noch im selben Interview von 1969 gesteht Foucault, dass ihn das „Wort »Archäologie« [...] ein wenig“ (ebd.) stört und zwar in zweierlei Hinsicht: Seine Archäologie hat, wie gesagt, weder etwas mit der Suche nach einem einzigen Ursprung, im Sinne von *archê*, noch mit Freilegungen von „geheimen, verborgenen Beziehungen, die schweigsamer oder grundlegender wären als das menschliche Bewusstsein“ (ebd.), zu tun. Vielmehr versucht die Archäologie „die Beziehungen zu definieren, die an der Oberfläche der Diskurse liegen“ (ebd.), sie versucht ans Licht zu bringen, „was nur insofern unsichtbar ist, als es allzusehr an der Oberfläche der Dinge liegt.“ (ebd.)

Durch Foucaults Präzisierung dessen, was er unter „Archäologie“ versteht, wird allerdings unklar, inwiefern *Wahnsinn und Gesellschaft* noch eine Archäologie (des Schweigens des Wahnsinns) sein soll. Rückblickend bezeichnet Foucault seine „Untersuchungen über den Wahnsinn“ (AW, 28) als „zu einem Teil blinde Versuche“ (ebd.). In der *Archäologie des Wis-*

sens scheint er seine Suche nach dem Ursprung des – noch nicht von der Vernunft vereinnahmten – Wahnsinns als ein vergebliches Unterfangen zu erachten, denn seine nunmehr ausgereifte Methode der Archäologie „versucht nicht zu rekonstruieren, was der Wahnsinn selbst gewesen sein konnte, so wie er sich vielleicht zuerst in einer ursprünglichen, fundamentalen, dumpfen, kaum artikulierten Erfahrung gegeben hat“ (AW, 72). Damit gibt Foucault den Anspruch, den er in *Wahnsinn und Gesellschaft* stellt, nämlich die Geschichte des Wahnsinns selbst schreiben zu wollen, auf. Dennoch veranlasst diese Korrektur, die in *Wahnsinn und Gesellschaft* vor allem das Vorwort betrifft, Foucault nicht dazu, diesem Buch den Status einer Archäologie vollständig abzusprechen. In *Archäologie des Wissens* zieht er *Wahnsinn und Gesellschaft* sogar als Beispiel heran, um klarzustellen, dass die Archäologie keine wissenschaftlichen Disziplinen, sondern diskursive Formationen beschreibt (vgl. AW, 254f.).

Der Stellenwert von *Archäologie des Wissens* im Gesamtwerk Foucaults ist etwas rätselhaft. Weder liefert er mit diesem Buch eine nachträgliche, exakte Darstellung seiner früheren historischen Analysen, noch kommt seine präzisierte Methode der Archäologie später systematisch zur Anwendung. Ab den siebziger Jahren wird die Methode der Genealogie in den Vordergrund treten. Halten wir fest, dass Foucault über seine einzelnen Arbeiten hinaus niemals einen Anspruch auf Einheitlichkeit der Methode gestellt hat. Dennoch wäre es interessant zu wissen, was Foucault dazu veranlasst hat, nachdem er seinen Begriff der Archäologie präzisiert hat, diesen zugunsten des Begriffs „Genealogie“ in den Hintergrund zu stellen. Ohne eine Antwort auf diese Frage geben zu können, wird im Folgenden klar, dass diese begriffliche Verschiebung stattgefunden hat, wobei der Begriff „Archäologie“ keineswegs eliminiert wird.

Will man im Schaffen Foucaults den Übergang von der Archäologie zur Genealogie zeitlich festlegen, dann in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France, *L'ordre du discours* (dt.: *Die Ordnung des Diskurses*), im Jahre 1972, also drei Jahre nach dem Erscheinen von *L'Archéologie du savoir* (dt.: *Archäologie des Wissens*).

2.5 Die Ordnung des Diskurses

Zunächst stellt sich die Frage, wie man diesen Übergang interpretiert. Bricht Foucault in *Die Ordnung des Diskurses* vollständig mit seinem archäologischen Projekt? Dafür spricht, dass nach dieser Vorlesung der vormalige Leitbegriff „Archäologie“ seine zentrale Stellung verliert und nicht mehr in den Titeln oder Untertiteln von Foucaults Büchern zu finden ist. Dafür

spricht auch, dass mit der expliziten Thematisierung von Machtverhältnissen der Genealogiebegriff den Archäologiebegriff zu ersetzen scheint. Ich möchte mich aber einer andern Interpretation anschließen und mit Michael Sellhoff *Die Ordnung des Diskurses* weder als Bruch mit einer gescheiterten Archäologie noch als „jene vielbeschworene »machttheoretische« Wende Foucaults“ (Sellhoff 2008, 65) verstehen. Sellhoff interpretiert Foucaults Antrittsvorlesung als „eine nachholende Analyse der bereits in der »Geschichte des Wahns« und der *Geburt der Klinik* subkutan wirkenden anonymen gesellschaftlichen Kräfte.“ (ebd.) Dennoch ist *Die Ordnung des Diskurses* nicht bloß so etwas wie eine nachträgliche Rechtfertigung der zuvor angewandten Methode, sondern vielmehr ein Ausblick auf Foucaults zukünftige thematischen Schwerpunkte sowie die Ankündigung einer Perspektivenverschiebung. Diese Verschiebung betrifft in erster Linie das Verhältnis von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken. Hat Foucault etwa in *Wahnsinn und Gesellschaft* den Ausschluss des Wahnsinns in erster Linie als Ergebnis der über den Wahnsinn monologisierenden Vernunft, also den (in der Renaissance beginnenden) Diskurs über den Wahnsinn als Vorbedingung für die konkreten Ausschlusspraktiken präsentiert, so stellt *Die Ordnung des Diskurses* dieses – noch in der *Archäologie des Wissens* beibehaltene – „grundlegende Bedingungsverhältnis [...] auf den Kopf“ (Fink-Eitel 1989, 64). So sind nun die „Praktiken [...] nicht von den (in der *Archäologie* noch autonomen) Diskursen abhängig [...], sondern diese hängen umgekehrt von jenen ab, von der Macht und dem Begehren.“ (ebd.) Ab der Antrittsvorlesung von 1972 erscheint der Diskurs in Foucaults Arbeiten – deutlicher als zuvor – in seiner Verstrickung mit gesellschaftlichen Machtbeziehungen. So ist der Diskurs von nun an „nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.“ (ODis, 11)

Als wirkungsvolles Mittel zur Durchsetzung von Machtinteressen und damit als Ziel von Machtkämpfen gilt es den Diskurs im Sinne dieser Interessen zu beherrschen, d.h. „die Kräfte und Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen“ (ebd.). Wer nach Macht oder Machterhalt strebt, muss sich darum kümmern, was gesagt werden darf oder kann; es gilt, die die eigenen Interessen gefährdenden Äußerungen des Diskurses auszuschließen. In unserer Gesellschaft betreffen „[d]rei große Ausschließungssysteme [...] den Diskurs: das verbotene Wort; die Ausgrenzung des Wahnsinns; der Wille zur Wahrheit“ (ODis, 16), so Foucault. Unter diesen Ausschließungsprinzipien ist das Verbot das vertrauteste, aber „die Entgegensetzung von Vernunft und Wahnsinn.“ (ODis, 11f.), die einer Grenzziehung gleichkommt, wirkt nicht weniger ausschließend, wie wir bereits gesehen ha-

ben. Allerdings ist das Verhältnis von Vernunft und Wahnsinn in der Geschichte des Abendlandes ein durchaus ambivalentes:

„Seit dem Mittelalter ist der Wahnsinnige derjenige, dessen Diskurs nicht ebenso zirkulieren kann wie der der andern: sein Wort gilt für null und nichtig, es hat weder Wahrheit noch Bedeutung [...]; andererseits kann es aber auch geschehen, daß man dem Wort des Wahnsinnigen im Gegensatz zu jedem anderen eigenartige Kräfte zutraut: die Macht, eine verborgene Wahrheit zu sagen oder die Zukunft voraussukünden oder in aller Naivität das zu sehen, was die Weisheit der andern nicht wahrzunehmen vermag.“ (ODis, 12)

Dem dritten der genannten Ausschließungsprinzipien – dem Willen zur Wahrheit bzw. dem „Willen zum Wissen“ (ODis, 14) – kommt in unserer Gesellschaft gegenüber den anderen beiden zunehmend eine beherrschende Rolle zu. Der Wille zur Wahrheit „tendiert [dazu], auf die anderen Diskurse Druck und Zwang auszuüben“ (ODis, 16) und somit dazu, sich die anderen Ausschließungssysteme „unterzuordnen, um sie gleichzeitig zu modifizieren und zu begründen.“ (ebd.) Als Beispiel nennt Foucault die Strafjustiz und er meint, dass diese seit dem 19. Jahrhundert vermehrt ihre Legitimation „in einem soziologischen, psychologischen, medizinischen, psychiatrischen Wissen sucht: als ob das Wort des Gesetzes in unserer Gesellschaft nur noch durch einen Diskurs der Wahrheit autorisiert werden könnte.“ (ebd.) Das Ausschließungssystem des Willens zur Wahrheit dominiert aber auch andere Diskurse, wie etwa den der Literatur und der Ökonomie.

Ich übergehe nun die methodischen Grundsätze, die Foucault in seiner Antrittsvorlesung für eine Macht-Diskurs-Analyse liefert und wende mich der Stelle zu, wo er im Sinne einer Vorkündigung Kritik und Genealogie als zwei Analyserichtungen ins Spiel bringt. Laut Sellhoff kommt der Kritik „die Aufgabe der Archäologie zu, an einem je spezifischen historischen Ort die Materialität des Diskurses, seinen Ereignischarakter gleichsam positivistisch zu identifizieren und aufzuzeichnen.“ (Sellhoff 2008, 65) Foucault selbst stellt in *Die Ordnung des Diskurses* die Verbindung von Kritik und Archäologie nicht explizit her, doch wird dieser Zusammenhang plausibel, wenn er meint, dass seine Geschichte des Wahnsinns – also seine Archäologie des Schweigens des Wahnsinns – bereits eine kritische Analyse eines Ausschließungssystems geliefert hat. (vgl. ODis, 39) Halten wir fest, dass die Kritik der „Analyse der Instanzen der diskursiven Kontrolle“ (ODis, 41) dient. Mit dem Begriff „Genealogie“ benennt Foucault hingegen „die tatsächliche Entstehung der Diskurse“ (ebd.). Zu beachten ist, dass sich Kritik – bzw. Archäologie – und Genealogie nur in Bezug auf ihren Blickwinkel, nicht aber in Bezug auf den untersuchten Diskurs unterscheiden. „So müssen sich also die kriti-

schen Beschreibungen und die genealogischen Beschreibungen abwechseln, stützen und ergänzen.“ (ODis, 43)

In Hinblick auf das Verhältnis von Archäologie und Genealogie sei hier nochmals auf zwei bereits zitierte Interviews von Foucault hingewiesen. In dem Interview von 1967 meint er, dass seine „Archäologie Nietzsches Genealogie weit mehr verdankt als dem Strukturalismus“ (DES1, 768). In dem anderen von 1984 integriert er rückwirkend seine frühen archäologischen Arbeiten in den umfassenderen Zusammenhang von „drei Bereiche[n] möglicher Genealogien.“ (DES4, 759) Wer Foucault kennt, weiß vermutlich, dass er den Begriff „Genealogie“ von Nietzsche übernommen hat. Nietzsche wiederum entlehnt diesen Begriff der Ahnenforschung. Doch im Gegensatz zu der Erforschung von Familienverhältnissen und den damit verbundenen Ansprüchen auf Erbe und Titel stellt Nietzsches Genealogie die Legitimität der „Ideale und Institutionen“ (Saar 2007, 11) in Frage, indem er „die verdrängten und verborgenen Verbindungen“ (ebd.) dieser „mit Kräften, Interessen und Mächten“ (ebd.) hervorhebt. Nietzsche „konterkariert damit die Erwartung, dass eine Genealogie Legitimitäten begründet wie im Ahnungsforschungskontext der Stammbaum.“ (Saar 2007, 11f.) Werfen wir einen Blick auf *Zur Genealogie der Moral*.

2.6 Nietzsches *Genealogie der Moral* und ihr Einfluss auf Foucault

Zur Genealogie der Moral behandelt „die Herkunft unserer moralischen Vorurtheile“ (KSA5, 248) und somit den Ursprung von „Gut und Böse“ (KSA5, 249). Dabei geht es Nietzsche nicht darum, diesen Ursprung in einer jenseitigen Welt zu suchen, sondern um die Frage nach den Entstehungsbedingungen dieser beiden Pole moralischen Urteilens und in weiterer Folge nach dem Wert unserer moralischen Werte wie etwa des Mitleids. Es gab nämlich, so Nietzsche, eine Zeit in der dieses Gegensatzpaar – damals allerdings in Form der Gegenüberstellung von „gut“ und „schlecht“ – frei von jeglicher (jüdisch-christlich-sklavischen) Moral war. „Gut“ bezeichnete nicht immer und notwendigerweise eine altruistische Gesinnung, sondern ursprünglich eine vornehme und edle Haltung, die dem herrschenden Stand eigen war. Auf der anderen Seite dieser Entgegensetzung ist der „schlechte“ Mensch ursprünglich nicht „böse“. Er ist bloß ein „schlichter“, einfacher Mensch „im Gegensatz zum Vornehmen“. (KSA5, 262) „Um die Zeit des dreissigjährigen Kriegs ungefähr, also spät genug, verschiebt sich dieser Sinn in den jetzt gebräuchlichen.“ (ebd.)

Die eigentliche Umwertung des ursprünglichen Verhältnisses von „gut“ und „schlecht“ beginnt laut Nietzsche freilich früher. Er lastet es den Juden in der Antike an, den „Sklavenaufstand in der Moral“ (KSA5, 268) begonnen zu haben. Umwertung heißt in dieser Hinsicht nichts anderes als, dass „der Mensch des Ressentiments“ (KSA5, 273), d.h. der Unterlegene bzw. der „Schwache“, sich allein mit Hilfe des Wortes und der Vorstellungen an die Macht befördert und so sein Schlicht- bzw. Schlechtsein zu einem Gut-Sein umgedeutet hat. Im Gegenzug wird der auf physische Gewalt setzende „Starke“ zum „bösen Feind“ (KSA5, 274) umdefiniert. Die Machtübernahme der Schwachen geschieht allerdings nicht plötzlich, sondern in einem Prozess, der den Menschen „regelmässig und folglich berechenbar“ (KSA5, 293) macht. Bevor also diejenige Macht wirksam werden kann, die nicht auf direkte Gewalt setzt, sondern den Menschen „mit Hülfe der Sittlichkeit der Sitte und der socialen Zwangsjacke“ (ebd.) kontrolliert, bedarf es Vorbereitungen, die ihrerseits nicht ohne Gewalt auskommen. Dabei ging es „niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab“ (KSA5, 295). In einer Weise, die ein bisschen an Foucaults erste Seiten von *Überwachen und Strafen* erinnert, schildert Nietzsche „die alten deutschen Strafen“ (KSA5, 296) als vorbereitende Maßnahmen, die den Deutschen im Laufe der Zeit ein soziales Gewissen im – individuellen als auch im überindividuellen – Gedächtnis eingeprägt haben. Die Vernunft, wie sie im Deutschen Idealismus gepriesen wird, stellt sich für Nietzsche als nichts anderes dar als das Gedächtnis dieser Strafen und Strafandrohungen.

„Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heisst, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller guten Dinge! ...“ (KSA5, 297)

Nietzsche streicht in Bezug zur Strafe den Unterschied von Ursprung und Zweck heraus. Doch nicht nur in Hinblick auf eine Historie der Strafe, sondern für jede Art der Geschichtsschreibung gilt laut Nietzsche der Satz, „dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit [...] auseinander liegen“ (KSA5, 313). Für eine genealogische Geschichtsauffassung im Sinne Nietzsches und auch Foucaults gilt, „dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird“ (KSA5, 313). Indem Nietzsche Ursprung und Zweck „eines Dings, eines Brauchs, eines Organs“ (KSA5, 314) strikt voneinander unterscheidet, wird sein antiteleologischer Zugang zur Geschichte deutlich. So ist das Auge ebenso wenig *gemacht, um zu sehen*, wie die Hand *gemacht* ist, *um zu greifen*. Gleiches gilt für die Entstehung

der Strafe: Ihr Zweck ist nicht irgendwann ein für allemal definiert worden, sondern verändert sich im Laufe der Zeit. So kann die Strafe in der einen Epoche etwa „als Fest, nämlich als Vergewaltigung und Verhöhnung eines endlich niedergeworfenen Feindes“ (KSA5, 318) verstanden werden, in einer anderen Epoche aber ihren Sinn in der Vergeltung oder der Abschreckung haben. Die Liste der unterschiedlichen Bedeutungen und Zwecke der Strafe, die Nietzsche erstellt, ist lang (vgl. KSA5, 317f.). Mit Foucault könnte man diese Liste noch um den Aspekt der Strafe als Heilmittel ergänzen. Wie gesagt sollen Strafe und Strafandrohung in der (frühen) Psychiatrie – etwa durch die kalte Dusche – der Genesung der Geisteskranken dienen.

Nietzsches Absage an eine immerwährende Zielgerichtetheit in der Natur wie in der Kultur meint allerdings nicht, dass alles natürliche und kulturelle Geschehen voraussetzungslos und chaotisch abläuft. Vielmehr sieht er sowohl in den Abläufen der Natur als auch in der Sphäre der Kultur eine fundamentale Kraft am Wirken: den *Willen zur Macht*. Damit bricht Nietzsche – in der Nachfolge Schopenhauers – mit der hegelschen Vorstellung, dass die Vernunft der Motor der Geschichte ist. In Nietzsches *Genealogie der Moral* treibt der „Wille zur Macht“ das Geschehen voran. In diesem Sinne lässt sich *Zur Genealogie der Moral* als eine Machtgeschichte oder als eine Kompilation von Machtgeschichten lesen. Martin Saar arbeitet in seinem Buch *Genealogie als Kritik* drei Machttypen heraus, die er jeweils einer der drei Abhandlungen von *Zur Genealogie der Moral* zuordnet.

Saar unterscheidet in seinem Buch „drei Ebenen oder Formen der Macht“ (Saar 2007, 113): die *reale*, die *symbolische* und die *imaginäre* Form der Macht (vgl. Saar 2007, 113). Diese drei Formen unterscheiden sich zwar radikal voneinander, wurzeln aber alle im Willen zur Macht. Dieser Wille äußert sich in der *realen* Form der Macht noch ganz unverhüllt als ein gewalttätiger. So setzen die „Starken“ oder die „Herren“ ganz offen auf physische Gewalt, um ihre Interessen durchzusetzen und um sich das Recht herauszunehmen, „Werthe zu schaffen“ (KSA 5, 259). Die „Schwachen“ oder „Sklaven“ müssen sich in ihrem eigenen Streben nach Macht einer anderen, subtileren Strategie als jener der rohen Gewaltanwendung bedienen. Dies gelingt ihnen in Nietzsches Fiktion mit der Installation eines Moralsystems, in dem die Macht der Stärkeren durch die Macht der Priester ersetzt wird. Die Priester, die zwar einer Elite angehören, ursprünglich aber aus dem Kreis der „Schwachen“ stammen, bauen fortan auf ihren konstituierend wirkenden Einfluss auf Weltanschauung und Moral, um ihre Macht und ihre Interessen durchzusetzen. In dieser Einflussnahme spielt die physische Gewalt gegenüber der Macht des Wortes eine eher untergeordnete Rolle. Deshalb bezeichnet Saar Nietzsches zweite Form der Macht als *symbolische* Macht (vgl. Saar 2007, 119). „Mächtig ist

in diesem Szenario, wer über die Macht von Ideen und Vorstellungen verfügt“ (Saar 2007, 121). Mächtig sind die Repräsentanten der symbolischen Macht aber auch nur, insofern die in ihrem Sinne etablierten Ideen und Moralvorstellungen als unumstößlich gelten, insofern diese dem Individuum von Geburt an eingeprägt werden und deshalb als alternativlos erscheinen. Nietzsches dritte Form der Macht – laut Saar handelt es sich dabei um die *imaginäre* Form der Macht – kommt nun ohne persönliche Repräsentation aus (vgl. Saar 2007, 122f.). Die Macht hat sich auf dieser Ebene in das Innere der Individuen verlagert und insofern die herrschenden Ideen und Moralvorstellungen bereits verinnerlicht worden sind, kann man sagen, dass die imaginäre Macht „kein Außen [hat], und selbst ihre Gegenspieler (das intellektuelle Gewissen, die freigeistige Redlichkeit und Unerschrockenheit) scheinen noch von ihr genährt“ (Saar 2007, 125) zu werden.

Es ist kaum zu übersehen, dass sich Foucault in den siebziger Jahren auf Nietzsches Machtkonzeption bezieht und dadurch die Vorstellung einer rein repressiven Macht, wie sie in *Wahnsinn und Gesellschaft* vorherrscht, aufgibt und um den Aspekt der Produktivität von Macht ergänzt. Zugleich – und nicht zufälligerweise – übernimmt Foucault Nietzsches Begriff der Genealogie, ohne aber die entscheidende Frage von *Zur Genealogie der Moral* zu stellen. Foucault interessiert nämlich nicht die Frage nach der Herkunft und Entstehung der Moral, sondern vielmehr die Art und Weise, *wie* Nietzsche seine Kritik an der herrschenden Moral vorbringt: durch Hinweis auf ihre historische Entstehung in Verbindung mit Machtinteressen. Nietzsches Strategie hat zum Ziel, sowohl den Theologen als auch den Philosophen, die entweder dogmatisch oder idealistisch auf den festen und unveränderlichen Stand der Moral setzen, die Unveränderlichkeit moralischer Vorstellungen madig zu machen. Nietzsche möchte zeigen, dass diese unveränderlich erscheinenden Vorstellungen in Wirklichkeit der Vergänglichkeit und der Verwesung ausgesetzt sind und immer vom Willen zur Macht bestimmt werden.

„Die genealogischen Historisierungen von Werten, Praktiken und Institutionen helfen dabei, Distanz zu den derzeit herrschenden, hegemonialen Unterscheidungen zu gewinnen. Sie können den Anschein zerstören, dass die geltenden – und immer von bestimmten Mächten eingerichteten und aufrechterhaltenen – Unterscheidungen und Wertungen die einzigen sind, unter denen man leben kann.“ (Saar 2007, 16)

In Hinblick auf die (heutzutage) als unüberwindbar erscheinende Trennung von Vernunft und Wahnsinn bietet Nietzsches Genealogie die Möglichkeit, diese Trennung durch den Hinweis auf die Entstehung dieser Trennung in Frage zu stellen. Allein die Historisierung dieser Trennung erschüttert diese, denn, was irgendwie entstanden ist, kann sich auch irgendwie wieder

auflösen. D.h.: Indem Foucault zeigt, ab wann und wie Vernunft und Wahnsinn getrennte Wege gehen, zerstört er die Vorstellung, dass es sich bei diesen beiden grundsätzlich um verschiedene ontologische Entitäten handelt. Dieser genealogische Zugang zu *Wahnsinn und Gesellschaft* hat aber einen Haken: *Wahnsinn und Gesellschaft* ist im ursprünglichen Sinne Foucaults keine Genealogie, sondern eine Archäologie. Im Kern gibt es aber eine Übereinstimmung zwischen der archäologischen und der genealogischen Geschichtsschreibung. Beide zeigen, „dass etwas [...] schon anders war und dass es deshalb möglicherweise auch einmal anders sein könnte.“ (Saar 2007, 184) Laut Saar hat *Wahnsinn und Gesellschaft* eine „proto-genealogische“ (Saar 2007, 169) Seite, obwohl dort „weder der Begriff der Genealogie noch der der Macht eine besondere Rolle spielen“ (Saar 2007, 161). Diese beiden Begriffe treten, wie gesagt, erst 1970 in Foucaults Antrittsvorlesung am Collège de France, also in *Die Ordnung des Diskurses* in den Vordergrund.

In der 1973/ 74 ebenso am Collège de France gehaltenen Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie* liefert Foucault eine Genealogie der Psychiatrie, die ganz im Sinne Nietzsches „eine Geschichte des Kampfes“ (Saar 2007, 200) ist. Die psychiatrische Anstalt ist nämlich nicht nur ein „Ort der Diagnose und der Klassifikation“ (MP, 495), sondern auch der „Ort eines Duells“ (ebd.), d.h. „ein institutionelles Feld, in dem von Sieg und Unterwerfung die Rede ist.“ (ebd.)

3. *Die Macht der Psychiatrie*

Wie bereits erwähnt, kündigt Foucault in der ersten Sitzung der Vorlesungsreihe *Die Macht der Psychiatrie* an, dass er nun am „Zielpunkt“ (MP, 28) bzw. am „Unterbrechungspunkt“ (ebd.) von *Wahnsinn und Gesellschaft* anknüpfen, zugleich aber die Perspektive der Analyse grundsätzlich verschieben wird. Im Gegensatz zu *Wahnsinn und Gesellschaft*, wo die „Analyse der Vorstellungen“ (MP, 29) vom Wahnsinn bzw. die „Wahrnehmung des Wahnsinns“ (ebd.) im Vordergrund steht, wird in *Die Macht der Psychiatrie* „[d]as Dispositiv der Macht als Erzeugerinstanz der diskursiven Praxis“ (ebd.) ins Zentrum der Analyse rücken. Jacques Lagrange, der Herausgeber und Verfasser des Nachwortes von *Die Macht der Psychiatrie*, sieht diese Vorlesungsreihe in „eine[r] paradoxe[n] Beziehung zu den früheren Arbeiten“ (Lagrange 2005, 505) Foucaults stehen, d.h. sowohl „von Kontinuität“ (ebd.) als auch „von Diskontinuität geprägt“ (ebd.). Was den Gegenstand der Analyse betrifft, d.h. die Geschichte von Wahnsinn bzw. Geisteskrankheit, lässt sich zwischen *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Macht der Psychiatrie* eine Kontinuität feststellen: *Die Macht der Psychiatrie* ergänzt die

Geschichte des Wahnsinns um einen Zeitraum, der sich von der Frühzeit der Psychiatrie bis zum Vorabend der Psychoanalyse, also von Pinel bis Charcot, erstreckt. Zugleich zeigt sich aber in der Gegenüberstellung von *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Macht der Psychiatrie* eine Diskontinuität in Hinblick auf den Blickwinkel und die Methode. Zu dieser Diskontinuität, die ich eher als Verschiebung und weniger als Bruch verstehe, gehört, dass Foucault 1973/74 nicht mehr eine Archäologie der Trennung von Wahnsinn und Vernunft, sondern eine Genealogie der Psychiatrie liefert. Mit der Bezugnahme auf Nietzsches Begriff „Genealogie“ tritt nicht nur der Begriff „Macht“ ins Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern auch die Frage nach der Herkunft und den Voraussetzungen der Machtbeziehungen, die die Entstehung der Psychiatrie und ihr Weiterwirken ermöglicht haben. Lagrange artikuliert die Perspektivenverschiebung, die Foucault von seiner Einleitung zu Binswangers *Traum und Existenz* über *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Psychologie und Geisteskrankheit* bis zu *Die Macht der Psychiatrie* vollzogen hat, folgendermaßen:

„So geht es nicht mehr wie in den ersten Schriften darum, einer Psychiatrie den Prozeß zu machen, die angeklagt ist, unter ihren nosologischen Abstraktionen und ihrer kausalistischen Denkweise die wirklichen Bedingungen der Mentalpathologie zu verbergen. Es geht auch nicht mehr darum, wie in der *Historie de la folie* zu verstehen, warum in der Geschichte unserer Beziehungen zu Irren diese in einem bestimmten Moment in einigen besonderen Einrichtungen untergebracht worden sind, von denen man erwartete, daß sie sie behandeln. Es geht von nun an darum, die Geschichte zu nutzen, um dunkle Kontinuitätsbeziehungen an den Tag zu bringen, die unsere gegenwärtigen Dispositive an alte, mit einem derartigen Machtsystem verknüpfte Grundlagen anschließen – mit dem Zweck, die Zielobjekte des Kampfes herauszuarbeiten“ (Lagrange 2005, 507f.).

Halten wir als zentrale These von *Die Macht der Psychiatrie* fest, dass das psychiatrische Wissen über den Wahnsinn bzw. über die Geisteskrankheit nur in Kenntnis der Verflechtung von Machtdispositiven und Wissenstechniken analysiert werden kann. Was ist ein Dispositiv?

3.1 Das Dispositiv

In einem Interview von 1977 – „Das Spiel des Michel Foucault“ – gibt Foucault darüber Auskunft, was er unter „Dispositiv“ versteht. Zum Ersten bezeichnet dieser Begriff

„eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs.“ (DES3, 392)

Zum Zweiten benennt der Begriff „Dispositiv“ „die Natur der Verbindung, die zwischen diesen heterogenen Elementen bestehen kann.“ (ebd.) Zum Dritten hat das Dispositiv „eine dominante strategische Funktion.“ (DES3, 393)

Um Foucaults Dispositivbegriff besser zu verstehen, ist es hilfreich zu wissen, dass sich der französische Begriff „dispositif“ mit „Vorrichtung“ oder „Reihe von Maßnahmen“ übersetzen lässt. Die eben angeführten Zitate zeigen aber, dass Foucault diesen Begriff viel weiter fasst. Wenn etwa vom Dispositiv der Internierung die Rede ist, sind damit nicht nur das konkrete Internierungsgebäude, seine Architektur und die darin ausgeführten Strafmaßnahmen gemeint, sondern auch die juristischen, wissenschaftlichen, moralischen, etc. Rahmenbedingungen sowie deren Beziehungen untereinander. Darüber hinaus wird etwa in Bezug auf das Dispositiv der Psychiatrie deutlich, dass sich ein Dispositiv auch durch eine bestimmte Form der Genese definiert.⁶ So ist die strategische Funktion der Internierung, die zunächst der in ökonomischer und moralischer Hinsicht unerwünschten Unproduktivität Herr werden sollte, die „Matrix für ein Dispositiv [...], das nach und nach zum Dispositiv für die Kontrolle und Unterwerfung des Wahnsinns, der Geisteskrankheit und der Neurose“ (ebd.), d.h. zum Dispositiv der Psychiatrie wurde. An diesem Punkt wird deutlich, dass Foucault in den siebziger Jahren seine in *Wahnsinn und Gesellschaft* geleistete Analyse nicht komplett über Bord wirft. Wie gesagt, sieht Foucault dort die moderne Psychiatrie in erster Linie als Erbe der Internierung, allerdings ohne dabei primär von machttheoretischen Überlegungen auszugehen.

Dies ändert sich eben in der Vorlesungsreihe *Die Macht der Psychiatrie*, wo er in Hinblick auf *Wahnsinn und Gesellschaft* die Vernachlässigung des Machtbegriffs sowie dessen Vermischung mit dem Begriff der Gewalt kritisch betrachtet. Bevor ich mich dieser Selbstkritik Foucaults zuwende, sei hier nochmals auf die für den Dispositivbegriff entscheidende Verflechtung von Wissen und Macht hingewiesen, wie sie Foucault in dem Interview von 1977 beschreibt: „Das Dispositiv ist also immer in ein Machtspiel eingeschrieben, doch immer auch an eine oder mehrere Wissensgrenzen gebunden, die daraus hervorgehen, es aber genauso auch bedingen.“ (DES3, 395) Daran anschließend liefert Foucault so etwas wie eine Definition von „Dispositiv“: „Strategien von Kräfteverhältnissen, die Arten von Wissen unterstützen und von diesen unterstützt werden.“ (ebd.) Halten wir fest: Mit dem Dispositivbegriff können

⁶ Hier ist zu ergänzen, dass ein Dispositiv nur in einem bestimmten zeitlichen Rahmen Gültigkeit hat. Beispielsweise hat das Dispositiv des Gefängnisses „dafür gesorgt [...], dass zu einem gegebenen Zeitpunkt die Haftmaßnahmen als das wirksamste, vernünftigste Instrument erschienen, das man auf das Phänomen der Kriminalität anwenden konnte.“ (DES3, 393)

Wissen und Macht nicht als getrennte oder sogar oppositionelle Instanzen aufgefasst werden. „Das Dispositiv verbindet Machtstrategien und Wissenstypen“ (Ruoff 2009, 101).

In Bezug zu Foucaults Geschichte des Wahnsinns muss man also sagen, dass es kein Wissen über den Wahnsinn oder über Geisteskrankheiten geben kann, das unabhängig von Machtverhältnissen bestimmte Behandlungsformen oder Heilverfahren entstehen lässt. Foucaults eigene Kritik an *Wahnsinn und Gesellschaft*, so wie er sie in *Die Macht der Psychiatrie* vorträgt, betrifft allerdings genau die Auffassung, die den Umgang mit dem Wahnsinn als *Folge* der Erfahrungen mit dem Wahnsinn, als *Folge* der Vorstellungen vom Wahnsinn, als *Folge* der Wahrnehmung des Wahnsinns begreift. Fast möchte man meinen, dass in *Wahnsinn und Gesellschaft* die diskursive Behandlung des Wahnsinns dessen nicht-diskursive Behandlung determiniert, dass das, was vom Wahnsinn gesagt wird, bestimmt, wie mit ihm umgegangen wird. Doch diese Auffassung trifft nur bedingt zu. Zum Einen schildert *Wahnsinn und Gesellschaft* die Veränderung der Wahrnehmung des Wahnsinns von einer tragischen zu einer kritischen und schließlich zu einer wissenschaftlichen Wahrnehmung. Von einem Diskurs über den Wahnsinn kann also erst die Rede sein, als er zum Gegenstand einer kritischen und damit schriftlich verfassten Reflexion wird. Die Thematisierung des Wahnsinns in Form von Narrenfesten und Narrentänzen in der Renaissance kann im engeren Sinn nicht als diskursiv bezeichnet werden. Zum Anderen findet sich auch in den Epochen, in denen die Diskurse die (nicht-diskursiven) Praktiken in Hinblick auf den Wahnsinn zu bestimmen scheinen, eine Diskrepanz zwischen dem, was *der Wahnsinn* in der Vorstellung der vernünftigen Menschen sein kann und dem wie *die Wahnsinnigen* tatsächlich behandelt werden. Auf der Ebene der Sprache begegnet der vernünftige Mensch *dem Wahnsinn* wesentlich wohlwollender als *den Wahnsinnigen* auf der Ebene der Handlungen. Somit kann keine Rede davon sein, dass das, was über den Wahnsinn gesagt wird, *eindeutig festlegt*, wie er behandelt wird, obwohl, indem Foucault seiner Analyse des internierenden Ausschlusses des Wahnsinns in der Klassik eine Analyse des philosophischen Ausschlusses durch Descartes voranstellt, dieser Eindruck entstehen könnte. Dennoch ist dieser Eindruck auch nicht vollkommen falsch, aber anstatt – in Bezug zu *Wahnsinn und Gesellschaft* – von einer Determinierung der Praxis durch das Gesagte würde ich eher von einer Tendenz sprechen: Tendenziell scheint in *Wahnsinn und Gesellschaft* der reale, gewalttätige Ausschluss des Wahnsinns aus dessen sprachlich-kritisch-wissenschaftlichem Ausschluss zu resultieren.

Mit dem Dispositivbegriff, wie ihn Foucault in *Die Macht der Psychiatrie* ins Spiel bringt, stellt sich das Verhältnis von Wissen und Gewalt bzw. Macht anders akzentuiert dar. Dass

Foucault in *Die Macht der Psychiatrie* den Machtbegriff ins Zentrum seiner Analyse rückt, heißt jedoch nicht, dass in *Wahnsinn und Gesellschaft* Macht keine Rolle spielt, allerdings wird dieser Begriff dort, wie gesagt, eben nicht explizit und nur im Sinne von repressiver Macht thematisiert. Dies kritisiert nun Foucault in der ersten Sitzung von *Die Macht der Psychiatrie*, indem er zeigt, dass und wie die Begriffe „Gewalt“ und „Macht“ auseinanderzuhalten sind.

3.2 Foucaults Unterscheidung von Macht und Gewalt

Foucaults Ablehnung des Gewaltbegriffs, wie er ihn selbst in *Wahnsinn und Gesellschaft* verwendet, hat zum Einen damit zu tun, dass „Gewalt“ meistens als eine „entfesselte Macht“ (MP, 31) begriffen wird, die so aber bei den gezielt eingesetzten Bestrafungen in der psychiatrischen Anstalt nicht vorhanden zu sein scheint. Insofern etwa die kalte Dusche mehr der Bestrafung als der Heilung dient, so kommt sie deshalb keineswegs willkürlich zum Einsatz, sondern als Teil eines rationalen Bestrafungssystems. Zum Anderen kritisiert Foucault seine frühere Verwendung des Gewaltbegriffs, weil „Gewalt“ als eine „physische Macht“ (ebd.) aufgefasst und einer als nicht physisch wirksam gedachten Macht gegenübergestellt werden könnte. Insofern aber der „Angriffspunkt [der Macht] in letzter Instanz immer der Körper ist“ (ebd.), kann es keine Macht geben, die in ihren Auswirkungen nicht physisch ist. „Jede Macht ist physisch, und es gibt zwischen dem Körper und der politischen Macht einen direkten Anschluß.“ (MP, 31)

Dass Foucault den Gewaltbegriff für unzulänglich erachtet, heißt aber nicht, dass er ihn für obsolet hält. Tatsächlich spricht er in der elften Vorlesung in Bezug auf die Anwendung von Hypnose und Drogen sogar ausdrücklich von Gewalt: „Schließlich kann der Hypnotiseur auf der Ebene der Veränderung der Funktionen Gewalt über den Körper des Kranken ausüben.“ (MP, 416) So bieten „Drogen die Möglichkeit einer [...] internen Gewalt“ (MP, 417) als eine „Art von Ergänzung der Macht, die dem Psychiater durch die Tatsache gegeben ist, daß er denkt [...], er könne die Phänomene des Wahnsinns verstehen.“ (ebd.) Gewalt ergänzt Macht, d.h. sie steht zu ihr nicht in Opposition. Foucault subsumiert gewissermaßen den Gewaltbegriff unter den Machtbegriff und löst so die binäre Unterscheidung zwischen „gute[r] Macht“ (MP, 31) und schlechter bzw. böser Gewalt auf. Auf der Ebene des Individuums, „in ihren äußersten Verästelungen“ (ebd.), kann Macht durchaus gewalttätig sein. Wenn Foucault darüber hinaus davon spricht, dass Macht auf dieser untersten Ebene, d.h. „auf ihrer kapillaren Ebene, [...] völlig irregulär ist“ (ebd.), stellt sich die Frage, wie dies mit der gezielten und

rationalen Bestrafung der Psychiatrierten vereinbar ist. Haben wir es hier also doch mit einer wilden, einer entfesselten Kraft zu tun? Nein. Irregulär ist die Macht auf dieser Ebene nicht, weil sie entfesselt ist, sondern, weil sie nicht durch juristische Normen geregelt wird. Bei der Anstalt handelt es sich um einen rechtsfreien Raum, in dem aber „eine sehr sorgfältige, kalkulierte Macht [...], deren Taktiken und Strategien vollkommen definiert sind“ (MP, 31), wirksam ist. Gewalt kommt nur im Rahmen dieser Taktiken und Strategien zum Einsatz, weshalb in diesem Zusammenhang auch nicht von einer entfesselten oder wilden Gewalt die Rede sein kann. Nun wird aber der Begriff „Gewalt“ immer auch mit diesen Eigenschaften assoziiert. Vermutlich möchte Foucault deshalb „[e]her und lieber als über Gewalt [...] über Mikrophysik der Macht sprechen“ (MP, 34). Weiter unten ist dann von „Mikrophysik der disziplinarischen Macht“ (MP, 49) die Rede. Foucault verwendet auch den Begriff „Disziplinarmacht“, um diese „kapillare Endgestalt der Macht“ (MP, 68) von der politischen Macht, von den „Mächte[n] im allgemeinen“ (ebd.), begrifflich abzugrenzen. In ihrer Wirksamkeit ist die makrophysische politische Macht allerdings nicht abgetrennt von der Mikrophysik der disziplinarischen Macht, sondern die Letztere ist so etwas wie ein Gelenkstück der in letzter Konsequenz immer auf den Körper zugreifenden allgemeinen Macht. Die politische Makromacht und die disziplinarische Mikromacht gehen ineinander über, weshalb Foucault behaupten kann, dass jede Macht letztlich physisch wirksam ist.

Worum es sich bei der in *Die Macht der Psychiatrie* thematisierten Disziplinarmacht handelt, wird uns im Folgenden beschäftigen. Foucault nähert sich der Bestimmung der „Mikrophysik der disziplinarischen Macht“ (MP, 49), indem er diese der „Makrophysik der Souveränität“ (ebd.) gegenüberstellt. Das eben beschriebene Ineinander-Übergehen dieser beiden Machttypen hat aber nicht nur eine strukturelle Dimension, sondern auch eine historische. So vollzieht sich laut Foucault in der europäischen Kultur ein Wandel von der Souveränitätsmacht, „wie sie zum Beispiel in einer postfeudalen, vorindustriellen Regierungsform funktionieren konnte“ (MP, 49), hin zur Disziplinarmacht, die ab dem Ende des 18. Jahrhunderts in unserer Kultur zur bestimmenden Machtform avanciert.

3.3 Die Szene Georg III. – souveräne und disziplinarische Macht

Nachdem Foucault auf die Verschiebungen hingewiesen hat, die er in *Die Macht der Psychiatrie* gegenüber *Wahnsinn und Gesellschaft* vornimmt, stellt er der „große[n] Gründungsszene der modernen Psychiatrie“ (MP, 39), d.h. der Szene der Befreiung der Irren durch Pinel, die Szene der Einweisung des verrückt gewordenen englischen Königs Georg III. gegenüber. Für

Foucault ist dieses Szene der Einweisung nicht etwa deshalb von Bedeutung, weil er einen neuen Gründungsmythos der Psychiatrie zu etablieren versucht, sondern, „weil sie genau das inszeniert, was die psychiatrische Praxis als geregelte und vereinbarte Handlung von Machtbeziehungen von dieser Zeit an sein konnte.“ (MP, 40) Interessanterweise bezieht sich Foucault dabei auf einen Text, der von Pinel selbst verfasst worden ist und der die Maßnahmen beschreibt, die zur Heilung Georg III. führen sollten. Im Wesentlichen bestanden diese Maßnahmen darin, den verrückt gewordenen König von seiner Familie und jeglichem königlichen Luxus fernzuhalten und ihn in einer Art „Gummizelle“, in einem mit Matratzen ausgekleideten Raum einzusperren. Zusätzlich wurden zwei seiner früheren Diener als Wärter engagiert, die einerseits für seine Bedürfnisse zu sorgen hatten, ihm aber andererseits das Ende seines souveränen Herrschaftsanspruchs vor Augen halten sollten. Eine ihrer Aufgaben war, den ehemaligen König gewaltsam zu säubern, falls sich dieser in Rage selbst beschmutzt hatte.

Die Einsperrung Georg III. entspricht also einem „Sturz des Königs“ (MP, 41), aber nicht im Sinne einer Entmachtung, die zu einer Unterwerfung unter eine andere souveräne Macht führt. Klar ist, dass Georgs Wärter, die offensichtlich Macht auf ihren ehemaligen König ausüben, nicht nach ihrem eigenen Ermessen, sondern nach den Vorgaben des die Behandlung organisierenden Arztes Willis agieren. Doch auch Willis handelt nicht im Sinne eines souveränen Machthabers, auch er ist an Vorgaben gebunden und muss seine Macht teilen. Schließlich fehlt dem Arzt Willis das für Foucault wesentliche Merkmal der Souveränität: Sichtbarkeit; denn „Willis ist niemals da.“ (MP, 43) Bei der Macht, die der Arzt und die Wärter innehaben, handelt es sich also nicht um den Typus von Macht, den Georg III. verloren hat. Willis und seine Helfer üben eine „mannigfaltige, blasse, farblose anonyme Macht“ (MP, 42) aus, die Foucault eben als „disziplinarische Macht“ (ebd.) bezeichnet. Pinels Text setzt die Konfrontation von zwei unterschiedlichen Machttypen in Szene: Die verlorengegangene souveräne Macht Georg III. trifft auf die Disziplinarmacht. Sehen wir uns an, wie Foucault diese beiden Machttypen charakterisiert.⁷

Die souveräne Macht ist durch die asymmetrische Beziehung zwischen dem König oder der Königin und seinen oder ihren Untertanen bestimmt. Die Königin oder der König kann über die von den Untertanen geleistete Arbeit, über „angefertigte Gegenstände, [...] Zeit, Dienstleistungen“ (MP, 71) verfügen. Diese Verfügungsgewalt stützt sich entweder auf göttliche Legitimation oder auf ein Geburtsrecht oder beides. Dennoch ist die Souveränin oder der Souverän niemals davor gefeit, gestürzt zu werden. Deshalb muss die königliche Souveränitätsmacht durch die permanente Androhung von Gewalt aufrechterhalten oder durch konkrete

⁷ Später entwickelt Foucault noch eine dritten Machttypus: die Bio-Macht (vgl. *Der Wille zum Wissen*, 135)

Gewalt immer wieder in Kraft gesetzt werden. Darüber hinaus bezieht sich die Souveränitätsmacht im Grunde nicht auf das Individuum oder den individuellen Körper. Die Untertanen sind als Körper nur im Plural von Interesse, d.h. als Familie, als Dorf- oder Stadtgemeinschaft. Im Machttypus der Souveränität verfügt allein die Königin oder der König über Individualität und diese muss im Sinne der Machterhaltung der Dynastie über die Sterblichkeit des einzelnen königlichen Körpers hinaus bestehen. „Auf der einen Seite Körper, aber keine Individualität; auf der anderen Seite eine Individualität, jedoch eine Multiplizität von Körpern.“ (MP, 76) Entscheidend für den souveränen Typus der Macht ist aber deren Sichtbarkeit. Diese Art Macht auszuüben, baut darauf, dass alle wissen, wer im Besitz der Macht ist; die Königin oder der König steht immer im Zentrum aller Blicke. Indem sich aber die Disziplinarmacht zu etablieren beginnt, geraten die Untertanen zunehmend ins Blickfeld, und zwar als sichtbare Individuen.

Was ist die Disziplinarmacht? Im Gegensatz zur Souveränitätsmacht zielt die Disziplinarmacht auf die totale Vereinnahmung des einzelnen Körpers und dies geschieht durch nichts weniger als durch das Zugeständnis von Individualität. „Im wesentlichen also: Übernahme des singulären Körpers durch eine Macht, die ihn einfaßt und als Individuum konstituiert, das heißt als unterworfenen Körper [*corps assujetti*].“ (MP, 110)⁸ An dieser Stelle wird deutlich, dass es sich bei der Disziplinarmacht nicht um eine rein repressive Macht handelt, die auf ein bereits formiertes Subjekt zugreift, sondern um eine Macht, die Subjektivität erst produziert. Als Beispiel für eine Individualität hervorbringende Erfassung des einzelnen Körpers dient Foucault das Anlegen von Dossiers über jeden Soldaten in der preußischen Armee ab dem Ende des 18. Jahrhunderts. Dadurch konnten Desserteure individuell erfasst und ihre Vergehen geahndet werden, was etwa bei den Söldnern des Dreißigjährigen Krieges nicht möglich war. Die Disziplinarmacht beginnt im 18. Jahrhundert jedoch nicht nur die militärische Praxis zu bestimmen, sondern entfalteten ihre Wirksamkeit in allen möglichen Bereichen der Gesellschaft, indem sie das durch sie konstituierte Subjekt in seiner Individualität, in seiner Vielfalt und in der Zeit „verwertbar“ (MP, 111) macht. Dabei geht es nicht um Klassifikation im Sinne von Taxonomie, d.h. um Einordnung in ein System von Arten und Gattungen, sondern um eine Taktik, die mit dem einzelnen Körper umgeht.

⁸ Foucaults Wortspiel mit *assujetti*, d.h. „unterworfen sein“, in dem *sujet*, d.h. „Subjekt“, steckt, kommt in der deutschen Übersetzung nicht zur Geltung. Vgl. *assujettissement*: Subjektivierung/ Unterwerfung (vgl. *Überwachen und Strafen*, 287)

„Die Disziplin ist eine Taktik, das heißt eine bestimmte Art und Weise, Singularitäten zu verteilen – jedoch nach einem Schema, das nicht klassifikatorisch ist –, sie räumlich zu verteilen und zeitliche Verdichtung zu gestatten, die auf der Ebene der produktiven Aktivität tatsächlich die maximale Wirkungskraft haben können.“ (MP, 112)

Die Taktik der Disziplin kann man als die Kunst bezeichnen, das Wissen über individuelle Details ökonomisch an der richtigen Stelle und zur richtigen Zeit einzusetzen. Dies beinhaltet, dass die Individuen niemals aus dem Blickfeld geraten dürfen. Eines der wichtigsten Merkmale der Disziplinarmacht ist ihr Streben nach permanenter Sichtbarkeit der zu kontrollierenden Individuen, während sie sich selbst – im Gegensatz zur souveränen Macht – aus dem Mittelpunkt der Blickachsen entfernt. Jeremy Bentham liefert mit seinem Panopticon das Modell für eine Einrichtung, die im Sinne der Disziplinarmacht auf die Umkehrung des Sichtbarkeitsverhältnisses zwischen kontrollierender und kontrollierter Instanz setzt. Foucault bezieht sich zwar schon in *Die Macht der Psychiatrie* auf Benthams Panopticon, er liefert aber ca. ein Jahr nach dieser Vorlesung in *Surveiller et punir* (1975), dt.: *Überwachen und Strafen*, eine ausführlichere Darstellung der Architektur dieser Einrichtung.

3.4 Das Panopticon

Benthams Panopticon – „die architektonische Gestalt“ (ÜS, 256) der Disziplinarmacht – ist ursprünglich ein Entwurf für eine effizient funktionierende Strafanstalt. Die Effizienz soll in erster Linie aus dem Bauplan resultieren, der ein asymmetrisches Sichtbarkeitsverhältnis zwischen denjenigen, die überwachen, und denjenigen, die überwacht werden, herstellt. Dieser Bauplan sieht vor, dass sich in der Mitte der Anstalt ein Turm befindet, von dem aus jede der darum herum ringförmig angeordneten Zellen beobachtet werden kann. Der Kontrollraum in diesem Turm kann von den Zellen aus allerdings nicht eingesehen werden, woraus sich für die Eingesperrten gegenüber den Überwachenden ein Informationsdefizit ergibt. Die Eingesperrten wissen nicht, wann und ob sie überhaupt überwacht werden, aber sie müssen jederzeit damit rechnen, kontrolliert zu werden. Ziel des Panopticons ist „die Schaffung eines bewußten und permanenten Sichtbarkeitszustandes beim Gefangenen, der das automatische Funktionieren der Macht sicherstellt“ (ÜS, 258), d.h. „vom Machtausübenden unabhängig“ (ebd.) macht. Im Panopticon wird „Macht automatisiert und entindividualisiert.“ (ÜS, 259) Es *entindividualisiert* die Machtausübung, weil die vom Überwachungsturm aus ausgeübte Aufsichtsfunktion an keine bestimmte Person gebunden ist. Zugleich *individualisiert* das Panopticon die Gefangenen durch Isolation, individuelle Überwachung und individuelle Bestrafung. Darüber hinaus funktioniert es *automatisch*, weil der nicht einsehbare Überwachungsturm gar

nicht besetzt sein muss, um die Gefangenen glauben zu lassen, überwacht zu werden. Bentham hat erkannt, dass allein die Vorstellung von Überwachung disziplinierend wirken kann und damit scheint direkte Gewaltausübung, wie etwa das Anketten der Internierten, überflüssig geworden zu sein. Doch selbst bei einer exakten Umsetzung von Benthams architektonischen Vorschlägen, wie etwa in der Strafanstalt von Stateville (vgl. ÜS, Abb. 26), kann man davon ausgehen, dass in einer solchen Anstalt nicht vollständig auf physische Gewalt verzichtet werden kann und sei es bloß, indem diese angedroht wird.

Halten wir fest, dass Foucault, obwohl er den genauen Bauplan des Panopticons wiedergibt, in erster Linie an dessen prinzipieller Organisationsstruktur interessiert ist. So brauchen Gefängnisse, Krankenhäuser, Fabriken, Schulen oder psychiatrische Anstalten, die laut Foucault im Sinne des Panoptismus konzipiert sind, weder einen zentralen Überwachungsturm noch die anderen Gebäude, die Bentham vorschlägt. Damit eine Einrichtung mit Foucault als panoptisch bezeichnet werden kann, muss sie nicht eins zu eins dem Bauplan von Benthams Panopticon entsprechen, sondern lediglich vier Prinzipien – „permanente Sichtbarkeit“ (MP, 153), „zentrale Überwachung“ (MP, 154), „Isolierung“ (MP, 155) und „das Spiel der unaufhörlichen Bestrafung“ (MP, 156) – realisieren. Mit einem Blick zurück auf *Wahnsinn und Gesellschaft* sieht man, dass diese Prinzipien schon dort, ohne dass explizit ein Bezug zu Benthams Panopticon hergestellt wird, die Praxis der (Proto-)Psychiatrie bestimmen. In der Darstellung der exklusiven Internierung des Wahnsinns ab dem Ende des 18. Jahrhunderts wurde bereits gezeigt, wie die Geisteskranken in speziell für sie reservierten Häusern untergebracht und dort einem System von Überwachung und Bestrafung unterworfen werden. In Bezug zur Verwissenschaftlichung des Wahnsinns ist unter diesen vier panoptischen Prinzipien das Prinzip der permanenten Sichtbarkeit hervorzuheben. Im Unterschied zur Internierungspraxis des klassischen Zeitalters, die die Irren in dunkle Verließe und damit aus dem Blickfeld verbannt, werden die Geisteskranken innerhalb der psychiatrischen Anstalt gewissermaßen ans Licht der Erkenntnis gezerrt. Schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* wird aber klar, dass die Verwissenschaftlichung des Wahnsinns nicht Motiv, sondern Effekt der psychiatrischen Internierung ist, die in *Die Macht der Psychiatrie* als eine nach den panoptischen Prinzipien organisierte Anstalt erscheint. Ebenso hat Foucault schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* gezeigt, dass die Objektivierung des Wahnsinns eng mit dem Eintritt des Arztes in den Internierungsraum verbunden ist. Wie Foucault die Rolle des Arztes bzw. des Psychiaters in der Vorlesung von 1973/ 74 thematisiert, wird uns im Folgenden beschäftigen.

3.5 Der Arzt in der Psychiatrie

Erinnern wir uns daran, dass das Erscheinen des Arztes im Raum der Internierung „die Geisteskrankheit in den Bedeutungen, die wir ihr heute geben“ (WG, 528), erst entstehen lässt. Dabei bringt der Arzt aber nicht sein durchaus vorhandenes psychopathologisches Wissen zum Einsatz, sondern seine ihm eigene Autorität, die den Wahnsinn erfassen und ruhigstellen kann. In der in *Wahnsinn und Gesellschaft* geleisteten Analyse der ärztlichen „Macht über die Welt des Asyls“ (WG, 530) zeigt sich, dass sich der psychiatrische Arzt noch lange nach der Entstehung der Psychiatrie der „alten Riten der Ordnung, der Autorität und der Bestrafung“ (ebd.) bedient, um den Wahnsinn zu behandeln.

Foucaults Analyse der Funktion des Arztes, die er in *Die Macht der Psychiatrie* liefert, unterscheidet sich im Ansatz kaum von der in *Wahnsinn und Gesellschaft*. Auch in den siebziger Jahren steht am Beginn der Analyse die Frage, warum der Arzt in der psychiatrischen Anstalt überhaupt eine Rolle spielt, obwohl das sich im 19. Jahrhundert vervielfältigende medizinische Wissen über die Geisteskrankheiten in der Anstaltspraxis nicht zum Einsatz kommt. Warum wird dem Arzt trotzdem die Leitung der Anstalt übertragen? Was aus heutiger Sicht durchaus angemessen zu sein scheint – die Irren als *Geisteskranke* verstanden, brauchen einen Experten, der die Organisation der verschiedenen Behandlungsmethoden übernimmt –, wird schon allein dadurch fragwürdig, wenn man sich mit Foucault vergegenwärtigt, dass ein leitender Arzt einer großen Anstalt kaum Zeit für die einzelnen Patienten und Patientinnen haben kann (vgl. MP, 259). Fügt man hinzu, dass etwa die „Unterscheidung zwischen Manie und Lypemanie, zwischen Manie und Monomanie, die ganze Reihe von Manien und Demenzen [...] keine Auswirkung in der tatsächlichen Organisation der Anstalten“ (ebd.) haben, drängt sich umso mehr die Frage auf: Wozu braucht man den Arzt? „Also, warum der Arzt? Antwort: Weil er weiß.“ (MP, 264) Wie schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* wird in *Die Macht der Psychiatrie* die leitende Rolle des Arztes in der psychiatrischen Anstalt dadurch bestimmt, dass er weiß. Die Autorität des Anstaltsarztes leitet sich allein davon ab, dass er als ein Wissender markiert ist, dass er „die Kennzeichen des Wissens“ (MP, 264; vgl. WG, 528) trägt. Damit diese Wissenskennzeichen in der Anstalt wirksam werden können, bedarf es gewisser Techniken, die Foucault folgendermaßen beschreibt: *Erstens* sollte der Arzt über Informationen aus dem Umfeld der Patientinnen und Patienten verfügen. *Zweitens* muss der Arzt die Patientenbefragung vollständig seiner Kontrolle unterwerfen. *Drittens* müssen die Äußerungen und der Tagesablauf des Patienten bzw. der Patientin sorgfältig dokumentiert werden. *Viertens* muss der Arzt als jemand auftreten, der über ein überlegenes Wissen in Be-

zug auf die Heilmittel und die Mittel der Bestrafung verfügt. *Fünftens* zeigt sich die Überlegenheit des ärztlichen Wissens während der Patientenbefragung im Beisein von Studenten, d.h. während sich der Arzt als Lehrer zu erkennen gibt.

Es ist leicht nachzuvollziehen, dass diese Techniken zum Einen dem Sammeln von Informationen über die Behandelten, zum Anderen aber der Anerkennung der Überlegenheit des ärztlichen Wissens durch die Behandelten und damit der Anerkennung der Macht des Arztes über die gesamte Anstalt dienen. Diese Macht muss ungebrochen auftreten und deshalb über die gesamte Organisation der Anstalt entscheiden können, aber – hier sei nochmals darauf hingewiesen – diese Macht stützt sich nicht auf den Inhalt eines wie auch immer gearteten psychopathologischen Wissens. Daran ändert auch die diagnostische Tätigkeit des (proto-)psychiatrischen Arztes nichts, denn diese beschränkt sich auf die Feststellung von Wahnsinn bzw. Nicht-Wahnsinn und lässt eine differenzierte Einschätzung der jeweiligen Geisteskrankheit offen (vgl. MP, 387). Deshalb meint Foucault, „daß die psychiatrische Aktivität keine Differenzialdiagnostik erfordert, außer als Rechtfertigung zweiten Grades, die gewissermaßen überflüssig ist.“ (MP, 387)

Wie gesagt unterscheidet sich diese Analyse im Ansatz kaum von der entsprechenden Analyse aus den sechziger Jahren. Neu ist in der Vorlesung von 1973/ 74 jedoch die Thematisierung des Körpers des Arztes und überhaupt die Thematisierung des Körpers im Geflecht von Machtbeziehungen innerhalb Psychiatrie. Wir haben ja bereits gesehen, dass mit Foucaults Hinwendung zum „Dispositiv der Macht“ (MP, 29) der Körper, auf den die Macht „in letzter Instanz immer“ (MP, 31) zugreift, zum Thema wird. Nun könnte man meinen, dass dieser Zugriff der Macht innerhalb der psychiatrischen Anstalt nur die Körper der Geisteskranken betrifft, da die Macht dort allein im Besitz des Psychiaters ist. So gesehen, müsste der ärztliche Körper aber gar nicht zur Sprache kommen, insofern er eben nicht Angriffspunkt der Macht wäre. Diese Auffassung würde aber dem Konzept der Mikrophysik der Macht vollkommen zuwider laufen, denn die „Macht des Arztes ist sicherlich nicht die einzige Macht, die ausgeübt wird; denn in der Anstalt ist die Macht, wie überall, niemals das, was jemand besitzt, sie ist auch niemals das, was von jemanden ausgeht.“ (MP, 17) In diesem Zitat wird deutlich, dass der psychiatrische Arzt nicht der Souverän der Anstalt ist, sondern seine Rolle im „Spiel zwischen dem Körper des Irren und dem Körper des Psychiaters“ (MP, 271) spielt. Wenn also eben von der Macht des Arztes die Rede war, dann ging es um die Macht der *Funktion* des Arztes und nicht um die individuelle Macht etwa eines Pinel oder Esquirol. In *Wahnsinn und Gesellschaft*, wo Foucault auch von der „Macht des Psychiaters“ (WG, 533) spricht, findet sich der explizite Hinweis auf die Anonymität dieser Macht noch nicht.

Die in der Anstalt wirksame Macht, wie sie in *Die Macht der Psychiatrie* verstanden wird, ist eine zwischen verschiedenen Funktionsträgern aufgeteilte Macht. Wir finden dort den leitenden Arzt und andere Ärzte sowie Pfleger, Wärter usw. In dieser Aufzählung fehlt jedoch eine in der psychiatrischen Anstalt bedeutende Gruppe: die Gruppe der Psychiatrierten.

3.6 Die Macht der Psychiatrierten

Sicherlich wird man der Gruppe der Psychiatrierten ohne weiteres zugestehen, dass sie ein wesentliches Element der Psychiatrie darstellt, doch indem man dieser Gruppe dort eine Machtfunktion zuschreibt, wird man wahrscheinlich auf Widerspruch stoßen. Genau dies möchte Foucault aber in *Die Macht der Psychiatrie* zeigen: Die Gruppe der Psychiatrierten hat innerhalb des Anstaltsraums eine Funktion inne, die sie an den feinen Machtbeziehungen partizipieren lässt, d.h. diese Gruppe ist nicht vollkommen machtlos. Foucault analysiert die – geringfügige, aber nicht zu unterschätzende – Macht der Psychiatrierten anhand ihres Verhältnisses zur Macht des psychiatrischen Arztes. Wie gesagt erhält die Macht des Psychiaters ihre Legitimation in erster Linie nicht durch dessen psychopathologischen Kenntnisse. Wenn diese Kenntnisse überhaupt eine Rolle spielen, dann nur, um zwischen psychisch krank und psychisch gesund zu unterscheiden, nicht aber, um Diagnosen zu erstellen, nach denen sich die jeweiligen Behandlungen zu richten haben. Indem der Psychiater das Vorliegen einer Geisteskrankheit feststellt, bestimmt er nicht die Art der psychischen Erkrankung – er diagnostiziert nicht auf dieselbe Weise wie der Arzt in der organischen Medizin –, sondern er bestimmt sich mit dieser Feststellung selbst erst als Arzt. Damit ist der Psychiater auf seine „Patienten“ und „Patientinnen“ angewiesen; ganz so, als ob er von diesen fordert: „Mit dem, was du bist, mit deinem Leben, mit dem, worüber man sich bei dir beklagt, [...] mit dem, was du tust und sagst, liefere mir Symptome, damit – nicht: daß ich weiß, was für ein Kranker du bist – ich dir gegenüber Arzt sein kann.“ (MP, 390f.) Die Macht der Psychiatrierten besteht also darin, den Psychiater als Arzt zu „inthronisier[en]“ (MP, 391) und damit die psychiatrische Disziplinaranstalt als Krankenhaus zu rechtfertigen. Allerdings ist nicht zu übersehen, dass den Psychiatrierten aus dieser Legitimationsleistung hauptsächlich Nachteile entstehen und deshalb stellt sich die Frage, was für eine Macht das sein soll, die, indem sie die Macht des Psychiaters legitimiert, sich gegen die Psychiatrierten selbst richtet.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass Foucaults Konzept der Disziplinarmacht die Souveränität bei der Ausübung von Macht in Frage stellt. Macht wird nicht besessen, sondern im Netz von Machtbeziehungen – analog zu den Wechselwir-

kungen in einem System von Kräften – gewissermaßen weitergegeben. Wenn also die Psychiatrierten nicht als vollkommen machtlos verstanden werden, dann heißt das nicht, dass sie über die Macht verfügen, ihre Internierungssituation allein aus eigenem Willen zu beenden. Man muss sich die Macht der Psychiatrierten vielmehr als eine sehr kleine Macht vorstellen, eben als eine Mikromacht, deren Handlungsspielraum in erster Linie auf eine kleine Sphäre innerhalb der Psychiatrie beschränkt ist und als eine Macht, die vielleicht gar nicht zur Gänze bewusst „ausgeübt“ wird. An dieser Stelle bringt nun Foucault die Simulantinnen und Simulanten einerseits sowie die Hysterikerinnen und Hysteriker andererseits ins Spiel, deren Einfluss auf die Entwicklung der Psychiatrie bzw. auf die Infragestellung derselben nicht zu unterschätzen ist. Insofern nämlich die Psychiatrie auf Symptomlieferantinnen und Symptomlieferanten angewiesen ist, ist sie stets in Gefahr, über die jeweiligen Symptome – bewusst oder unbewusst – getäuscht zu werden. Gerade in der „Täuschung der Simulation“ (MP, 199) liegt laut Foucault „die Gegenmacht der Irren gegenüber der Macht der Psychiatrie.“ (ebd.) Diese Gegenmacht untergräbt durch ihr Vermögen zu täuschen den Anspruch der Psychiatrie auf die Wahrheit ihres Wissens über die Geisteskrankheiten. Die „Schar von Simulantinnen und Simulantinnen“ (MP, 201) stehen somit am Beginn der „Entpsychiatisierung“ (ebd.), weil sie „die psychiatrische Macht über die Frage der Wahrheit taumeln ließ“ (ebd.). Besondere Aufmerksamkeit – ich möchte fast sagen, besondere Wertschätzung – kommt in diesem Zusammenhang den Hysterikerinnen und Hysterikern zu. Im Gegensatz zu den Simulantinnen und Simulanten, die bewusst eine psychische Erkrankung vortäuschen, z.B. Hysterie, ist ein

„Hysteriker [...] jemand, der so sehr von der Existenz der am besten und genauesten beschriebenen Symptome betört ist [...], daß er sie selbst annimmt. Der Hysteriker konstituiert sich selbst als Wappen wirklicher Krankheiten, er konstituiert sich plastisch als Ort und Körper, der wirkliche Symptome aufweist. [...] Wenn man ihm wirklich seine Krankheit zuschreiben möchte, gelingt das nie, da er in dem Moment, in dem sein Symptom auf ein organisches Substrat hinweisen würde, zeigt, daß es kein Substrat gibt, so daß die Wirklichkeit der Krankheit ihm nicht einmal dann zugewiesen werden kann, wenn er die spektakulärsten Symptome aufweist.“ (MP, 365f.)

Beide Gruppen, sowohl die der Simulantinnen und Simulanten als auch die der Hysterikerinnen und Hysteriker torpedieren den Wahrheitsanspruch und die damit verbundene Machtlegitimation der Psychiatrie. Stehen aber die Simulantinnen und Simulanten am Anfang der Entpsychiatisierung, so „sollten wir die Hysteriker als die wahren Aktivisten der Antipsychiatrie willkommen heißen.“ (MP, 366) Es gibt laut Foucault nämlich einen Unterschied zwischen Entpsychiatisierung und Antipsychiatrie.

Innerhalb der Bewegung der *Entpsychiatisierung* lassen sich zwei Formen unterscheiden: Die erste, die man die „minimierende“ (MP, 499) Form nennen kann, hat zum Ziel, die Krankheit „auf ihre strikte Realität zu reduzieren“ (ebd.), um Krankheiten, die bloß Effekte der psychiatrischen Situation darstellen, auszuschließen.⁹ Die zweite Form, die „intensivierende“ (ebd.), versucht „die Produktion des Wahnsinns in seiner Wahrheit“ (ebd.) zu maximieren, indem den psychisch Kranken außerhalb des psychiatrischen Raumes in einem therapeutischen Setting die Möglichkeit gegeben wird, ihre Gedanken frei zu äußern. Beiden Formen der Entpsychiatisierung geht es aber letztlich darum, mögliche psychiatrieinterne Verzerrungen der Wahrheit des Wahnsinns auszuschalten und beide setzen weiterhin auf „das Machtverhältnis zwischen Arzt und Patient“ (MP, 500).

Hingegen richtet sich die Bewegung der *Antipsychiatrie*, der Foucault nahesteht, genau gegen dieses Machtverhältnis und damit gegen den Herrschaftsanspruch der Vernunft über den Wahnsinn. Laut Foucault wendet sich die Antipsychiatrie gegen dieses Machtverhältnis, weil es, indem es Wissen produziert und sich dadurch legitimiert, den „Zirkel“ (MP, 503) Macht – Wissen – Macht, der „charakteristisch für die »klassische« Psychiatrie“ (ebd.) ist, aufrecht erhält. Der Antipsychiatrie geht es nicht um einen Rückzug aus der Psychiatrie, wie ihn die Entpsychiatisierung fordert, sondern um einen „Kampf mit, in und gegen die Institution“ (MP, 501). Ihr geht es darum, den psychopathologischen und allein als legitim geltenden Wahrheitsanspruch der Psychiatrie auf alle Formen des Wahnsinns zu destabilisieren. Letztlich geht es der Antipsychiatrie um die Entmedizinisierung des Wahnsinns und so soll „die große Umdeutung des Wahnsinns zur Geisteskrankheit rückgängig [ge]macht“ (MP, 504) werden, „die im 17. Jahrhundert begonnen und im 20. Jahrhundert vollendet wurde.“ (ebd.) Die Zurücknahme dieser Umdeutung heißt aber nichts anderes als Befreiung des Wahnsinns von seinem Status als bloßes Erkenntnisobjekt, *über* das die Vernunft spricht und Abhandlungen verfasst, ohne ihn aber *selbst* zu Wort kommen zu lassen. Fast könnte man meinen, dass diese Zurücknahme zurück zu der in *Wahnsinn und Gesellschaft* angenommenen ursprünglich undifferenzierten Erfahrung von Vernunft und Wahnsinn führt. Doch an eine Rückkehr zum Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns hat Foucault, wenn er von der Entmedizinisierung des Wahnsinns spricht, sicherlich nicht gedacht.

⁹ In gewisser Weise ist schon Pinels „Befreiung“ als Maßnahme zu verstehen, die die Sekundärsymptome beseitigen soll. (vgl. Schott, Tölle 2006, 60)

4. Schluss

Zum Abschluss möchte ich kurz auf die methodischen Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Macht der Psychiatrie* eingehen. Ein grober Vergleich dieser Arbeiten zeigt, dass es sich bei beiden – wie überhaupt bei den meisten Arbeiten Foucaults – um historische Analysen handelt. Wir haben aber gesehen, dass es verschiedene Methoden der Geschichtsschreibung gibt, wie etwa die der Ideengeschichte oder die der Wissenschaftsgeschichte, von denen sich Foucault abgrenzt, sowie die Methoden der Archäologie und der Genealogie, die er in indirekter bzw. direkter Anlehnung an Nietzsche die eigenen nennt. Beide Methoden, die der Archäologie in *Wahnsinn und Gesellschaft* und die der Genealogie in *Die Macht der Psychiatrie*, verfolgen ein gemeinsames Ziel: die Infragestellung eines geltenden historischen Selbstverständnisses. Wenn auch in keiner dieser beiden Arbeiten die psychiatrische Praxis in Europa ab 1945 *direkt* angegriffen wird, so bleibt diese durch Foucaults historische Destabilisationsarbeit doch nicht unberührt. Denn zu zeigen, unter welchen historischen Voraussetzungen die moderne Psychiatrie entstanden ist, hilft dabei, deren gegenwärtigen Status in einem anderen Licht erscheinen zu lassen. Ich denke, was diesen methodischen Ansatz betrifft, unterscheiden sich *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Macht der Psychiatrie* kaum voneinander. In beiden Analysen wird bestritten, dass Philanthropie und das Streben nach Wissenschaftlichkeit in einer selbstverständlichen Verbindung die treibenden Kräfte hinter der Entstehung der modernen Psychiatrie sind. Auf die Frage, was denn stattdessen diese Kräfte sind, gibt *Die Macht der Psychiatrie* freilich eine klarere Antwort als *Wahnsinn und Gesellschaft*: Es sind Machtbeziehungen, die sowohl die diskursiven als auch die nicht-diskursiven psychiatrischen Praktiken erzeugen. Wir haben gesehen, dass Foucault zwar auch in *Wahnsinn und Gesellschaft* Machtbeziehungen analysiert, dort aber von einem Machtbegriff ausgeht, der vom Begriff der Repression nicht zu unterscheiden ist. Ich habe auch versucht zu zeigen, dass sich Foucault bei seiner Unterscheidung von repressiver und produktiver Macht auf Nietzsches Genealogie bezieht und dass Foucaults Überarbeitung seines Machtbegriffs eng an diese Bezugnahme geknüpft ist. Es wäre zwar übertrieben zu behaupten, dass Nietzsche Foucaults Machtkonzeption bereits vorwegnimmt, doch sollte man nicht übersehen, dass Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* zwischen einer physisch wirksamen und einer „metaphysisch“ wirksamen Macht unterscheidet. Letztere erhält ihre Wirksamkeit allein aus dem Glauben an diese und Foucaults Konzept der Disziplinarmacht kommt dieser Auffassung von Macht ziemlich nahe.

Wie wir gesehen haben, bezieht sich Foucault aber nicht erst mit der Übernahme des Genealogiebegriffs auf Nietzsche. Vielmehr stellt er einen Bezug zu Nietzsche bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* her, nämlich mit dem Begriff des Tragischen, der, wie gesagt, mit dem Begriff der Archäologie korrespondiert. Somit lässt sich folgende Einteilung herstellen: *Wahnsinn und Gesellschaft* ist – mit Bezug auf Nietzsches Begriff des Tragischen – eine Archäologie des Schweigens des Wahnsinns, während *Die Macht der Psychiatrie* – mit Bezug auf Nietzsches Begriff der Genealogie – eine Genealogie der Psychiatrie liefert. Es liegt also nahe anzunehmen, dass Foucault seinen Archäologiebegriff später durch den Genealogiebegriff ersetzt hat, doch erweist sich diese Auffassung in zweierlei Hinsicht als problematisch.

Einerseits ist der archäologische Status von *Wahnsinn und Gesellschaft* fraglich. *Wahnsinn und Gesellschaft* steht am Beginn einer Phase im Schaffen Foucaults, die man als die „archäologische Phase“ bezeichnen könnte. Doch sind die Hinweise auf diese Methode historischen Philosophierens in diesem Buch spärlich und nur im von Foucault ungeliebten Vorwort wird die Archäologie (des Schweigens des Wahnsinns) als die Methode der Analyse präsentiert. Sicherlich lässt sich Foucaults Geschichte des Wahnsinns auch ohne diese Hinweise verstehen. Dass ich in dieser Diplomarbeit der Archäologie soviel Aufmerksamkeit widme, lässt sich nur dadurch rechtfertigen, dass Foucault in den Büchern nach *Wahnsinn und Gesellschaft* die Archäologie als seine Methode der historisch-philosophischen Analyse hervorhebt. Nun ist aber auch fraglich, ob Foucaults Archäologie nur *eine* Methode darstellt. In Hinblick auf seine wichtigsten Veröffentlichungen in den sechziger Jahren könnte man auch von drei Arten von Archäologien sprechen: von einer Ursprungsarchäologie, von einer Ausgrabungsarchäologie und von einer ausgereiften Archäologie, die Foucault in *Archäologie des Wissens* darstellt. Erstaunlicherweise scheint Foucault, just als er seinen Archäologiebegriff präzisiert hat, sein archäologisches Projekt zu beenden.

Andererseits kann keine Rede davon sein, dass die Genealogie die Archäologie übergangslos ersetzt, da Foucault diese beiden Methoden als zueinander komplementär erachtet. Dies wird schon in *Die Ordnung des Diskurses* ersichtlich, wo Foucault davon spricht, dass sich die genealogische und die kritische Beschreibung ergänzen, wobei mit Sellhoff gezeigt wurde, dass der Letzteren die Aufgabe der Archäologie zugewiesen werden kann (vgl. Sellhoff 2008, 65). Noch deutlicher wird die Komplementarität von Archäologie und Genealogie in *Die Macht der Psychiatrie*. Dort bezeichnet Foucault die „Genealogie des Wissens“ (MP, 345) als „das unverzichtbare historische Gegenstück zur Archäologie des Wissens.“ (ebd.) Da in *Die Macht der Psychiatrie* das Hauptinteresse den Beziehungen von Macht und Wissen gilt, kann man sagen, dass diese Vorlesung eine Genealogie der Psychiatrie liefert. Dennoch scheint

Foucault dort sein archäologisches Projekt nicht zur Gänze aufgegeben zu haben. Immerhin betont Lagrange im Nachwort zu *Die Macht der Psychiatrie* den „besondere[n] Stil einer Archäologie der psychiatrischen Institution, der von Georg III. bis Charcot wunderbar panoptische »Szenen« aneinanderreicht“ (Lagrange 2005, 528).

Foucault hat – zumindest was den in dieser Diplomarbeit untersuchten Zeitraum in seinem Schaffen betrifft – seine historisch-philosophische Methode immer wieder verändert, was man ihm jedoch kaum zum Vorwurf machen kann, da er über seine einzelnen Arbeiten hinaus niemals einen Anspruch auf methodische Einheitlichkeit gestellt hat. Dies wird deutlich, wenn er in der *Archäologie des Wissens* sagt: „Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mit nicht, ich solle der gleiche bleiben: das ist eine Moral des Personenstandes; sie beherrscht unsere Papiere. Sie soll uns frei lassen, wenn es sich darum handelt, zu schreiben.“ (AW, 30)

Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, dass Foucault philosophisches Schreiben zwar als politische Praxis versteht, sein politisches Engagement sich aber nicht im Verfassen von philosophischen Arbeiten erschöpft. Gemeinsam mit Gilles Deleuze gründet Foucault 1971 die „Groupe d’Information sur les Prisons“ (G.I.P.), deren Ziel es ist, den Gefangenen die Möglichkeit zu geben, für sich selbst zu sprechen. In einem Gespräch von 1972 – „Die große Einsperrung“ – äußert er sich diesbezüglich folgendermaßen:

„Mit dem G.I.P. beschäftige ich mich genau deshalb, weil ich eine effektive Arbeit dem universitären Geschwätz und dem Büchergekritzeln vorziehe. Heute eine Fortsetzung meiner *Historie de la folie* zu schreiben, die bis in die gegenwärtige Epoche reichen würde, ist für mich nutzlos. Dagegen erscheint mir eine konkrete politische Aktion zugunsten der Gefangenen sinnvoll. Eine Hilfe im Kampf der Häftlinge und letztlich im Kampf gegen das System, das sie ins Gefängnis bringt.“ (DES2, 374)

Dass Foucault seine Geschichte des Wahnsinns nicht bis in 20. Jahrhundert weitergeführt hat, obwohl *Die Macht der Psychiatrie* dafür die neuen methodischen Grundlagen liefert, ist schade, denn gerade in Bezug auf das 20. Jahrhundert wird eine fortschrittsoptimistische Psychiatriegeschichtsschreibung vollkommen unhaltbar. Obwohl Foucault keine Fortsetzung von *Wahnsinn und Gesellschaft* geschrieben hat, werden die Themen Wahnsinn, Geisteskrankheit und Psychiatrie in den Vorlesungen und Büchern nach *Die Macht der Psychiatrie* nicht unerwähnt bleiben.

Literaturverzeichnis:

Michel Foucault:

Archäologie des Wissens. Übers. v. Ulrich Köppen. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973 (AW).

Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Übers. v. Walter Seitter. Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (GK).

Die Macht der Psychiatrie. Vorlesungen am Collège de France (1973-1974). Hg. v. Jacques Lagrange. Übers. v. Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005 (MP).

Dits et Ecrits. Schriften 1. Hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Übers. v. Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001 (DES1).

Dits et Ecrits. Schriften 2. Hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Übers. v. Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002 (DES2).

Dits et Ecrits. Schriften 3. Hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Übers. v. Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003 (DES3).

Dits et Ecrits. Schriften 4. Hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Übers. v. Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005 (DES4).

Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Übers. v. Ulrich Köppen. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974 (OD).

Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970. Übers. v. Walter Seitter. Frankfurt am Main, Fischer, 1991 (ODis).

Psychologie und Geisteskrankheit. Übers. v. Anneliese Botond. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968 (PG).

Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Übers. v. Walter Seitter. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976 (ÜS).

Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Übers. v. Ulrich Köppen. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969 (WG).

Sonstige Literatur:

Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Übers. v. Rodolphe Gasché. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.

Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau. Neu hg. v. Lüder Gäbe. Hamburg, Felix Meiner, 1993.

Ebeling, Knut: „Archäologie.“ In: *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. v. Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich J. Schneider. Stuttgart/ Weimar, J. B. Metzler, 2008.

Fink-Eitel, Hinrich: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg, Junius, 1989.

Gehring, Petra: *Foucault. Die Philosophie im Archiv*. Frankfurt am Main, Campus, 2004.

Geisenhanslüke, Achim: „Wahnsinn und Gesellschaft.“ In: *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. v. Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich J. Schneider. Stuttgart/ Weimar, J. B. Metzler, 2008.

Gondek, Hans-Dieter: „Schriften zu Psychologie und Geisteskrankheit.“ In: *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. v. Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich J. Schneider. Stuttgart/ Weimar, J. B. Metzler, 2008.

Knape, Joachim: „Einleitung.“ In: Sebastian Brant: *Das Narrenschiff*. Hg. v. Joachim Knape. Stuttgart, Reclam, 2005.

Lagrange, Jacques: „Situierung der Vorlesung.“ In: Michel Foucault: *Die Macht der Psychiatrie. Vorlesungen am Collège de France (1973-1974)*. Hg. v. Jacques Lagrange. Übers. v. Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.

Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1967 (KSA1).

Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1967 (KSA5).

Pschyrembel Klinisches Wörterbuch. Bearb. von der Wörterbuch-Red. des Verl. 259., neu bearb. Aufl. Berlin, de Gruyter, 2002.

Ruoff, Michael: *Foucault-Lexicon*. Paderborn, Wilhelm Fink, 2007.

Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Hg. v. Axel Honneth, Hans Joas, Claus Offe und Peter Wagner. Frankfurt am Main/ New York, Campus, 2007.

Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg, Junius, 2005.

Schott, Heinz; Tölle, Rainer: *Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren – Irrwege – Behandlungsformen*. München, C. H. Beck, 2006.

Sellhoff, Michael: „Die Ordnung des Diskurses.“ In: *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. v. Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich J. Schneider. Stuttgart/ Weimar, J. B. Metzler, 2008.

Unterthurner, Gerhard: *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung. Wahnsinn – Literatur – Phänomenologie*. Wien, Turia + Kant, 2007.

Völker, Jan: „Die Geburt der Klinik.“ In: *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. v. Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich J. Schneider. Stuttgart/ Weimar, J. B. Metzler, 2008.

Abstract:

Die vorliegende Diplomarbeit beginnt mit einem Hinweis auf die Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie*, wo Foucault dort anknüpft, wo seine erste große Veröffentlichung, *Wahnsinn und Gesellschaft*, endet: bei der Entstehung der Psychiatrie und der damit verbundenen Medizinsierung des Wahnsinns zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Diese beiden Arbeiten Foucaults bilden den Rahmen für diese Diplomarbeit und werden einander gegenübergestellt. Darüber hinaus wird ausgehend von *Wahnsinn und Gesellschaft* der Versuch unternommen, die wichtigsten Etappen im Schaffen und Denken Foucaults nachzuvollziehen, die zwischen seiner Geschichte des Wahnsinns von 1961 und jener Vorlesung von 1973/ 74 liegen. Dies ist erforderlich, da die Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie* nicht bloß eine Fortsetzung bzw. eine Vorbereitung für eine Fortsetzung von *Wahnsinn und Gesellschaft* darstellt, sondern auch das Ergebnis zumindest einer Perspektivenverschiebung in den Untersuchungen Foucaults ist. Gemeint ist die Hinwendung zum Thema „Macht“, das zwar schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* eine Rolle spielt, aber erst in den siebziger Jahren explizit zum Gegenstand der Analyse wird. Eng verbunden mit dieser Perspektivenverschiebung ist Foucaults Wechsel der Methode seines historischen Philosophierens. Zunächst bezeichnet Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* seine Methode der Geschichtsschreibung eher beiläufig als Archäologie, präzisiert diesen Begriff aber in den folgenden Werken und lässt ihn, unmittelbar nachdem er der archäologischen Methode ein eigenes Buch gewidmet hat, in den Hintergrund treten. Ab den frühen siebziger Jahren wird in methodischer Hinsicht der von Nietzsche übernommene Begriff der Genealogie dominant. Dieser Begriff ist allerdings nicht ohne machttheoretische Überlegungen zu haben. Inwiefern Foucault das Thema „Macht“ erst für sich „entdeckt“ und welche Modifikationen er an seinem Verständnis von Macht vornimmt, soll in dieser Diplomarbeit in Bezug zum Thema „Wahnsinn“ dargestellt werden.

Lebenslauf:

Persönliche Daten:

Name: Christoph Reichel

Geburtsdatum: 22.04.1974

Geburtsort: Wien

Bildungsweg:

1980-1984: Volksschule, 1200 Wien, Gerhardusgasse 7

1984-1993: Realgymnasium, Oberstufenrealgymnasium, 1200 Wien, Unterbergergasse 1

2006-2012: Diplomstudium Philosophie an der Universität Wien

Berufliche Laufbahn:

Seit 1998: Behindertenbetreuer in einer Wohngemeinschaft des ÖHTB