

Widerstehende und kämpfende Körper auf den Bühnen Michel Foucaults*

Arianna Sforzini

Im Werk Foucaults ist der Körper ein nicht wegzudenkender, vielgestaltiger Protagonist: als geöffneter Leichnam auf dem Obduktionstisch von Marie François Xavier Bichat, als zerstückelter Körper Robert-François Damiens, als unterwerfener Körper des disziplinierten Arbeiters, der mit dem Getriebe der Produktion wie verbunden ist, oder als parrhesiastischer, verstörender Körper des Kynikers in der Öffentlichkeit, der mit der Wahrheit, die er sagt, eins wird. Foucaults gesamtes Schreiben von *Die Geburt der Klinik*¹ bis zu *Die Sorge um sich*² etabliert eine Geschichte der Körper: medizinisierte, disziplinierte, bestrafte, sexualisierte und regierte Körper – auch durch sich selbst regierte, subjektiviert. All diese Geschichten ergeben jedoch keine Philosophie oder Theorie des Körpers, da Foucault keine eindeutige Bestimmung des Konzepts Körper vorschlägt. Es gibt keine foucaultsche Geschichte *des* Körpers, eines einmaligen Konzepts, einer einmaligen Natur des Körpers, sondern Genealogien, die die Existenz vielfältiger und heterogener Körper offenbaren, aber auch das geschichtliche Aufkommen zuvor unbekannter Körper. Unser Körper, der als das Selbstverständlichste und Konstanteste unserer Geschichte erscheinen könnte, als letzter und unveräußerlicher materieller Kern unserer ›Natur‹, hat in Wirklichkeit selbst eine Geschichte, die sich nicht etwa aus dem Wissen

* | Ich nehme hier die Ausführungen der Kapitel II »Désirs et plaisirs. Le corps de la contre-attaque« (S. 65-74) und IV »Les batailles des corps« (S. 119-143) meines Buchs *Michel Foucault. Une pensée du corps*, (Paris 2014) auf, die ich für diese deutsche Erstübersetzung an einigen Stellen ergänzt habe. (Arianna Sforzini: *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris 2014, S. 65-74, S. 119-153, © PUF, 2014).

1 | Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik* [*Naissance de la Clinique*, 1963], übers. von Walter Seitter, München 1973.

2 | Foucault, Michel: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3* [*Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi*, 1984], übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1989.

oder den Praktiken über die Körper zusammensetzt, sondern aus den Veränderungen eben jener Körper, die umgekehrt den Gegenstand des Wissens und der Praktiken bilden.

Die Wirklichkeit der Körper entspricht vor allem einer mehrdimensionalen, aber singularisierenden Materialität, einer anonymen, aber erfindungsreichen Historizität, die stets gegen die Dominanz des Abstrakten und Universellen ankämpft. Ständig überbietet der Körper das Subjekt in seinen Fähigkeiten zu geordneten Synthesen. Er ist das Disparate der Seele, ihre Zuflucht. Der Körper verwirklicht und widersteht. Beobachtet, gesteuert oder aber auf die Probe gestellt, bringt er unterschiedliche, den Diskursen (Wissen oder Weisheiten) eigene Wahrheitsspiele zur Existenz. Doch mit diversen Strategien widersteht er ihnen auch: wenn er etwa durch Übertreibung oder Inszenierung die Verifizierungen umstürzt; wenn er durch Simulation oder Wiederholung Konformitätsansprüche umgeht oder zerstört; wenn er bebend und schreiend die Forderungen des Macht-Wissen-Komplexes anprangert; wenn er durch Zurschaustellung und Skandal die Bitte um das Wahrsprechen abwehrt. Die Dynamiken des Körpers umfassen eine kritische Macht, die ein wesentlicher Antrieb in der durch Foucault umgesetzten genealogischen Geschichte ist.

Jener Singularisierungskraft möchte ich in dem vorliegenden Text nachgehen. In seinen historischen Analysen stellt Foucault den Körper häufig als idealen Ort des Aufstandes vor. Er findet die Kräfte des politischen Widerstands in den Tiefen der konkreten Existenz, in den Dynamiken der Behauptung und der körperlichen wie materiellen Dramatisierung. Die Schlussfolgerung in *Der Wille zum Wissen* ist in diesem Punkt berühmt und hochproblematisch: »Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des *Gegenangriffs* nicht das Sex-Begehren sein, sondern *die Körper und die Lüste*.«³ Diese Verankerung des Widerstands in »die Körper und die Lüste« leuchtet indes nicht unmittelbar ein. Man darf sich fragen, mit welchem Recht und mit welcher Kraft die Körper den Aufstand wagen: Verbirgt sich im Körper ein Element, ein Wesen, das möglicherweise den Machttechniken entkommt? Welche Instanz im Leben der Körper könnte der Unterwerfung und der Normalisierung der Körper selbst Widerstand leisten? Wo lässt sich, wenn doch jeder Körper immer historisch determiniert und besetzt ist, eine Kraft zum »Gegenangriff« mobilisieren? Fast könnte man einen heimlichen Spinozismus bei Foucault vermuten, auf dessen Grundlage der Körper eine unterirdische und ausdauernde

3 | Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* [*Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, 1976], übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1983, S. 151 (Hervorhebung Arianna Sforzini).

ontologische Kraft offenbarte. Sind also die Körper die eigentlichen und irreduziblen Schauspieler im philosophischen und politischen Theater Foucaults?⁴

Es ist nicht falsch zu sagen, dass Foucault zwischen einem radikalen Konstruktivismus und der Annahme einer widerspenstigen und widerständigen Immanenz schwankt. Die foucaultsche Genealogie scheint bisweilen an eine geradezu vitalistische Ontologie zu appellieren, die aus der Existenz das immer schon jenseitige oder vielmehr diesseitige Gegebene der Machtkonstellationen macht, und die gegen diese immer Elemente des Ungehorsams reaktivieren kann. Man kann aber auch vorsichtiger argumentieren. Denn die Materialität der Körper nicht ausradieren zu wollen, sich nicht damit abzufinden, alles in der Wahrheit der Macht aufgehen zu lassen, bedeutet nicht zwangsläufig das Anerkennen einer umfassenden Ontologie. Für Foucault geht es stets darum, eine nicht-essentielle und nicht-metaphysische Geschichte der Widerstände und der Körper zu schaffen. Foucaults Genealogien konstituieren weder eine Philosophie des Körpers noch eine Philosophie der Freiheit in Bezug auf die Macht: Sie bilden vielmehr *philosophische Theater der Kämpfe* – ganz konkrete, physische und körperliche Kämpfe zwischen historischen Bestimmungen und freier Selbstbehauptung. Foucault äußert sich diesbezüglich sehr aufschlussreich in einem unveröffentlichten Textauszug über die Frage des Körpers und seine Invarianten:

»Ich weiß nicht, wie man die Frage, ob im menschlichen Organismus transkulturelle biologische Invarianten enthalten sind, negativ beantworten kann. Aufgrund der Wahl der Methode, ist es selbstverständlich mein Problem zu wissen, bis zu welchem Punkt sich die Analyse der geschichtlichen Formen ausweiten lässt, anstatt zu versuchen, den Bereich der biologischen Determinierungen soweit wie möglich auszudehnen. Die historische Exkavierung soll nicht zeigen, wie stark wir an [diese Determinierungen] gebunden

4 | Judith Butler sollte in all diesen Punkten in einen Dialog mit Foucaults Diskurs über die Macht treten. Sie griff seinen Immanentismus als eine verpasste Gelegenheit an und argumentierte, er habe nicht den Mut besessen, die Entwürfe der Genealogie der Macht bis zum Ende zu verfolgen: ihre historisch-politischen Dynamiken, Normen und Diskurse, die ihre Gegenstände formen und in Bezug auf die es keine Exteriorität gibt; ihre Formen des Widerstands, die sich in jener Innerlichkeit der Sprache und Macht ausbilden. Vgl. insbesondere Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* [1993], übers. von Katrin Wördemann, Frankfurt a.M. 1997; sowie die Beiträge Butler, Judith: »Foucault and the Paradox of Bodily Inscription«, in: *The Journal of Philosophy* 86, Nr. 11, Nov. 1989, S. 601-607; Butler, Judith: »Revisiting Bodies and Pleasures«, in: *Theory, Culture & Society* April 16, Nr. 2, 1999, S. 11-20; Butler, Judith: »Noch einmal: Körper und Macht« [2001], in: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt a.M. 2003, S. 52-67.

sind, sondern wie stark das, was wir als invariant begreifen, tatsächlich verbunden ist mit der Einmaligkeit einer Situation oder Praxis.«⁵

Stets müssen Foucaults Behauptungen historisch rekontextualisiert, als die Errichtung lauter *Bühnen* gelesen werden, die die wesentlichen problematischen Kerne für unsere, im Spiegel der Gegenwart gelesene Geschichte, zum Spielen bringen. Es gibt keinen *essenziellen* Widerstand (und ebenso keine Immanenz). Deshalb ist der Widerstand jedoch nicht weniger wirksam oder greifbar. Es gilt also, die von Foucault inszenierten Auftritte der widerständigen Körper im Einzelnen zu betrachten: ihre Strategien, ihre Fähigkeiten, sowie die Erfahrungen, zu denen sie uns auffordern.

EINE »NEUE POLITISCHE IMAGINATION«. DER UTOPISCHE KÖRPER

Zum besseren Verständnis jener zentralen Problematiken können wir den Radiovortrag »Der utopische Körper« heranziehen, den Foucault am 7. Dezember 1966 auf *France-Culture* hält. In einem Tonfall und Stil, die das phänomenologische⁶ Vorgehen nachahmen, stellt Foucault die zwei Konzepte von Körper

5 | Schachtel LV, Nachlass Foucault, Bibliothèque nationale de France. Sehr wahrscheinlich handelt es sich (das Manuskript ist undatiert) um eine Reihe von Antworten, die Foucault für ein amerikanisches Publikum vorbereitet hatte, das ihn Anfang der 1980er Jahre – möglicherweise in Berkeley – zur Archäologie und insbesondere zu seiner *Archäologie des Wissens* befragte.

6 | Bei mehreren Textpassagen handelt es sich um indirekte Zitate von Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty (dessen Vorlesungen Foucault während seiner Studienjahre an der École normale supérieure de Paris hörte). Foucault bezieht sich besonders auf Husserls Ausdruck vom Leib als »Nullpunkt« der Welt (»Der Leib nun hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, dass er den Nullpunkt all dieser Orientierungen in sich trägt.« Husserl, Edmund: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (=Band IV der Husserliana-Ausgabe), Den Haag 1952, S. 158), sowie auf die verschiedenen Analysen der körperlichen Erfahrung in Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (vgl. z.B.: »Denn wenn es wahr ist, daß ich meines Leibes bewußt bin im Durchgang durch die Welt, daß er, im Mittelpunkt der Welt selbst unerfaßt, es ist, dem alle Gegenstände ihr Gesicht zukehren, so ist es aus demselben Grunde nicht minder wahr, daß mein Leib der Angelpunkt der Welt ist: ich weiß, daß die Gegenstände viele Gesichter haben, da ich um sie herumgehen könnte, und insofern bin ich der Welt bewußt durch das Mittel des Leibes.« Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], übers. von Rudolf Boehm, Berlin 1966, S. 106).

und Utopie zunächst als unversöhnliche dar. Denn der Körper sei wohl eine »gnadenlose Utopie [...], der Ort, von dem es kein Entrinnen gibt, an den ich verdammt bin«. ⁷ Seine unausweichliche Endlichkeit, seine endgültige Schwerkraft, die Unmöglichkeit, mich in meinen Bewegungen, meiner Arbeit und selbst im Schlaf von ihm zu trennen, besiegeln meine strukturelle Unfähigkeit, woanders zu sein als in ihm. In diesem Sinne ist der Körper das genaue Gegenteil des Ortes ohne Ort der Utopie. Die höchste aller Utopien wäre demnach der Traum, keinen Körper zu haben – »ein körperlose[r] Körper«. ⁸ Dieses Heraustreten aus dem Körper kann sich in Körpern niederschlagen, die wie im Märchen über Zauberkräfte verfügen, oder aber in fast entmaterialisierten und verklärten Körpern derer, die im Reich der Toten leben und auf früheren Totenmasken dargestellt sind. In diesem Sinne kann die Seele als Vollendung der abendländischen Körperutopien gelten: das reine und unbestechliche eigene Doppel, eine von der schmutzigen sterblichen Materialität der Körperlichkeit befreite Innerlichkeit. Im Grunde ist die Seele nichts anderes als »mein leuchtender, gereinigter, tugendhafter, lebendiger, beweglicher, warmer frischer Körper. Mein glatter, kastrierter Körper, rund wie ein Stück Seife«. ⁹ Das körperlose »Gefängnis des Körpers« ¹⁰ aus *Überwachen und Strafen* kommt hier als eine Art Traum, als nebelhaftes Doppel zum Ausdruck, das sich über das Elend unserer Welt erhebt. Die Seele ist wie das essenzielle Andere des Körpers.

Es ist indes nicht einfach, die Wirklichkeit des Körpers zu vergessen, zumal sie *auch* utopische Virtualitäten aufweist. Ist der Körper nicht eine »[fantastische] Architektur«? ¹¹ Er ist der Raum der undurchdringlichen Orte, der versteckten Tiefen (das Rätsel der *im* Kopf entstehenden Bilder und Gedanken). Vor allem ist er Bewegung und Energie, so wenig auf sein eigenes Sein begrenzt. »Nichts ist weniger Ding als er. Der Körper läuft, handelt, lebt, begehrt, lässt sich widerstandslos von all meinen Absichten durchdringen.« ¹²

Diese Anspielungen werden indes von Foucault einem ganz anderen analytischen Ansatz unterworfen, demzufolge die Körperlichkeit, außerhalb jeglicher essenzialistischen Ontologie, dazu befähigt, aus sich selbst herauszugehen, sich zu verleugnen und sich folglich zu verändern.

7 | Foucault, Michel: »Der utopische Körper«, in: ders.: *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge* [*Les hétérotopies, Le corps utopique*, 1966], übers. von Michael Bischoff, Berlin 2014, S. 23-36, hier S. 25-26.

8 | Foucault, »Der utopische Körper«, a.a.O., hier S. 26.

9 | Ebd., S. 28.

10 | Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* [*Surveiller et punir. La naissance de la prison*, 1975], übers. von Walter Seitter, Berlin 1977.

11 | Foucault, »Der utopische Körper«, a.a.O., hier S. 30.

12 | Ebd.

Letztlich können die Utopien nur *vom Körper ausgehen*. Der »utopische Körper«, oder besser »heterotopische«¹³ Körper, ist imstande, in unterschiedlicher Gestalt zu erscheinen, seine Zeit und seinen Raum zu »irrealisieren«, seine Welten zu verwandeln. Die Masken, Tätowierungen, die Schminke, aber auch Drogen und mystische Trancen, generell alle Rituale und Körperkünste – von überlieferten Tänzen zu zeitgenössischen Performances – sind Ausdruck dieser Wandlungsfähigkeit des Körpers. Der Körper ist »stets anderswo, er ist mit sämtlichen ›Anderswo‹ der Welt verbunden.«¹⁴

Der Körper regt an und speist das Verlangen nach Utopien. Und es ist an diesem Punkt, dass der phänomenologische Blick für Foucault schließlich unzureichend wird. Zwar ist mein Körper »der Nullpunkt der Welt«,¹⁵ die Quelle meines Verhältnisses zur Welt, er kann jedoch in seiner utopischen Virtualität auf keine stabile Substanz reduziert werden. Er ist im Gegenteil das, was sich jeder essenzialistischen Festlegung entzieht. Der Körper hat die Fähigkeit, im Zentrum seiner Gegenwart und seiner Präsenz, die unerwartete Kontingenz der unvorhersehbaren Alteritäten zu entwerfen. Er ist eine »große utopische Raserei«,¹⁶ der Ort der »sämtlichen ›Anderswo‹ der Welt«, das Theater eines wirbelnden Spiels zwischen Notwendigkeit und Freiheit.

In diesem Text aus den 1960er Jahren signalisieren der Körper und seine unruhige Materialität die Fähigkeit, das klassisch-philosophische Subjekt, die vereinheitlichende Synthese der Darstellungen, zu hinterfragen. Foucault sollte in seinem gesamten Werk immer wieder versuchen, diese ent-unterwerfende und ent-individualisierende Virtualität des Körpers in diversen tatsächlichen Revolten wiederzufinden. So erforscht er praktische Widerstände, die stets von der »utopischen Raserei« der Körper getragen werden und versehen sind mit der Kapazität, eine »neue politische Vorstellung«¹⁷ heraufzubeschwören. Im Folgenden sollen drei Beispiele für solche »widerständigen« Körper präsentiert

13 | Vgl. Foucault, Michel: »Die Heterotopien« [»Les hétérotopies«, 1966], Radiovortrag vom 21. Dezember 1966 auf *France-Culture*, in: ders.: *Die Heterotopien. Der utopische Körper*, a.a.O., S. 7-22. Eine neue Fassung war unter dem Titel »Von anderen Räumen« [»Des espaces autres«] am 14. März 1967 zu hören. Vgl. Michel Foucault: »Von anderen Räumen« [»Des espaces autres«, 1967], übers. von Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4: 1980-1988, Frankfurt a.M. 2005, S. 931- 942.

14 | Foucault: »Der utopische Körper«, a.a.O., hier S. 34.

15 | Ebd.

16 | Ebd., S. 35.

17 | Foucault, Michel: »Methodologie zur Erkenntnis der Welt: Wie man sich vom Marxismus befreien kann« [La méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme«, 1978], übers. von Jürgen Schröder, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 3: 1975-1977, Frankfurt a.M. 2003, Nr. 235, S. 748-775, hier S. 752.

werden: der Körper der Hysterikerin, der wahnsinnige Verifizierungen neurologischer Schemata inszeniert; der Körper der Besessenen, der so empfindsam ist, dass er mit Konvulsionen auf die Suggestionen der Beichtväter reagieren kann; der Körper des Kynikers, der in seiner Existenz den Skandal der Wahrheit verwirklicht. In all diesen Fällen offenbart sich der Körper angesichts der gesellschaftlichen Identitäts- und Wahrheitsverpflichtungen als Werkzeug eines unbestimmten Aufbegehrens.

DIE VERIFIZIERENDE SIMULATION. DER HYSTERISCHE KÖRPER

In seiner Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie*¹⁸ konstatiert Foucault, dass die Psychiatrie des 19. Jahrhunderts ein problematisches Verhältnis zu ihrer eigenen Wahrheit unterhält. Die Anstaltsstruktur beruht auf abstrakten Prinzipien der klassifikatorischen oder anatomischen Wahrheiten der Geisteskrankheit. Die psychiatrische Anstalt ist ein disziplinarischer Raum, der völlig mit dem Körper des Irrenarztes als Mittelpunkt und Quelle übereinstimmt. »Die Anstalt ist der Körper des Psychiaters, der verlängert, ausgedehnt, übertragen wird auf die Dimensionen einer Einrichtung, ausgeweitet bis zu dem Punkt, an dem seine Macht ausgeübt wird, als sei jeder Teil der Anstalt ein Teil seines eigenen Körpers [...]«¹⁹ Die Pfleger sind seine Augen, die Anstaltswände seine Arme. Das psychiatrische Wissen ist nur die ferne Garantie dieser Über-Macht eines Körpers in Bezug auf einen anderen. Dem Irrenarzt ist nicht daran gelegen, die Wahrheit des Wahnsinns zu beweisen, sondern sie in und über die Körper zu verwirklichen.

Unter diesen Umständen verwundert es nicht, dass das Hauptproblem der Psychiatrie die Simulation ist, durch die der Irrenarzt gezwungen ist, sich die Frage nach Ort und Produktion von Wahrheit, nach der Wahrheit seiner eigenen Wissenschaft erneut zu stellen. Unter »Simulation« darf man jedoch keine einfache Hochstapelei oder Verkleidung verstehen, die die medizinische Wahrheit unangetastet ließe. Im Falle der Psychiatrie wird die Lüge zur paradoxen Bekräftigung der Wahrheit, der Wahnsinn zum authentischen Ausdruck der fehlenden Krankheit. Der Simulierende ist durch die Tatsache selbst dass er die Symptome simuliert, eine wahrer Kranker, ein wahrer »Irrer«, aber die Wahrheit seiner Krankheit besteht in der Tatsache, dass es kein »wirkliches« Zeichen der organischen Pathologie gibt: Der wahre Wahnsinn geschieht durch die fiktive, fingierte, »gespielte« Krankheit. Die Anstaltssimulation ist

18 | Foucault, Michel: *Die Macht der Psychiatrie. Vorlesungen am Collège de France (1973-1974)* [*Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*], übers. von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2005.

19 | Ebd., S. 261.

»die Art und Weise, in welcher der Wahnsinn den Wahnsinn simuliert, [...] die Art und Weise, in der ein echtes Symptom eine gewisse Art zu lügen ist, die Art und Weise, in der ein falsche Symptom eine Art darstellt, wirklich krank zu sein.«²⁰ Es gibt jedoch eine spezielle »Krankheit«, die in der grenzenlosen Fähigkeit zu bestehen scheint, ihre Symptome zu erfinden oder zu übertreiben und wahre Leiden zu inszenieren: die Hysterie, die wohl weniger die Simulation einer Krankheit als umgekehrt die Krankheit der Simulation ist. Diese lange den Frauen »vorbehaltene« Pathologie (so lange man sie einer Fehlfunktion der Gebärmutter zuschrieb),²¹ sollte im 19. Jahrhundert in den Experimenten Jean-Martin Charcots die Konfrontation der Psychiatrie mit der *Realität ihrer Wahrheit* ermöglichen. Gegen den allmächtigen, beschützenden und entfremdenden Körper des Psychiaters erhebt sich ein anderer Körper, der ihn in das komplexe Spiel der Illusion der (wissenschaftlichen) Wahrheit und der Realität der (pathologischen) Lüge entführt. Dies ist der heuchlerische und leidende, gehorsame und manipulatorische Körper der Hysterikerinnen: »*Aber dass eine Frau ihren Körper lügen machen kann!* Wie sollte die Medizin weiter ehrlich praktiziert werden, wenn die Körper selbst zu lügen anfangen?»²²

Die Hysterie (mit ihrem Pariser Theater, dem Krankenhaus La Salpêtrière) schreibt mit dem, »was man einen großen Simulantenaufrast nennen könnte«,²³ durch die Experimente Charcots und des Doktors Georget von 1821²⁴ bis in die 1880er Jahre das Kapitel der subversiven Anfechtung in der Geschichte der Psychiatrie. Eine im Übrigen größtenteils unüberlegte Anfechtung, da es sich weder um ein genau definiertes politisches Programm noch um eine organisierte Revolte handelt. Sie stellt jedoch durchaus eine im Körper der Hysterikerin vor sich gehende Herausforderung des psychiatrischen Wissens dar: Ihre Kapriolen, Sprünge und Klagen sind im Rahmen der großen und ausgelassenen Spontanität der Körper als Taktiken und aufrührerische Strategien zu

20 | Ebd., S. 197-198.

21 | Obwohl diese Zuordnung von Charcot zurückgewiesen wird, der durchaus auch männliche Hysteriker für möglich hält, bleibt die Hysterie im Wesentlichen eine Frauenkrankheit – und der hysterische Körper ein rebellierender Frauenkörper. Aus diesem Grund ist im Folgenden nur von Hysterikerinnen die Rede.

22 | Didi-Huberman, Georges: *Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot* [1982], übers. von Siliva Henke u.a., München 1997, S. 88.

23 | Foucault: *Die Macht der Psychiatrie*, a.a.O., S. 201.

24 | Der Psychiater Étienne Georget unternimmt 1821 an der Salpêtrière Somnambulismus-Versuche an zwei Frauen, Pétronille und Manoury (genannt »Braguette«), die unaufhörlich die Vorrichtungen unterlaufen. Vgl. dazu Georget, Étienne: *De la physiologie du système nerveux, et spécialement du cerveau*, Bd. I, 1. Teil, 2. Abschnitt, Kap. 3 (»Veille et sommeil, rêves, cauchemar, somnambulisme naturel, et somnambulisme magnétique«), Paris 1821, S. 267-301.

verstehen. Bei Charcots Hysterikerinnen in der Salpêtrière handelt es sich nicht um eine epistemische Verirrung, sie sind Verkörperungen »der Konfrontation, der gegenseitigen Einschließung, des Aufstellens von spiegelbildlichen Fallen, der Investition und Gegeninvestition, der Versuch, bei den Ärzten und Hysterikern, Kontrolle zu gewinnen«.²⁵ Die Hysterie bezeichnet den Augenblick der ausbrechenden Opposition der Körper gegen die graue Wissenschaft der Seelen: »[...] und insofern sollten wir die Hysteriker als die wahren Aktivisten der Antipsychiatrie willkommen heißen«.²⁶ Diese Konfrontation erklärt sich für Foucault aus dem Aufkommen des neurologischen Körpers in der Medizin. Der von Charcot beschriebene Körper der neuen neurologischen Wissenschaft konstruiert sich in Foucaults Analyse um ein Stimulus-Antwort-Schema, das an das Stimulus-Wirkungs-Schema der modernen Medizin erinnert (»Ich klopfe auf die Brust und horche auf die dadurch ausgelöste Wirkung.«). Der neurologische Körper ist ein durch funktionelle Stimuli des Arztes selber erregter Körper, dessen Antworten allerdings objektiv und durch Lüge oder Simulation nicht beeinflussbar scheinen: »Gehen Sie! Strecken Sie Ihr Bein aus! Strecken Sie die Hand aus! [...]«²⁷ – und angesichts des Körpers notiert und registriert der Arzt dessen unwillkürliche Bewegungen.

Dieser neuen Untersuchung unterzieht Charcot nun auch die Hysterie, die er aus dem Sumpf der simulierenden oder sexuellen Wahnvorstellungen befreien und, ausgehend von Befehlen *an ihren Körper*, als ernsthafte neurologische Krankheit beschreiben will. Daraus ergeben sich gleich zwei Vorteile: Der Neurologe vervollständigt seinen Katalog und gliedert seinem neuen Machtbereich alte, bisher falsch eingeordnete Krankheitsbilder ein, während die Hysterikerin erstmals in ihrer Geschichte zu einer »echten« Kranken avanciert. Die wissenschaftliche Beschreibung Charcots der *hysteria major* in der Salpêtrière in den Jahren 1870-1880 muss jedoch eher als erbitterter Kampf denn als gelassene Erstellung untadeliger klinischer Tabellen begriffen werden. Denn auf das medizinische Engagement antworten »die großen Manöver der Hysterie«.²⁸ Damit die Hysterikerin ihre Würde als »echte« Kranke genießen kann, muss sie in erster Linie ein kohärentes und komplettes »symptomatologische[s] Szenario«²⁹ darbieten: ein Ensemble präziser Symptome und übersichtlicher Phasen während der Krisen, die eine zuverlässige Diagnose ermöglichen. Nun wird die Nachfrage nach den Symptomen erfüllt, sogar zu sehr: Die Hysterikerin überbietet sich auf verstörende Weise selbst. Sie gibt auf ihrem Körper mehr zu lesen als das, was der Neurologe

25 | Foucault: *Die Macht der Psychiatrie*, a.a.O., hier S. 447.

26 | Ebd., S. 366.

27 | Ebd., S. 439.

28 | Ebd., S. 447.

29 | Ebd., S. 448.

verlangt und vervielfacht ihre Reaktionsmöglichkeiten auf beunruhigende Weise (vgl. etwa die 17.083 Krisen bei Charcots Patientin Habill innerhalb von zwei Wochen),³⁰ so dass die akribische Klassifizierung-Systematisierung plötzlich übertreten wird. Die Hysterikerinnen lassen in ihre Antwort auf die medizinischen Befehle einen stummen (denn nur der Körper spricht), aber verdächtigen, da überbordenden Triumph einfließen. Wenn der Neurologe sagt: »Gehorche meinen Befehlen, schweige, und dein Körper wird antworten [...]«,³¹ entgeht der »Körper-Automat«, der ihm antwortet, jedem mechanischen Kontrollversuch.

Insofern ist Charcot gezwungen, die Krankenhaus-Hysterikerin um ein paar »natürliche« Hysterikerinnen zu ergänzen: Er versucht, die in der Salpêtrière beschriebenen Symptome außerhalb des Asyls zu finden, vergleicht sie mit anderen Krankheiten und anderen Symptomen, die ohne medizinisches Eingreifen entstehen. Bestimmte Traumatisierte oder Unfallkranke zeigen zum Teil die gleichen neurologischen Symptome (Lähmungserscheinungen ohne anatomische Verletzung, Empfindungslosigkeiten etc.), die von den Hysterikerinnen *nachgemacht* werden können. Ein ambivalentes Spiel: Man bittet die Hysterikerin, die neurologische Bedeutung eines Symptoms durch ihre Fähigkeit zu bezeugen, es künstlich in ihrem eigenen Körper auszulösen. Und so wird die Hysterikerin zu einer »Marionette«³² der Wahrheit: ein Körper, der über seinen Kunstgriff die natürliche Wahrheit der Krankheit bestätigt. Aber indem Charcot den Hysterikerinnen die Rolle einer »Instanz der Wahrheit zwischen der Krankheit und der Lüge«³³ anvertraut, begibt er sich in ihre Abhängigkeit. Zur Lust am Symptom gesellt sich die Lust, zu Gebieterinnen über die Wahrheit erklärt worden zu sein, so dass ihr symptomatischer Erfindungsreichtum nicht ab-, sondern zunimmt; ihre Körper antworten dementsprechend: »[W]enn die Störungen der Hysterikerin auf Befehl und mit solcher Großzügigkeit und solcher Quantität, mit solchem Gehorsam und zugleich mit einem solchen Machthunger reproduziert werden, ist das dann nicht der Beweis dafür, daß alles nur fabriziert ist?«³⁴

Eine dritte medizinische Maßnahme, die Erforschung des Traumas, unterstreicht in aller Deutlichkeit die hysterische Macht der Täuschung. Da der Läsionssitz der Hysterie anhand der pathologischen Anatomie unmöglich festzustellen ist, sucht Charcot nach einem Korrelat für die Läsion, einem

30 | Vgl. Charcot, Jean-Martin: *Leçons du mardi à la Salpêtrière. Policlinique 1888-1889*, Vorlesungsnotizen der Herren Blin, Charcot, H. Colin, »Vorlesung IV, Poliklinik«, Dienstag, 13. November 1888: »Attaque de sommeil hystérique«, Paris 1889, S. 68.

31 | Foucault, *Die Macht der Psychiatrie*, a.a.O., hier S. 442.

32 | Ebd., S. 451.

33 | Ebd., S. 458.

34 | Ebd.

Ereignis, das dem funktionellen Körper der Hysterikerin möglicherweise seine nervliche Anfälligkeit aufgeprägt hat: ein Trauma. Wie aber konnte er bei seinen Patientinnen in der Salpêtrière das Ursprungstrauma ausfindig machen? Indem er sie unter Hypnose nach ihrer Ausgangsgeschichte befragte. Angesichts dieser Anforderung und letzten Maßnahme zur »Einkreisung«³⁵ der Kranken antworten die Hysterikerinnen mit dem unversiegbaren Roman ihrer Sexualität, obwohl man eher auf den Bericht von schweren Stürzen oder heftigen Erschütterungen gefasst war. Charcot war von Anfang an darum bemüht gewesen, die Hysterie zu entsexualisieren, um sie wissenschaftlich und glaubwürdig zu machen. Die sexuelle Ätiologie war dafür verantwortlich, dass sie in medizinischer Hinsicht permanent disqualifiziert wurde. Während fortan eigentlich nur noch von Rückenmark und Nervenenden die Rede sein sollte, zerrte die Hysterikerin ausgerechnet ihren sexuellen Körper auf die Bühne der Salpêtrière, um das nunmehr ins Lächerliche abgleitende neurologische Konstrukt um die Hysterie bloßzustellen. Womöglich war es die Erotik des konvulsierenden Körpers, die von Anfang an den faszinierten Körper des Neurologen in ihren Bann zog. »Diese großen Bacchanalien, diese sexuelle Pantomime«³⁶ der Hysterikerinnen ist die letzte strategische Gegenantwort, die in der Geschichte der Psychiatrie, der Psychologie und der Humanwissenschaften einen neuen Abschnitt einläuten. »Ein neuer Körper erscheint; [...] der sexuelle Körper.«³⁷ Und Freud, damit einverstanden, diesen Körper zu medizinisieren, kann Charcots Nachfolge antreten.

»Indem sie die Tore der Anstalt mit Gewalt öffneten, aufhörten, verrückt zu sein, um krank zu werden und sich schließlich bei einem richtigen Arzt, das heißt bei einem Neurologen, einfanden, dem sie wirklich funktionelle Symptome lieferten, haben die Hysterikerinnen zu ihrem größten Vergnügen, aber zweifellos auch zu unserem größten Unglück, der Medizin Gewalt über die Sexualität verliehen.«³⁸

Abgesehen von einer gewissen antipsychoanalytischen Ironie auf Seiten Foucaults, arbeitet die von ihm neu interpretierte Geschichte der Hysterie also drei Eigenschaften der Körper als Orte eines Wahrheitskampfes heraus: Sie sind die Instanzen der *Antwort*, der *Verifizierung* und der *Veränderung*. Der kämpfende Körper antwortet auf eine Macht durch seine Stellungen und Haltungen, die diese nachahmen und anprangern. Er verifiziert sie mit einer übertriebenen Folgsamkeit, die die Wahrheit der Zwänge, die ihn beherrschen,

35 | Ebd., S. 19.

36 | Ebd., S. 467.

37 | Ebd., S. 468.

38 | Ebd.

zum Vorschein bringt. Und so verändert er sie, indem er sie zu einem immer wieder neu angestoßenen Spiel aus Strategien und Gegen-Taktiken zwingt.

DIE KÄMPFE DER ZUSTIMMUNG. DER BESESSENE KÖRPER

Vor allem ab den Jahren 1630-1640 avanciert das 17. Jahrhundert zum Zeitalter der großen Besessenheiten – von Marseille bis Loudun und von Louviers bis Auxonne sind zahlreiche Fälle bekannt. Eine wahre Volkskrankheit, bei der es sich nach Foucault³⁹ nicht um eine Reaktivierung früherer Aberglauben oder einen pathologischen Ausdruck der von der Gegenreform bewirkten geistigen Instabilität handelt. Sie sei vielmehr ein »Umschlagpunkt jener Christianisierungswelle und der Widerstandsherd« in »der politischen Geschichte des Körpers«.⁴⁰

Um die dämonische Besessenheit als Konstrukt eines »Widerstandsherde« kämpfender Körper⁴¹ zu begreifen, macht Foucault eine Unterscheidung zu einem anderen, oft als verwandt angesehenen geschichtlichen Phänomen: dem Hexentum. Gewiss überlappen sich die Phänomene von Besessenheit und Hexentum so stark, dass der Anschein einer geschichtlichen Kontinuität entstehen kann. Doch in Wahrheit bilden sie zwei gesonderte Antworten auf zwei unterschiedliche Machtstrategien, denen zwei Körperpolitiken entsprechen: den Körper des Paktes (*corps-pacte*) der Hexe auf der Grundlage eines bewussten Vertrags mit dem Teufel und den Körper des Theaters (*corps-théâtre*)⁴² der Besessenen, der von den perversen Vorschlägen des Beichtvaters und dem heimlichen Wohlgefallen am Eindringen des Teufels durchzogen und fragmentiert wird.

Nach Foucault zeugt das Hexentum vom Überleben heidnischer Glaubensinhalte in ländlichen und isolierten Regionen, wo die archaischen Kulturen

39 | Vgl. Foucault, Michel: *Die Anormalen. Vorlesung am Collège de France 1974-1975* [Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975], übers. von Michela Ott und Konrad Honsel, Frankfurt a.M. 2007, S. 260-299, hier S. 264ff.

40 | Ebd., S. 278.

41 | Wie bereits im Falle der Hysterie ist die statistische Häufigkeit der Frauen bei den Fällen von Hexentum und Besessenheit so eindeutig, dass man sie trotz einzelner Hexer und männlicher Besessener als »weibliche« Formen widerständiger Körper einordnen kann.

42 | Die französischen Formulierungen *corps-pacte* und *corps-théâtre* stammen von der Autorin Arianna Sforzini. Für die Unterscheidungen zwischen Hexerei und Besessenheit bzw. zwischen den Körpern der Hexen und der Besessenen als Körpern des Paktes und des Theaters siehe Foucault: *Die Anormalen*, a.a.O., hier insbesondere S. 268ff. und S. 274ff (Anmerkung der Herausgeberinnen.).

seit der Antike so gut wie unangetastet geblieben waren. Die mit der forcierten Verbreitung des Christentums im 15. Jahrhundert konfrontierte Hexe (eine »schlechte Christin«, eine Frau am Rande der Gesellschaft und des gemeinschaftlichen Lebens) sollte in ihrem Körper den Widerstand gegen die Ausdehnung der kirchlichen Macht katalysieren. Dieser Widerstand stützt sich auf ein juristisches Modell, und Foucault beschreibt die Hexe als Rechtssubjekt. Sie schließt den gegenseitigen Pakt mit dem Teufel aus *freien Stücken*: Sie beteiligt sich am Sabbat und macht sich dem Satan zu Diensten, der ihr im Gegenzug seine Unterstützung und seine Kräfte zur Verfügung stellt. Folglich verfügt der Körper der Hexe über die Stigmata des teuflischen Paktes: Jene berühmten Stellen der Unempfindlichkeit, an denen Luzifer seine Anhänger erkennt und die den Inquisitoren und Richtern als Beweise ihrer Anklage dienen.

Bei den diversen Fällen von Bessenheit kommen hingegen unterschiedliche Mechanismen zur Anwendung. Wir befinden uns in großen Städten in der Nähe der Kirchen, insbesondere in Klöstern, wo die neuen, von der Gegenreformation oktroyierten Praktiken der Beichte und der Gewissensleitung eingehend und regelmäßig praktiziert werden. Die Besessenheit bildet eine explosive Antwort auf jene Macht, die in wiederholten Verhören die Lust und das Verlangen der Frauen zu ergründen versucht. Die Kirche proklamiert das erschöpfende Geständnis der Gedanken, Verlangen und sexuellen Begehren, um mithilfe eines wahren Diskurses in der Ich-Form die Wahrheit ihrer eigenen *Libido* auszuleuchten. Und so sehen sich die Gewissensleiter von lüsternten Körpern umzingelt, sich plötzlich für das Eindringen eines anderen Meisters empfänglich zeigend, den die Beichtväter durch ihr insistierendes Fragen selbst heraufbeschwört haben: der Dämon, der in den Tiefen der Körper nistet. Das juristische Modell des im Hexentum üblichen Pakts wird, so Foucault, durch das physiologische Modell einer unbestimmten Durchdringung ersetzt. Der Teufel bemächtigt sich des Körpers der Besessenen durch eine langsame Vereinnahmung ihrer Empfindungen, Wahrnehmungen und Wünsche, um ihm seine eigenen Gefühle einzuflößen. Dem für das Hexentum bezeichnenden beidseitigen Vertrag zwischen Hexe und Teufel folgt nun ein Dreiecksverhältnis zwischen dem Teufel, der Besessenen (meist eine Nonne) und dem Beichtvater beziehungsweise dem Gewissensleiter.

Besagtes Dreiecksverhältnis verkompliziert sich allerdings durch zusätzliche Verdoppelungseffekte. Der Beichtvater kann in der Tat zwei Rollen verkörpern: die des guten oder des schlechten Gewissensleiters, die des erlösenden Exorzisten oder des versteckten Hexers, der das Eindringen des Teufels befördert.⁴³ Der Körper der Besessenen ist selbst der Ort einer Verdoppelung

43 | Zu den berühmtesten Fällen zählt Urbain Grandier, Priester in Loudun, der angeklagt war, ganze Legionen von Teufeln in die Körper der Ursulinen geschickt und sich nachts selbst in ihre Betten geschlichen zu haben. Er wurde am 18. August 1643 bei

oder vielmehr einer unbestimmten Fragmentierung. Er ist ein wahres »physiologisch-theologisches Theater«⁴⁴ der Zerrissenheiten und Kämpfe, das von dem Körper eines Anderen durchzogen, von einem Reigen aus Empfindungen, Qualen, Verlangen und Kräften durchdrungen wird, den die Besessene in der schwindelerregenden Intensität einer ekstatischen und unzüchtigen Hingabe erlebt. Foucaults Analysen zufolge wäre es tatsächlich unzutreffend zu behaupten, dass die Besessene dem Eindringen des Teufels im Prinzip nie zugestimmt hätte. Die Vereinnahmung vollzieht sich gegen ihren ausdrücklichen Willen und ohne expliziten Vertrag. Trotzdem existiert darüber hinaus immer auch ein subtiles Spiel der heimlichen Selbstgefälligkeit, das mit einer impliziten Billigung des dämonischen Anderen einhergeht, in der die Grenzen des Willentlichen und Unwillentlichen verschwimmen. Der besessene Körper wird kontinuierlich vom Beben eines moralischen Schmerzes *erschüttert*, der mit einer fleischlichen Lust zusammenfällt, mit der furchtbaren Besessenheit durch den Anderen, die doch zugleich lustvolle Selbst-Enteignung ist. »Bei der Besessenheit [...] ist der Wille mit allen Doppeldeutigkeiten des Begehrens befrachtet. Der Wille will und will auch wieder nicht.«⁴⁵

Der besessene Körper ist also nicht mehr der einfache Verwahrer der Merkmale eines ersten Paktes. Das Zeichen der Besessenheit ist »die plastische und sichtbare Form des Kampfes im Körper der Besessenen«;⁴⁶ die *Konvulsion*, eine Mischung aus Schreien, schmerzhafter Unruhe, erotischem Aufbäumen, obszön-blasphemischen Gesten und verstörendem Beben. Dem Zwang, die intimsten geheimen Regungen ihres Körpers und ihrer Lust zu äußern, widersetzt sich die Besessene mit dem brutalen Vertigo eines leeren Sprechens und eines mit seinen blasphemischen Gesten signifizierenden Körpers, mit dem unfreiwilligen und aufbegehrenden Schrei eines Körpers, der die Regel des verlangten Schuld-Diskurses in der Ich-Form mit einer anderen Sprache umgeht. Das Problem, das sich fortan der kirchlichen Macht stellt, lautet: »Wie kann man diese großangelegte diskursive Erfassung und diese großangelegte Erforschung des Fleisches weiter verfolgen«,⁴⁷ ohne in den trüben Sümpfen des Widerstandes zu versinken, die sich die konvulsiven Körper als Antwort angeeignet haben. Dafür muss die Kirche allgemeine Strategien ins Feld führen, die Foucault als »die großen Anti-Konvulsiva«⁴⁸ bezeichnet: einen inter-

lebendigem Leibe verbrannt. Vgl. zu dieser Foucault wohlbekannten Affäre das Standardwerk von de Certeau, Michel: *La Possession de Loudun*, Paris 1970 (Neuaufgabe Paris 1980).

44 | Foucault: *Die Anormalen*, a.a.O., S. 276.

45 | Ebd., S. 272.

46 | Ebd., S. 276.

47 | Ebd., S. 282.

48 | Ebd.

nen Mäßigungsmechanismus; das Auslösen einer externen Verschiebung und schließlich die Anwendung disziplinarischer Techniken.

Zunächst darf die Beichte keinen Anreiz zur Sünde konstituieren: Sie darf nicht Versuchung für den Priester oder Beichtenden werden noch eine Lust, die Schwächen des Fleisches zu erzählen oder ihnen zuzuhören. Der »innere Moderator« der Geständnisprozeduren orientiert sich an einer »Regel der Discretion«, ⁴⁹ beschränkt sich auf ein behutsames Aufzählen. All diese Vorsichtsmaßnahmen schlagen sich in einer entsprechenden Vorrichtung nieder: Der Beichtvater zieht sich hinter ein Gitter in einen abgelegenen, dunklen Raum zurück und darf dem Bußfertigen nicht in die Augen sehen. Wir haben es hier mit der doppelt widersprüchlichen Aufforderung zu tun, so wenig wie möglich zu sagen, um aus dem Anderen alles herauszulocken, gleichzeitig aber dieses Alles-Sagen zu mäßigen, da sich sowohl in die penetrante Befragung als auch in selbstgefällige Antworten sündige Verlockungen einschleichen könnten.

Zweitens wird die Kirche versuchen, die konvulsivischen Äußerungen, die ihren Mechanismen der Macht und des Wahrsagens Widerstand leisten, aus ihrer Institution zu verbannen. Zu diesem Zweck nimmt sie eine entscheidende Entkoppelung zwischen »Fleisch« und »Konvulsion« vor: Während das Fleisch das bevorzugte Feld für Geständnis und Gewissensleitung ist, wird die Konvulsion in sakraler Hinsicht disqualifiziert und auf ein rein medizinisches Phänomen reduziert. Die aufrührerischen Kräfte der Besessenheit machen diesen Machttransfer unumgänglich, auch wenn klar ist, dass diese Kompetenzübertragung schnell zu Problemen führen sollte, da sie dem laizistischen Macht/Wissen die Pforten der Klöster öffnete und den Zugriff auf die »Moralphysiologie des Fleisches« ⁵⁰ erlaubte, die bis dato der christlichen Pastoralmacht vorbehalten war. Foucault ist im Übrigen der Ansicht, dass sich erst über die medizinische Inanspruchnahme der Konvulsionen eine Medizin der Nervenkrankheiten herausbilden konnte. ⁵¹ Damit war der zuckende, empfindsame und gefährliche Körper der Frau endgültig ins Abseits befördert worden.

Ein drittes Anti-Konvulsivum sollte schließlich in der Übernahme der disziplinarischen Mechanismen durch die Kirche bestehen, die sich im 17. Jahrhundert in erzieherischen Einrichtungen, Kasernen, Krankenhäusern und Gefängnissen niederschlugen. Da die Gefahr der Konvulsion vom Begehrenskörper ausgeht, wird er unter Zuhilfenahme bereits bewährter Maßnahmen überwacht. Die Anwendung disziplinarischer Vorrichtungen (getrennte

49 | Ebd., S. 282-283.

50 | Ebd., S. 252.

51 | Die Kirche ihrerseits sollte die Frömmigkeitsbekundungen entmaterialisieren. Ab dem 19. Jahrhundert treten an Stelle der (dämonischen oder mystischen) Besessenheiten die auf jeglichen Körperkontakt verzichtenden, wunderbaren Muttergottes-Erscheinungen mit vorpubertären Kindern als Protagonisten.

Schlafzimmer, strenge Verfügungen, Klassifizierungen etc.) in Priesterseminaren, Gymnasien oder Ordensgemeinschaften erlauben eine gewissenhafte Kontrolle der Körper und ihrer Sexualität, um die Bedrohungen des Fleisches zu entschärfen. »Im Körper also, in der Nacht und dem ihr angemessenen Aufzug, also im Nachtwand, also im Bett und akkurat zwischen den Leintüchern«⁵² versucht die Kirche, die auslösenden Mechanismen fleischlicher Störungen zu neutralisieren.

Die Fälle von Bessenheiten im 17. Jahrhundert konstituieren also nach Foucault den Ausdruck einer Konfrontation von Machtformen und Wahrheiten. In ihrer Geschichte finden sich erneut die drei, bereits in Bezug auf die Hysterie im 19. Jahrhundert hervorgehobenen Merkmale der kämpfenden Körper. In diesem Fall sind die besessenen Körper wiederum eine Antwort auf die aufdringliche Praxis der Gewissensleitung. Es handelt sich um eine taktische Verschiebung der Zielscheiben dieser Machtform auf die von einem zweideutigen Willen überlagerten Körper. Diese Antwort stellt, allerdings auf umgekehrte Weise, weiterhin die Frage nach der Wahrheit. Die Konvulsion ist an den Zwang gebunden, über sich selbst die Wahrheit sagen zu müssen, und stellt dessen verzerrte Wiederholung oder gar verdoppelte Verifizierungsinstanz dar. Das vom Beichtvater verlangte Geständnis kann so zu einer Falle werden, die das gesamte Wahrheitskonstrukt um das Fleisch zu unterlaufen droht und zu einer Neuformulierung zwingt. Insofern sind die besessenen Körper auch ein Element der Veränderung. Sie eröffnen unbekannte Wege und neue Kampffelder.

»AKTIVISMUS IN EINEM OFFENEN MILIEU«. DER KYNISCHE KÖRPER

Foucaults Analyse des Kynismus in der zweiten Hälfte von *Der Mut zur Wahrheit* (seine letzte Vorlesung am Collège de France, 1984)⁵³ widmet sich eingehend der widerständigen und kämpferischen Bedeutung des in eine Wahrheitspraxis eingebundenen Körpers. Dabei ist der Kynismus ein kaum erforschtes, geschweige denn anerkanntes Randphänomen der antiken Philosophie. Foucault jedoch sieht in ihm das Ausdrucksfeld einer wichtigen Problematisierung: der des *echten Lebens* im Sinne des *bios* als sicht- und greifbare Verkörperung des Wahren, als »Plastik des Wahrheit«.⁵⁴ Der Kyniker

52 | Foucault: *Die Anormalen*, a.a.O., S. 298.

53 | Foucault, Michel: *Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France (1983-1984)* [*Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983-1984*], übers. von Jürgen Schröder, Berlin 2012.

54 | Ebd., S. 405.

beschreibt sich selbst als Mann der *parrhesia*, des Wahrsprechens. Er macht den Mut zur Wahrheit zu Inhalt und Form seiner Existenz. Diese Existenz umfasst wesentliche Aspekte, die sie – verglichen mit anderen Verhaltensweisen des philosophischen Lebens – spezifisch kennzeichnen. Für den Kyniker geht es nicht einfach nur darum, sein Leben erlernten *logoi* entsprechen zu lassen: In der Praxis (*ergon*) und im Diskurs (*logos*) soll »die Wahrheit gewissermaßen in seinem eigenen Körper Gestalt annehme[n]«,⁵⁵ soll der Körper das lebendige Zeugnis der Wahrheit sein. Den Kyniker erkennt man zudem eher an seiner Lebensform als am Inhalt seiner Diskurse: Nomadenleben, verschlissene Kleider, nachlässiges und verdrecktes Äußeres, Attribute wie Mantel, Schultertasche und Stock, Bart und langes Haar, bloße Füße. Diese Gesten und Haltungen des Körpers sind indes keine einfachen Erkennungszeichen, sondern notwendige Bedingungen für die *parrhesia* und die philosophische Existenz, sodass die kynische *askesis* bisweilen sogar als bloßes Ergebnis der körperlichen Elemente und Übungen gelten konnte.⁵⁶ In, auf und mit seinem Körper realisiert der Kyniker die Ansprüche der antiken Ethik wie Einfachheit, Unabhängigkeit, Verachtung der Konventionen und Selbstbestimmtheit. Er ist »wie die sichtbare Statue der Wahrheit [...]: das eigentliche Sein des Wahren, das durch den Körper sichtbar gemacht wird.«⁵⁷

Aber was macht dieser *Übergang* mit der Wahrheit, was wird aus ihr, wenn sie ihr Element nicht mehr im *logos*, sondern im *bios* findet? Wie lässt sich eine Wahrheitspraxis begreifen, die sich in diesem Maße *im* Leben verwirklicht, anstatt ihm Regeln vorzuschreiben? Welche Form und welche Kraft nimmt jener Körper an, der mehr ist als der indirekte Ausdruck, die Manifestation der Wahrheit in der Existenz? Nun, jene Übertragung der Wahrheit vom *logos* auf den Körper und auf den *bios* verleiht ihm eine Grimassen schneidende, in ihrer Radikalität skandalöse Haltung. Foucault verfolgt eben jenen Veränderungsprozess und zeigt, wie *unerträglich* die Wahrheit wird, sobald sie im Körper des Kynikers und nicht mehr im Diskurs des Weisen aufgehoben ist. Und er arbeitet, vorwiegend auf die Texte Platons gestützt, vier herkömmliche Bedeutungen der Wahrheit (*aletheia*) heraus, die vier philosophischen Existenzformen entsprechen. Vier Bedeutungen, mit denen ein »wahres Leben« beschrieben werden kann: Transparenz, Lauterkeit, Gradlinigkeit, Selbstgenügsamkeit. Ein wahres Leben ist zunächst unverborgen und unverschleiert: ein Leben ohne Lüge und Verstellung, das seine öffentliche Zurschaustellung nicht fürchtet. Darüber hinaus ist es ein Leben ohne Vermischung mit etwas anderem, das von den Tumulten der Leidenschaften befreit ist und nur lautere Werte kennt

55 | Ebd., S. 229.

56 | Goulet-Cazé, Marie-Odile: *L'Ascèse cynique*, Paris 1986 (2. Auflage 2001), vor allem S. 195-222.

57 | Foucault: *Der Mut zur Wahrheit*, a.a.O., S. 400.

(es folgt ohne Laster dem Guten, huldigt einer von egoistischer Freude gereinigten Gerechtigkeit usw.). Das dritte Merkmal der Wahrheit ist die Gradlinigkeit, die den Philosophen zu einem »gradlinigen Leben« im Einklang mit den Gesetzen veranlasst. Und schließlich genügt ein Leben in Wahrheit sich selbst. Der Philosoph führt eine unabhängige, selbstbestimmte Existenz, die das Individuum gegen die Unwägbarkeiten des Schicksals feilt.⁵⁸

Der Kynismus stellt diese herkömmlichen Eigenschaften des wahren Lebens nicht infrage. Er übernimmt sie und wendet sie buchstäblich an, sozusagen *mit einer körperlichen Buchstäblichkeit*. Da ein Leben in Wahrheit das Licht nicht fürchten muss, macht der Kyniker den öffentlichen Raum zum ausschließlichen Ort seiner Existenz. Der Kyniker schläft und isst auf der Straße, hat in aller Öffentlichkeit Geschlechtsverkehr oder onaniert. Seine Existenz stellt sich uneingeschränkt zur Schau, bis sich die Transparenz in Schamlosigkeit verkehrt, in der alle gesellschaftliche Masken und Hintergedanken zugunsten des Körpers in seiner schockierenden Nacktheit fallengelassen werden.

Die Kyniker kehren auch das Thema des unvermischten Lebens um, indem sie ein Leben führen, das sich von allem entledigen will, was nicht absolut notwendig ist und nur auf nutzlose Konventionen oder überflüssige Bequemlichkeit zurückzuführen ist. Die Unabhängigkeit, das Unvermischte, erscheint als Armut, die sich als Prozess einer unendlichen Erleichterung versteht: nicht nur »eine wirkliche, materielle, physische Armut. Die kynische Armut ist wirklich, aktiv und unbegrenzt«. ⁵⁹ Noch in der größten Bedürftigkeit muss weiter nach dem Verzichtbaren gesucht und gegebenenfalls eine raue, unbehagliche Existenz akzeptiert werden. Das reine, radikalisierte Leben des Philosophen verkehrt sich in ein abstoßendes, ja entehrendes. Doch mit der Entblößung seines Körpers besagt der Kyniker, dass das wahre Elend bei den Konformisten und Etablierten zu suchen ist, sämtlich Sklaven der Bequemlichkeit und der öffentlichen Meinung, die ihren Gewissheiten und Errungenschaften unterworfen sind.

Mit ihrer Vorstellung vom wahren Leben als Gradlinigkeit unterstreichen die Kyniker die grundlegende Ambivalenz, die sich hinter dem Konzept des »Gesetzes« verbirgt. Auch sie sind bereit, den Gesetzen zu folgen, allerdings weniger den angreifbaren, unbeständigen der *polis* als den unveränderlichen Gesetzen der Natur, der spröden Tiernatur. Der Kyniker sucht sich beim Hund, dem Tintenfisch oder der Schnecke Verhaltensvorbilder und gewinnt im Hühnerstall wichtige Lebenserkenntnisse. Für ihn bedeutet, ein »gradliniges« Leben zu führen und »der Natur zu folgen«, die Familie abzulehnen, die freie Liebe zu proklamieren, Inzest oder Anthropophagie zuzulassen. Das

58 | Zu diesen vier Punkten vgl. ebd., S. 285ff.

59 | Ebd., S. 334.

Tierhafte ist jedoch jenseits der Provokation keine immanente Gegebenheit, der es sich anzupassen gilt. Es ist Bestandteil einer Prüfung, einer ethischen Anstrengung (die Grenzen von Mut und Erschöpfung verschieben, sich abhärten), ein »Stein des Anstoßes«, mit dem den wohlthuenden Philosophien des Naturgesetzes begegnet werden kann.

Schließlich bewerten die Kyniker das selbstbestimmte Leben des Weisen neu. Während fast alle philosophischen Schulen der griechischen und römischen Welt das ethische Ideal der Erfüllung in einer umfassenden Selbstverfügung ansiedeln, behauptet der Kyniker, diese grenzenlose Selbstbestimmtheit erreicht zu haben. Der Kyniker *ist* ein König, er ist der absolute König, dessen Reich weder vom Vermögen, noch von der Geburt, von Reichtümern oder der Macht der Waffen abhängt. So verkündet Diogenes an Alexander,⁶⁰ er sei mehr König als dieser und stilisiert sich zum König der Könige, da er als Kyniker seinen Körper und seine Leidenschaften kontrolliert; seine Gleichgültigkeit gegenüber den Risiken der Welt geht so weit, dass er nicht beirrt oder beeinflusst werden kann. Ein König des Spottes, ein ironischer König, der den tatsächlichen, sämtlich früher oder später vom Umsturz bedrohten Königreichen die endgültige Überlegenheit seines Grinsens entgegenhält. Als König des Elends muss er weder über Subjekte noch über Ländereien gebieten, seine Aufgabe besteht vielmehr darin, zu bellen und zu beißen (der Begriff »Kynismus« stammt vom griechischen *κύων/κυνός* für »Hund«): bellen, um störende Wahrheiten, die niemand hören will, in Erinnerung zu rufen; beißen, weil die Wahrheit verletzt und schmerzt. Der Kyniker weiß, dass die Wahrheit womöglich vor allem das ist, was man nicht zu denken erträgt. Aus diesem Grund hält er in seinem Kampf gegen die Heuchelei der Welt alle dazu an, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Zu diesem Zweck führt er ein »Leben des Kampfes gegen sich und für sich, gegen die anderen und für die anderen«.⁶¹

Foucaults ausführliche Analyse des »wahren Lebens« und seiner kynischen Verformung eröffnet zwei wichtige Perspektiven in Bezug auf die Körperfrage. In den kynischen Wahrheitspraktiken erscheint der Körper zunächst als Element der Dramatisierung. Der Kynismus realisiert die philosophischen Wahrheitswerte mithilfe ihrer öffentlichen Verkörperung und Inszenierung. Spontan wirkt diese Dramatisierung eher als Infragestellung denn als einfache Darlegung der Wahrheit als solcher. In ihrer körperlichen Entfaltung werden die überlieferten Wahrheitsvorstellungen mit ihrer übertriebenen, unerträglichen Verdoppelung konfrontiert. Die Philosophen vermögen sich

60 | Dion Chrysostomos: »Discours IV: Sur la royauté«, in: *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, hg. und in das Französische übersetzt von L. Paquet, Ottawa 1975 (Neuaufgabe Paris 1992, S. 249-277); Diogenes Laertius: *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, a.a.O., Buch VI, § 32, § 38, § 60, S. 18, S. 20, S. 29.

61 | Foucault: *Mut zur Wahrheit*, a.a.O, S. 369.

in den schamlosen Körpern nicht mehr wiederzuerkennen: Sie scheinen ihre Grundsätze zu illustrieren, stellen aber im Gegenteil deren Grenzen und Widersprüche bloß. Wie Foucault schreibt, spielen die kynischen Körper »gewissermaßen die Rolle eines zerbrochenen Spiegels«. ⁶² Die entsubjektivierende Bedeutung des duplizierenden Körpers, die Foucault bereits Anfang der 1960er Jahre erarbeitet hatte, erscheint bei den Kynikern in Form einer paradoxen Sorge um sich und die anderen, als spektakuläre und verwirrende Wiederholung des Wahren. Auch die zweite Bedeutung des Wahrheitskörpers ergibt sich aus der körperlichen Dramatisierung des wahren Lebens. Der kynische Körper ist *Verwandlungsmacht*: Er macht das Wahrheitsleben zu einem *anderen* Leben. Wie ausgeführt wurde, verzerrt der Körper des Kynikers die Wahrheit. Doch diese Veränderung enthält auch ein Versprechen: das einer Verwandlung der Welten und Existenzen. Das kynische Unternehmen entspringt nicht nur einfach dem Gefallen an der Provokation, es möchte aufwecken, Gewissen wachrütteln, neue Verlangen nach unbekannten Welten bewirken. Für Foucault spinnt der Kynismus ein wunderbares Band zwischen dem Wahrheitskörper und dem Willen zur Veränderung des Wirklichen: »Es gibt keine Einsetzung der Wahrheit ohne eine wesentliche Setzung der Andersheit; die Wahrheit ist nie dasselbe.« ⁶³ Der *wahre* Körper des Kynikers appelliert an den Aufbau einer *anderen* Welt.

Der kynische Körper rekapituliert folglich die drei, bereits wiederholt erwähnten Merkmale der kämpfenden Körper: Antwort/Gegensatz, Verifizierung/Falsifizierung, Widerstand/Veränderung. Dabei sind sie irreduzibel auf die hysterischen oder besessenen Körper. Sie alleine entstammen einer willentlichen, freien Praxis, eines bewusst aufgebauten »kämpferischen« Verhältnisses zu sich und den anderen, die allerdings ein »Aktivismus in einem offenen Milieu« ist. ⁶⁴ Der kynische Körper verkündet eine ebenso unerhörte wie unerträgliche Lehre, heute wie vor fünfundzwanzig Jahrhunderten: nämlich »dass nur ein kleiner Teil der Wahrheit für denjenigen notwendig ist, der wahrhaft leben will«. ⁶⁵ Es bedurfte des nackten, in seiner Grimassen schneidenden Schamlosigkeit zur Schau gestellten Körpers des Kynikers, damit wir hinzuhören gezwungen sind.

Das Abenteuer der explosiven, unanständigen, rohen Körper (die Grimassen der Kyniker, die Konvulsionen der Besessenen, die Krisen der Hysterikerin) wird von Foucault als deren große Rache, als radikaler Widerstand gegen die gängigen Wahrheitspolitiken dargestellt. Es ist der Glanz der abscheulichen Körper, die mit ihrer nackten und gewalttätigen Niedrigkeit, aber auch mit

⁶² | Ebd., S. 302.

⁶³ | Ebd., S. 438.

⁶⁴ | Ebd., S. 370.

⁶⁵ | Ebd., S. 251.

ihrer Darstellungskraft die Autorität der »Ordnung des Diskurses«⁶⁶ anfechten. Diese Revolte von unten lässt Mehreres begreifen. Zunächst einmal, dass die großen politischen Schlachten nicht nur als ein Pochen auf unsere Rechte ausgefochten werden, sondern auch als Erfindung der Körper einerseits und als Erfahrung des Unerträglichen andererseits – auf einer unverzüglich konkreteren Ebene als einer nur abstrakten und intellektuellen Empörung angesichts der Ungerechtigkeiten. Man könnte fast von einem (nicht-vitalistischen) *Spinozismus* Foucaults sprechen: die politischen Möglichkeiten der Körper zu Gehör zu bringen (das, was ein Körper ertragen, aber auch an Widerstand entfalten kann, wenn man in ihm die Wahrheit der anderen vollenden will). Der angeborene Ungehorsam der Körper erlaubt jedoch auch, Foucaults Ontologie der Wahrheit zu verstehen: Die Wahrheit existiert nur im und durch den Körper; durch ihre Verkörperung im Körper jedoch verwirklicht sie sich niemals umfassend und eindeutig. Sie löst vielmehr Kämpfe aus und beschwört Verkleidungen herauf. Foucaults *Anti-Hegelianismus* bedeutet: Die Wahrheit kann sich unmöglich nicht verkörpern, doch jene Verkörperung führt zu einer Dramatisierung und Veränderung, die ihr Wesen erschüttert. Der Körper muss als Instanz einer anti-dialektischen Verwirklichung verstanden werden. Die Wahrheit im und durch den Körper bewirkt einen Unterschied, eine Ironie, einen Riss: ein Spiel, das ein politisches Spiel ist. Der Körper befindet sich als Gegebenes immer schon jenseits seiner selbst: »überschüssige« Stärke, aufbegehrende und brechende Kraft. Foucaults Philosophie ist ein heterotopisches Spiel quer durch die Geschichte, das verstanden werden könnte als ein großes *Theater der Körper*. Die Wirklichkeit gewinnt ihren Sinn für Foucault nur ausgehend von der Szene der Körper, die die verschiedenen Spiele der Wahrheit verwirklichen, sie nachahmen, karikieren, verklären und anfechten.

66 | Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses* [L'ordre du discours, 1970], übers. von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1997.

