unsere Versprechungen und unsere Drohungen schlucken, du musst den Besuch deiner Eltern schlucken, du musst die Proviantpäckchen schlucken, die deine Mutter jede Woche in ihrer Einkaufstasche vergräbt und dir mitfühlend als rituelle Opfergabe für »ihren« Kranken mitbringt und die du vor ihr verzehren musst, zu ihrem allergrößten Vergnügen, in der Kommunion dieser Krankheit, welche euer beider Krankheit ist, welche eure intensivste Beziehung ist und in die sie, die Arme, ihre ganze Liebe für dich hineingelegt hat. Die Leute der Irrenanstalt sind heute nicht mehr Ausgehungerte hinter Gitterstäben: sie sind der Nahrungsaufnahme geweiht. Pauls Geschichte ist eine Geschichte des Absorbierens, des offenen und wieder verschlossenen Mundes, der eingenommenen und verweigerten Mahlzeiten, des Lärms von Tellern und Gläsern. Die Funktion der Nahrung im heutigen Krankenhaus ist nicht, René Féret hat das richtig erkannt, die Heilung zu ermöglichen: sondern, gehorsam geschluckt, lässt sie zwischen dem Wahnsinn, von dem man nichts mehr will, und der Heilung, die man kaum mehr erwartet, die kostbare Gestalt des »guten Kranken« erscheinen: Derjenige, der gut isst, ist im System der Irrenanstalt der »Dauerinsasse«, mit dem alle Welt zufrieden ist. Der wesentliche Teil der Initiation ins Krankenhaus ist die Essprobe. Der Film kulminiert in einem außerordentlichen »Crêpes-Schlucken«, einer Verdauungsheldentat, durch die Paul am Ende der Rituale zur Befriedigung aller – Eltern, Wärter, vor allem der anderen Kranken – zu »einem« der Geisteskranken wird. Schluckend geschluckt, die Geschichte von Paul, die Geschichte von Jonas.

*

Es hat *Family Life* gegeben, hier ist nun *Hospital Life*. Doch lässt mich der Film von René Féret in seiner sehr großen Schönheit und Strenge vor allem an jene Narrenfeste denken, wie sie noch vor wenigen Jahren in bestimmten Krankenhäusern in Deutschland und in der Schweiz existierten: Am Tag des Karnevals verkleideten sich die Irren und veranstalteten einen Maskenzug auf den Straßen: verschämte und ein wenig verschreckte Neugier bei den Zuschauern: der einzige Tag, an dem man den Irren erlaubte, hinauszugehen, um zu lachen und um verrückt zu spielen. René Féret hat in seinem Filmexperiment das Fest umgedreht: Er hat

die Nicht-Irren in die Narrenkiste gesteckt und hat ihnen gesagt: Lassen Sie sich gehen, spielen Sie die Verrückten, so weit wie Sie sich durch die Kraft der Dinge und die Logik der Internierung dabei getrieben fühlen. Und herausgekommen ist in eben seiner Wirklichkeit die steife, repetitive und rituelle Form des Wahnsinns: der Wahnsinn, diese am strengsten geregelte Sache der Welt.

Übersetzt von Hans-Dieter Gondek

163
Michel Foucault
Die Antworten des Philosophen

»Michel Foucault. El filósofo responde« (»Michel Foucault. Les réponses du philosophe«; Gespräch mit C. Bojunga und R. Lobo; übersetzt von P. W. Prado Jr.), in: *Jornal da Tarde*, 1. November 1975, S. 12-13.

– Ihre Arbeiten kreisen um geschlossene, konzentrationslagerhafte, zirkuläre Universen. Sie werfen das Problem des Spitals und des Gefängnisses auf. Warum diese Themenwahl?

– Ich habe den Eindruck, dass im 19. und auch noch im beginnenden 20. Jahrhundert das Problem der politischen Macht im Wesentlichen in der Form des Staates und der großen Staatsapparate aufgeworfen wurde. Schließlich haben sich diese großen Staatsapparate im 19. Jahrhundert gebildet. Sie waren noch etwas Neues, Sichtbares und Wichtiges, das auf den Personen lastete und wogegen die Personen kämpften. Später dann wurde man mittels zweier großer Erfahrungen – der des Faschismus und der des Stalinismus – gewahr, dass unter den Staatsapparaten auf einer anderen Ebene und in einem gewissen Maße unabhängig von ihnen eine umfassende Mechanik einer Macht existierte, die beständig, durchgängig und gewaltsam ausgeübt wurde und die – zumindest im gleichen Maße wie die großen Staatsapparate, wie die Justiz und wie die Armee – die Aufrechterhaltung, die Stabilität und Festigkeit des sozialen Körpers ermöglichte. Daraufhin begann ich, mich für die Analyse dieser impliziten Mächte, dieser

unsichtbaren Mächte, dieser mit den Wissens- und Gesundheitseinrichtungen verbundenen Mächte zu interessieren. Wie steht es mit der Mechanik der Macht in Erziehung, Medizin oder Psychiatrie? Ich glaube nicht, dass ich der Einzige bin, der sich dafür interessiert. Die großen Bewegungen im Umkreis von 1968 waren gegen diese Art Macht gerichtet.

– *Wie sehen Sie diese Bewegungen im Verhältnis zur so genannten Dritten Welt? In den Vereinigten Staaten und in Westeuropa haben sie infolge ihrer Hinterfragungen eine Öffnung erreicht. In den lateinamerikanischen oder den afrikanischen Ländern haben sie eine Verschließung des politischen Horizontes zur Folge gehabt. Und war nicht selbst in China die Kulturrevolution eine Art Veränderung, bei der nichts verändert wurde?*

– Ich weiß nicht, ob das Problem in Begriffen wie »Öffnung« und »Verschließung« gestellt werden muss. Nehmen wir Frankreich: Es ist schwierig, eine Bilanz der Veränderungen aufzustellen, die in den Machtsystemen stattgefunden haben. Diese Kämpfe sind noch zu nah, als dass wir ihre Errungenschaften bewerten könnten. Sicherlich hat sich in Ländern wie Frankreich oder den Vereinigten Staaten die Art und Weise der Kontrolle der Beziehungen im sexuellen Bereich geändert. Aber wir stehen noch am Beginn dieses großen Prozesses. Sagen wir so: Das 19. Jahrhundert hat sich vor allem mit den Beziehungen zwischen den großen ökonomischen Strukturen und dem Staatsapparat beschäftigt, und jetzt sind die Probleme der kleinen Mächte und der diffusen Herrschaftssysteme zu Grundproblemen geworden.

In der Dritten Welt stellte sich das Problem, glaube ich, auf eine andere Art und Weise. Es stellte sich ein weiteres Machtproblem: das der nationalen Unabhängigkeit. Genau das hat sich in bestimmten Ländern Nordafrikas wie Tunesien abgespielt (ich war zu jener Zeit dort); offensichtlich war der Kampf gegen die Macht in Schule und Universität bis zu einem gewissen Maße mit den Kämpfen verwandt, die sich in Frankreich oder den Vereinigten Staaten entwickelt hatten. Mit einem Unterschied: In Tunesien wurde der Lehrbetrieb in französischer Sprache mit Lehrenden französischer Herkunft durchgeführt; und infolgedessen stand so auch das Problem des Neokolonialismus und der Unabhängigkeit

auf dem Plan. Der Angriff auf die Regierung war ein Angriff auf ihre autoritären Methoden, aber auch auf ihre Unterwürfigkeit und ihre Abhängigkeit gegenüber ausländischen Interessen. So hat sich in der Dritten Welt dieser antiautoritäre Kampf sogleich wieder in einen allgemeinen politischen Kampf eingeschrieben und damit seinen spezifischen Charakter verloren.

– *Läuft diese von den Ländern der Dritten Welt den dringendsten Aufgaben – Kampf für nationale Unabhängigkeit, Kampf gegen die Unterentwicklung – eingeräumte Priorität nicht darauf hinaus, die Kämpfe gegen die »kleinen Mächte« (Schule, Irrenanstalt, Gefängnis) und gegen weitere diffuse Herrschaftsformen (der Weiße über den Schwarzen, die Männer über die Frauen) zu ersticken? Oder können alle diese Kämpfe gleichzeitig geführt werden?*

– Das ist ein Problem, mit dem wir uns alle herumschlagen. Können wir eine nach Wichtigkeit gestaffelte Hierarchie zwischen diesen verschiedenen Kampfarten aufstellen? Eine Chronologie für sie? Wir geraten in einen Zirkel: Wäre die Privilegierung des Kampfes auf der Ebene des Gewebes des sozialen Körpers zu Lasten der großen traditionellen Kämpfe – für die nationale Unabhängigkeit, gegen die Unterjochung usw. – nicht ein »Ablenkungs«manöver? Und liefe nicht andererseits das Nichtstellen dieser Probleme auf eine Befestigung der gleichen Arten von Hierarchie, Autorität, Abhängigkeit und Herrschaft noch innerhalb der avanciertesten Gruppen hinaus? Dies ist das Problem unserer Generation.

– *Der Journalist Maurice Clavel behauptet in seiner kürzlich veröffentlichten Autobiographie* – Ce que je crois[1] –, *dass Foucault ihn aus der Linken herausgeholt habe, bedauert aber, dass Foucault weiter bei der Linken geblieben sei, dass er nicht den Schritt zum Bruch mit ihr vollzogen habe. Man kann verstehen, warum Sartre auf Seiten der Maoisten steht, und vor allem, warum er die Geschichte als Hegelianer denkt; aber wie ist es möglich, dass Foucault links ist?*

1 [Clavel, M., *Ce que je crois*, Paris 1975, S. 138-139.]

– Ist die Frage richtig gestellt? Muss man sich nicht besser fragen, warum die Linke plötzlich begonnen hat, sich für bestimmte Themen zu interessieren, die mich bereits seit langem beschäftigt haben? Als ich begann, mich für den Wahnsinn, für die Einkerkerung und später dann für die Medizin und für die ökonomischen und politischen Strukturen zu interessieren, die sich unterhalb dieser Institutionen erstreckten, erstaunte mich, dass die traditionelle Linke diesen Fragen nicht die geringste Bedeutung beimaß. Kein Bericht, keine Untersuchung und auch keine linke Zeitschrift erwähnte oder kritisierte zu jener Zeit meine Standpunkte. Diese Fragen existierten für sie nicht. Aus einer Reihe von Gründen: Einer von ihnen ist sicherlich der Tatsache geschuldet, dass ich nicht die traditionellen Zeichen eines Denkens von links vorzeigte, es gab keine Anmerkungen am Fuß der Seiten: »Wie Karl Marx gesagt hat«, »Wie Engels gesagt hat«, »Wie der geniale Stalin gesagt hat«. Und in Frankreich schauten sich die Leute, um ein linkes Denken zu erkennen, gleich als Erstes die Fußnoten an. Das Schlimmste aber ist, dass die französische Linke diese Probleme einer politischen Analyse nicht für würdig erachtete. Die Lektüre der Texte von Marx oder die Theorie der Entfremdung, das waren für sie politische Arbeiten. Das Problem der Psychiatrie stellten sie sich überhaupt nicht. Erst nach 1968 – im Verlauf jenes Prozesses, der nicht den vollständigen Triumph des marxistischen Denkens darstellte, sondern im Gegenteil dieses wahrlich erschütterte – sind diese Probleme in die politische Reflexion eingegangen. Leute, die sich nicht für das interessierten, was ich machte, begannen plötzlich, mich zu studieren. Und ich fand mich mitten unter ihnen wieder, ohne dass ich das Zentrum meines Interesses zu verschieben brauchte. Die Probleme, die mich beschäftigten, waren für eine linke Politik vor 1968 nicht von Belang. Wenn Sie so möchten: Ich bin ab einem bestimmten Zeitpunkt annektiert worden, ich habe das Bürgerrecht erhalten.

– *In Ihrer Archäologie des abendländischen Wissens nimmt Marx einen sehr bescheidenen Platz ein, vergleicht man ihn mit David Ricardo. Er ist nur eines der Elemente der Struktur seiner Zeit. Und nach Ihrem Buch* Les Mots et les Choses [*dt.* Die Ordnung der Dinge, *Frankfurt am Main 1971] hat der Marxismus auf der Grundstufe des abendländischen Wissens keinen wirklichen Bruch bewirkt. Warum schreibt man Marx bis heute eine Bedeutung zu, die es ausmacht, dass er so umstritten ist, verneint oder infrage gestellt wird?*

– Zunächst einmal muss ich etwas richtig stellen. In *Les Mots et les Choses* habe ich keine allgemeine Archäologie des abendländischen Wissens in seinen Tiefen schreiben wollen. Ich wollte sehen, wie bestimmte Bereiche empirischer Erkenntnisse entstanden sind, im Wesentlichen diejenigen, die mit dem Leben, der Sprache, der Arbeit und der Ökonomie zu tun hatten. Nur das. Es ging nicht um eine Durchleuchtung der abendländischen Kultur in ihrer ganzen Dichte. Ich glaube, dass in der Genealogie der politischen Ökonomie, in ihren Grundbegriffen, Marx keinen wesentlichen Bruch einführt. Es hat sogar jemanden gegeben, der das vor mir gesagt hat: Karl Marx. Er hat selbst bestätigt, dass seine Begriffe von Ricardo abgeleitet seien. Dass die marxistische revolutionäre Praxis in ihrem Rückbezug auf das Marx'sche Werk jetzt mittels einer Reihe von Transformationen und Vermittlungen die Geschichte des Abendlandes durchzogen und allem ihren Stempel aufgedrückt hat, was sich seit Ende des 19. Jahrhunderts ereignet hat, ist dabei etwas, das gar nicht bestritten werden kann. Das Problem, das ich aufgeworfen habe, war viel begrenzter: Es war das der Kritik einer empirischen Wissenschaft.

– *Die Dame Dialektik herrscht noch heute. Sie ist in historischen, ökonomischen, soziologischen, philosophischen Untersuchungen und in der Literaturkritik präsent. Welche Rolle hat der »dialektische Materialismus« in der abendländischen Kultur?*

– Eine schwierige Frage. Im vollen und starken Sinne des Ausdrucks »dialektischer Materialismus« – das heißt Interpretation der Geschichte, Philosophie, wissenschaftliche und politische Methodologie – hat er zu nichts Großem gedient. Haben Sie jemals gesehen, dass ein Wissenschaftler den dialektischen Materialismus verwendet hat? In ihrer Taktik wendet die kommunistische Partei den dialektischen Materialismus nicht an. Aber es ist klar, dass der dialektische Materialismus eine wichtige Bezugsgröße darstellt. Was für einen Status hat er, so dass wir bis zu einem gewissen Maße verpflichtet sind, zumindest in der Rede, durch ihn, durch

seine Zeichen, durch sein Ritual hindurchzugehen? Das ist ein Problem.

Der dialektische Materialismus ist ein Universalsignifikant, dessen politische und polemische Verwendungen wichtig sind; er ist eine Marke, aber ich glaube nicht, dass er ein positives Instrument ist. Ich möchte ein Beispiel anführen. In Polen, wo ich ein Jahr gewohnt habe, gab es, ähnlich wie die Katechismuskurse an den christlichen Kollegien, an den Universitäten samstags Pflichtkurse in dialektischem Materialismus. Eines Tages fragte ich: Sind auch die Studenten in den Naturwissenschaften wie die Studenten der Geisteswissenschaften verpflichtet, an den Kursen teilzunehmen? Und der Professor (der der kommunistischen Partei recht nahestand) antwortete: Nein, die Studenten der Naturwissenschaften würden darüber lachen...

– *In einem Ihrer Vorträge hier haben Sie versucht nachzuweisen, dass wir in einer Geständnisgesellschaft, in einer Gesellschaft reich an Bekenntnissen leben würden. Es gibt das christliche Bekenntnis, das kommunistische Bekenntnis, das Bekenntnis des Schriftstellers, das psychoanalytische Bekenntnis, das Bekenntnis vor Gericht usw. Besitzen diese verschiedenen Bekenntnisse ein und dieselbe Struktur?*

– Nein. Durch eine polemische Auseinandersetzung mit einer bestimmten übereilten Interpretation von Reich habe ich zu zeigen versucht, dass wir uns nicht in einer schamhaften und moraldurchtränkten Ära, einer Ära der Zensur befinden, und dass gegenüber dem, was wesentlich ist: dem Geständnis,[2] die Auswirkungen von Moralismus und Zensur nebensächlich sind. Allgemein gesprochen, besteht das Geständnis im Diskurs des Subjekts über sich selbst in einer Machtsituation, in der es beherrscht und gezwungen wird und die es durch das Geständnis verändert.

Diese formale Definition des Geständnisses kann die erwähnten verschiedenartigen Bekenntnissituationen umfassen. Doch habe ich den Unterschied, der beispielsweise zwischen dem besteht, was im christlichen Bekenntnis im eigentlichen Sinne gestanden

2 [Die portugiesischen Wörter *confisso, confessar* usw. decken den französischen Sinn von »confesser« (*confessare*) [»bekennen«] und von »avouer« (*advocare*) [»gestehen«] ab. (A. d. frz. Ü.)]

wird, und dem, was man vom 17. Jahrhundert an dem Beichtvater gesteht, in seinen Einzelheiten zu analysieren versucht. Zwei miteinander verbundene christliche Formen. Wobei die zweite eine Verallgemeinerung des Bußbekenntnisses ist, aber vollkommen verschiedene Merkmale und unterschiedliche Zielsetzungen besitzt.

– *Ein Marxist könnte diesen Vergleich zwischen christlichem Bekenntnis und dem Bekenntnis zur Partei für politisch »gefährlich« halten?*

– Ich hoffe doch.

– *Könnten Sie das deutlicher machen, indem sie mehr über Ihre Definition des Geständnisses sagen?*

– Es ist seltsam, dass in der Mehrzahl der Rechtssysteme das, was man gegen sich selbst sagt, einen Beweis darstellt. Das britische Recht, welches das Zeugnis gegen sich selbst untersagt, ist eine Ausnahme. Doch in der großen Mehrheit der anderen Systeme kann von dem Moment an, da jemand etwas sagt, das ihm zum Nachteil gereicht, dieses nur wahr sein. Das stellt ein Postulat dar. Man kann sich leicht ausmalen, dass jemand sich selbst durch etwas zu belasten sucht, sei es, um einen anderen zu entlasten, sei es, um sich von einer anderen Verfehlung zu entlasten. Zweitens ermöglichen es die Folter und andere benachbarte Geständnistechniken, Zeugnisse gegen sich selbst zu erhalten, die keinerlei Wahrheitswert besitzen. Unser Rechtssystem räumt dem Geständnis einen so großen Beweiswert ein, dass es schwierig wird, es nachträglich zu berichtigen oder zu bestreiten. Wenn es stimmt, dass die unerlaubte Erzwingung des Geständnisses eine habituelle polizeiliche Praxis ist und dass die Justiz das im Prinzip ignoriert, indem sie scheinbar davor die Augen verschließt, dann stimmt es auch, dass das Gerichtssystem dadurch, dass es dem Bekenntnis ein solches Vorrecht einräumt, ein bisschen Mittäter bei dieser polizeilichen Praxis ist, die darin besteht, es um jeden Preis zu entreißen.

Die Fiktion, der größtmögliche Unterschied zwischen Justiz und Polizei könne aufrechterhalten werden, ist in Westeuropa

zumindest sehr geläufig. Die Korrumpierten stammen immer aus der Polizei, und das Edle und Würdige kommt zwangsläufig von der Justiz her. In Wirklichkeit besteht das Unglück des Systems darin, dass es zwischen Justiz und Polizei ein stillschweigendes Einverständnis gibt, und dass die Justiz, ohne es zu sagen, häufig zu diesen polizeilichen Praktiken anregt.

– *Was ist Folter?*

– Ich würde sagen, indem ich die Wörter ein wenig verbiege, dass es eine »edle« und eine unedle Verwendung der Folter gibt. So war in der gerichtlichen Praxis des Mittelalters und bis ins 18. Jahrhundert die Folter ein echtes Ritual, wodurch man das Geständnis des Angeklagten zu erhalten versuchte; doch war es ein weitgehend kodifiziertes Ritual. Die Folter war in den Händen des Henkers nicht »frei«. Er musste bestimmten Regeln gehorchen und gewisse Grenzen beachten, über die die Folter nicht hinausgehen durfte. Das 19. und das 20. Jahrhundert haben dann die »ungezügelte« Folter erfunden. Die Folter, die durch Verwendung einer beliebigen Methode, und auch so lange, wie man es für nötig erachtet, das Geständnis entreißen soll. Das ist eine polizeiliche, außergerichtliche Folter, die sich von daher von der berühmten, von der Inquisition verwandten Folter aufs äußerste unterscheidet.

– *Nehmen Sie an, dass in den Ländern, die im letzten Jahrhundert die Sklaverei kannten, der Ankläger eine andersartige und besonders grausame Beziehung gegenüber dem Körper des Angeklagten entwickelt hat? Vielleicht, weil der Gefolterte in diesem Fall jemand wäre, dessen Wert als Person gleich null wäre?*

– Mit Sicherheit. In der klassischen Antike, in Griechenland und im Römischen Reich, hatte man nicht das Recht, einen freien Bürger zu foltern. Umgekehrt war die Folter des Sklaven eine legitime und habituelle Praxis. Als ob der Sklave unfähig wäre, »die Wahrheit zu sagen«, und als ob die Personen verpflichtet wären, diese Wahrheit mit Gewalt aus ihm herauszuholen. Ich denke, dass dieses Recht, das sich die klassische Antike zubilligte, den Sklaven zu foltern, in den im 16. Jahrhundert wiederhergestellten Sklavereipraktiken erneut zum Vorschein kommen musste.

– *Wurde diese Praxis nicht insofern von einem gewissen Paternalismus begleitet, als der Sklave nicht die Wahrheit sagte, da er unfähig dazu war?*

– Nein, ich glaube, wichtig ist das Problem des Eigentums am Körper. Wenn der Körper des Sklaven seinem Herrn und nicht ihm selbst gehört, sind die Folter und der Tod des Sklaven (auch wenn dieser nicht dem Gesetz entsprach) möglich. Die Eigentumsbeziehung ist in diesem Fall wichtiger als die des paterfamilias. Es ist das Recht, zu gebrauchen und zu missbrauchen, *jus utendi et abutendi.*

– *Lässt sich Ihre allgemeine Analyse des Geständnisses und der Machtbeziehungen auch auf den Gesamtzusammenhang der Mächte in den kommunistischen Ländern, der UdSSR und China zum Beispiel, anwenden?*

– Ich würde China gern beiseite lassen: Sehr wenige Leute wissen etwas darüber, und auch nur sehr wenig. Oder: Sehr wenige Leute kennen es sehr gut. Ansonsten lautet meine Antwort: Ja. Und genau deshalb kann meine Arbeit für gefährlich gehalten werden. Aber ich glaube, dass man sich dieser Gefahr stellen, dass man dieses Risiko auf sich nehmen muss. Diese Machtmechanismen, zumindest ihre Hauptelemente, existieren überall. Das Geständnis in den großen Prozessen kann nicht als etwas betrachtet werden, das unseren Gerichtsverfahren und der dem Geständnis zugebilligten politischen und moralischen Bedeutung völlig fremd wäre. Und um es noch bestimmter zu sagen: Die psychiatrische Macht ist in ihren politischen Auswirkungen und in ihrer politischen Unterwürfigkeit gegenüber der Sowjetmacht der psychiatrischen Macht, so wie sie in Westeuropa während des 19. Jahrhunderts ausgeübt wurde, verwandt, würde ich sagen. Sehen wir uns beispielsweise an, was 1870 nach der Pariser Commune geschah. In einer Weise, die eindeutiger nicht sein kann, hat man einige politische Opponenten als »Wahnsinnige« in die Irrenanstalt geschickt.

– *Was mich an* L'Aveu *von Arthur London*[3] *am meisten beeindruckt, wenn man es als spezifisch, als bezeichnend für die in Osteuropa verwandten Methoden ansieht, ist weniger der Gebrauch der Folter (die man in der ganzen Welt antrifft) als der ostentative Charakter der Gerichtsfarce. Ein unglaublicher Apparat und zugleich, sollte der Angeklagte sich entschließen, sein auswendig gelerntes Bekenntnis zu vergessen, wird auf Knopfdruck die Ausstrahlung über das Radio unterbrochen.*

– Die Trickserei bei Gericht... Im englischen Recht und auch im napoleonischen Recht hat man dem Gerichtsritual eine so exzessive und so exzessiv ernsthafte Rolle eingeräumt, dass diese in ein *guignol*[4], ein Kasperletheater verwandelt werden kann, wie das derzeit in den sozialistischen Ländern Osteuropas geschieht. Wir tricksen einen Prozess auf andere Weise aus: Wir mogeln beim Verfahren, wir treiben den Beschuldigten in den Selbstmord. Aber wir reichen niemals an diese vollkommen theatralische Trickserei heran, der sich die Sowjets verschrieben haben. Warum? Weil sie dem Gerichtsritual mehr Ernst beimessen als wir – weil sie daran festhalten, es unter den Augen der Journalisten, der ausländischen Beobachter usw. bis zum Äußersten durchzuführen – oder weil sie ihm keinerlei Bedeutung beimessen und sich deshalb alles erlauben. Möglicherweise ist sogar beides wahr. Dass sie ihm keinerlei Bedeutung beimessen, aber gleichzeitig versuchen, in ihre Ausübung der Macht die bürgerliche Symbolik und das bürgerliche Ritual wieder einzutragen. Die großen Prozesse müssen im Verhältnis zur stalinistischen Architektur oder zum Sozialistischen Realismus gesehen werden. Der Sozialistische Realismus entspricht nicht ganz der westlichen Malerei in ihrer Gesamtheit, sondern erinnert unglaublicherweise an die akademische und pompöse Malerei von 1850. Dies war ein Geburtskomplex des Marxismus: Er hat immer davon geträumt, eine Kunst, Ausdrucksweisen und ein soziales Zeremoniell zu haben, die denen der triumphierenden Bourgeoisie von 1850 vollkommen vergleichbar sind. Es handelt sich um einen stalinistischen Neoklassizismus.

3 [London, A., *L'Aveu dans l'engrenage du procès de Prague*, Paris 1972; dt.: *Ich gestehe: der Prozeß um Rudolf Slansky*, Berlin 1991.]

4 [Auf französisch im Text. (A. d. frz. Ü.)]

– *In Ihrer Arbeit scheint der Staat einen bevorzugten Platz einzunehmen. Und der Staat stellt eine bevorzugte Instanz für das Verstehen der historisch-kulturellen Gebilde dar. Könnten Sie die Bedingungen der Möglichkeit näher ausführen, auf die der Staat sich stützt?*

– Es stimmt, dass der Staat mich interessiert, aber er interessiert mich nur differentiell. Ich glaube nicht, dass die Gesamtheit der Mächte, die innerhalb einer Gesellschaft zur Ausübung kommen – und die in dieser Gesellschaft die Hegemonie einer Klasse, einer Elite oder einer Kaste sichern –, sich ganz im System des Staates zusammenfassen lässt. Der Staat mit seinen großen Gerichts-, Militär- und anderen Apparaten stellt nur die Gewährleistung, das Gerüst für ein ganzes Netz von Mächten dar, das sich über andere, von diesen Hauptwegen unterschiedene Kanäle erstreckt. Mein Problem ist es, eine differentielle Analyse der verschiedenen Machtebenen in der Gesellschaft durchzuführen. Infolgedessen nimmt der Staat darin einen wichtigen, aber keinen vorrangigen Platz ein.

– *Warum sind in Frankreich im Gegensatz zu Großbritannien oder den Vereinigten Staaten die antipsychiatrischen Untersuchungen von jemandem initiiert worden, der nicht wie Laing, Bettelheim oder Cooper Arzt ist?*

– Schwer zu sagen. Aber ich kann eine Hypothese aufstellen (eigentlich müsste man eine differentielle Untersuchung in den Vereinigten Staaten und in England in Angriff nehmen). In Frankreich werden seit altersher Spital, Irrenanstalt und psychiatrische Praxis hinterfragt. Jedenfalls hatten in der Zeit des Krieges in einem Krankenhaus namens Saint-Alban spanische Ärzte, die während des Bürgerkrieges antipsychiatrische Experimente unternommen hatten und gezwungen waren, sich nach Frankreich zu flüchten, mit diesen Untersuchungen begonnen; junge Psychiater, die Saint-Alban durchliefen, haben einige Methoden übernommen und in anderen Krankenhäusern bestimmte Reformen durchzuführen versucht. Doch ist das alles sehr begrenzt geblieben. Warum sind diese Initiativen nicht weitergegangen? Weil die französischen Psychiater direkt oder indirekt an die Verwaltung, an

die in administrativer und rechtlicher Hinsicht für das Krankenhaus Verantwortlichen gebunden sind. Indem sie diese Macht ausüben, sind sie weder imstande, die Macht der Verwaltung durch die medizinische Macht noch die medizinische Macht im Namen eines Denkens zu kritisieren, das zugleich von der Medizin und von der Verwaltung frei wäre. Sie konnten sich zwar der Medizin und der Verwaltung widersetzen, aber sie konnten sich weder von der einen noch von der anderen befreien. Das, was ich sage, ist ziemlich schematisch, aber ich glaube, es brauchte jemanden von »draußen«, um diese Probleme aufzuwerfen. In Frankreich war die Psychoanalyse als die Medizin der Geisteskrankheit außerhalb der Institution, außerhalb des Krankenhauses, außerhalb des psychiatrischen Krankenhauses stets eine Medizin der Elite und ist es immer noch, sie ist teuer usw. Und sie hat sich immer geweigert – außer in den letzten Jahren –, ihre Fragen, ihre Probleme und ihre Techniken in den Krankenhausrahmen zu übertragen. Sie hätte das Problem der psychiatrischen Macht stellen können, aber sie hat es nicht getan; sie übte stillschweigend ihre Macht aus.

– Ihrer Ansicht nach tritt der Psychoanalytiker wie ein Technokrat des Wissens, wie das Instrument einer repressiven Macht auf, die ihr Opfer von seiner Sexualität zu sprechen veranlasst. Muss ein solches Monstrum niedergemacht werden oder ist es möglich, sich eine neue Art Kliniker vorzustellen?

– Man darf das, was ich gesagt habe, nicht übertreiben. Nein, denn, um ehrlich zu sein, ich habe das Funktionieren der Psychoanalyse noch nicht genauer untersucht. Ich sage nur, dass es gefährlich sei anzunehmen, dass Freud und die Psychoanalyse dadurch, dass sie über Sexualität sprechen und durch ihre Techniken die Sexualität des Subjekts freilegen, mit vollem Recht ein Werk der Befreiung vollziehen. Die Metapher der Befreiung scheint mir für eine Definition der psychoanalytischen Praxis nicht geeignet. Das ist der Grund, warum ich eine Archäologie des Geständnisses, und zwar des Geständnisses der Sexualität zu schreiben und zu zeigen versucht habe, wie sehr die wesentlichen Techniken der Psychoanalyse bereits zuvor (die Frage der Ursprünglichkeit ist nicht wichtig dabei) innerhalb eines Machtsystems existiert haben. Und so ist auch die Vorstellung falsch, das Abendland sei eine

Zivilisation gewesen, die den Ausdruck der Sexualität unterdrückt, die ihn untersagt oder die ihn zensiert habe. Im Gegenteil: Seit dem Mittelalter hat es ein beständiges Verlangen nach einem Geständnis der Sexualität gegeben. Es ist Druck ausgeübt worden, damit es sich in Gestalt eines Diskurses bekundet: Bekenntnis, Gewissenslenkung, Pädagogik und die Psychiatrie des 19. Jahrhunderts sind Techniken, die der Psychoanalyse vorausgehen und sie dazu nötigen, sich im Verhältnis zu ihnen zu situieren. Und zwar nicht in der Situierung eines Bruches, sondern in der Situierung einer Kontinuität.

– Aber ist nicht nach dem, was Sie sagen, die Patient-Analytiker-Beziehung dank der Asymmetrie der Macht stets eine ungleiche Beziehung?

– Zweifellos. Die Ausübung der Macht, die sich innerhalb der psychoanalytischen Sitzung abspielt, müsste untersucht werden, und das ist niemals geschehen. Und der Psychoanalytiker weigert sich, dies zu tun, zumindest in Frankreich. Indem er die Ansicht pflegt, dass das, was zwischen Couch und Sessel geschieht, zwischen demjenigen, der liegt, und demjenigen, der sitzt, zwischen demjenigen, der spricht, und demjenigen, der döst, ein Problem von Begehren, Signifikant, Zensur und Über-Ich sei, Probleme einer Macht innerhalb des Subjekts – aber niemals eine Frage von Macht zwischen dem einen und dem anderen.

– Lacan nimmt an, die Macht des Analytikers zeige sich, wenn dieser nicht zum schlichten Übersetzer der Botschaften der Patienten, sondern zum Wortträger einer dogmatischen Wahrheit wird. Was trennt Sie von dieser Position?

– Ich kann nicht auf der Ebene antworten, auf der sich die Frage stellt und auf der Lacan durch den Mund desjenigen spricht, der sie mir stellt. Ich bin kein Analytiker. Meine Aufmerksamkeit wird jedoch dadurch wachgerufen, dass im Sprechen der Psychoanalytiker über die analytische Praxis eine Reihe von Elementen niemals gegenwärtig ist: der Preis der Sitzung, die ökonomischen Gesamtkosten der Behandlung, die die Kur betreffenden Entscheidungen, die Grenze zwischen dem Annehmbaren und dem

Unannehmbaren; das, was geheilt werden muss, und das, was keine Heilung benötigt; die Frage der Familie als wieder aufgenommene, zum Vorbild genommene Norm und die Verwendung des freudianischen Prinzips, wonach derjenige krank ist, der es nicht schafft, Liebe zu machen oder zu arbeiten; all das ist in der analytischen Praxis gegenwärtig und hat Auswirkungen auf sie. Es handelt sich um einen Machtmechanismus, den sie befördert, ohne ihn infrage zu stellen. Ein einfaches Beispiel: die Homosexualität. Die Psychoanalytiker gehen die Homosexualität bloß schräg von der Seite her an. Handelt es sich um eine Anomalie? Um eine Neurose? Wie könnte die Psychoanalyse diese Situation handhaben? In Wahrheit steht sie für gewisse Grenzen ein, die Teil einer außerhalb von ihr errichteten sexuellen Macht sind, aber deren Hauptzüge sie bestätigt.

– *Die Psychoanalytiker pflegen gewöhnlich die Philosophen zu kritisieren, die über die Psychoanalyse sprechen, ohne sie ausprobiert zu haben. Sind Sie analysiert worden?*

– Die Frage ist amüsant, denn derzeit klagen mich die Psychoanalytiker an, *nicht* über die Psychoanalyse zu sprechen. In Wirklichkeit bin ich gerade dabei, eine Reihe von Untersuchungen durchzuführen, die auf etwas hinauslaufen, das sich am Ende des 19. Jahrhunderts und im 20. Jahrhundert ereignet hat: die Geschichte des Wahnsinns, das Wissen von der Sexualität, eine Genealogie, die bei Freud aufhört. Und sie behaupten, es sei Heuchelei, Freud nicht zu erwähnen. Jetzt sagen Sie, sie würden mir das Recht streitig machen, über die analytische Praxis zu sprechen. Tatsächlich würde ich gern darüber sprechen, und in einem bestimmten Sinne spreche ich auch über die Psychoanalyse, aber ich lege Wert darauf, von »draußen« darüber zu sprechen. Ich denke nicht, dass wir in die im Übrigen alte und von Freud selbst aufgestellte Falle tappen müssen, wonach unser Diskurs von dem Moment an, da er in das psychoanalytische Feld eindringt, unter die Herrschaft der analytischen Deutung fallen wird. Ich möchte mich der psychoanalytischen Institution gegenüber in der Situation des Außerhalbseins halten, ich möchte sie in ihre Geschichte innerhalb der Machtsysteme zurückversetzen, die sich unter ihr erstrecken. Ich werde niemals ins Innere des psychoanalytischen Diskurses eintreten, um zu sagen: Der Begriff des Wunsches bei Freud sei nicht richtig ausgearbeitet, oder Melanie Kleins geteilter Körper sei Blödsinn. Dies werde ich niemals behaupten. Aber ich behaupte, dass ich das niemals behaupten werde.

– *Und der Beitrag von Deleuze?*

– An seiner Arbeit interessiert mich, dass er sich innerhalb der Psychoanalyse wesentlich auf das Ungesagte der Psychoanalyse bezieht: wie die analytische Praxis einen Gewaltstreich darstellt, um den Wunsch zwischen den verschiedenen Polen des ödipalen Dreiecks neu aufzuteilen. Die »Familialisierung« der Psychoanalyse ist eine Operation, die Deleuze mit großem Nachdruck aufgewiesen hat, eine Kritik, die er als Theoretiker des Wunsches von drinnen her unternimmt, und die ich als Historiker der Macht nur von draußen her zu unternehmen vermag.

– *Welches sind die Aufgaben der Kritik heute?*

– Was verstehen Sie unter diesem Wort? Nur ein Kantianer kann dem Wort »Kritik« einen allgemeinen Sinn zusprechen.

– *Gestern sagten Sie, Ihr Denken sei ein fundamental kritisches. Was bedeutet eine kritische Arbeit?*

– Ich sagte, es sei ein Versuch, soweit es geht, das heißt so tief und so allgemein wie möglich, sämtliche mit dem Wissen verbundenen Effekte eines Dogmatismus und sämtliche mit dem Dogmatismus verbundenen Wissenseffekte zu enthüllen.

– *Es gibt einen Satz von Deleuze über Sie: Sie haben, sagt er, »uns als Erster sowohl in Ihren Büchern als auch in einem praktischen Bereich etwas Grundlegendes gelehrt: Wie nichtswürdig es ist, für die anderen zu sprechen«. Ich würde Sie gern fragen, ob der Diskurs über das Exotische, der die Kategorie des Exotischen verwendet, nicht eine Art Ausübung einer diffusen Macht darstellt. Wird es nicht eine weitere Art sein, für die anderen zu sprechen? Schließlich verwendet sogar der politische Diskurs und nicht nur der der Mode oder des Tourismus die Kategorie des Exotischen …*

– Ich will keine Kritik vorbringen, welche die anderen daran hindert zu sprechen, ich will nicht in meinem Namen einen Terrorismus der Reinheit und der Wahrheit ausüben. Ich will auch nicht im Namen der anderen sprechen und mir anmaßen, das, was sie zu sagen haben, besser zu sagen. Meine Kritik hat das Ziel, es anderen zu ermöglichen zu sprechen, ohne dem Recht zu sprechen, das sie haben, Grenzen zu setzen. Seit der Zeit der Kolonialisierung existiert ein imperialistischer Diskurs, der mit peinlich genauer Berechnung von den anderen gesprochen und sie in Exoten, in Personen verwandelt hat, die unfähig wären, über sich selbst zu sprechen. An die Frage des revolutionären Universalismus lässt sich dieses Problem anschließen. Für die Europäer und vielleicht mehr noch für die Franzosen als für die anderen ist die Revolution ein universaler Prozess; die französischen Revolutionäre des ausgehenden 18. Jahrhunderts dachten, sie würden die Revolution in der ganzen Welt durchführen, und bis heute haben sie sich von diesem Mythos nicht freigemacht. Der proletarische Internationalismus hat dieses Vorhaben in einem anderen Register wieder aufleben lassen. Nun gibt es aber in dieser zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen revolutionären Prozess nur im Rahmen des Nationalismus. Daher das Unbehagen bei bestimmten Theoretikern und Aktivisten der universalen Revolution. Sie sind genötigt, den Imperialismus des universalen Diskurses oder aber eine gewisse Exotik zu übernehmen.

– *Was bedeutet der Satz von Reich, wonach die Massen nicht getäuscht wurden, sondern zu einem bestimmten Zeitpunkt den Faschismus begehrt hätten. Wie kann man eine repressive Macht begehren?*

– Das ist ein wichtiges Problem. Und ein beunruhigendes, wenn wir die Macht als Repression denken. Wenn sie sich darauf beschränkt zu zensieren, zu verbieten, wie sollte es dann möglich sein, sie zu lieben? Doch stark gemacht wird die Macht dadurch, dass ihr prinzipielles Funktionieren nicht negativer Art ist: Die Macht hat positive Effekte, sie bringt das Wissen hervor und erregt Lust. Die Macht ist liebenswert. Wenn sie nur repressiv wäre, müssten wir entweder die Verinnerlichung des Verbotes oder den

Masochismus des Subjekts unterstellen (was letzten Endes dasselbe ist). Und damit ist es Bestandteil der Macht.

– *Und die Herr-Knecht-Beziehung? Kann die Zurückweisung der Befreiung von Seiten eines Sklaven oder Knechtes nicht auf dieselbe Weise erklärt werden?*

– Die Herr-Knecht-Dialektik nach Hegel ist der Mechanismus, durch den die Macht des Herrn der Tatsache ihrer eigenen Ausübung verlustig geht. Ich möchte im Gegenteil zeigen, dass die Macht sich durch ihre eigene Ausübung verstärkt; sie wechselt nicht klammheimlich auf die andere Seite. Seit 1831 hat Europa nicht von der Annahme abgelassen, die Umkehrung des Kapitalismus stünde im kommenden Jahrzehnt bevor. Und dies schon vor Marx. Und er ist immer noch da. Ich möchte nicht behaupten, dass er niemals ausgerottet werden wird. Ich sage nur, dass die Kosten seiner Umkehrung nicht so sind, wie wir es uns vorstellen. Und dass man nicht eine Umkehrung erreicht, sondern vielmehr eine Übertragung in den Machtsystemen von einer Kaste auf eine andere, von einer Bürokratie auf eine andere, so wie dies mit der zaristischen Bürokratie der Fall war, die in Wirklichkeit mit gewissen Veränderungen weiterbetrieben wurde.

– *Was ist der Mensch? Existiert er?*

– Natürlich existiert er. Was es zu zerstören gilt, das ist die Gesamtheit der Bestimmungen, Spezifikationen und Sedimentationen, durch die gewisse Wesenheiten des Menschen seit dem 18. Jahrhundert definiert worden sind. Mein Irrtum war nicht die Behauptung, der Mensch existiere nicht, sondern die Vorstellung, es wäre so leicht, ihn zunichte zu machen.

– *Ist nicht das Parteiergreifen für die Minderheiten usw. Humanismus? Muss der Ausdruck »humanistisch« beibehalten werden?*

– Wenn diese Kämpfe im Namen eines bestimmten Wesens des Menschen geführt werden, so wie es im Denken des 18. Jahrhunderts gebildet wurde, dann würde ich sagen, dass diese Kämpfe verloren sind. Denn sie werden im Namen des abstrakten Men-

schen durchgeführt, im Namen des normalen Menschen, des Menschen von guter Gesundheit, der die Auskristallisierung einer Reihe von Mächten ist. Wenn wir die Kritik dieser Mächte betreiben wollen, dann darf man das nicht im Namen einer Idee des Menschen durchführen, die von diesen Mächten her gebildet wurde. Denn worum geht es, wenn im marxistischen Fußvolk vom totalen Menschen, vom mit sich selbst versöhnten Menschen die Rede ist? Um den normalen Menschen, um den ausgeglichenen Menschen. Wie hat sich also das Bild dieses Menschen gebildet? Ausgehend von einem psychiatrischen und medizinischen Wissen, von einer psychiatrischen und medizinischen Macht, von einer »normierenden« Macht. Eine politische Kritik im Namen eines Humanismus betreiben bedeutet, dass man in die Waffe des Kampfes jene Sache wieder einführt, gegen die wir kämpfen.

Übersetzt von Hans-Dieter Gondek

164
Sade, Offizier des Geschlechts

»Sade, sergent du sexe« (Gespräch mit G. Dupont), in: *Cinématographe* Nr. 16, Dezember 1975-Januar 1976, S. 3-5.

– *Sind Sie, wenn Sie ins Kino gehen, überrascht vom Sadismus einiger neuerer Filme, ob sie nun in einem Krankenhaus spielen oder wie im letzten Pasolini*[1] *in einem Scheingefängnis?*

– Ich war überrascht – zumindest bis in die letzte Zeit – vom Fehlen eines Sadismus und vom Fehlen Sades. Beides ist im Übrigen nicht dasselbe. Es kann Sade ohne Sadismus und Sadismus ohne Sade geben. Doch lassen wir das heiklere Problem des Sadismus beiseite und beschränken wir uns auf Sade. Ich glaube, es gibt nichts, was gegen das Kino allergischer wäre als das Sade'sche Werk. Unter den zahllosen Gründen dafür möchte ich als Erstes nennen: Die peinliche Genauigkeit, das Rituelle und die streng zeremonielle Form, die sämtliche Szenen bei Sade

1 [*Salò o le centoventi giornate di Sodoma (Salo ou les Cent Vingt Journées de Sodome)*, 1975; dt.Verleihtitel: *Die 120 Tage von Sodom.*]

annehmen, schließen all das aus, was zusätzliches Spiel der Kamera sein könnte. Die geringste Hinzufügung, die geringste Unterdrückung, das kleinste Ornament sind unerträglich. Kein offenes Phantasma, sondern eine mit Bedacht programmierte Reglementierung. Sobald etwas fehlt oder als Überblendung hinzukommt, ist alles verpfuscht. Kein Platz für ein Bild. Die Leerstellen dürfen nur durch die Begierden und die Körper ausgefüllt werden.

– *Im ersten Teil von Jodorowskys* El Topo *gibt es eine blutrünstige Orgie, eine recht eindeutige Zerteilung eines Körpers. Macht sich der Sadismus im Kino nicht zunächst einmal daran fest, wie man die Schauspieler und ihre Körper behandelt? Wird nicht besonders die Frau im Kino als Anhängsel eines männlichen Körpers (schlecht) behandelt?*

– Die Art und Weise, wie man den Körper im zeitgenössischen Kino zu behandeln hat, ist eine sehr neue Sache. Schauen Sie sich die Küsse, die Gesichter, die Lippen, die Wangen, die Lider und die Zähne in einem Film wie *Der Tod der Maria Malibran* von Werner Schröter an. Das Sadismus zu nennen, scheint mir völlig falsch zu sein, außer man geht den Umweg über eine vage Psychoanalyse, in der es um das Partialobjekt, den zerstückelten Körper und die Vagina dentata geht. Man muss auf einen Freudianismus von ziemlich mieser Qualität zurückgehen, um diese Art, die Körper und ihre Wunder zum Singen zu bringen, auf Sadismus herunterzudrücken. Aus einem Gesicht, einem Wangenknochen, aus Lippen und aus einem Ausdruck der Augen das zu machen, was Schröter daraus macht, hat nichts mit Sadismus zu tun. Es handelt sich um ein Übersetzen, um ein Sprießenlassen des Körpers, um eine gewissermaßen autonome Übersteigerung seiner minderen Partien, der minderen Möglichkeiten eines Teilstücks des Körpers. Es gibt darin eine Anarchisierung des Körpers, in der die Hierarchien, die Lokalisierungen und die Benennungen und das Organische daran, wenn Sie so wollen, in Auflösung begriffen sind. Wogegen im Sadismus gerade das Organ als solches das Objekt des verbissenen Zugriffs ist. Du hast ein sehendes Auge, ich reiße es dir heraus. Du hast eine Zunge, die ich fest zwischen meinen Lippen habe und ich beiße zu, ich werde sie