

# CAPRI 16

Zeitschrift für schwule Geschichte

James Miller: Der Wille zum Wissen. Foucault in Kalifornien .....	2
Manfred Herzer / Frank Wagner: Homosexualität und Wahrheit .....	31
Jörg A. Kuhn: Der "Moabiter Löwe" als Emblem der Zeitschrift "Die Freundschaft" .....	42

**Buchbesprechungen:** Wilfried Kugel: Der Unverantwortliches. Das Lebendes Hanns Heinz Ewers. Düsseldorf 1992 (*Herzer*) - Viviane Greene-Gantzberg: Herman Bang og det fremmede. Kopenhagen 1992 (*Wolfert*) - Jörg Hutter: Die gesellschaftliche Kontrolle des homosexuellen Begehrens. Frankfurt/New York 1992 (*Herzer*) .....

	43
--	----



Dezember 1993

CAPRI ist eine Zeitschrift für schwule Geschichtsforschung und wird vom Verein der Freunde eines Schwulen Museums in Berlin, Mehringdamm 61, 10961 Berlin herausgegeben. Telefon: 030 - 693 11 72

CAPRI-Redaktion: Manfred Herzer, Reichenberger Straße 36, 10999 Berlin.

Druck: Schwulenreferat des AStA der Freien Universität Berlin.

Öffnungszeiten des Schwulen Museums, der Bibliothek und des Archivs: Mittwoch - Sonntag 14 - 18 Uhr.

Der folgende Text ist die Übersetzung des achten Kapitels aus James Millers Buch *The Passion of Michel Foucault*, das 1993 im New Yorker Verlag Simon & Schuster erschien. Wir halten diesen Text für ein besonders gelungenes Beispiel schwuler Geschichtsschreibung über einen Gegenstand der neuesten Geschichte. Die Faszination, die das Werk Foucaults auf viele schwule Intellektuelle ausübt, mag zum nicht geringen Teil aus der Selbstinszenierung Foucaults zu seinen Lebzeiten mit seiner eigentümlichen Nähe und Distanz zur schwulen Welt verstehbar werden. James Miller ist der erste unter den immer zahlreicher werdenden Foucault-Biographen, der es unternimmt, die komplexen Beziehungen zwischen schwulem Leben und schriftstellerischem Werk zu rekonstruieren. Die Konfrontationen des Philosophen mit der nordamerikanischen und Pariser Schwulenbewegung der siebziger Jahre, die Miller im Folgenden nachzeichnet, hat Foucaults Spätwerk und wohl auch dessen Rezeption durch schwule Intellektuelle wesentlich beeinflusst. Diese Zusammenhänge zu erhellen, ist eine der Voraussetzungen für eine angemessene Kritik des schwulen Denkers. Die deutschsprachige Fassung erstellte mit freundlicher Genehmigung des Verlages das CAPRI-Übersetzerinnenteam, das an dieser Stelle seine Hoffnung auf eine baldige Erscheinen des gesamten Buches in deutscher Übersetzung ausdrücken möchte.



James Miller

## Der Wille zum Wissen. Foucault in Kalifornien

Es war Nacht geworden im Death Valley. Neben einem Auto auf einem Parkplatz in Zabriskie Point spielte ein Kassettenrekorder ein Stück elektronische Musik, Karlheinz Stockhausens »Kontakte«. Neben dem Rekorder saß Michel Foucault, neben ihm zwei junge Amerikaner, Simeon Wade, ein Professor für Geschichte, und sein Liebhaber Michael, ein Pianist und angehender Komponist. Die synthetischen Geräusche füllten die kühle Wüstenluft, und die drei Männer starrten schweigend vor sich hin. Zwei Stunden vorher hatten sie LSD genommen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Dieser Abschnitt und der folgende Bericht fußt auf einem unveröffentlichten 121seitigen Typoskript von Simeon Wade, *Foucault in California*. Ich traf Wade zu einem Interview am 3. Oktober 1989 und habe in darauffolgenden Telefongesprächen weitere Einzelheiten klären können. Als ich am 25. März 1990 Daniel Defert interviewte, bestätigte er mir, daß dieser LSD-Trip für Foucault von zentraler Bedeutung gewesen war. Leo Bersani, der mit Foucault zu Abend aß, als er, unmittelbar nach dem Drogentrip nach San Francisco zurückgekehrt war, bestätigte ebenfalls diesen Eindruck. Die "Grenzerfahrung" vom Death Valley war für Foucault tatsächlich derart wichtig, daß er sie häufig im Gespräch mit französischen und amerikanischen Freunden und Bekannten erwähnte — es ist vielleicht die einzige Episode in seinem Leben, von der wirklich alle Personen, die ich interviewte, durch Foucault persönlich erfahren hatten. (Foucault blieb mit Wade in Verbindung. Und 1981, als *Time Magazine* einen Artikel über Foucault brachte, war dort auf dem Foto Foucault mit Simeon Wade und Wades Freund Michael abgebildet: vgl. Otto Friedrich, "France's Philosopher of Power", *Time*, 118,

Foucault genoß das, was er später die großartigste Erfahrung seines Lebens nennen sollte — eine Epiphanie, die den Höhepunkt einer Serie ähnlich intensiver "Grenzerfahrungen" in der Schwulenszene von San Francisco bildete. Als eine Folge

20 [6 November 1981], S. 147.) Nach Wades Bericht war es eine der wichtigsten Erfahrungen seines Lebens, was sowohl von Wades Erinnerungen wie von seinen schriftlichen Aufzeichnungen bestätigt wird; das gleiche gilt für Michael, mit dem Wade noch heute zusammenlebt. Außerdem gibt es ein wichtiges Detail, das die Genauigkeit von Wades Manuskript belegt: In jenen Tagen, die er mit Foucault verbrachte, bombardierte er ihn geradezu mit persönlichen Fragen, die der Philosoph alle beantwortete, und alle Antworten (etwa über Foucaults Affäre mit Jean Barraqué) hat Wade mit nachprüfbarer außergewöhnlichen Genauigkeit aufgezeichnet. (Es ist wichtig zu betonen, daß Wade seine Aufzeichnungen beendete, noch ehe Didier Eribons französische Biographie Foucaults Leben zu einer öffentlichen Angelegenheit machte.) Ein weiterer, vielleicht wichtiger Beleg für die Zuverlässigkeit von Wades Aufzeichnungen betrifft das, was er die Crux in Foucaults Epiphanie nennt. Wie ich in Fußnote 16 erläutern werde, erinnerte sich Foucault plötzlich an ein, anscheinend sexuelles Erlebnis mit seiner Schwester: sowohl Bersani wie auch Defert haben mir berichtet, daß eine Art persönlicher Offenbarung, die seine Beziehung zu seiner Schwester betraf, für Foucault von entscheidender Bedeutung gewesen sei. Ich habe mich daraufhin entschlossen, Dialoge aus Wades Manuskript hier wiederzugeben — und werde, um zu kennzeichnen, daß es sich um Wades Erinnerungen handelt, Foucaults Äußerungen stets in doppelte Anführungszeichen setzen: " " .



dieser Erfahrungen sollte Foucaults Denken eine dramatische neue Wendung nehmen, die auf überraschende und paradoxe Weise seine kontinuierliche Bemühung um das von Nietzsche so genannte "Rätsel, das der Mensch zu lösen hat" transformierte — das Rätsel seines eigenen singulären Daseins.

Foucault hatte lange die traditionellen Methoden, auf denen man sich diesem Rätsel annähern konnte, zurückgewiesen. Will man erfahren, "was einer ist", muß man sich "für die Vielfalt öffnen, die einen vom Kopf bis zu den Zehen durchströmen" und sich, wie Gilles Deleuze einmal sagte, "dem einschneidendsten Exerzitium der Depersonalisation" unterziehen. Aus diesem Geist rigoroser Selbstausslöschung und bewußter Selbstzerstörung hatte Foucault jahrelang versucht, Nietzsches seltsame Frage zu lösen: "Wie wurde ich was ich bin und warum leide ich unter dem was ich bin?" Das sichtbarste Ergebnis seiner Anstrengungen waren natürlich seine fortschreitenden historischen Forschungen zu den unterschiedlichen "Wahrheitsspielen", durch die ein menschliches Wesen dazu gebracht wird, sich selbst für wahnsinnig, krank, für einen Kriminalfall zu halten. Wie Foucault jedoch 1969 in seinem Essay "Was ist ein Autor?" bemerkt hat, standen diese Texte nicht isoliert; denn "Schreiben ist heute an das Opfer gebunden, selbst an das Opfer des Lebens; an das freiwillige Auslöschen, das in den Büchern nicht dargestellt werden soll, da es im Leben des Schriftstellers selbst sich vollzieht."<sup>2</sup>

So kam es, daß Michel Foucault, der "Militante und Collège-de-France-Professor" sich im Sommer 1975 im LSD-Rausch auf dem Rand eines Felsens inmitten einer Wüste sitzend wiederfand.<sup>3</sup>

Ein weiteres Mal hatte er sich auf die Suche nach sich selbst begeben und dabei dieses Selbst ausgelöscht - die Desorganisation seines Bewußtseins, die Auslieferung seines Körpers und die Öffnung gegenüber dem auf anderem Wege nicht Denkbaren, um die singuläre Konstellation von Impulsen und Fantasien zu enträtseln, die (gemäß seiner Nietzscheanischen Theorie des "Wissens") die Werke fiktiver Genealogie hervorgebracht hatten, die von den Institutionen der Kultur mit ihren Weihen versehen worden waren und von einem Genius der seltenen und sublimen Art zeugen.

<sup>2</sup>"Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63 (Juli-September 1969), S. 78; deutsch in Foucault, *Schriften zur Literatur*. Aus dem Französischen von K.v.Hofer. (München 1974), S. 12. Gilles Deleuze, "Lettre à un critique sévère", in Deleuze, *Pourparlers* (Paris 1990), S. 15 f.

<sup>3</sup>"Militanter und Collège-de-France-Professor" ist die Bezeichnung, die Foucault unter seine ersten Artikel in *Libération* setzte: etwa "Pour une chronique de la mémoire ouvrière", *Libération* (22.2.1973), S. 6.



Wie so viele Schlüsselereignisse in seinem Leben verdankte sich Foucaults Ausflug ins Death Valley weitgehend dem Zufall.

Alles hatte mit einem Brief von Simeon Wade begonnen, einem Assistenzprofessor an der Claremont Graduate School, einer kleinen Universitäts-einrichtung, die zu einer Ansammlung von angesehenen Colleges in Claremont, California in der Nähe von Los Angeles gehörte. Wade hatte im Herbst 1974 an Foucault geschrieben, bald nachdem er erfahren hatte, daß der Philosoph nach Amerika kommen wollte, so wie das immer mehr Pariser Gurus damals taten. Foucault hatte sich bereit erklärt, im Frühjahr 1975 im French Department der Universität von Kalifornien in Berkeley zu lehren.

Foucault war in den Vereinigten Staaten nicht sehr bekannt. Nur zweimal, 1970 und 1972, war er dort gewesen, jeweils als Professor der Französischen Fakultät der Staatsuniversität von New York in Buffalo. Allerdings galt er bei einigen amerikanischen Akademikern als eine Art Kultfigur.

*Die Ordnung der Dinge* hatte Wade aufs äußerste beeindruckt. Überzeugt daß Foucault nichts weniger war als der größte Denker des Zwanzigsten Jahrhunderts, gab Wade sich dem Studium seiner Werke hin und erforschte jede darin enthaltene geheimnisvolle Andeutung und Referenz. Als Historiker, der in Harvard studiert hatte, durch die Rebellionen der sechziger Jahre politisiert und in marxistisch-hegelianischer Geschichtsphilosophie bewandert war, hatte er verschiedene Alternativen zur etablierten Historiographie erforscht. Darüber hinaus war er, was in diesem Zusammenhang vielleicht noch wichtiger ist, ein unerschrockener Hedonist, der sich mit glühendem Eifer in der Schwulenbewegung engagierte.

In seinem ersten Brief an Foucault, lud Wade den Philosophen ein, einen öffentlichen Vortrag in Claremont zu halten. Foucault lehnte ab und gab zur Entschuldigung an, daß er noch keinen Überblick über seine amerikanischen Lehrverpflichtungen habe; er forderte Wade jedoch auf, ihm nach seiner Ankunft in Berkeley noch einmal zu schreiben. Wade tat das und schlug ihm in seinem zweiten Brief einen detaillierten Plan zu veranstaltender Seminare, Vorlesungen und Parties vor. Er machte auch den etwas kühnen Vorschlag eines Ausflugs nach Death Valley und behauptete, daß Foucault an diesem besonderen Ort ein "Gefühl des Schwebens zwischen den Formen ohne Hoffnung auf etwas anderes als den Wind" — Wade zitierte eine Zeile aus Artauds *Eine Reise ins Land*

der *Tarahumara*, einem Bericht über die Peyote-Erlebnisse des Dichters 1936 in Mexiko.

Wade sagte das in seinem Brief nicht so deutlich, aber er dachte doch an ein ähnliches Experiment in Death Valley. Schließlich gab er zu bedenken, "daß Artaud nach der Einnahme von Peyote bei den Tarahumara Indianern im mexikanischen Grand Canyon seine 'TONGUE OF FIRE' erwarb. Und könnten wir nicht mehr, vielleicht sogar viel mehr von Michel Foucault erwarten?"<sup>4</sup> Der große Mann antwortete nicht. Wade war enttäuscht, gab aber keineswegs auf.

Mehrere Wochen später flog Foucault in die südliche Stadt Irvine, um an der dortigen University of California eine öffentliche Vorlesung zu halten. Weil Irvine ganz in der Nähe von Claremont liegt, konnte Wade gemeinsam mit seinem Liebhaber dorthin kommen, um den Philosophen persönlich zu sehen — und um ihn vielleicht doch noch zu überreden. Nach der Vorlesung kämpften sich Wade und sein Begleiter durch die jubelnde Menge, die Foucault umlagerte; sie stellten sich vor, und Wade erneuerte die Einladung zu einem Besuch Claremonts.

Foucault sagte ab. "Ich fürchte, ich war unhöflich", waren die Worte Foucaults, an die Wade sich später erinnerte, "aber ich habe so viele Verpflichtungen, während ich in Kalifornien bin, daß ich wohl keine Zeit für einen Besuch in Claremont erübrigen kann."

Wade und sein Freund wollten noch nicht aufgeben. Sie schlugen einen Tagesausflug vor.

Foucault, der sich vielleicht an Wades zweiten Brief erinnerte, wurde still. Er blickte auf die unachgiebigen Jünger vor sich, die ihn drängend anschauten. Ihre Ernsthaftigkeit war nicht zu bezweifeln. Foucault begann schließlich in der ihm eigenen Art zu lächeln: "Aber wie kann ich das Valley of Death sehen, wenn ich nur einen Tag bei Ihnen bin?"

Der Philosoph bat Wade, ihn in seinem Büro in Berkeley anzurufen.

Als Wade in der nächsten Woche anrief, war Foucaults Antwort deutlich. "Ich habe mich entschlossen, Sie in Claremont zu besuchen", erinnert sich Wade an seine Worte, "und ich hoffe, wir werden Zeit für einen Besuch im Valley of Death haben."<sup>5</sup>



Mehrere Wochen danach, an einem Sonntagmorgen Ende Mai 1975, saß Foucault mit Wade und Michael in einem Auto auf dem Weg nach Death Valley. Am Tag davor hatte Foucault bei seinen

amerikanischen Gastgebern zu Abend gegessen, ein wenig Musik gehört und etwas Marihuana geraucht. Bisher hatte niemand LSD erwähnt.

"Wir haben für Sie etwas besonderes vorbereitet, das Sie in der Wüste probieren können", sagte Wade, als sie Los Angeles verließen.

"Und was ist es?" fragte Foucault.

"Wir haben ein bißchen Acid mitgebracht", erklärte der junge Professor. "Wir dachten uns, es würde Ihnen gefallen, in Death Valley ein visionäres Abenteuer zu erleben."

"Das würde mir allerdings gefallen", sagte Foucault ohne Zögern. "Ich kann kaum erwarten, bis es soweit ist."<sup>6</sup>

Seine Ungeduld überrascht nicht. Wie Wade sehr wohl wußte, war Foucault bereits seit längerem von der Wirkung der Drogen fasziniert, "Denkweisen intensiver Irregularität — Desintegration des Selbst" zu ermöglichen. In einem Interview von 1967 hat er den Wert gewisser Drogen als Mittel zur Überwindung kultureller Schranken verteidigt; sie würden den Eintritt in einen "Zustand der 'Nicht-Vernunft' ermöglichen, in dem die Erfahrung des Wahnsinns nicht mehr innerhalb der Unterscheidung zwischen Normalität und Pathologie" liege. Da Drogen im allgemeinen die festen Denkkategorien auflösen, "haben sie nichts mehr mit dem Wahren und Falschen zu tun", schrieb Foucault 1970. "Während das Denken der Dummheit ins Auge zu schauen hat, verleiht ihm die Droge Farbe, Bewegung, Furchen und Differenzen; aus dem seltenen Blitz macht sie phosphoreszierendes Schimmern. Vielleicht gibt die Droge nur einem Schein-Denken Raum. Vielleicht."<sup>7</sup>

In einem Essay von 1970 (über eine Arbeit von Gilles Deleuze, der zu dieser Passage in einer Fußnote anmerkte: "Was wird man über uns denken?") beschwor Foucault die spezielle Wirkung von Opium (das eine "schwerelose Immobilität bewirkt, die Erstarrung eines Schmetterlings") — und von LSD: "Es setzt die Oberhoheit der Kategorien erst dann außer Kraft, wenn es der Indifferenz der Dummheit den Boden entzogen hat und ihre stumpfsinnige Mimik auf null heruntergesetzt

<sup>6</sup> Ebenda, S. 27-28. In Wades Manuskript zitiert es sich selbst mit der Umschreibung "powerful elixir" statt Foucault zu sagen, daß er LSD mitgebracht habe; in einem späteren Telefongespräch bestätigten Wade und sein Freund, daß sie geradeheraus gesagt hätten, was sie vorhatten und daß Foucault dies nicht mißverstehen konnte.

<sup>7</sup> "Theatrum philosophicum", *Critique*, 282 (November 1970), S. 898, 904; deutsche Ausgabe in Gilles Deleuze / Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen* (Berlin 1977), S. 51. "Conversazione con Michel Foucault" [Interview mit Paolo Caruso], *La Fiera Letteraria*, 39, (28.9.1967), S. 5.

<sup>4</sup> Wade, *Foucault in California*, S. 6 f.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 11-12.



immer wieder aufblitzenden Gewimmel von Ereignis-Phantasmen.<sup>8</sup>

Diese verräterische Textstelle ist wie im Delirium formuliert — und ziemlich irreführend. Denn in Wirklichkeit hatte Foucault bis zu seinem Ausflug nach Death Valley nie LSD ausprobiert, obwohl er fast sein ganzes Leben hindurch mit vielen anderen Drogen von Haschisch bis Opium experimentierte.

"Ich hatte zwar die Gelegenheit, habe es aber niemals genommen", soll Foucault nach Wades Erinnerung während der Autofahrt nach Death Valley gesagt haben. Später erklärte er Wade, wie schwierig es war, in Paris unverfälschte Drogen zu bekommen — der entscheidende Grund war aber persönlicher Natur. Immer wenn ihm in Paris LSD angeboten wurde, war es Daniel Defert, der für beide ablehnte. Wade erinnert sich an Foucaults Worte: "Vielleicht war er gegen Halluzinogene, weil er ein bestimmtes Verhältnis zu seinem Körper hatte. Schließlich sind wir unser Körper" — und, fügte er nach einer Pause hinzu — "außerdem noch etwas anderes".<sup>9</sup>

Das war ein Problem, denn wie würde wohl LSD dieses schwer zu fassende "andere" verändern? Französische Philosophen sprachen oft in gewagtester Ausdrucksweise über das Experimentieren und über Revolten der Kultur — aber wie Intellektuelle überall auf der Welt, legten die meisten großen Wert darauf, ihr Bewußtsein unter strengster Kontrolle zu halten. Sartre nahm einmal unter Aufsicht des Psychiaters Jean Lagache im Hôpital Sainte-Anne etwas Mescaline, doch erschien ihm die Erfahrung des Verlustes der Kontrolle nicht akzeptabel und so schwor er, dieses Zeug niemals wieder anzurühren.<sup>10</sup>

Artaud ist selbstverständlich den ganzen Weg bis zum Ende gegangen — doch er verbrachte dann viele Jahre in einer Irrenanstalt.

Foucault (und auch Daniel Defert) hatten also allen Grund, die möglichen Folgen abzuwägen, wenn eine so wirkungsvolle Droge wie LSD probiert werden sollte.

Ebenso Simeon Wade: "Ich wußte, daß wir ein Risiko eingingen", erinnerte sich Wade später. "Vom Stein der Weisen zu kosten, könnte leicht bei dem Meisterdenker unserer Epoche die Sicherungen durchbrennen lassen." Oder eine vielleicht noch enttäuschendere Möglichkeit: "Es würde überhaupt nichts bewirken."

Wade erinnert sich, daß seine Überlegungen recht simpel waren: Wenn man Foucault nach Death Valley bringt, um dort einen LSD-Trip zu neh-

<sup>8</sup> "Theatrum philosophicum" (1970), a.a.O., S. 904, 903; deutsch in Deleuze/Foucault, *Der Faden ist gerissen*, a.a.O., S. 50 f.

<sup>9</sup> Wade, *Foucault in California*, S. 32 und 47.

<sup>10</sup> Vgl. Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*. Aus dem Französischen von E. Groepler, (Reinbek 1991), S. 184 f.

men, dann könnte er vielleicht "eine geistige Kraft erzeugen, die Science-Fiction-Wundern entsprechen könnten, etwas von der Art des Dr. Morbius in [dem Film von 1956] *Forbidden Planet* oder das galaktische Wesen aus der ersten Folge [der Fernsehserie von 1963] *The Outer Limits*."<sup>11</sup>

Was tatsächlich geschah, war nicht mit derartigen bizarren Fantasien zu vergleichen. Doch war es bemerkenswert genug.



Nachdem die drei Männer den größten Teil des Tages damit verbracht hatten, die Öde und leere Weite der Mojave Wüste zu durchqueren, erreichten sie schließlich die Raststätte Furnace Creek Ranch in einer Oase kurz vor Death Valley. Sie gingen in ihre Zimmer, und Foucault hielt ein kurzes Schläfchen.

Erfrischt fuhren sie nun direkt ins Death Valley. Sie parkten an einem Aussichtspunkt und betrachteten die Wüstenebene, die der Sonnenuntergang in allen Farben des Regenbogens entflammt hatte. Nachdem sie ein kurzes Stück auf einem menschenleeren Pfad gegangen waren, blieb Michael stehen, um die Zeremonie der Drogeneinnahme zu beginnen.

Er bereitete drei Papierstückchen mit LSD vor. Plötzlich entfernte sich Foucault und blickte dabei ängstlich besorgt.

Als er zurückkehrte, sagte er, daß er nur eine halbe Dosis einnehmen wolle, da dies seine erste Erfahrung mit einer derart starken Droge sein werde.

Wade nahm nun den Philosophen bei der Hand und machte mit ihm einen Spaziergang. Der junge Professor erklärte geduldig, warum es nötig sei, die ganze Dosis zu nehmen, wenn man die magischen Wirkungen des chemischen Elixiers genießen wolle.

Foucault dachte darüber nach. Als sie zurückkehrten, fragte er Michael, wie er die Droge zu sich nehmen sollte.

Dann schluckte er das Papierstückchen, das ihm angeboten worden war.<sup>12</sup>



Als Foucault zwei Stunden später Stockhausen hörend und von seinem Sitz auf Zabriskie Point ins Weltall schwebte, lächelte er und, wie Wade sich später erinnerte, gestikuliert in Richtung der Sterne: "Der Himmel ist explodiert", sagte er,

<sup>11</sup> Wade, *Foucault in California*, S. 5-6.

<sup>12</sup> Siehe ebenda, S. 45-47. (Ich habe hier wie an anderen Stellen den schriftlichen Bericht um Details ergänzt, die ich mehreren Gesprächen mit Wade entnehmen konnte.)

"und die Sterne regnen auf mich herab. Ich weiß, daß das nicht wahr ist, aber es ist die Wahrheit."

Foucault verfiel in Schweigen.

Wade, der gewiß erleichtert war, daß das Bewußtsein des Meisterdenkers noch nicht wie eine von Salvador Dalis Uhren geschmolzen war, plauderte in einem Fort über den Gebrauch psychedelischer Getränke bei den Sumerern. Schließlich begann auch er zu schweigen.

Die drei Männer blickten in die schwarze Leere über ihnen und lauschten der elektronischen Musik im Hintergrund.

"Allmählich beginne ich die Bedeutung von Malcolm Lowrys Roman *Under the Volcano* zu verstehen", sagte Foucault.

Lowry war einer seiner Lieblingsromanciers, und *Under the Volcano* mit seiner lyrischen Evokation der Alkoholräusche des Helden, des Konsul, hatte dem Philosophen lange Zeit hindurch als ein Fenster in die sonst unzugängliche Welt Jean Barraqués gedient, der zwei Jahre zuvor, 1973 aufgrund von Komplikationen gestorben war, die mit dem Alkoholismus zusammenhingen.

"Der Mescal des Konsuls", sagte Foucault, "diente ihm als Droge, die seine Wahrnehmung auf ähnliche Weise filterte wie ein Halluzinogen."<sup>13</sup>

Für Lowrys Romanfigur, für Barraqué — und auch für Foucault — waren Drogen Hilfsmittel des Denkens. "...Nacht und wieder einmal das nächtliche Ringen mit dem Tode", heißt es bei Lowry, um den Bewußtseinsstrom des Konsuls unter dem Einfluß des mexikanischen Schnapses zu beschreiben. "Ich glaube, ich weiß über körperliche Leiden einigermaßen Bescheid. Aber dies ist das Schlimmste: zu fühlen, wie die Seele stirbt. Im Augenblick empfinde ich so etwas wie Frieden — ob es wohl daher kommt, daß heute abend meine Seele wirklich gestorben ist? ... Mir ist, als sähe ich jetzt zwischen den Mescals diesen Weg und dahinter seltsame Ausblicke, wie Visionen von einem neuen gemeinsamen Leben, das wir irgendwo führen könnten."<sup>14</sup>

Das LSD entfaltete seine Wirkung mehr und mehr — und Foucault begann ebenfalls seltsame Aussichten wahrzunehmen, "wie Visionen von einem neuen Leben".

Indem er versuchte, seine Empfindungen zu er-messen, zitierte Foucault die Vorstellung einer anderen "Grenzerfahrung", die in den vorangegangenen Wochen in San Francisco zu seinen Alltäglichkeiten gehört hatte: "Die einzige Erfahrung meines Lebens, mit der ich das hier vergleichen

<sup>13</sup>Ebenda, S. 55. Foucault erwähnt seine Vorliebe für *Under the Volcano* beiläufig in "La pensée, l'émotion", in: Duane Michals: *Photographie de 1958 à 1982* (Paris 1982), S. III.

<sup>14</sup>Malcolm Lowry, *Unter dem Vulkan*. Roman. Aus dem Amerikanischen von Susanna Rademacher. Berlin 1984, S. 57 und 59.

kann, ist der Sex mit einem Fremden. Berührung mit einem fremden Körper gewährt eine Erfahrung der Wahrheit, die der augenblicklichen entspricht."<sup>15</sup>

Wade wollte Fragen stellen. Er hatte auf diesen Augenblick gewartet. Welche Gedanken hatte der große Mann gerade jetzt?

Wade hütete jedoch seine Zunge. Es wäre unangemessen, jetzt neugierig zu sein.

Die Zeit verging.

Die drei Männer rückten näher zusammen, als ein kühler und heftiger Wind über die Anhöhe blies, auf der sie saßen.

Schließlich sprach Foucault; wie sich Wade erinnert, sagte er: "Ich bin sehr glücklich." Tränen rannen ihm über die Wangen.

"Heute abend habe ich eine neue Sicht auf mich selbst gewonnen", sagte er.

"Jetzt verstehe ich meine Sexualität..."<sup>16</sup>

<sup>15</sup>Wade, *Foucault in California*, S. 55. Vgl. Foucaults öffentlichen Kommentar über die Vorzüge von anony-mem Sex, der später in diesem Kapitel zitiert wird.

<sup>16</sup>Ebenda, S. 56. Foucault fährt fort: "Angefangen hat alles mit meiner Schwester." Daniel Defert und Leo Bersani bestätigen gleichermaßen, daß dies ein entscheidendes Moment in Foucaults "Epiphanie" gewesen sei — und beide weigern sich, mehr darüber zu sagen. Aus den Umständen (zu denen auch eine beiläufige Bemerkung Bersanis mir gegenüber gehört: "Was wäre schon dabei, wenn er scharf auf seine Schwester gewesen wäre? Vielen Leuten ergeht das so"), ergibt sich die Vermutung, daß die Epiphanie auch die Erinnerung an in-zestuöse Fantasien und an die Schuldgefühle umfaßt, die solche Fantasien üblicherweise begleiten. Vor seiner LSD-Erfahrung ging es in seinen kritischen Bemerkungen zur Sexualität hauptsächlich um die Verbote, die die Masturbation betreffen; danach verlagerte sich sein Interesse — auf das Inzest-Tabu. Vgl. die Anmerkungen zum Inzest in *Sexualität und Wahrheit*, S. 131 und 133: "In einer Gesellschaft wie der unseren, in der die Familie der aktivste Brennpunkt der Sexualität ist und in der die Anforderungen der Sexualität die Existenz der Familie erhalten und verlängern, nimmt der Inzest [...] einen zentralen Platz ein: hier wird er ständig bemüht und abgewehrt, gefürchtet und herbeigerufen — unheimliches Geheimnis und unerlässliches Bindeglied [...] Neue Figuren treten auf den Plan: die nervöse Frau, die frigide Gattin, die gleichgültige oder von mörderischen Obsessionen gequälte Mutter, der impotente, sadistische oder perverse Gatte, die hysterische oder neurasthenische Tochter, das frühreife und bereits erschöpfte Kind, der junge Homosexuelle, der die Ehe verweigert oder seine Frau vernachlässigt." Was Foucaults eigene Familie betrifft, so berichtet Didier Eribon (anscheinend von Foucaults Mutter dazu autorisiert), daß man dem jungen Michel vorzeitig den Besuch des Lyceums in Poitiers gestattete, weil "er nicht von seiner Schwester getrennt sein wollte". (Vgl. Didier Eribon, *Michel Foucault. Eine Biographie*. Aus dem Französischen von H.H. Henschen (Frankfurt 1991), S. 22.) Defert teilte der Schwester Foucaults nach dem Tod ihres Bruders mit, welche große Bedeutung dieser ihr in seinem Selbstverständnis beigelegt hatte; sie zeigte aber nur geringes In-



"Wir *müssen* wieder nach Hause gehen."  
Er machte eine Pause.  
"Wir müssen wieder nach Hause gehen."<sup>17</sup>  
Er schwieg erneut.



Foucaults Besuch in Californien veränderte sein Leben.

Er veränderte ebenfalls seine Art des Nachdenkens über Sex und Sexualität.

Als er im Frühjahr 1975 in Berkeley ankam, war er intensiv damit beschäftigt seine Geschichte der Sexualität zu schreiben — ein Projekt, das er erstmals vierzehn Jahre zuvor im ursprünglichen Vorwort zu *Wahnsinn und Gesellschaft* angekündigt hatte. Später erklärte er: "Ich hatte diese Idee [einer Geschichte der Sexualität] zu Beginn der Arbeit an der 'Geschichte des Wahnsinns'. Es waren Zwillingprojekte. Schon damals war ich an der Frage interessiert, wie das Normale und das Pathologische auch im Fall der Sexualität voneinander abgegrenzt sind."<sup>18</sup>

Jahrelang hatte Foucault ruhig seine Forschungen betrieben, Bücher gelesen, Archive durchsucht, Material gesammelt; in den Monaten nach Beendigung von *Überwachen und Strafen* hatte er sich völlig in dieses Material vertieft und es durchgearbeitet. Als er im Frühjahr 1975 Kalifornien besuchte, waren seine Forschungen nahezu abgeschlossen. Er wußte, was er sagen wollte; und er hatte bereits nach dem Exzerpieren der Dokumente mit der Rohfassung begonnen. Nur der letzte Schritt war noch zu tun — die Übersetzung der Resultate seiner historiographischen Studien in eine "fiktionale" Form, in ein Kunstwerk.<sup>19</sup>

teresse an der Thematik (Interview mit Defert am 25. März 1990). Soviel ist klar: Foucaults LSD-Epiphanyen zu seiner "eigenen Sexualität" hingen mit einem neuen Verständnis von Gefühlen zusammen, die zuerst in frühen Jahren in der eigenen Familie entstanden waren. Diese Art des Selbstverständnisses ist natürlich ein banaler Gemeinplatz in unserer Gesellschaft; da wir nähere Details nicht kennen, kann nichts Genaueres über diesen Aspekt von Foucaults Epiphanie gesagt werden. Sie bleibt deshalb rätselhaft — und nicht nur in dieser Hinsicht.

<sup>17</sup> Wade, *Foucault in California*, S. 56.

<sup>18</sup> "Michel Foucault: à bas la dictature du sexe!", *L'Express*, 1333 (24.-30. Januar 1977), S. 56.

<sup>19</sup> Interview mit Daniel Defert, 25. März 1990. Teil von Foucaults Rohentwurf zirkulierten privat: so war dem amerikanischen Philosophen Arnold I. Davidson von Foucault gestattet, einen Teil des unvollendeten Textes über "die Perversionen" zu lesen. Der Teil, den er las, war ein Typoskript von etwa 80 Seiten und in einem Stil geschrieben, der etwa dem von *Überwachen und Strafen* glich; thematisch ging es darin um Fälle von Lustmord im 19. Jahrhundert; und offensichtlich war es diese Art von Rohmaterial, das die Grundlage für die

Der letzte Schritt war allerdings kritisch: da Foucault schon lange davon geträumt hatte, daß seine Geschichte der Sexualität nicht irgendein Buch unter vielen, sondern, in Mallarmés Worten, "Das Buch" werden sollte — ein Werk "der Ekstase, das uns für eine kurze Stunde unsterblich macht, uns von der Wirklichkeit befreit und unsere Obsessionen auf eine Ebene der Schöpfung erhebt."<sup>20</sup>

Diesen Traum sollte Foucault niemals verwirklichen — nicht zuletzt, so scheint es, wegen der verwirrenden Folgerungen aus seinen "Epiphanyen" in *Death Valley*.

Als er im Juni nach Paris zurückkehrte, legte er die umfangreichen Rohentwürfe seiner Geschichte der Sexualität — hunderte von Seiten über Masturbation, Inzest, Hysterie, Perversion, Eugenik — zur Seite.<sup>21</sup>

Indem er den bereits geschriebenen Manuskriptberg ignorierte, nahm er die Arbeit an einem kleinen Essay über die Methode auf und formulierte darin einige Grundsätze — eine Art anti-kantianischer "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" —, außerdem eine weitere Ausarbeitung seines nietzscheanischen Konzepts der Macht mit einigen, in extrem abstrakter Sprache formulierten Schlußfolgerungen für das Nachdenken über den Körper.

Daniel Defert erinnert sich, daß Foucault damals den anfänglichen Plan eines monumentalen siebenbändigen Werks aufgegeben hatte. An Simoen Wade schrieb er einen Brief, in dem er mitteilte, daß der Ausflug nach *Death Valley* ihn veranlaßt habe, so gut wie alles beiseite zu legen, was er bis dahin über Sexualität geschrieben hatte.<sup>22</sup>

"fiktionale" Endfassung abgeben sollte. (Mitteilung von Arnold Davidson an den Autor.)

<sup>20</sup> Stéphane Mallarmé, *Le livre, instrument spirituel, Oeuvres complètes* (Paris 1945), S. 380. Vgl. Hervé Guibert, *Dem Freund, der mir das Leben nicht gerettet hat*, Roman. Aus dem Französischen von H. Schmidt-Henkel. (Reinbek 1991), S. 34 über Foucaults "Traum von einem unendlichen Buch [...] das alle irgend möglichen Fragen eröffnen würde und das durch nichts begrenzt werden könnte, das nichts anhalten könnte, es sei denn der Tod oder die Erschöpfung, das mächtigste und zerbrechlichste Buch der Welt, ein fortschreitender Schatz in der Hand, die ihn bei jedem Auffedern des Gedankens dem Abgrund nähert und von ihm wegführt, bei der mindesten Erschlaffung zum Feuer hin und wieder weg, eine der Hölle geweihte Bibel."

<sup>21</sup> Zum ursprünglichen Plan vgl. Didier Eribon, *Michel Foucault. Eine Biographie*. Aus dem Französischen von H.H. Henschen, (Frankfurt 1991), S.391.

<sup>22</sup> Defert-Interview vom 25. März 1990: In unserem Gespräch betonte Defert mit Nachdruck den Umstand, daß Foucault das Projekt aufgegeben hatte, obwohl er den Plan für das Werk bereits angekündigt hatte. Siehe auch: "Le retour de la morale" (Interview), *Les Nouvelles*, 2937 (28. Juni - 5 Juli 1984), S. 242 f.: "Der Abbruch kam nicht allmählich. Es geschah ganz plötzlich."



In den nun folgenden Jahren sollte er immer wieder behaupten, daß er an der Verwirklichung seines ursprünglichen Plans arbeite, obwohl er tatsächlich einen Neuanfang gemacht hatte.



Die Voraussetzungen für seine Metamorphose hatten sich in San Francisco ergeben. Dort nämlich hatte der Historiker der Sexualität — zu seiner Bestürzung und Freude — eine der ungehemmtesten sexuellen Gemeinschaften der Geschichte entdeckt. Und dort hatte Michel Foucault kalifornische Odyssee in den Tagen, die seiner Death Valley Epiphanie vorausgingen, die erste und folgenreichste seiner unerwarteten Wendungen genommen.

San Francisco war in jenen Jahren zu einem Mekka für schwule Männer geworden: zwischen 1969 und 1973 waren etwa neuntausend in die Stadt geströmt, denen bis 1978 weitere zwanzigtausend folgen sollten. Der Grund für diese Massenwanderung ist wohl in dem sogenannten "Summer of Love" von 1967 zu vermuten. In diesem Jahr rühmte das Nachrichtenmagazin *Time* die Gegend um Haight-Ashbury als "das vibrierende Epizentrum der Hippie-Bewegung", das San Francisco in einen internationalen Magneten für verwegene Außenseiter in Sachen freie Sexualität, gute Drogen und Bewußtseinsveränderung verwandelt habe. Die meisten der jungen Touristen der Gegenkultur kamen, um die Stadt schnell wieder zu verlassen; wer blieb, veränderte Stimmung und Klima der gesellschaftlichen und sexuellen Sitten von San Francisco. Gruppensex war "in", Promiskuität war "hip", und eine unbekümmerte Offenheit gegenüber der bunten Vielfalt der Perversionen wurde üblich. Die kleine Zahl schwuler Nachtclubs und Bäder nahm zu und trug zur neuen Atmosphäre bei: erstmals gab es "Orgienräume". Und die städtische Polizei wurde veranlaßt, sich dem Wandel der öffentlichen Meinung anzupassen: seit 1966 waren die Polizeirazzien seltener geworden; zehn Jahre später wurden alle freiwilligen sexuellen Handlungen unter Erwachsenen in Kalifornien entkriminalisiert. Damals war die schwule Einwanderung nach San Francisco in vollem Gange. In der Gegend um Castro Street, Polk Street und Folsom Street blühten neue schwule Stadtviertel auf. Die wachsende Überfülle an schwulen Bars, schwulen Clubs und schwulen Bädern begünstigten das üppige Hervortreten experimenteller neuer Formen der Selbstdarstellung, neuer freizügiger Ausdrucksstile, neuer Arten von Drogen und Sex, neuer — und manchmal geradezu

Etwa 1975-76 begann ich, diese Art des Denkens über die Geschichte der Sexualität aufzugeben."

wunderbar imaginativer — Kombinationen von "Körpern und Freuden".<sup>23</sup>

"In San Francisco gehen alle Gay-Träume in Erfüllung", schrieb Edmund White 1980, zu einer Zeit, als die einzigen Beschränkungen für die erotischen Abenteuer Langeweile und Ermüdung zu sein schienen. "Aber in dieser Stadt stellen sich die Fragen: Wollten wir, daß gerade diese Fantasien sich verwirklichen — oder hätten wir es lieber gesehen, wenn es andere gewesen wären? Kannten wir den Preis für diese Träume? Ahnten wir, daß die erregenden und kontinuierlichen Fantasien uns auf ihre Weise für die Anforderungen des täglichen Lebens untauglich machen würden? Oder sollten wir unsere Auffassung vom täglichen Leben ändern?"<sup>24</sup>

Mit der üblichen Gründlichkeit war Foucault auch jetzt darauf bedacht, die Textur des eigenen täglichen Lebens mit Nachdruck in die schwule Welt von San Francisco einzupassen. Daniel Defert erinnert sich, daß Foucault die unbeschwertere Heiterkeit und Offenheit liebte, die den schwulen Lebensstil der Stadt auszeichneten. Defert: "In Amerika hatte er die Möglichkeit unterschiedliche Erfahrungen zu sammeln, die alle sozial organisiert waren ... Als er in Schweden, einem Land 'sexueller Befreiung', lebte, sprachen die Leute dort über ihre sämtlichen Erfahrungen in psychologischen Begriffen ... An der kalifornischen Kultur empfand es Foucault vermutlich als besonders angenehm, daß seine Erfahrungen dort eher Erfahrungen einer Gemeinschaft waren und weniger psychologische Dramen für Individuen."<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Eine anschauliche journalistische Beschreibung der großen Zeit der Castro Street bietet das erste Kapitel von Frances Fitzgeralds *Cities on a Hill* (New York 1986), S. 25 ff. Trotz eines gewissen Puritanismus (und einer moralisierenden Selbstgerechtigkeit), die seinen Bericht einfärben, beschreibt Randy Shilts recht treffend jene Zeit in *And the Band Played On* (New York 1987). Eine lockerere (und sympathischere) Beschreibung des Goldenen Zeitalters von San Francisco bietet Alan Bérubés "The History of Gay Bathhouses", *Coming Up*, 6, 4 (Dezember 1984), S. 15-19. Ich verdanke den Hinweis auf Bérubé und vieles von dem Folgenden Gayle Rubin, die geduldig meine Fragen beantwortete, sachliche Fehler korrigierte und mich mit neuen Informationen versorgte, über die sie dank ihrer reichen Kenntnisse als Anthropologin verfügt, die Jahre mit der Erforschung der "Gay Community" San Franciscos; auch verdanke ich viel ihrer persönlichen Erfahrung als eine der eloquentesten Vorkämpferinnen für S/M als einer legitimen und sinnvollen sexuellen Praktik.

<sup>24</sup> Edmund White, *Staaten der Sehnsucht*. Reisen durch Gay Amerika. Aus dem Amerikanischen von M. Ohl und H. Sartorius (Frankfurt 1982), S. 43.

<sup>25</sup> Interview mit Defert am 25. März 1990. Vgl. "Le jeu de Michel Foucault" (Interview), *Ornicar* 10, Paris Juli 1977; deutsch in Foucault, *Dispositive der Macht* (Berlin 1978), S. 161: Als die Rede auf "Desexualisierung" als



Foucault schätzte zwar den Gemeinschaftssinn, den er zuerst in San Francisco kennenlernte, wesentlich zwiespältiger war er aber den politischen Taktiken gegenüber eingenommen, die die meisten Mitglieder dieser Gemeinschaft bevorzugten. Am Tag nach seinem LSD-Trip in Death Valley wurde er auf einer Party von einem jungen Schwulenbewegten angesprochen, der Foucault dafür dankte, daß seine Art über die Dinge nachzudenken "so etwas wie Gay Liberation überhaupt erst ermöglicht" habe.<sup>26</sup>

Foucault wies das Kompliment höflich zurück. "Es ist nett, daß Sie mir so etwas sagen, aber mein Werk hatte nichts mit Gay Liberation zu tun."

Unbeeindruckt von der lauen Antwort fragte der junge Mann weiter: "Wie war das für Sie, als es die Schwulenbewegung noch nicht gab?"

"Sie werden es nicht für möglich halten", antwortete Foucault, "aber mir gefiel die Szene damals, vor Gay Liberation, als alles mehr verdeckter abließ, viel besser. Es war wie eine Brüderschaft im Untergrund, erregend und ein bißchen gefährlich. Freundschaft bedeutete damals sehr viel, sie stand für sehr viel Vertrauen, wir beschützten uns gegenseitig, wir verständigten uns untereinander über geheime Codes."

"Und was denken Sie heute über Gay Liberation?" fragte der junge Mann erstaunt.

"Ich glaube, daß der Ausdruck "gay" obsolet geworden ist. Der Grund für diese Veränderung liegt in der Veränderung unseres Verständnisses der Sexualität. Wir können jetzt das Ausmaß erkennen, in dem unsere Suche nach Befriedigung, durch das Vokabular begrenzt war, das uns aufge­nötigt worden war. Die Menschen sind weder das eine noch das andere, weder schwul noch normal. Es gibt eine unendliche Abstufung dessen, was wir Sexualverhalten nennen..."<sup>27</sup>



ein Ziel der Frauenbewegung und der amerikanischen Schwulenbewegung und auf das "erfinderische Element" in beiden Bewegungen kommt, sagt Foucault: "Die amerikanischen Homosexuellenbewegungen sind ebenfalls von dieser Herausforderung [des Erfinderischen] ausgegangen. Wie die Frauen haben die Homosexuellen begonnen neue Formen der Gemeinschaft, des Zusammenlebens, der Lust zu suchen. Aber im Unterschied zu den Frauen ist die Festnagelung der Homosexuellen auf ihre sexuelle Spezifität viel stärker; sie bilden alles auf das Geschlecht ab" — als einzige Ausnahme erwähnt Foucault (siehe weiter unten im vorliegenden Text) die Homosexuellen, die an der radikalen "Askese" des S/M interessiert sind.

<sup>26</sup> Wade, *Foucault in California*, S. 64 f.

<sup>27</sup> Ebenda, S. 65.

Trotz der offensichtlichen Zweifel Foucaults an einer militanten sozialen Bewegung, die den öffentlichen Anspruch auf eine vermeintliche sexuelle Identität durchsetzen wollte, war es womöglich gerade die nordamerikanische Schwulenbewegung, die als einzige nach dem Scheitern der *Gauche Prolétarienne* politischen Einfluß auf Foucaults Denken ausübte.<sup>28</sup>

Wie der französische Maoismus hat auch die amerikanische Bewegung für schwules Recht ihre Ursprünge in den Revolten der späten sechziger Jahre. Es hatte mit einem Aufruhr begonnen. Am 27. Juni 1969 stürmte die Polizei in New York City eine Schwulenbar in Greenwich Village mit dem Namen Stonewall Inn. Solche Schikanen waren üblich — doch war diesmal die Antwort der New Yorker Schwulen anders als sonst. Einige Barbesucher leisteten Widerstand gegen ihre Festnahme; die Umherstehenden wurden aggressiv, Steine und Flaschen flogen; als alles vorüber war, war die Bar niedergebrannt, und Massen wütender Homosexueller hatten der Polizei eine Schlacht bis spät in die Nacht geliefert.

Am nächsten Tag waren auf die Wände und Bürgersteige überall in Greenwich Village Graffiti gesprüht, GAY POWER wurde proklamiert — in Anlehnung an BLACK POWER der afroamerikanischen Militanten. Innerhalb weniger Wochen hatten schwule Aktivisten eine neue Organisation ins Leben gerufen, die "Gay Liberation Front" (oder GLF).

"Wir sind eine revolutionäre Gruppe homosexueller Männer und Frauen, die erkannt haben, daß es keine vollständige Befreiung aller Menschen geben kann, solange bestehende gesellschaftliche Institutionen nicht beseitigt sind", erklärte GLF im Gründungsmanifest. "Wir wehren uns gegen die

<sup>28</sup> Der Artikel von Ed Cohen, "Foucauldian necrologies: 'gay politics'? politically gay?", *Textual Practice*, 2, 1 (Spring 1988), S. 87-101 ist der einzige mir bekannte, in dem diese Frage diskutiert wird. Trotz der zentralen Bedeutung des Philosophen für die Theoriebildung der Schwulenforschung ("Gay Studies") existiert seltsamerweise so gut wie keine Literatur zu Foucault und die Schwulenbewegung. Dies ist vielleicht ein perverser Tribut an die anhaltende Homophobie im akademischen Bereich Europas und Amerikas: als ich zu meinem Buch recherchierte, sagten mir immer wieder korrekte Foucaultianer, daß es *gar nicht möglich* sei und daß ich es nicht unternehmen *dürfe*, über diese "rein persönliche" Facette aus dem Leben des Philosophen zu schreiben; ein bekannter amerikanischer Foucault-Spezialist weigerte sich, mit mir überhaupt zu sprechen, weil er meine Neugier über die mögliche Rolle von S/M in Foucaults Denkweise für "ekelhaft" hielt. Sogar vermeintlich "liberale" Intellektuelle verfügen über erstaunlich altmodische Ansichten zu der Frage, was als "anstößig" gilt und was nicht.



Versuche der Gesellschaft, uns sexuelle Rollen und Definitionen über unsere Natur aufzuzwingen.<sup>29</sup> Es dauerte nicht lange, bis die Nachricht von der Stonewall Rebellion über den Atlantik drang. Im März 1971 gab eine kleine Gruppe französischer Ultralinker die Gründung der "Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire" (oder FHAR) bekannt, einer Organisation, die erklärtermaßen der amerikanischen Gay Liberation Front nachgebildet war. Am 27. Juni des gleichen Jahres beging FHAR ihrem nordamerikanischen Vorbild zu Ehren einen französischen "Gay Pride Day" am zweiten Jahrestag der Stonewall-Unruhen. FHAR war zwar eine kleine und relativ kurzlebige Organisation, sie bewirkte jedoch eine Politisierung der Homosexuellenfrage in Frankreich — keine geringe Leistung in einem Land, das bis heute *pudeur* oder "Anstand und Sitte" zu den höchsten Werten zählt, besonders wenn es um Angelegenheiten der Intimsphäre geht.<sup>30</sup>

Wie ihre amerikanische Entsprechung sah sich FHAR als revolutionäre Organisation, die sich von einer umfassenden Kritik der gesellschaftlichen Repression leiten ließ. Der Chef-Theoretiker der Gruppe war ein begabter junger Philosoph namens Guy Hocquenghem, ein Veteran des Mai '68 und erklärter Nietzscheaner in den Spuren von Foucault und Deleuze. Der theoretische Rahmen seines Buchs *Das homosexuelle Verlangen* von 1972 ist in vielerlei Hinsicht dem Anti-Ödipus von Deleuze und Guattari entlehnt; so in der These, daß das Verlangen, das an sich amorph und geschlechtslos ist, unter den modernen Bedingungen der Unterdrückung als "homosexuelles Verlangen" paradoxerweise einen höheren Grad an Freiheit und Unbestimmtheit bewahrt habe als das "heterosexuelle Verlangen". Homosexuelle, die sich einst von Schuldzuweisungen befreit haben werden, sind dann (in Hocquenghems Deleuzianischem Jargon) "frei, die Organe zu verbinden, ohne einer Regel oder einem Gesetz unterworfen zu sein", was Heterosexuellen nicht möglich ist. Solche Überlegungen können eine radikale Herausforderung der Rollen und sexuellen Identitäten

sein, die die modernen Gesellschaften allen ihren Mitgliedern auferlegt hat.<sup>31</sup>

Empfindungen wie diese entsprachen durchaus den Überzeugungen und dem Temperament Foucaults. Viel schwieriger war es für Foucault indes, den vielleicht wichtigsten Punkt in der Taktik der Schwulenbewegung zu akzeptieren — das, was die Aktivisten "Coming Out" nannten.

Ursprünglich meinte dieser Ausdruck, daß man sich selbst und dem schwulen Bekanntenkreis gegenüber eingesteht: Ich bin schwul. Die Schwulenbewegung verwandelte diesen völlig diskreten und informellen Vorgang in ein politisches Ritual des öffentlichen Bekenntnisses. Die herausfordernde Proklamation, daß man schwul sei, bedeutete zugleich die dramatische Verneinung der Idee, wonach die eigene Sexualität als unmoralisch oder krankhaft anzusehen sei; das bedeutete eine Verhöhnung gesellschaftlicher Tabus und eine Art Mutprobe, mit der man den Verlust alter Freunde, der Unterstützung durch die Familie und sogar des Arbeitsplatzes riskierte; es war wie das Überschreiten einer entscheidenden Grenzlinie, und man vertraute dabei allein auf den erhofften Erfolg einer öffentlichen Protestbewegung. In diesem Prozeß wollten die schwulen Aktivisten ihr eigenes Freisein von Selbsthaß demonstrieren — und ihren Widerstand gegen die repressiven gesellschaftlichen Institutionen. So lautete etwa ein Slogan der Gay Liberation Front: "COME OUT FOR FREEDOM! COME OUT NOW! COME OUT OF THE CLOSET BEFORE THE DOOR IS SHUT!"<sup>32</sup>

Das Problem, das sich aus Foucaults Sichtweise mit dieser Taktik ergab, lag einfach in der Annahme, man habe eine mehr oder weniger fixierte sexuelle Identität, die ein öffentliches Selbstbekenntnis *wert* gewesen wäre. Lange Zeit hat er das verneint. "Bei den Beziehungen, die wir zu uns selbst haben sollten, handelt es sich nicht um Identitäten. Es sind viel eher differenzierende, kreative, innovative Beziehungen.

Immer der selbe zu sein, wäre sehr langweilig", erklärte er 1982 einem schwulen Aktivisten, der ihn interviewte.<sup>33</sup>

<sup>29</sup>Ich folge hier dem nützlichen Bericht in: John D'Emilio und Estelle B. Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America* (New York 1988), S. 318-322. Dort ist auch das GLF-Manifest wiedergegeben. Wesentlich detaillierter beschreibt D'Emilio den historischen Hintergrund in: *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States 1940-1970* (Chicago 1983).

<sup>30</sup>Zu FHAR siehe die Serie von Gedenkartikeln, die in *Gai Pied* 25 (April 1981), S. 33-35 unter dem Gesamttitel "FHAR, le coup d'éclat" erschien. Vgl. Hervé Hamon und Patrick Rotman, *Génération* (Paris 1988), Band 2, S. 327-30. Ich danke Edmund White für seinen Gedanken zu "pudeur" als zentrales Element der Sexualmoral in Frankreich.

<sup>31</sup>Vgl. Guy Hocquenghem, *Das homosexuelle Verlangen*. Aus dem Französischen von B. Kroeber (München 1974). Biographische Details habe ich René Scherers Nachruf auf Hocquenghem entnommen, der 1989 im Jahrbuch der Association Amicale des Anciens Élèves de l'École Normale Supérieure, S. 96-98 erschien. Hocquenghem war 1966 Schüler der ENS geworden; er starb am 28. August 1988 an den Folgen von AIDS.

<sup>32</sup>Zitiert bei D'Emilio und Freedman, *Intimate Matters*, S. 322. Vgl. den Bericht in D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities*, S. 235-236.

<sup>33</sup>"An Interview: Sex, Power, and the Politics of Identity", *The Advocate*, 400 (7 August 1984), S. 28.

Verständlicherweise war Foucault zugleich darauf bedacht, im öffentlichen Bewußtsein nicht zu eng mit der schwulen Subkultur, der er allerdings angehörte, verbunden zu werden. Nach der Meinung Leo Bersanis, der in Berkeley vielleicht sein bester Freund war, wollte Foucault den Eindruck vermeiden, als ob sein Werk "nur eine Äußerung über eine potentiell ausgrenzbare Minorität" sei.<sup>34</sup> "Diese Frage beschäftigte Foucault sehr stark", erinnert sich Bersani, "Ich muß besonders an einen jungen Studenten in einer seiner Vorlesungen in Berkeley denken, der offensichtlich nur gekommen war, um eine einzige Frage zu stellen: warum er nicht mehr über Gay Liberation gesprochen habe? Das berührte ihn ziemlich stark, denn der Junge war sehr ernsthaft; offensichtlich bewunderte er Foucault und war doch gleichzeitig verärgert."<sup>35</sup>

"Zwischen dem Bekenntnis 'Ich bin ein Homosexueller' und der Weigerung, dies auszusprechen, liegt eine höchst zwiespältige Dialektik", bemerkte Foucault 1982 in einem Interview mit kaum verhüllter Verärgerung über den unverminderten Druck, dem er standhalten wollte. "Die Bejahung ist notwendig, denn sie bekräftigt ein Recht, aber sie ist zugleich ein Käfig und eine Falle. Eines Tages wird die Frage: 'Sind Sie homosexuell?' ebenso selbstverständlich sein wie die Frage: 'Sind Sie ledig?'"<sup>36</sup>

Als ihm die Frage immer wieder gestellt wurde, improvisierte Foucault eine Strategie für den Umgang mit schwulen Themen, die in ihrer Komplexität für ihn sehr charakteristisch ist. In Frankreich unterstützte er diskret aber beständig die Aktivisten der FHAR. Und er begann mit wachsendem Mut über den rechtlichen Status der Homosexuellen und allgemeiner über das Strafrecht öffentlich zu sprechen. Im Jahre 1978, kurz nachdem die französische Regierungskommission für die Strafrechtsreform ihre Empfehlungen bekanntgegeben hatte, unterstützte Foucault die scharfe Kritik, die Guy Hocquenghem an den Artikeln des französischen Strafgesetzbuches übte, die homosexuelles Verhalten betrafen. Wie Hocquenghem drängte auch Foucault die Regierung, eine einheitliche Schutzaltersgrenze festzulegen. (Seit 1942 war in Frankreich die Schutzaltersgrenze für Homosexuelle 21 Jahre, während sie für Heterosexuelle bei 16 Jahren lag.) Foucault und Hocquenghem traten ebenfalls für eine grundsätzliche Liberalisierung der Strafbarkeit von Sex zwischen Erwachsenen und Kindern ein. Die beiden Männer argumentierten schließlich gegen jedwede strafrechtliche Schutzaltersgrenze. "Niemand un-

terschreibt einen Vertrag bevor er Liebe macht", spottete Hocquenghem 1978 bei einem gemeinsamen Auftritt im Radio. "Es ist tatsächlich recht schwierig", sagte Foucault zustimmend, "Barrieren zu beseitigen", obwohl es doch "sein könnte, daß das Kind mit seiner eigenen Sexualität den Erwachsenen begehrt hat."<sup>37</sup>

Bei einem anderen öffentlichen Auftritt in jenen Monaten ging Foucault noch weiter und schlug vor, aus dem Strafrecht alle Bestimmungen zu streichen, die das Sexualverhalten regulieren — sogar die Strafbarkeit der Vergewaltigung.

"Ich denke", erklärte er, "daß man grundsätzlich sagen kann, Sexualität sollte unter keinen Umständen Gegenstand irgendwelcher gesetzlicher Regelungen sein... Und wenn man Vergewaltigung bestraft, dann sollte man die physische Gewalt bestrafen und nichts sonst. Um es ganz klar zu sagen: es gibt keinen prinzipiellen Unterschied zwischen aggressiven Handlungen, die darin bestehen, die Faust in das Gesicht eines anderen zu schlagen oder den Penis ins Genital eines anderen zu stecken."<sup>38</sup>

Obwohl Foucaults Vorschläge im einzelnen äußerst fragwürdig sind — so mancher wird sie entweder für obszön oder für absurd oder für beides zugleich halten — steht doch sein Mut außer Zweifel. Indem er lediglich einige der denkbaren Implikationen seiner eigenen tiefsten Überzeugungen darlegte, machte es ihm nichts aus, normalerweise tabuierte Themen anzuschneiden und dabei Möglichkeiten zur Sprache zu bringen, die mehr als einem seiner Bewunderer erhebliches Unbehagen bereiteten. Zugleich unterstützte er freimütig die "Befreiungsbewegungen der Frauen und der homosexuellen Männer und Frauen."<sup>39</sup>

<sup>37</sup>Siehe "La loi de la pudeur" (Interview), *Recherches*, 37 (April 1979), S. 69-82. Foucaults Bündnis mit Hocquenghem sollte nicht lange dauern: in den frühen achtziger Jahren überwarf sich Hocquenghem mit Foucault wegen politischer Meinungsverschiedenheiten. Und im Privaten spottete Hocquenghem über Foucaults fortwährende Ängstlichkeit beim Umgang mit schwulen Themen. (Mitteilung Mark Blasius' an den Autor. Blasius war ein junger amerikanischer Politologe und Aktivist der Schwulenbewegung, der in jenen Jahren mit Foucault und Hocquenghem über ihre jeweilige Position in der Schwulenpolitik gesprochen hatte.)

<sup>38</sup>"Enfermement, psychiatrie, prison", *Change*, 32-33 (1977), S. 97. Foucault äußerte sich bei Gelegenheit einer Podiumsdiskussion, an der der englische Antipsychiater David Cooper, der französische Verleger Jean-Pierre Faye, dessen Mitarbeiterin Marie-Odèle Faye und Coopers Kollegin Marine Zecca teilnahmen — die beiden Frauen erhoben schwere Einwände gegen Foucaults Vorschläge.

<sup>39</sup>"Sexualité et politique", *Combat*, 92 (27.-28. April 1974), S. 16: der Anlaß für diesen kurzen Artikel war ein Prozeß vor einem französischen Gericht, nachdem ein 1973 von élix Guattari herausgegebenes Buch mit

<sup>34</sup>Interview mit Bersani am 6. November 1989.

<sup>35</sup>Interview mit Bersani am 6. November 1989.

<sup>36</sup>"Histoire et homosexualité" (Interview), *Masques*, 13 (Frühjahr 1982), S. 24; deutsch in: Foucault, *Von der Freundschaft*, Berlin 1985, S. 109.



Dennoch begann Foucault erst nach 1978, als ihn Aktivisten in Nordamerika und in Frankreich drängten — vor allem in Interviews für schwule Zeitschriften mit kleiner Auflage —, kulturelle und politische Fragen der Gay Community unmittelbar zu kommentieren. Die Äußerungen zu solchen Themen waren tatsächlich sein "Coming Out" — verspätet zwar, aber unwiderruflich.



Die ersten Interviews, in denen Foucault ausschließlich zu schwulen Fragen Stellung nahm, hatte ein junger schwulenbewegter Verleger namens Jean Le Bitoux veranlaßt, der seit 1979 eine neue französische Schwulenzeitschrift mit dem Titel *Gai Pied* herausgab. Im Jahr vorher war Le Bitoux, der von Foucaults Bereitschaft zur öffentlichen Kritik an den Sanktionen gegen die Päderastie im französischen Strafrecht beeindruckt war, an den Philosophen hergetreten, um ihn um Hilfe und Rat zu bitten. Le Bitoux war ein Veteran des Mai 68 und der FHAR und hatte sich, wie auch Hocquenghem, bei den Wahlen von 1977 als erklärtermaßen "schwuler" Kandidat aufstellen lassen, (wobei er jedoch wie auch Hocquenghem unterlag) und war jetzt damit beschäftigt, in Frankreich eine Schwulenbewegung nach amerikanischem Muster zu initiieren.<sup>40</sup>

"Foucault und ich diskutierten oft über seine Vorbehalte gegenüber der problematischen Notwendigkeit eines 'Coming Out', erinnert sich Le Bitoux. "Diese persönlichen Vorbehalte hinderten Foucault aber niemals, für schwule Rechte zu kämpfen" — oder Le Bitoux bei der Herausgabe von *Gai Pied* zu helfen. So war beispielsweise der Name des Magazins eine Erfindung von Foucault. ("Gai Pied" bedeutet wörtlich "schwuler Fuß" und ist ein Wortspiel zu "guepiers" oder "Wespenest" sowie ein Anklang an den Slang-Ausdruck "prendre son pied" — "einen Orgasmus haben".)<sup>41</sup> Im ersten Heft von *Gai Pied* erschien ein kurzer Essay von Foucault, und 1981 brachte das Magazin ein längeres Interview, angekündigt als "Ein Gespräch mit einem fünfzigjährigen Leser", dessen Name ungenannt bleiben soll — obwohl der Ge-

---

dem Titel *La grande encyclopédie des homosexualités, ou 3 milliards de pervers* verboten worden war.

<sup>40</sup>Die biographischen Details über Jean Le Bitoux sind einem zusammenfassenden Text entnommen, den er für Gerard Koskovichs Artikelserie in *The Advocate* über die Schwulenbewegung Frankreichs verfaßt hatte; ich danke Koskovich, daß er mir eine Kopie dieses Textes zur Verfügung stellte.

<sup>41</sup>Jean Le Bitoux, "The Real Foucault", *New York Native* (23. Juni 1986), S. 5.

sprächspartner am Ende diskret äußert: "Vielen Dank, Michel Foucault."<sup>42</sup>

In diesem Interview sprach der Philosoph — eigentlich zum ersten Mal in seinem Leben — offen und ausführlich über seine Hoffnungen auf Entstehung eines, wie er es zu nennen sich angewöhnt hatte, "homosexuellen Lebensstils". Indem er, wie stets in der Öffentlichkeit, jeden Versuch zurückwies, "die Frage der Homosexualität mit dem Problem 'Wer bin ich? Welches ist das Geheimnis meiner Wünsche?'" zu verbinden, behauptete Foucault, daß es besser sei zu fragen: "Welche Relationen können durch die Homosexualität etabliert, erfunden, vervielfältigt, reguliert werden?" Nach seiner Auffassung ist Homosexualität "nicht eine Form des Wunsches, sondern etwas Gewünschtes, Wir müssen deshalb darauf insistieren, homosexuell zu werden."<sup>43</sup>

Für Foucault gehörte zu der "Forderung nach einem Lebensstil", der mich (im Sinne Nietzsches) befähigt, "der zu werden, der ich bin" eine seltsame Art "homosexueller Askese". "Asketismus als Verzicht auf Freude hat einen schlechten Ruf", erklärte er. "Askese ist aber noch etwas anderes: sie ist die Arbeit, die man an sich selbst verrichtet, um sich selbst zu transformieren oder um dieses *Selbst* in Erscheinung treten zu lassen, was aber glücklicherweise niemals geschieht."<sup>44</sup>

Von dieser klassisch gewundenen und sich selbst dementierenden Formulierung ausgehend, behauptete Foucault, daß er daran interessiert sei, daß die "homosexuelle Kultur die Mittel erfindet, um vielgestaltige, variantenreiche und individuell gestaltete Beziehungen zu ermöglichen. Die Vorstellung von einem Programm und eines Vorschlagskatalogs ist indes gefährlich." Die Unterschiede zwischen unterschiedlichen Individuen und unterschiedlichen nationalen Kulturen waren zu berücksichtigen: "Wir brauchen einen Erfindungsreichtum, der zu unserer eigenen [französischen] Situation paßt und zu jener Begierde, die die Amerikaner 'Coming Out' nennen" — der Ausdruck ist bei ihm englisch — "was demonstrative Offenheit bedeuten soll."<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup>"De l'amitié comme mode de vie", *Gai Pied*, 25 (April 1981), S. 39; deutsch in: Foucault, *Von der Freundschaft*, Berlin 1985, S. 93.

<sup>43</sup> Ebenda, S. 38. Foucaults Formulierung vom "homosexuell werden" war befremdlich genug, um in seinem Interview für die schwule französische Vierteljahrschrift *Masques* zusätzliche Verständnisfragen zu provozieren: siehe "Histoire et homosexualité" (Interview 1982), a.a.O., S. 24 und: Foucault, *Von der Freundschaft*, a.a.O., S. 109.

<sup>44</sup>"De l'amitié comme mode de vie" (Interview 1981), a.a.O., S. 38-39 und: Foucault, *Von der Freundschaft*, a.a.O., S. 88.

<sup>45</sup>Ebenda, S. 39. Foucaults französische Übersetzung von "Coming Out" ist "se manifester".



"Es ist erforderlich", sagte er schließlich in Anspielung auf seine eigenen "archäologischen" Forschungen in der Geschichte der Sexualität, "in die Tiefe zu gehen, wenn man zeigen möchte, welche Dinge für diesen oder jenen intelligiblen aber nicht notwendigen Zweck historisch kontingent sind." Der Blick in die Geschichte war, obwohl von unschätzbarem Wert, keineswegs genügend: "Das Nachdenken über das, was ist, ist weit entfernt von der Erforschung aller möglichen Räume. Wir wollen die Frage zu einer unbestreitbaren Herausforderung umformen: 'Wo können wir spielen und wie können wir Spiele erfinden?'"<sup>46</sup> Dieses Interview ist wie andere, die noch folgen sollten, unter anderem wegen seiner außergewöhnlichen Abstraktheit bemerkenswert. Wie Leo Bersani in einem Aufsatz betonte, den er nach Foucaults Tod schrieb, war die Rhetorik in des Philosophen öffentlichen Äußerungen zur Schwulenfrage "herausfordernd, provozierend und dennoch bei aller Radikalität irgendwie beschwichtigend", vor allem durch das Schweigen zu körperlichen Praktiken und Details. Die extreme Abstraktheit der Sprache hatte, wie Bersani meint, den "perverse" Effekt, "die Aufmerksamkeit vom Körper abzulenken — weg von den Akten, die er vollführt, von den Schmerzen, die ihm zugefügt werden und nach denen er verlangt." Aus Bersanis Sicht lief Foucaults äußerst utopische Sprache — die stets wiederholten Hinweise auf die Idee einer Neuentdeckung des Körpers und seiner Freuden — auf eine Negierung der eigenen unverminderten erotischen Präokkupation hinaus und verdunkelte das, was Bersani in seinem Essay "die erschreckende Andeutung von Ich-Verlust und Selbsterniedrigung" genannt hat.<sup>47</sup>



Bersanis Kommentar impliziert tatsächlich, daß es für Foucault weniger schwierig war über Homose-

<sup>46</sup>Ebenda, S. 39. Außer diesem Interview für *Masques* und den beiden Interviews über S/M, die später erörtert werden, gab Foucault noch der amerikanischen schwulen Monatsschrift *Christopher Street* ein Interview ("The Social Triumph of the Sexual Will", *Christopher Street*, 64 (Herbst 1982), S. 36-41). Unter weniger merkwürdigen Umständen — er wurde von einem Hetero interviewt, dessen Art der Fragestellung Foucault nur schwer ernst nehmen konnte — sprach er in einem Interview für die amerikanische Intellektuellenzeitschrift *Salmagundi* ebenfalls über die Schwulenfrage: siehe "Sexual Choice, Sexual Act", *Salmagundi*, 58-59 (Fall-Winter 1983) — Sonderheft über "Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics", hrsg. von George Steiner — S. 10-24.

<sup>47</sup>Leo Bersani, "Is the Rectum a Grave?", *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism* (Cambridge, Mass. 1988), S. 219-220.

xualität oder über den Körper an und für sich zu sprechen — weitaus größere Schwierigkeiten bereitete es ihm, über die sadomasochistische Erotik zu sprechen, die ihn zunehmend stärker interessierte.

Praktisch war er jetzt mehr als zuvor bereit, dieses Interesse offener als je zuvor zu erproben. Der Schwulenbewegung ist es zu verdanken, daß solche Spielarten des erotischen Verhaltens, die bisher stigmatisiert waren, zu einer Art Fokus für die Entstehung von herausfordernd öffentlichen Subkulturen in den schwulen Vierteln von New York City, Chicago, Los Angeles und San Francisco wurden. Und seit seinem ersten Besuch in Kalifornien 1975 hat Foucault kein Geheimnis mehr aus der Faszination gemacht, die das ungewöhnliche Angebot an Vergnügungen in der Folsom Street für ihn bedeutete — das Zentrum der aufblühenden "Leder"-Szene von San Francisco.<sup>48</sup> Etwa seit 1975 galt in der amerikanischen Gay Community "Leder" als sprachliches Kürzel und als die Herrenoberbekleidung betreffendes Symbol für Männer geworden, die sado-masochistischen Sex oder "S/M" mochten. Wie die Sexualität, die von "Leder" symbolisiert wurde, war auch der Verhaltensstil dieser Subkultur rau, muskulös und extravagant. Wenn in San Francisco die Sonne unterging, füllte sich die Gegend um Folsom, in der es vor allem schlecht beleuchtete Lagerhäuser gab, mit Männern in Bluejeans und schwarzen Lederjacken, die sich bemühten, wie die Rowdies in dem Marlon-Brando-Film *The Wild One* von 1954 auszusehen. Viele waren auf ihren Motorrädern gekommen und viele zeigten in den Gesäßtaschen farbige Tücher, die ihre erotischen Vorlieben signalisierten — ein Tuch in der linken Tasche bedeutet "Sadist" oder "top", ein Tuch in der rechten bedeutet "Masochist" oder "bottom"; blau bedeutete Ficken im alten Stil; schwarz hieß wirklich harter S/M-Sex; aber das war nur der Anfang. Mit diesen Signalen ihrer

<sup>48</sup>Ich entnehme meine Informationen über Foucaults Faszination durch Folsom Street vor allem den Interviews mit vier seiner Kollegen in Berkeley: in alphabetischer Reihenfolge, Leo Bersani (6.11.1989); Leonard Johnson (28.9.1989); D.A. Miller (11.4.1991); Hans Sluga (30.9.1989). Auf einer mehr allgemeinen Ebene betonte Daniel Defert in meinem Interview mit ihm am 25.3.1990 die Wichtigkeit der kalifornischen Erfahrungen für Foucault — dennoch vermute ich aufgrund unserer weiteren Gespräche, daß er meiner eigenen Interpretation der Bedeutung dieser Erfahrungen für Foucault als Philosoph nicht zustimmen wird. Andere entscheidende Detailinformationen verdanke ich Edmund White (Interview am 12.3.1990) und — wohl am wichtigsten für die S/M-Stücke in diesem Puzzle — Bob Gallagher (Interview am 9.10.1989), dessen freimütige Mitteilungen, obwohl ich ihn im Folgenden nur einmal direkt zitiere, meine Sichtweise auf diesen Aspekt von Foucaults Leben maßgeblich beeinflusste.

sexuellen Neigungen ausgestattet füllten die Männer Bars und Bäder mit Namen wie "The Barracks", "The Brig" oder "The Boot Camp". In jedem dieser Plätze wurde eine irgendwie andere Atmosphäre geboten und unterschiedliche "Fantasielandschaften" angedeutet — viele waren ausgestattet wie Orte, die einst für schwule Männer sehr gefährlich gewesen waren. "Glory holes" waren Toilettenkabinen nachempfunden. In Labyrinth waren heimliche und geschützte Sexkontakte in dunklen Ecken möglich. Einladende Verliese voller Peitschen, Ketten und Zellen, die das Gefühl vermitteln, als ob man in einem Gefängnis sei, boten eine gemütliche Zuflucht für den sexuellen Outlaw und seinen strafenden "Herrn". Das Angebot an masochistischen Möglichkeiten umfaßte eine ganze Skala vom einsamen Eingeschlossen-Sein in einem Sarg bis zu öffentlichen Demütigungen an einem Kreuz. Je nach dem Klub, den man besuchte, konnte man sich die Illusion des Gefesseltseins bereiten — oder die Erfahrung der eindringlichsten Arten selbst gewählter körperlicher "Torturen".<sup>49</sup>

Edmund White schrieb in *Staaten der Sehnsucht*, seinem recht lockeren Reisebericht aus dem neuen schwulen Amerika, über Folsom Street: "Ich ging oft in diese Gegend. Im *Black and Blue* sind die Gäste so butch, daß sie Perrier aus der Flasche trinken. (Der Barkeeper drückt die Zitrone mit dem Daumen in den Flaschenhals.) Im größten Raum hängt über dem Billardtisch in einem Himmel mit blinkenden, elektrischen Sternen ein Motorrad. Ein Schuhputzer sitzt vor einem altmodischen Sockel und bearbeitet mit Bürste und Tuch die Stiefel eines Sadisten mit Motorradbrille und lederner Motorradmütze, der von dort oben seine Mignons im Auge behalten kann. Von diesem Raum aus kommt man in zwei Höfe mit hohen Zäunen. In einem stehen die Motorräder und im anderen steht eine Badewanne, in der ein nackter

<sup>49</sup>Meine Beschreibung der Folsom Street Szene entnahm ich: Gaylee Rubin, "Valley of the Kings", *Sentinel USA* (13 September 1984), S.10-11; und derselbe, "Requiem for the Valley of Kings", *Southern Oracle* (Fall 1989), S. 10-15; und derselbe, "The Catacombs: A Temple of the Butthole", *Drummer*, 139, S. 28-34. Eine wichtige Quelle war: Geoff Mains, *Urban Aborigines: A Celebration of Leathersexuality* (San Francisco 1984). Zu den Techniken des schwulen S/M jener Jahre habe ich mich auf Larry Townshend, *The Leatherman's Handbook II* (New York 1983); und derselbe, *The New Leatherman's Workbook: A Photo Illustrated Guide to SM Sex Devices* (Los Angeles 1984). Außerdem verdanke ich viel Edmund Whites *Staaten der Sehnsucht* und — obwohl es hier nur um einen beliebten New Yorker S/M-Klub geht — Leo Cardinis Memoiren, *Mineshaft Nights* (Teaneck, N.J. 1990). Siehe auch Bérubé, "The History of the Baths", a.a.O.; und John Rechy, *The Sexual Outlaw* (New York 1977), S. 263-281.

Undinist im Wasser spielen kann, das aus menschlichen Fontänen sprüht."<sup>50</sup>

In anderen Klubs ging es düsterer und härter zu. Statt gemütlicher Wärme oder einer Atmosphäre fröhlicher Ausgelassenheit boten sie schlecht beleuchtete Räume für Gruppensex, von denen Korridore ausgingen, die zu kleinen Kabinen mit nur angelehnten Türen führten, in denen Namenlose schweigend auf "Kontakt mit einem starken Körper" warteten.

Foucault war keine Jungfer. Aber etwas wie in der Folsom Street hatte er noch nie gesehen.

Am Anfang seines kalifornischen Aufenthaltes 1975 war er Untermieter in einem Studentenapartment in Berkeley. Bald schon wechselte er zur anderen Seite der Bay in ein Zimmer nicht weit von der Folsom Street. Mit Unterstützung eines Kollegen in Berkeley, der auch zur S/M-Szene gehörte, ging er einkaufen, um sich mit allem zu versorgen, was ein Ledermann haben mußte. (Eine schwarze Lederjacke, schwarze Lederchaps, eine Schirmmütze aus schwarzem Leder; und zum Spielen einige "Toys": Schwanzringe, Brustwarzenklammern, Handschellen; Gesichtsmasken, Knebel und Augenbinden; Peitschen, Schlagstöcke und Reitgerten; und so weiter.)

Lange Zeit war die S/M-Welt in Frankreich heimlich, verborgen, professionalisiert, ein Bereich eines altmodischen "Rough Trade" — mache einen Ausflug zu den Docks von Le Havre und laß dich dort grün und blau schlagen. Der Kontrast zur freizügigen, hektischen und turbulenten Lederszene von San Francisco könnte kaum größer sein.<sup>51</sup>

Während des Autotrips nach Death Valley fragte Simeon Wade Foucault, ob er schon in der Folsom Street gewesen sei. "Natürlich war ich dort!", soll Foucault nach Wades Erinnerung mit breitem Grinsen geantwortet haben. Selbst im verrücktesten Treffpunkt für Lederfreunde, den berühmten Barracks? "Ja, auch dort", sagte Foucault, "Was für ein wilder Ort! Nie zuvor habe ich derart offenen Sex in einer öffentlichen Bar gesehen." Über andere Orte mußte er noch viel mehr staunen: "Eines nachts traf ich in einem Bad einen attraktiven jungen Mann, der mir erzählte, daß er und viele andere einige Male pro Woche in die Bäder gehen und dabei Uppers und Amyl nehmen." ("Uppers" oder Amphetamine stimulieren das Nervensystem und erzeugen dabei das Empfinden gesteigerter körperlicher Energie und Wachheit. "Amyl" ist Amylnitrit oder "Poppers", damals die verbreitetste Droge in der Schwulen-

<sup>50</sup>White, *Staaten der Sehnsucht*, a.a.O., S. 68. Der hier beschriebene Klub öffnete erstmals 1978.

<sup>51</sup>Ich danke Edmund White, daß er mir seine Ansicht über die Unterschiede zwischen der schwulen (und S/M) Subkultur in USA und in Frankreich (wo er mehrere Jahre lebte) geschildert hat.



szene: "Unmittelbar nach dem Inhalieren kann man mehr Schmerzen ertragen als sonst, und zu der leichten Benommenheit, die nach mehrmaligem Einatmen innerhalb einer Stunde eintritt, kommt eine angenehme innere Wärme und Erregtheit" — so beschreibt ein Experte die Wirkung von Poppers.)<sup>52</sup>

"Ein solcher Lebensstil kommt mir ganz außergewöhnlich und unglaublich vor", sagte Foucault zu Wade. "Diese Männer leben für soviel Sex und Drogen wiemöglich. Es ist unfassbar! In Frankreich gibt es so etwas nicht."<sup>53</sup>

Für Foucault war diese Szene unwiderstehlich.

"Die Faszination, die man an ihm spürte, war irgendwie explosiv", erinnert sich Leo Bersani. "Ich meine, man konnte sehr viel Spaß in der Szene haben — aber so viel Spaß nun auch wieder nicht."<sup>54</sup>

Bersani war wie einige andere ziemlich bestürzt darüber, daß Foucault so viel Geschmack an jedem Aspekt der Lederszene fand und von den dort gebotenen Exzessen geradezu elektrisiert war.

"Ich spürte bei ihm so eine europäische Art, gewisse Dinge zu verklären oder zu ästhetisieren", sagt Bersani. "Ich denke, daß er mich für zu rationalistisch skeptisch gegenüber diesen Sachen hielt, was tatsächlich der Fall war — ich war nie an Drogen interessiert. Deshalb haben wir nie über so etwas gesprochen. Unter den französischen Intellektuellen, die nach Amerika kamen, war er eine Ausnahme, denn er konnte wirklich seine Augen aufhalten. Und was er da sehen konnte, das war die komplette Schwulenszene von Kalifornien und San Francisco und die Drogen. Und all das war bedeutsam für sein Bewußtsein. Es ging nicht einfach nur darum, sich zu amüsieren. Sie wissen ja, viele Franzosen kommen hierher, benehmen sich wie ganz schlimme Jungen, und wenn sie nach Hause zurückkehren, tun sie so, als ob nichts gewesen wäre. Bei Foucault war das anders. Das waren ganz wichtige Erfahrungen: Das Leben seines Körpers war wichtig für das Leben seines Bewußtseins."<sup>55</sup>



Das alles war mehrere Jahre bevor Foucault offen über S/M sprechen wollte. Seine Zurückhaltung ist kaum überraschend. S/M gehört mit Inzest und Pädosexualität zu den am weitesten stigmatisierten Praktiken. Obwohl es in USA eigentlich nicht illegal ist, werden andere Gesetze, wie die gegen die Prostitution oder gegen "indecent

behavior" und Sittlichkeitsvergehen ("assault") noch immer benutzt, um Mitglieder der S/M-Gemeinde zu verfolgen.<sup>56</sup>

Daß Foucault letztlich doch in der Öffentlichkeit S/M diskutierte, ist ein weiterer Beleg seines bemerkenswerten Mutes. In mehreren Gesprächen, die nach 1979 publiziert wurden, sprach er das Thema ebenso an wie er S/M in aller Breite in zwei wichtigen Interviews mit Aktivisten der Schwulensbewegung erörterte. Das erste dieser Interviews fand 1978 in Paris statt und war als Gespräch mit Jean Le Bitoux arrangiert; das zweite von 1982 war ein Gespräch in Toronto mit Bob Gallagher und Andrew Wilson.<sup>57</sup>

Das Interview mit Le Bitoux war ein Nebenprodukt von Foucaults Bemühungen, dem jungen Mann bei seinem *Gai Pied* Projekt zu unterstützen. Um Zensureingriffen der Regierung vorzubeugen, hatte sich Foucault bereit erklärt, zur ersten Ausgabe einen gewichtigen Beitrag zu liefern. So entschieden die beiden, daß sich ein Interview dafür am besten eignen würde. Als aber das Interview aufgezeichnet war, erlag Foucault der Zwi-spältigkeit seiner eigenen Gefühle über den Wert einer offenen Diskussion derartiger Themen und zog das Interview zurück und schrieb stattdessen einen ironisch scheinenden Essay über Homosexualität und Selbstmord. Das 1978er Interview mit Le Bitoux erschien nie in *Gai Pied*. Mit Foucaults Zustimmung erschien es jedoch vier Jahre später in holländischer Übersetzung in den Niederlanden. (Nach Foucaults Tod veröffentlichte Le Bitoux das französische Original in der kurzlebigen Schwulenzeitschrift *Mec*.)<sup>58</sup>

<sup>56</sup>Weitere Informationen über den rechtlichen Status von S/M und über polizeiliche Übergriffe auf die Subkultur findet man bei Gayle Rubin, "The Leather Menace: Comments on Politics and S/M" in *Comin in Power* (Boston 1981), hrsg. von SAMOIS, S. 194-229, besonders S. 199-200. Ich muß hinzufügen, daß S/M in seinen extremen Formen eine offensichtlich riskante Angelegenheit ist. Es kommen Unfälle vor; manchmal wird jemand verletzt — es sind auch schon einige Leute gestorben. Aus nachvollziehbaren Motiven versucht die organisierte S/M-Subkultur sorgfältig darauf zu achten, daß Mörder und Verrückte ausgeschlossen bleiben. Trotz aller Vorsichtsmaßnahmen ist es, besonders wenn Drogen im Spiel sind, stets möglich, fatale Fehler zu begehen, wie Polizisten und Gerichtsärzte in allen großen Städten bestätigen können.

<sup>57</sup>Zusätzlich zu diesen Interviews über S/M, die im einzelnen noch beschrieben werden, gibt es eine S/M-Diskussion in dem *Salmagundi*-Interview und mehr indirekt in dem Interview von 1975 "Sade sergent du sexe" und in dem Gespräch mit dem deutschen Filmregisseur Werner Schroeter 1982 (siehe dazu Fußnote 104).

<sup>58</sup>Die Informationen über die Umstände des *Mec* Interviews entnahm ich Tonbandkassetten mit Gesprächen zwischen Le Bitoux und Gerard Koskovich (22.9.1985) resp. Adam Block (Oktober 1989); ich danke Koskovich

<sup>52</sup>Wade, *Foucault in California*, S. 38-39. Die Beschreibung von Poppers findet sich bei Townshend, *The Leatherman's Handbook II*, S. 283.

<sup>53</sup>Wade, *Foucault in California*, S. 39.

<sup>54</sup>Interview mit Bersani am 16.11.1989.

<sup>55</sup>Interview mit Bersani am 16.11.1989.

Das Interview mit Gallagher und Wilson kam zustande, weil Foucault mit Gallagher befreundet war, den er 1982 bei seinem Aufenthalt in Toronto traf, als er an einem Sommerkurs für Semiotik der University of Toronto teilnahm. Als Doktorand, der über Foucaults Theorie der Macht promovieren wollte, war Gallagher unter den Teilnehmern des Sommerkurses. Außerdem war er ein Kenner der S/M-Szene und hielt enge Kontakte zu mehreren wichtigen Persönlichkeiten der angloamerikanischen schwulen Intelligenzija. So kam es, daß er Foucault in die Lederszene von Toronto einführte. (Für Foucault war es übrigens nicht schwer, Gallaghers Zugehörigkeit zur Subkultur zu erraten, da er seine Ledergarderobe in der Öffentlichkeit trug.) Bald nachdem Foucault mit Gallagher an der Parade zum Torontoer Gay Pride Day am 27. Juni teilgenommen hatte, erklärte er sich zu dem Interview bereit, in dem er von Gallagher und Andrew Wilson in englischer Sprache für die Schwulenzeitschrift *Body Politic* befragt werden sollte. Wie üblich redigierte Foucault den Text des Interviews mit großer Sorgfalt und strich dabei einige Passagen über S/M, die er im nachhinein als "zu polemisch" empfand. Nachdem die radikale amerikanische Zeitschrift *Social Review* das Interview als "uninteressant" abgelehnt hatte, erschien es schließlich im schwulen Wochenblatt *Advocate*.<sup>59</sup>

"Ich glaube nicht, daß diese Bewegung der sexuellen Praktiken irgend etwas mit der Offenlegung oder dem Verstehen von S/M-Tendenzen zu tun hat, die tief in unser aller Unbewußtem existieren", sagte Foucault zu Gallagher und Wilson. "Ich denke, daß S/M noch viel mehr ist: es ist eine wirkliche Schöpfung neuer Möglichkeiten des Genusses." S/M ermöglicht den Leuten, "neue Möglichkeiten der Lust in ungewöhnlichen Teilen ihrer Körper zu erfinden — indem sie ihre Körper erotisieren. Ich denke, das ist eine Art von Schöpfertum, ein schöpferisches Unternehmen, zu dessen Haupteigenschaften das gehört, was ich die Desexualisierung der Lust nenne. Die Idee, daß körperliche Lust stets aus sexueller Lust entsteht, und die Idee, daß sexuelle Lust die Wurzel aller unserer möglichen Lüste sein soll — ich denke, das ist eine ziemlich falsche Sicht."<sup>60</sup>

Foucault fand in diesem Kontext Worte des Lobes für Drogen, "die eine sehr intensive Lust produzieren können"; für das Theatralische des S/M, das es den Teilnehmern erlaubt, eine Fülle von Rollen in verschiedenen Szenen und Umgebungen zu spielen; und auch für die Bäder als Institutio-

nen, die "den Kontakt zu einem anderen Körper" ermöglichen.<sup>61</sup>

"Das S/M-Spiel ist sehr interessant, weil es eine strategische Relation enthält, die sich aber stets im Fluß befindet", sagte Foucault zu Gallagher und Wilson. "Selbstverständlich gibt es darin Rollen, doch wissen alle sehr gut, daß diese Rollen umgekehrt werden können. Manchmal beginnt das Szenarium mit dem Herrn und dem Sklaven, und am Schluß ist der Sklave zum Herrn geworden. Oder sogar wenn die Rollen festgelegt sind, weißt du sehr gut, daß es immer ein Spiel ist: entweder werden die Regeln übertreten oder es gibt eine verabredete oder stillschweigende Vereinbarung über bewußt gezogene Grenzlinien." Will man eine von Foucaults hermetischen Formulierungen aus *Sexualität und Wahrheit* benutzen, dann könnte man hier sagen, "Lust und Macht widerrufen sich nicht gegenseitig oder heben sich gegenseitig auf; sie spüren sich auf, überlagern sich und verstärken sich gegenseitig. Sie sind durch komplexe Mechanismen und Muster der Erregung und Aufladung miteinander verbunden."<sup>62</sup>

Im Gegensatz dazu ermöglichen die Bäder eine ganz andere, eine unvorhersehbare, anonyme und zufällige Art des "Spiels". "Ich halte es für politisch wichtig, daß die Sexualität die Möglichkeit enthält, so zu funktionieren wie sie in den Bädern funktioniert", sagte Foucault zu Le Bitoux. "Du triffst dort Männer, die für dich das gleiche bedeuten wie du für sie: nichts als ein Körper, mit dem Kombinationen und Produktionen von Lust möglich sind. Du hörst auf, ein Gefangener deines eigenen Gesichts, deiner eigenen Vergangenheit, deiner eigenen Identität zu sein."

Weiter heißt es in dem Interview mit Le Bitoux: "Es ist bedauerlich, daß solche Orte erotischer Erfahrung für Heterosexuelle noch nicht existieren. Wäre es denn nicht ganz wunderbar, wenn du die Macht hast, zu jeder Stunde bei Tage und in der Nacht einen Ort aufzusuchen, der mit allem vorstellbaren Komfort und allen Möglichkeiten ausgestattet ist, um dort einen Körper zu finden, der zugleich berührbar ist und sich entzieht? Es gibt dort die einzigartige Möglichkeit, sich selbst zu Entsubjektivieren, der Unterwerfung zu entgehen, sich zu "desexualisieren" durch Einverständnis mit der "Nicht-Identität", die durch eine Art Eintauchen ins Bad entsteht, das ausreicht, um dich frei von jenem schmerzlichen Verlangen daraus zurückkehren läßt, die man manchmal selbst noch nach einer befriedigenden sexuellen Beziehung empfindet."<sup>63</sup>

und Block für die Überlassung der Tonbandaufzeichnungen ihrer Gespräche.

<sup>59</sup>Interview mit Bob Gallagher am 9.10.1989.

<sup>60</sup>"An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity", a.a.O., S. 29-30.

<sup>61</sup>Ebenda, S. 28 (über Drogen), S. 29 (über Rollentausch). "Le gai savoir" (Interview 1978), *Mec*, 5 (Juni 1988), S. 36 (über die Anonymität in den Bädern).

<sup>62</sup>"An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity", a.a.O., S. 29-30.

<sup>63</sup>"Le gai savoir" (Interview 1978), a.a.O., S. 36.





Aber der Schlüssel, erklärte Foucault sowohl Le Bitoux wie auch Gallagher und Wilson, sei die unergründliche Alchemie des S/M und die Arten des Gebrauchs der S/M-Instrumente und -Techniken, um den Körper zu bearbeiten und Schmerz in Lust zu verwandeln.

Foucault sagte in seinen veröffentlichten Gesprächen nur wenig über die speziellen erotischen Praktiken, die ihn selbst interessierten. Diese Praktiken sind indes sehr anschaulich erklärt in solchen Apologien der Subkultur wie *Urban Aborigines* von Geoff Mains, in Reiseberichten wie Edmund Whites *Staaten der Sehnsucht* und vor allem in dem wohl verbreitetsten schwulen S/M-Handbuch *The Leatherman's Handbook* von Larry Townshend.<sup>64</sup>

In seinem 1972 als eine Art Pioniertat wirkenden Leitfaden definiert Townshend S/M durch folgende Elemente: "1) Eine Herrschafts-und-Unterwerfungs-Beziehung, 2) Schmerzen empfangen und bereiten, die für beide Beteiligte lustvoll sind, 3) Fantasie und/oder Rollenspiel des einen oder beider Partner, 4) eine bewußte Demütigung des einen Partners durch den anderen, 5) Verwendung bestimmter Fetische, 6) Praktizieren einer oder mehrerer ritualisierter Interaktionsformen wie Fesselung, Auspeitschen usw."<sup>65</sup>

Zwar sind die verbreitetsten S/M-Techniken wie Fesseln und Auspeitschen relativ milde, doch deckt das "usw." in Townshends Liste der "ritualisierten Interaktionsformen" ein weites Spektrum an Möglichkeiten: Knebeln, Würgen, Stechen, Schneiden, Aufhängen, Elektroschocks, Strecken auf einer Folterbank, Einsperren, Brennen, die Augen Verbinden, Mumifizieren, Bepissen, Mit-Kot-Beschmieren, Rasieren, Kreuzigen, Festklammern, Ersticken, Faustfick.<sup>66</sup>

Vier Punkte sind hier besonders hervorzuheben.

<sup>64</sup>Townshends Buch ist seit 1972 in zahlreichen Auflagen erschienen; trotz seiner Popularität ist das Buch nur eingeschränkt zu nutzen, weil Townshend es anscheinend genießt, die extremsten Fantasien und Praktiken zu beschreiben. Simon Wade berichtet (in einem Brief an den Autor vom 1.5.1992), daß John Preston der von Foucault bevorzugte amerikanische Autor zu S/M gewesen sei, dessen romanhafte Herr-und-Sklave-Geschichte *Mr. Benson* Anfang der achtziger Jahre in Fortsetzungen in dem S/M-Magazin *Drummer* erschien.

<sup>65</sup>Townshend, *The Leatherman's Handbook II*, S. 43.

<sup>66</sup>Siehe die Liste in Robert J. Stoller, *Pain and Passion: A Psychoanalyst Explores the World of S&M* (New York 1991), S. 10-14. Meine eigene Auseinandersetzung mit S/M ist von Stollers Arbeit zur Dynamik der sexuellen Erregung beeinflusst, am besten dargestellt in *Perversion: The Erotic Form of Hatred* (New York 1975).

Zuerst ist zu bemerken, daß S/M trotz der nahezu exklusiv schwulen Klientel der Folsom Street Mitte der siebziger Jahre *keine* ausschließlich schwule oder ausschließlich männliche Verhaltensweise ist. Obwohl seit den fünfziger Jahren die ersten S/M-Bars und Bäder im wesentlichen Homosexuelle versorgten, gab es schon damals, wie heute auch, einen relativ großen und blühenden *heterosexuellen* S/M-Untergrund, der primär über informelle Netzwerke und private Bekanntschaften funktioniert. Gayle Rubin, ein Experte, vermutet, daß es weit mehr nicht-schwule als schwule S/M-Anhänger gibt, was nicht weiter überraschen sollte, denn in gewisser Weise bringt S/M lediglich die sadistischen und masochistischen Fantasien zum Ausdruck, die implizit in den meisten, wenn nicht in allen menschlichen Beziehungen eine Rolle spielen. "So wie irgendwo in den meisten von uns, wenn unsere Gehirne noch nicht abgestorben sind, Depression und Paranoia existiert", bemerkt der amerikanische Psychoanalytiker Robert J. Stoller, "so existieren auch sado-masochistische mentale Zustände. Sado-Masochismus ist aber nur ein Name, es ist kein Molekül."<sup>67</sup>

Der zweite Punkt, den man festhalten muß, betrifft den Sachverhalt, daß die Grundlage der S/M-Subkultur das *Vertrauen* ist. Edmund White stellt fest: "Die Freiheit, eine Sexszene zu beginnen und zu beenden, gehört zu beinahe jeder S&M-Übereinkunft." Allein schon die Existenz eines solchen Einverständnisses muß betont werden: der üblicherweise in Folsom Street Mitte der siebziger Jahre praktizierte S/M-Sex beruhte auf *freiwilliger Übereinstimmung*. Diese Sadomasochisten bevorzugten Partner, die genügend Bescheid wußten, um das Spiel ohne Begrenzungen zu spielen — das heißt paradoxerweise, genau die Grenzlinie der Schmerz-Lust zu kennen und zu wissen, wie weit man sie ausdehnen konnte.<sup>68</sup>

Als dritten Punkt muß man betonen, daß die Freunde des S/M-Sex nicht die Neo-Nazis sind, für die sie von Außenstehenden oft gehalten werden. Insgesamt sind sie genau so gewaltfrei und gut angepaßt wie andere Bevölkerungsgruppen auch. Wie White bemerkt (und wie es von der anerkanntesten psychiatrischen Forschung bestätigt wird), "entleert ihr Sexualeben das normale menschliche Reservoir an Bosheiten und

<sup>67</sup>Stoller, *Pain and Passion*, S. 21. Gayle Rubin hat in ihren Briefen an mich und in mehreren Gesprächen, die ich mit ihr führte, darauf hingewiesen, daß es relativ mehr heterosexuelle S/Mler gibt. Das wird in *Pain and Passion* bestätigt, wo Stoller Interviews mit den Besitzern und den Kunden zweier überwiegend heterosexueller "Bondage-and-discipline-Clubs" in West Hollywood wiedergibt.

<sup>68</sup>White, *Staaten der Sehnsucht*, a.a.O., S. 71. Siehe auch Stoller, *Pain and Passion*, S. 19.



Gemeinheiten so völlig, daß sie als relativ gutartige Leute auftreten.<sup>69</sup>

Der vierte Punkt betrifft die in vielen S/M-Szenen übliche Verwendung von Requisiten des Schauerdramas, des Grand Guignol — die Handschelle und Peitschen —, die aber nichts weiter sind als eben nur: *Requisiten*. Die große Mehrheit der S/M-Szenen spielt sich ohne wirkliche Grausamkeit oder körperliche Gewalt ab. "Sadomasochisten, die im gegenseitigen Einverständnis handeln, verletzen, erniedrigen oder quälen einander nicht", schreibt Robert Stoller, einer der wenigen Psychiater, der sich die Mühe empirischer Forschungen in der organisierten S/M-Subkultur unterzogen hat: "Sie geilten sich auf und dann befriedigen sie sich." Indem sie mit den Requisiten der Folter nach einer Vielzahl demütigender und herabsetzender Regieanweisungen spielen, wollen die Akteure die Illusion der Grausamkeit, des Ausgeliefertseins, der Lebensgefahr. "Die Kunst des Sadomasochismus ist", wie Stoller meint, "das Theater, die möglichst perfekte Simulation von Körperverletzung und Gefahr."<sup>70</sup>

Diese "Simulation von Körperverletzung" unter kontrollierten Bedingungen, freiwillig akzeptiert, scheint wenigstens teilweise die Attraktion des S/M zu erklären. Durch die imaginativen Regieanweisungen, die vielen S/M-Szenen ein gewisses einheitliches Grundmuster verleiht, ist es beiden Beteiligten, dem Dominanten und dem Submissiven, möglich, Fantasien der Beherrschung und Unterwerfung bewußt zu erproben, die in der Realität sonst nur als unfreiwilliger Zwang vorkommen. White kommentiert das, indem er auf die Verminderung der Angst hinweist, die diese Verwirklichung der S/M-Fantasien für beide Rollen, den Herrn und den Sklaven, bewirkt. "Die Neuinszenierung verringert die Angst, gleichgültig, ob man den Herrn oder den Sklaven spielt. Nicht die angenommene Rolle schafft die Erleichterung, sondern die Tatsache, daß man das Drama selbst initiiert und es jederzeit beenden kann."<sup>71</sup>

Das heißt nicht, S/M ist bloßes Theater. Das ist es keineswegs. Denn manche S/M-Techniken können von den Wagemutigsten so weit gesteigert werden, daß ein enorm intensiver Zustand des "Leidens-Genusses" eintritt.

Die "gewöhnlichste, nahezu universelle Komponente" von S/M-Szenen ist, nach Townshend

"Bondage": Der Partner mit der Rolle des "Masochisten" wird gefesselt, in Handschellen gelegt, ihm werden die Augen verbunden und er erhält vielleicht zur Stimulation "leichte Peitschenschläge".<sup>72</sup>

Dann kann man zu mehr spezialisierteren Techniken übergehen und das Instrumentarium der Ledermänner benutzen. Für den ausgesprochenen Masochisten, "der in seiner Position bestätigt werden will", gibt es Schwanzringe mit Metallstacheln innen", die ins Fleisch stechen, sobald der Penis erigiert. Ein ähnliches Verfahren, das ebenfalls den Schwanz betrifft, ist das "sehr populäre English Cage Harness", ein Geschirr aus Lederbändern und Metallringen, das eine nicht allzu starke Behandlung des Genitals ermöglicht, indem man an den Ringen Gewichte befestigt, die an den Testikeln ziehen.<sup>73</sup>

Für die Bearbeitung der Brustwarzen ("tit torture") benutzen die Spieler Klammern, Strecker und Geschirr, "die manchmal mit Gewichten versehen sind; manchmal werden die Klammern an den Brustwarzen mit den Klammern am Geschlechtsteil verbunden. Die Klammern, die mit justierbaren Schraubgewinden versehen sind, können so in ihrem Druck verändert werden und den Schmerz richtig dosieren. "Man kommt bei der Bearbeitung der Brustwarzen an einen Punkt, an dem alles möglich scheint", behauptet Geoff Mains in *Urban Aboriginals*. "Schmerz wird zur Ekstase. Nadeln durchs Fleisch gestochen. Flüssiges Kerzenwachs wird über Krokodilklemmen geträufelt. Der extremste Druck auf die Muskeln oder Bindegewebe. Die Grenze zwischen Schmerz und Lust ist überschritten."<sup>74</sup>

Ähnlich ist es beim Faustfick — der behutsamen Einführung der Hand und des Unterarms in den Darm des Partners. Es ist ein Akt von Akrobatik und, nach den Worten eines Kenners, "die Überwindung des nervenreichsten und engsten Muskels". Ein langwieriges und sorgfältig durchdachtes Ritual ist für diesen Akt erforderlich. Es beginnt mit einer Dusche und Maniküre und wird mit einem langsamen und allmählichen Einschleichen der Finger, dann der ganzen Hand und schließlich des Arms unter Zuhilfenahme einer großen Mengen Gleitcreme vollendet. "Wenn die Penetration gelungen ist, erzeugt eine innere Massage zusammen mit den Hin-und-Her-Bewegungen des Arms Paroxysmen intensiver Euphorie", schreibt Mains.<sup>75</sup>

<sup>69</sup>White, *Staaten der Sehnsucht*, S. 70. Vgl. Stoller, *Pain and Passion*, bes. S. 28.: "Sadomasochistische Perversionen sind nicht eigentlich ein Ausdruck von Feindseligkeit, Grausamkeit oder Schuld (wie manche psychoanalytische Theorien annehmen), sondern Oberflächenphänomene ihres Gegenteils, nämlich die recht erfolgreiche Abwehr eben solcher Impulse."

<sup>70</sup>Stoller, *Pain and Passion*, S. 28 und S. 19.

<sup>71</sup>White, *Staaten der Sehnsucht*, a.a.O., S. 71. Stollers Forschungen bestätigen tendenziell diese Hypothese.

<sup>72</sup>Townshend, *The Leatherman's Handbook II*, S. 40 u. 45.

<sup>73</sup>Ebenda, S. 31.

<sup>74</sup>Mains, *Urban Aboriginals*, S. 58. Bei Stoller, *Pain and Passion*, S. 116 wird von einem S/Mler die Wirkung der justierbaren Klammern beschrieben.

<sup>75</sup>Rubin, "The Catacombs", a.a.O., S. 30. Mains, *Urban Aboriginals*, S. 58.

Als Faustfick zur Blütezeit der schwulen Subkultur der siebziger Jahre erstmals popularisiert wurde, war das etwas neues — eine Praktik, von der weder Sade noch Sacher-Masoch jemals auch nur geträumt haben dürften. Sie war wie zahlreiche andere S/M-Techniken für viele, die sie ausprobieren, nur Vorspiel und nicht der Höhepunkt: Der Lustgewinn, der daraus zu ziehen war, reichte nicht zum Orgasmus. "Die körperlichen Empfindungen sind so intensiv, daß sie nahezu asexuell scheinen", erklärt Larry Townshend. "Meist werden die Szenen durchgespielt, ohne daß einer der Partner eine Erektion hat." Mains schreibt: "Viele Teilnehmer haben gar kein Interesse am Orgasmus. Es ist viel mehr wie ein Bewußtseinsraum zwischen zwei Menschen."<sup>76</sup>

Psychologisch ähnlich beziehungsreich — und ähnlich asexuell und anorgasmisch — sind eine Reihe weit ungewöhnlicherer und schmerzhafterer Szenen. (Stoller hat bemerkt, daß es beim Schreiben über S/M ein sprachliches Problem gibt; wir haben nicht genug Wörter für die Nuancen und Farben des Schmerzes.<sup>77</sup>) Beispielsweise empfindet der Masochist in einer "Hänge"-Szene, in der er mit seinem Ledergeschirr aufgehängt und bei verbundenen Augen geschlagen wird, "ein Gefühl völliger Hilflosigkeit während er zugleich zu fliegen scheint."<sup>78</sup>

Eine Variante hierzu ist die "Kreuzigungs"-Szene, in der der Partner, der das "Martyrium" gewählt hat, an Handgelenken und Fußknöcheln an ein Holzkreuz gebunden, "um ausgiebig an den Brustwarzen und/oder am Schwanz und an den Eiern bearbeitet zu werden."<sup>79</sup>

Als Kontrast dazu die "medizinischen" Szenen: Ein "Doktor" begutachtet seinen "Patienten" auf einem Operationstisch und sticht ihm mit einer Lanzette "in die Brustwarze, in die Haut des Penis" oder des Skrotum. "Das ist gewiß schmerzhaft", lautet Townshends Kommentar hierzu, "und manchmal fließt etwas Blut, aber der eigentliche Genuß spielt sich nur im Kopf ab."<sup>80</sup>

<sup>76</sup>Townshend, *The Leatherman's Handbook II*, S. 165 (siehe auch S. 22 über S/M als wesentlich "asexuell": "Man wird bemerken, daß ich bei der Definition und Beschreibung der Praktiken das Wort 'Sex' kaum verwendet habe.") Mains, *Urban Aborigines*, S. 172. Und vgl. John Rechy, zitiert bei Stanley Crouch, *Notes of a Hanging Judge* (New York 1990), S. 124: "Es gibt die Kapuzen, die Lederhandschuhe, die verhüllten Gesichter und ziemlich oft haben die Akte mit Sex nichts zu tun ... Es gibt sehr wenige steife Schwänze im Orgienraum."

<sup>77</sup>Ich beziehe mich auf eine Bemerkung in der Manuskriptfassung von Stollers "Consensual Sado-Masochistic Perversions", die in der publizierten Fassung *Pain and Passion* fehlt.

<sup>78</sup>Townshend, *The Leatherman's Handbook II*, S. 127.

<sup>79</sup>Ebenda, S. 128.

<sup>80</sup>Ebenda, S. 139.

Townshend behauptet sogar, er sei Zeuge einer "Kastrations"-Szene gewesen, bei der dem Opfer die Testikeln abgeschnitten und ihm in den Mund gesteckt wurden. Man sollte annehmen, daß dies bloße Fantasie sei — mit der großen Masse der S/M-Fans hat das gewiß nichts zu tun. Und Townshend fügt sofort hinzu, daß die wenigen Männer, die die allgemeine Vorstellung der Kastration erregt, ihre Kastrationsfantasien auf ungefährlichere Weise realisieren: Nadeln in den Schwanz stechen, die Testikeln mit Klammern und Gewichten malträtieren, oder etwas stärker: die weiche Haut des Penis an einem Brett festnageln.<sup>81</sup>

In den siebziger Jahren, der Blütezeit der S/M-Szene von San Francisco wurden solche "heavy pain trips" manchmal durch den Gebrauch von Drogen, vor allem Amylnitrit, LSD und MDA, gesteigert. Amyl oder "Poppers" milderten das Schmerzempfinden; LSD verstärkte die Abtrennung des psychologischen Melodrams von den physiologischen Leiden; während MDA, eine amphetaminähnliche Substanz, einen milderer psychodelischen Effekt hatte, indem sich ein "Gefühl der Zärtlichkeit und Einfühlung, sogar Frohsinn" einstellte.<sup>82</sup>

An den äußeren Rändern dieser Subkultur, wo die furchtlosesten Akteure mit veränderlichen Arrangements, wechselnden "Szenen" und neuen Kombinationen von Bondage, Drogen und Schmerz experimentierten, erschienen veränderte Bewußtseinszustände.

"Durch Bondage gelangt man zu einem besseren Verständnis des Bauplans des eigenen Körpers", schreibt Geoff Mains hierzu — und der Struktur des eigenen Bewußtseins. "In der Bewegungsunfähigkeit erreichen die Träume, Erinnerungen und Wünsche ein neues Gewicht gegenüber der Welt, die wir in jedem Augenblick durch unsere Sinne wahrnehmen." Im Gegensatz dazu wird der Körper bei den "Folter"-Szenen in Schmerz-Lust eingetaucht, seine "Landkarte" wird ausgelöscht und neu gezeichnet; die Techniken und Instrumente gelangt der Körper "an seine Grenzen und darüber hinaus."<sup>83</sup>

Und Robert Stoller bemerkt sehr klug, daß uns dieses an den Grenzen erworbene Wissen fehlt: "Es gibt Fragen, die wir gar nicht stellen können, weil wir sie nicht genügend kennen." Stoller betont die Ähnlichkeit der von Mains und anderen S/M-Adepten beschriebenen ekstatischen Erfahrungen mit den Rauscherlebnissen, von denen die "Philosophen der Drogenkultur" berichten; Theo-

<sup>81</sup>Ebenda, S. 186-187, 140. Stoller dokumentiert im Originalmanuskript seines "Consensual Sado-Masochistic Perversions" einen Fall, bei dem eine Kastrationsfantasie durch Festnageln der Vorhaut verwirklicht wurde.

<sup>82</sup>Townshend, *The Leatherman's Handbook II*, S. 277.

<sup>83</sup>Mains, *Urban Aborigines*, S. 137-138.



retiker "anderer Gesellschaften und Religionen, in denen Drogen, körperliche Schmerzen, Fasten oder andere Arten der Bewußtseinsveränderung üblich sind"; oder "manche Menschen mit Erfahrungen der Todesnähe oder der körperlichen Erkrankung, Menschen, die ertrunken waren und wieder gerettet wurden oder die nur zufällig gewisse Arten des Selbstmords überleben." Geoff Mains hat darüber spekuliert, ob nicht vielleicht der intensive Schmerz, der in manchen S/M-Szenen bereitet wird, ähnlich wie der von anderen körperlichen Leiden erzeugte Schmerz die Ausschüttung körpereigener Opiate auslöst, die das Schmerzempfinden verhindert und Schmerz in eine Art Lust verwandelt, die die Person in einen selbstregulierten narkotischen Trancezustand versenkt. Welche Rolle dabei auch immer die Kombination physischer, psychischer und kultureller Faktoren spielen mag —, Stollers Schlußfolgerung ist jedenfalls beizupflichten, wonach "die Erfahrung extremen Leidens auf die Grenzen menschlichen Verhaltens verweisen, die weit jenseits der Exotik perversen Sado-Masochismus liegen".<sup>84</sup>



Foucault hat in der Öffentlichkeit nicht viel über die spezifischen Instrumente und Praktiken des S/M gesagt. Doch suggeriert das, was er sagte, daß diese Variante von "Grenzerfahrungen" für ihn von grundlegender philosophischer Bedeutung war.

"Körperliche Praktiken wie Faustfick", erklärte er Jean Le Bitoux im Jahre 1978, "sind Praktiken, die man als Devirilisierung oder Desexualisierung bezeichnen kann. Es sind tatsächlich *außergewöhnliche Falsifikationen der Lust*, die man mithilfe gewisser Instrumente, Zeichen, Symbole oder Drogen wie Poppers und MDA erzielt." Mittels der richtigen Instrumente (Brustklammern, Schwanzringe, Peitschen, Ketten, Lanzetten) und "Symbole" (Zellen, Operationstische, Kerker, Kruzifixe) ist man, wie Foucault Le Bitoux erklärte, in der Lage, "sich selbst zu erfinden" — ein neues "Selbst" erscheinen zu lassen — und auch "den eigenen Körper zum Ort der Produktion außergewöhnlicher polymorpher Lüste zu machen und ihn zugleich von einer Aufwertung der Geschlechtsteile" (das französische Wort ist *sexe*),

<sup>84</sup>Stoller, *Pain and Passion*, S. 29 und 24. Mains, *Urban Aboriginals*, S. 55. Die Schmerzforschung, die jetzt etwa von Neuropsychiatern wie Howard Fields an der Universität von Kalifornien in Berkeley durchgeführt wird, widerlegt keineswegs die Hypothese von Mains. (Persönliches Gespräch zwischen Fields und dem Autor am 25.1.1990 bei der Jahrestagung der American Neuropsychiatric Association; ich danke Barry Fogel von der Brown Universität, der die Diskussion ermöglichte.)

"und besonders des männlichen Genitals abzulösen."<sup>85</sup>

In diesen Bemerkungen überrascht vielleicht am meisten der Ausdruck "Falsifikation". Er ist für Foucaults Vokabular ungewöhnlich. Er kommt jedoch in einem anderen wichtigen Kontext vor — nämlich in der Diskussion, die er in der ersten Vorlesungsreihe am Collège de France über Nietzsches Theorie des Wissens, der "Wahrheit" als Produkt "einer primären und immer wieder rekonstituierten Falsifikation, die die Unterscheidung zwischen wahr und falsch konstituiert."<sup>86</sup>

Es ist gerade so, als ob Foucault suggerieren wollte, daß S/M selbst in gewisser Weise eine Art Nietzschesches "Wahrheitsspiel" sei — ein Spiel, das mit dem Körper gespielt wird.



Auf den ersten Blick scheint es an den Haaren herbeigezogen, wollte man S/M als eine Möglichkeit für die Produktion einer besonderen Art von "Wahrheit" auffassen. Doch sprach Foucault selbst in jenen Jahren von einer "Erotik der Wahrheit". Er sprach von einer "schonungslosen Suche nach einer bestimmten Wahrheit der Lust" — eine "Wahrheit", die "aus der Lust selbst gezogen, als Erfahrung gesammelt, auf ihre Qualität hin analysiert und in ihren Ausstrahlungen im Körper und in der Seele verfolgt" wird. Diese "Erotik der Wahrheit" wurde, nach Foucaults Worten, als ein "kunstvolles Wissen ... unter dem Siegel des Geheimnisses in der Initiation durch einen Meister an jene übertragen, die sich seiner würdig erwiesen haben und die es nun wieder in ihre Lust einströmen lassen, um sie intensiver, stärker, vollkommener zu machen."<sup>87</sup>

Diese Beschreibung trifft gewiß auf die S/M-Subkultur zu. Foucault wußte sehr gut, daß sich die meisten Menschen — und sicher die meisten seiner Kollegen — kaum vorzustellen vermochten, wie es zu eine Annäherung an "Wahrheit" wie auch "Lust" mittels Initiation in eine esoterische erotische Praktik kommen sollte. Es stellt sich tatsächlich die Frage, welche Art von "Wahrheit" durch eine solche Praktik auszudrücken sei.

Foucault wandte sich indirekt in einer Vorlesungsreihe von 1973 und 1974 und dann in mehreren seiner Texte dieser Frage zu, indem er zwei divergierende Annäherungsweisen an die "Wahrheit" unterschied, die eine betont eine Familie von

<sup>85</sup>"Le gai savoir" (Interview 1978), a.a.O., S. 34 (Hervorhebungen vom Autor).

<sup>86</sup>Foucault, *Résumé des cours, 1970-1982* (Paris 1989), S. 13-14.

<sup>87</sup>"L'occident et la vérité du sexe", *Le Monde*, 9885 (5.11.1976), S. 24; deutsch in: Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, S. 100.

Praktiken, die Foucault durch den ihnen gemeinsamen Gebrauch der "enquête" definiert, die andere betont eine Gruppe esoterischer Rituale, die er durch den Bezug zu "l'épreuve" definiert. *Enquête* kann man als "Nachforschung" oder "Untersuchung" ins Deutsche übertragen, *épreuve* kann man als "Probe" oder "Versuch" übersetzen.<sup>88</sup>

Die Idee der "Wahrheit", bei der man die Untersuchung anwendet, war nach Foucaults Ansicht entschieden modern und diente als methodologische Fundierung der zeitgenössischen Naturwissenschaft. Bei einer Untersuchung werden Beweise für die Annahme gesammelt, daß die "Wahrheit" objektiv sei, daß es sich um eine Sache handle, die jeder, der über eine entsprechende Ausbildung und einen bestimmten Wissenstyp verfügt, bestätigen kann. Ein solches Modell der Untersuchung erhielt zentrale Bedeutung bei der Rechtsprechung im modernen Staat — und auch für naturwissenschaftliche Verfahren der Informationssammlung über die natürliche Welt. War dieses Modell einmal den Techniken und dem Instrumentarium des kontrollierten Laborexperiments angepaßt, so konnte diese Art von "Wahrheit", mittels naturwissenschaftlicher Untersuchung verifiziert, universell, zeit- und ortsunabhängig, nach Foucaults Datierung, in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts akzeptiert werden, und unterschiedliche Forscher konnten in unterschiedlichen Labors die Validität von Beobachtungen überprüfen, die irgendwo anders zuerst beschrieben worden waren.<sup>89</sup>

Die naturwissenschaftliche Konzeption der "Wahrheit" hat ihre Macht in der Praxis bewiesen. Doch finden wir, wie Foucault in einem Essay zur Unterscheidung von *l'enquête* und *l'épreuve* betont, "tief in unserer Zivilisation verwurzelt eine andere Idee [der Wahrheit], die sowohl mit den Naturwissenschaften wie mit der Philosophie unvereinbar ist." In dieser dunklen Gegentradition erscheint die "Wahrheit" als singuläres Produkt

<sup>88</sup>Siehe "La vérité et les formes juridiques", vier Vorlesungen, vom 21 bis 25.5.1973 in Brasilien gehalten; und vgl. das Seminar zu "L'épreuve et l'enquête" in Montreal ein Jahr später, gedruckt in: Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, ed. by L.D. Kritzman (New York 1988), S. 124-125. In der ersten der brasilianischen Vorlesungen arbeitet Foucault mit einem dreiteiligen Klassifikationsschema, indem er "l'examen" (die Prüfung) seinen Kategorien hinzufügt. Die binäre Gegenüberstellung (von "Probe" und "Untersuchung") scheint indes von einem strengen erkenntnistheoretischen Standpunkt aus zu genügen. Siehe die erhellende Behandlung von "l'épreuve et l'enquête" in den Auszügen aus den Collège de France Vorlesungen von 1974, die als "La maison des fous" in dem von F. Basaglia und F. Basaglia-Ongaro herausgegebenen *Les criminels de paix* (Paris 1980), S. 145-160 veröffentlicht sind.

<sup>89</sup>"La maison des fous" (1974), a.a.O., S. 149.

"begünstigter Augenblicke" und "privilegierter Orte", wo ein ritualisiertes "Gottesurteil" zur Wirkung kommen kann.<sup>90</sup>

Einer der "privilegierten Orte", die Foucault erwähnt, ist Delphi, wo Sokrates das Orakel vernahm, das ihn ein lebenslanges Streben nach der Wahrheit weissagte. Er erwähnt auch die Höhlen in der Wüste, in die sich die frühchristlichen Asketen wie der Heilige Antonius zurückzogen, um im Kampf mit dem Teufel ihre Glaubensstärke zu prüfen.<sup>91</sup>

Und zu den "begünstigten Augenblicken", die Foucault erörtert, gehören die "Krisis" in der vor-modernen Medizin, die antiken Methoden der Folter und der martialische Pomp der Turniere, in denen sich ein unbändiger Geist der Aggression manifestierte, dem man in organisiertem Blutvergießen bei öffentlichen Kriegsspielen opferte.

Die Idee einer rituellen Form des Kampfes zur Feststellung von Tugend und Tapferkeit, Unschuld oder Schuld wurde für Foucault so etwas wie ein Paradigma: "Das Gottesurteil, das den Beschuldigten einer Prüfung [épreuve] unterwarf, oder das Duell, das Beschuldigten und Beschuldiger (oder ihre jeweiligen Repräsentanten) miteinander konfrontierte, war nicht irgendeine krude oder irrationale Methode zur Ermittlung der Wahrheit und Klärung der Frage, was in der strittigen Angelegenheit 'wirklich geschehen ist'; vielmehr handelte es sich um eine Methode der Entscheidung, auf welcher Seite Gott in jenem Augenblick die Waagschale der Gunst beschwert hat, um den Erfolg des einen oder des anderen der beiden Widersacher herbeizuführen ... Wahrheit war ein Effekt, der durch die rituelle Bestimmung eines Siegers erzeugt wurde."<sup>92</sup>

Die Folter gehörte nach Foucaults Beschreibung zu dieser Tradition der Ermittlung von "Wahrheit". "Leiden, Konfrontation und Wahrheit" waren, wie er in Überwachen und Strafen schreibt, im "Turnier" oder in der "Schlacht" oder im "Duell" miteinander verknüpft; und es war allein der "Sieg des einen Widersachers über den anderen, durch den gemäß einem Ritual Wahrheit 'produziert' wurde."

Zumeist war natürlich der Wille des Souveräns siegreich, da er in der Lage war, sich "der Henkerskunst der unerträglichen Empfindungen" bedienen konnte, um ein Geständnis zu erzeugen. Zufallsfaktoren und fremde Mächte spielten zuweilen in diesem qualvollen Gottesurteil eine Rolle. Und wenn der Verdächtige "alles durchstand", galt seine Unschuld als erwiesen; der Richter mußte die Anschuldigungen zurückweisen. Indem er die intensivsten Schmerzen ebenso wie

<sup>90</sup>Ebenda, S. 145.

<sup>91</sup>Siehe ebenda, S. 145-146.

<sup>92</sup>Ebenda, S. 146.



die Nähe des Todes ertrug, konnte der Gefolterte sein Leben wieder gewinnen.<sup>93</sup>

Ein ähnlich paradoxes Drama ereignete sich, nach Foucaults Beschreibung, in der medizinischen "Krisis". Auch hier fand eine Art rituellen "Kampfes" statt — und in diesem Fall mit einer tödlichen Krankheit. Der Verlauf der Krankheit war eine "autonome Bewegung", an der der Arzt teilnehmen konnte, indem er die erkrankte Person auf ihren "Augenblick der Wahrheit" vorbereitete. Auf dem Gipfel der Krisis "streifte der pathologische Prozeß aus eigener Kraft seine Fesseln ab. Die am Bett saßen, beobachteten hilflos, wie das Fieber verlief. Das Leben war auf der Kippe; der Patient konnte sterben; doch erschien es als die beste und hoffnungsvollste Möglichkeit für das Wiedererlangen der Gesundheit, wenn man die erkrankte Person in ein fiebriges Delirium sinken lassen konnte."<sup>94</sup>

Foucault faßt seine Hypothese zusammen: "So kann man annehmen, daß in unserer Zivilisation eine ganze Technologie der Wahrheit allmählich von den naturwissenschaftlichen Praktiken diskreditiert, überdeckt und schließlich ausgetrieben wurde. Diese Wahrheit gehört nicht zur Ordnung dessen, was ist, sondern eher zu dem, was geschieht: sie ist ein Ereignis. Sie wird nicht aufgezeichnet, sondern aufgerufen: eine Produktion anstelle einer Apophantie" (ein Fachbegriff der Philosophie zur Beschreibung von Sätzen, die sich auf etwas Reales beziehen).<sup>95</sup>

Die "Wahrheit" in diesem archaischen und diskreditierten Sinn wird, wie Foucault weiter ausführt, nicht durch die Anwendung von Instrumenten, wie sie sich in modernen Laboratorien finden, erzeugt; die Herstellung erfolgt vielmehr direkt, sie wird in den Körper und in die Seele einer einzelnen Person eingeschrieben. Sie ist weit davon entfernt, durch strenge Regeln einer Methode bestimmt zu sein, ist vielmehr Ergebnis eines "Gottesurteils" hervorgerufen durch Rituale; "sie wird mittels Tricks erzielt, man erfaßt sie nur zufällig: durch Strategie und nicht durch Methode. Das Ereignis [der 'Wahrheit'], das so in dem Individuum entsteht, das sie erwartet, und von ihr ergriffen wird, erzeugt keine Beziehung eines Objekts zu einem wissenden Subjekt, vielmehr ist die Beziehung zwiespältig, reversibel, kriegerisch in ihrer Herrschaft, ihrer Dominanz, ihrem Triumph — eine Beziehung der Macht."<sup>96</sup>

<sup>93</sup>Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*. Übers. von W. Seitter. (Frankfurt 1977), S. 44 ff. Vgl. "La maison des fous" (1974), a.a.O., S. 147.

<sup>94</sup>Ebenda, S. 146. Für die frühchristlichen Asketen erzeugten die körperlichen Rituale der Buße eine ähnliche "Krisis" der Seele: siehe hierzu Foucaults Anmerkungen in seinen Berkeley Howison Vorlesungen.

<sup>95</sup>"La maison des fous" (1974), a.a.O., S. 146.

<sup>96</sup>Ebenda, S. 146-147.

Gehörte nun S/M zu dieser okkulten und diskreditierten Art der Produktion einer singulären — und potentiell transformativen — Art von "Wahrheit"?

Foucaults Freund Gilles Deleuze war offensichtlich dieser Ansicht. In seiner Studie über Sacher-Masoch schrieb er 1967: "Masochismus ist in seinen körperlichen Aspekten ein Phänomen der Sinne (d.h. eine bestimmte Verbindung von Schmerz und Lust); in seinen moralischen Aspekten ist er eine Funktion des Gefühls oder Sentiments. Darüberhinaus gibt es einen dritten Aspekt, ein überpersonales Element", das vergleichbar mit Nietzsches Traum vom Übermenschen auf — wie Deleuze das ausdrückt — die "Geburt des Neuen Menschen" verweist.<sup>97</sup>

Foucault war in seinen eigenen Schriften bezeichnenderweise vorsichtiger. So argumentiert er noch im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* — der methodologischen Einleitung, die im Dezember 1976 unter dem an Nietzsche orientierten Titel *La volonté de savoir* ("Der Wille zum Wissen") erschien —, daß wir Modernen, ob es uns gefällt oder nicht, dazu verurteilt sind, unsere Ansicht über persönliche "Wahrheit" durch Sexualität und Sex zu enträtseln: "Daher erscheinen uns alle Rätsel der Welt so leicht im Vergleich zu diesem Geheimnis, das in jedem von uns so winzig ist, und doch seiner Dichte wegen schwerer wiegt als jedes andere." Es ist belanglos, wie "imaginär" und historisch zufällig unsere eigene kulturell erzeugte Erfahrung des genitalen Sexes sein mag oder zu sein scheint: "Das Sexualitätsdispositiv hat 'den Sex' als begehrenswert konstituiert. Und dieser 'Begehrens-Wert' des Sexes bindet jeden von uns an den Befehl, ihn zu erkennen, sein Gesetz und seine Macht an den Tag zu bringen."<sup>98</sup>

Genauso überraschend war in diesem Buch Foucaults rätselhafter Vorschlag, daß der einzige Weg, der über eine lähmende Identifikation mit unserem "Sex-Begehren" hinausführt, in einem Zurückgehen zu den "Körpern und Lüsten" liegen soll.<sup>99</sup>

In seiner Sicht war ein solches Zurückgehen gegenwärtig so möglich wie nur selten in der bisherigen Geschichte. Die Voraussetzungen dafür ergeben sich paradoxerweise aus der zunehmenden Ausbreitung von "Perversionen", die die moderne Kultur hervorbringt. Die "ordentliche Sexualität" wurde herausgefordert "von einer Rückflußbewegung, die von diesen peripheren Sexualitäten" ausgeht, die in "unaufhörlichen Spiralen der Macht

<sup>97</sup>Gilles Deleuze, *Masochism*, trans. Jean McNeil (New York 1971), S. 88.

<sup>98</sup>Foucault, *La volonté de savoir* (Paris 1976), S. 205-206; deutsche Ausgabe: Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, 1. Band, *Der Wille zum Wissen*, übers. von U. Raulf u. W. Seitter (Frankfurt 1977), S. 186.

<sup>99</sup>Ebenda, S. 208; deutsche Ausgabe S. 187.



und der Lust" neue und vielgestaltige Verbindungen stifteten. Als Foucault 1976 über solche "herätischen Sexualitäten" schrieb, nachdem er aus Kalifornien zurückgekehrt war, klang dies warm und optimistisch: "Niemand gab es mehr Machtzentren, niemals mehr Berührungs- und Verbindungskreise, niemals mehr Brennpunkte, an denen sich die Intensität der Lüste und die Beharrlichkeit der Mächte entzündeten, um weiter auszustrahlen."<sup>100</sup>



Foucaults gesamte kalifornische "Grenzerfahrungen", erst in der Folsom Street und dann in Death Valley, hatten auf dramatische Weise seine These bestätigt, nach der es sich beim Körper wie bei der Seele in gewissem Sinne um soziale Konstruktionen handele — woraus letztlich die prinzipielle Offenheit für Veränderung folgt. Auch der "Sex" als solcher — dieser Cluster aus psychischen Wünschen und physischen Trieben, den wir mit den Zeugungsorganen assoziieren — war, wie er im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* schrieb, nur "ein idealer Punkt", das zufällige historische Produkt der "Macht bei ihrem Zugriff auf die Körper und ihre Materialität, ihre Kräfte, Energien, Empfindungen und Lüste." (Hier und an anderen Stellen, an denen Foucault das französische Wort "sexe" verwendet, meint die Bezeichnung auch die Genitalien, was bei der englischen und der deutschen Entsprechung des Ausdrucks nicht so eindeutig der Fall ist.)<sup>101</sup>

Die Radikalität dieser Sichtweise ist vielleicht nicht oft genug betont worden. Foucault behauptet hier nichts geringeres als, daß der menschliche Organismus eigentlich ein formloses Strömen von Impulsen und Energien ist, weshalb es unmöglich erscheinen mag, jene Ahnung zu benennen, die die "Wahrheitsspiele" der modernen Naturwissenschaft erfüllt. Viele der physiologischen Triebe, die, wie die Voreingenommenheit für die (genitale) Sexualität, auf den ersten Blick als fixierte Instinkte erscheinen, sind Fantasieprodukte der kollektiven Imagination, die für kollektive Spiele offen sind — offen sogar für das große kulturelle Experiment der "Desexualisierung".<sup>102</sup>

<sup>100</sup>Ebenda, S. 54, 62, 67; deutsche Ausg. S. 53, 61, 65 f.

<sup>101</sup>Ebenda, S. 205; deutsche Ausgabe S. 185.

<sup>102</sup>"Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps" (Interview), *La Quinzaine Littéraire*, 247 (1.-15. Januar 1977), S. 6; deutsch in: Foucault, *Dispositive der Macht*, a.a.O., S. 115. Ein Beleg für Foucaults Radikalismus ist die (übrigens völlig verständliche) Weigerung der meisten "social constructionists", ihrem philosophischen Vorgänger bis zuletzt zu folgen. Beispielsweise schreibt David M. Halperin in *One Hundred Years of Homosexuality* (New York 1990), S. 53: "Ich kann mir genau so wenig vorstellen, mich zu entkultivieren wie mich zu desexualisieren." Ich glaube hingegen, daß De-

In einem Interview von 1977 resümiert er einen der zentralen politischen Punkte seines Buches, indem er betont, daß man in den neuen sozialen Bewegungen der Feministinnen und der Schwulen weniger auf "Befreiung" des Sexes aus sein sollte, und statt dessen "auf eine allgemeine Ökonomie der Lust zielen muß, die nicht sexuell normiert ist."<sup>103</sup>

Zudem sollte man, wie Foucault in einem der ersten Interviews nach seiner Rückkehr aus Kalifornien vorschlug, die "Wahrheit" dieser Vision als Test nehmen, um für sich selbst, mittels einer gewissen Art von "épreuve" den formlosen Fluß des (desexualisierten) Körpers zu verifizieren. Dies könnte man, wie der Philosoph diskret andeutet, tun, indem man ganz bewußt "die langsamen Bewegungen des Lust-Schmerzes" erkundet. Hin und her gerissen, von Schmerzgefühlen zu Lustempfindungen überwechselnd und wieder zurück, von aufeinanderfolgenden Wellen unbekannter Erregungen überflutet, scheinen die gewohnten Reaktionsweisen des Körpers zu versagen, seine Instinkte und Triebe werden in eine wimmelnde Masse "formloser Pseudopodien" verwandelt — als ob nun alle Körperzonen, wie Amöben mit ihren Pseudopodien, beständig ihre Gestalt verändern würden. "Es handelt sich um ein Vervielfältigen und Knospentreiben des Körpers, um eine gewissermaßen autonome Steigerung seiner kleinsten Partien, der geringsten Möglichkeiten eines seiner Bruchstücke", äußerte Foucault und versuchte so, die Erfahrung ins Bewußtsein zu heben. "Dabei vollzieht sich eine Anarchisierung des Körpers, in der die Hierarchien, die Verortungen und Benennungen, das Organische, wenn Sie so wollen, in Auflösung begriffen sind [...] Es ist etwas 'Unbenennbares' und 'Unbenutzbares', außerhalb aller Wege des Begehrens. Es ist ein durch die Lust völlig plastisch gewordener Körper, etwas, das sich öffnet und spannt, das zuckt, schlägt und klafft."<sup>104</sup>



Foucault wußte sehr wohl, wie befremdlich — und auch: wie leicht "lächerlich" zu machen — alle

sexualisierung präzise — und buchstäblich — das unwahrscheinliche Ziel ist, das Foucault auf den letzten Seiten von *Der Wille zum Wissen* im Sinn hatte.

<sup>103</sup>Ebenda, S. 6, deutsche Ausgabe S. 115.

<sup>104</sup>"Sade, sergent du sexe" (Interview), *Cinématographe*, 16 (Dez. 1975 - Jan. 1976), S.3-5; deutsch in: Foucault, *Von der Freundschaft* (Berlin 1985), S.62 f. Der Anlaß für diese Bemerkungen war Werner Schroeters Film *Der Tod der Maria Malibran*. Einige Jahre später sollte Foucault direkt mit Schroeter über "die Passion" des "Lust-Leidens" diskutieren: siehe "Conversation" in Gerard Courant (Hrsg.) *Werner Schroeter* (Paris 1982), S. 38-47.

solche Visionen von einem "anderen, völlig neuen, völlig schönen Körper" wirken mußten. Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* erwägt er mit offensichtlicher Gelassenheit die Einwände, die vorgebracht werden könnten: "Man wird mir entgegengehalten, daß ich einem eher hastigen als radikalen Historismus verfallte; daß ich zugunsten einiger vielleicht variabler, gewiß zerbrechlicher, zweitrangiger und oberflächlicher Phänomene die biologisch solide Existenz der sexuellen Funktionen umgehe; daß ich von der Sexualität spreche, als gäbe es den Sex nicht [...] 'Für Sie gibt es nur Effekte ohne Basis, Verzweigungen ohne Wurzeln, eine Sexualität ohne Sex. Wieder mal eine Kastration.'"<sup>105</sup>

Foucault wich diesen vermuteten Einwänden nicht aus. Er wiederholt seine Überzeugung, nach der die Gesellschaft den Körper von Grund auf transformiert und sogar die "physiologischen Funktionen" formt. Und er wiederholt in den denkbar stärksten Formulierungen seine Ansicht, daß der Sex ("sexe") weit davon entfernt sind, eine "biologisch solide" Basis für das Schreiben einer Geschichte der Sexualität abzugeben, daß er vielmehr "das spekulativste, das idealste, das innerlichste Element" einer solchen Geschichte sei.<sup>106</sup>

Mehr noch, wenn das Verlangen, das mit den Genitalien vergesellschaftet ist, unter einigen wesentlichen Gesichtspunkten nur "ein imaginärer Punkt" ist, eine Art verführerischer Spiegelung<sup>107</sup>, die paradoxerweise unter den zufälligen atmosphärischen Bedingungen unseres trockenen kulturellen Klimas entsteht und sich auf wunderbare Weise "in der großartigen Lust des explodierenden Körpers" auflöst, dann wird eines Tages der Unglaube gegenüber einem zukünftigen Leben, das nicht mehr von Penissen, Vaginas und Orgasmen präokkupierrt ist, ähnlich kurzsichtig und historisch unverständlich erscheinen wie die viktorianische Furcht vor der Masturbation.

In dieser Hinsicht erinnert Foucaults Kritik der "strengen Monarchie des Sexes" an Ideen des christlichen Philosophen Origines im dritten Jahrhundert, von dem berichtet wird, daß er sich mit sonderbarem Eifer kastriert habe, um ein Leben in ekstatischer Reinheit zu führen. Wie Foucault nahm auch Origines an, daß der Körper unter den Bedingungen gewisser "Grenzerfahrungen" — für den Theologen war das die Sehnsucht nach der göttlichen Erleuchtung — weniger "dick", weniger "verstockt", weniger "verhärtet", schließlich fließend und frei werde. Der Historiker Peter Brown faßt die Implikationen einer solchen Vorstellung

zusammen als "ein menschliches Leben in einem Körper, der mit den Merkmalen des Geschlechts ausgestattet ist und nichts weiter darstellt als die letzte dunkle Stunde einer langen Nacht, die in der Morgendämmerung vergeht. Der Körper war vergiftet durch die Überreizungen einer grundlegenden Verwandlung, die alle Vorstellungen von Identität an die Geschlechtsdifferenzen band und alle sozialen Rollen auf Eheschließung, Zeugung und Geburt gründete und doch so fragil war wie flimmernder Staub im Sonnenlicht."<sup>108</sup>

Foucault jedoch, der ein starkes Interesse für die Meinungen von Asketen wie Origines entwickelte, mußte nicht so weit gehen, um Unterstützung für seine eigenen ebenfalls unkonventionellen Hoffnungen auf eine Neuentdeckung des Körpers zu finden. Schließlich hatte Artaud eine ähnliche Hoffnung geäußert; indem er den Versuch unternahm, über die Erfahrung körperlicher Realität hinauszugehen, die er als "fortwährende Kreuzigung" erfuhr, hatte er mit halluzinogenen Drogen experimentiert und absichtsvoll mit dem Wahnsinn geflirtet, um in einer verzweifelten Anstrengung "diesen schlecht zusammengefügt Haufen von Organen, der ich war und von dem ich den Eindruck hatte, als würde ich eine weite Landschaft sehen, die von einem Punkt aus zerstört wird", zu transformieren und irgendwie zu transfigurieren.<sup>109</sup>

"So ist es der Mensch, den zu entmannen wir uns jetzt entschließen müssen", hatte Artaud an dem entscheidenden Punkt seines Hörspiels von 1947 *Schluß mit dem Gottesgericht* erklärt und eine Art "dionysischer Kastration" vorgeschlagen (um eine der beklemmendsten Redewendungen Foucaults zu verwenden):

— und wieder wird er, jetzt zum letzten Mal, auf den Untersuchungstisch gelegt, um seine Anatomie zu erneuern.

Ich sage, um seine Anatomie zu erneuern.

Der Mensch ist krank, weil er schlecht konstruiert ist.

Wir müssen uns entschließen, ihn nackt auszuziehen, um von ihm die winzigen Tiere abzukratzen, die ihm einen tödlichen Juckreiz verursachen,

Gott

und mit Gott

seine Organe.

Denn du kannst mich fesseln, wenn du willst, es gibt aber nichts nutzloseres als ein Organ.

Wenn du für ihn einen Körper ohne Organe geschaffen haben wirst, dann wirst du ihn auch von allen seinen automatischen Reaktionen erlöst und ihm seine wahre Freiheit zurückgegeben haben.

<sup>105</sup>Foucault, *La volonté de savoir*, a.a.O., S. 198-200; deutsche Ausgabe, a.a.O., S. 179-180.

<sup>106</sup>Ebenda, S. 205; deutsche Ausgabe S. 185.

<sup>107</sup>Die Metapher der "Spiegelung" (mirage) verwendet Foucault in *La volonté de savoir*, a.a.O., S. 207, deutsche Ausgabe S. 187.

<sup>108</sup>Peter Brown, *The Body and Society* (New York 1988), S. 168.

<sup>109</sup>Antoine Artaud, "From A Voyage to the Land of the Tarahumara", in Artaud, *Selected Writings*, ed. Susan Sontag, trans. Helen Weaver (New York 1976), S. 383.



Dann wirst du ihm beibringen zu tanzen und sein Inneres nach außen zu kehren wie in der wilden Verzückerung der Tanzsäle. Und dieses nach außen gekehrte Innere wird seine wirkliche Stellung sein.<sup>110</sup>



Artauds Idee der Schöpfung eines atheistischen "Körpers ohne Organe" erscheint als ebenso absurd wenn nicht verrückt wie Origines ebenso extreme aber antithetische Vorstellung von einer Verwandlung des Körpers in einen "Tempel Gottes". Aber im *Anti-Ödipus*, einem Werk, das Foucault kannte und bewunderte, haben Gilles Deleuze und Félix Guattari Artauds Idee systematisch ausgeführt. Und in einem Essay, den Deleuze und Guattari 1974 publizierten, gingen sie noch weiter und schlugen eine Reihe konkreter Möglichkeiten vor, wie ein "Körper ohne Organe" zu produzieren sei. Von diesen Möglichkeiten war keine überraschender — oder näher an Foucaults eigenen erotischen Interessen — als die, die Deleuze und Guattari "den masochistischen Körper" nannten.<sup>111</sup> Hier ist ihr Rezept:

"1. Du kannst mich auf den Tisch schnallen und festbinden, zehn bis fünfzehn Minuten, Zeit genug, um die Instrumente vorzubereiten. 2. Mindestens einhundert Peitschenschläge, einige Minuten Pause. 3. Du beginnst mit dem Nähen, Du vernäht das Loch in der Eichel, Du nähst die Haut, die um die Eichel herum ist, an dieser fest, so daß sie nicht herunterrutschen kann, Du nähst den Hodensack an der Haut der Oberschenkel fest. Du nähst die Brüste zusammen, einen Knopf mit vier Löchern fest an jeder Brustspitze. Du kannst sie durch ein Knopflochgummiband verbinden — *Du gehst zur zweiten Phase über*: 4. Du hast die Wahl, ob Du mich auf dem Tisch umdrehen willst, auf dem Bauch liegend festgeschnallt, aber mit zusammengelegten Beinen, oder ob Du mich an einen einzelnen Pfahl binden willst, mit gefesselten Handgelenken und Beinen, den ganzen Körper ordentlich festgebunden. 5. Du peitschst mir den Rücken den Hintern die Schenkel, mindestens einhundert Peitschenschläge. 6. Du nähst die Hinterbacken zusammen, die ganze Arschritze. Solide mit einem doppelten Faden, wobei Du bei jedem Stich innehältst. Wenn ich auf dem Tisch liege, bindest Du mich nun an den Pfahl. 7. Du gibst mir mit einer Reitpeitsche fünfzig Schläge auf den Hintern. 8. Wenn Du die Folter steigern und deine Drohung vom letzten Mal wahr machen willst, stichst Du mir bis zum Anschlag die Nadeln in die

<sup>110</sup>Antoine Artaud, "Schluß mit dem Gottesgericht". In: Artaud, *Letzte Schriften zum Theater*, (München 1980), S. 28. Der Ausdruck "dionysische Kastration" erscheint in "Un si cruel savoir", *Critique*, 182 (Juli 1962), S. 598.

<sup>111</sup>Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus*. Aus dem Französischen übersetzt von G. Ricke und R. Voullié, (Berlin 1992), S. 207.

Hinterbacken. 9. Du kannst mich dann an den Stuhl fesseln, Du gibst mir dreißig Schläge mit der Reitpeitsche auf die Brust und stichst kleinere Nadeln hinein. Wenn Du willst, kannst Du sie vorher auf dem Kocher zum Glühen bringen, alle oder einige. Du mußt mich ganz fest an den Stuhl fesseln, und die Handgelenke müssen auf den Rücken gefesselt werden, damit die Brust nach vorn gedrückt wird. Wenn ich nichts von Brandmalen gesagt habe, so liegt das daran, daß ich demnächst einen Arzt aufsuchen muß, und die Heilung dauert dafür zu lange."

Deleuze und Guattari kommentieren: "Das ist kein Phantasma, das ist ein Programm."<sup>112</sup>



Das war natürlich ein "Programm", das man bei Bedarf in der S/M-Subkultur anwenden konnte, indem man all die "herätischen" Techniken und Instrumente des S/M nutzte, die Foucault selbst beschrieben hatte.

Durch das Gottesurteil der selbst gewählten "Folter" mag man über die herkömmlichen Arten des Denkens hinausgelangen, auch über die herkömmliche "Wertschätzung" der Geschlechtsorgane. Indem man alte Impulse und Fantasien mobilisiert, kann man in die Lage versetzt werden, einer singulären Konfiguration von Zwängen und *idées fixes*, die die moderne "Mnemotechnik" von Moral und Schuld in Seele und Körper eingebrannt hat, eine neuartige Wendung zu geben. Man überläßt sich einer "Art dissoziativem starrem Blick, der sich selbst zu dissoziieren vermag", und ist dann fähig — sobald er für einen kurzen Moment aufleuchtet — "den Körper zu sehen, der total von der Geschichte geprägt ist, wie die Geschichte, die den Körper ruiniert."<sup>113</sup>

Ausgerüstet mit dieser genuin nietzscheanischen Art von "Wissen", könnte der Genealoge der "Leidens-Lust" sogar in der Lage gewesen sein, *neue* Kombinationen von Impulsen und Phantasmen, *neue* Beziehungen der Macht, einen *neuen* "Stil" des Lebens — vielleicht sogar ein neues "Spiel" der Wahrheit zu imaginieren.<sup>114</sup>

<sup>112</sup>Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 208.

<sup>113</sup>"Nietzsche, la généalogie, l'histoire" in *Hommage à Jean Hyppolite* (Paris 1971), S. 159 und 154; deutsch in Foucault, *Von der Subversion des Wissens* (Frankfurt 1987), S. 75.

<sup>114</sup>Wenn diese Interpretation zutrifft, dann wäre S/M eine der wichtigsten Praktiken, auf die Foucault in "Was ist Aufklärung?" (1983) anspielt, wenn er "die sehr spezifische Transformationen" lobt, "die in den vergangenen zwanzig Jahren in unserem Sein und unserem Denken, im Verhältnis zur Autorität, im Verhältnis zwischen den Geschlechtern und in der Art der Wahrnehmung von Wahnsinn oder Krankheit möglich geworden sind..."



War es aber durch eine Praxis wie S/M für Foucault (oder für jeden anderen) tatsächlich möglich, "anders zu denken"?

Kann denn, wie er annimmt, ein erotisches "Gottesurteil" tatsächlich ein menschliches Wesen in die Lage versetzen, in einem "Augenblick der Wahrheit" seinen einzigartigen *Dämon* schöpferisch zu begreifen — und auf diese Weise sein historisches Schicksal transfigurieren, "die Geburt des neuen Menschen" fördern?

Oder war S/M nicht vielmehr (wie uns einige Feministen belehrt haben) nur eine Möglichkeit zum Ausagieren krudester und grausamster (männlicher) Fantasien über gewaltsames Beherrschen und elendste Unterwerfung in einem Prozeß, der die morbide Konvergenz von Sex und Tod durch einen in der Sprache der Freudianer so genannten "Wiederholungszwang" verstärkt, wovon Foucault gerade am Ende von *Der Wille zum Wissen* gewarnt hatte?<sup>115</sup>

Foucault wußte sehr wohl, daß es Risiken gab: Die Art von "Wahrheit", die durch ein "Gottesurteil" zu erzeugen war, würde stets, wie er betonte, "ambivalent" und "reversibel" sein. Ähnlich hat er sich 1971 in seinen Vorlesungen über Nietzsches Theorie des Wissens geäußert. Aus einer nietzscheanischen Perspektive war das "Wissen" (und notgedrungen auch Foucaults eigener ausdrücklicher "Wille zum Wissen") stets "dubios", "ein provisorischer Kompromiß" zwischen antagonistischen Instinkten, Impulsen und Wünschen. Das "Wissen" war, wie Foucault sich ausdrückte, "stets versklavt, abhängig und unterjocht (nicht aus sich

<sup>115</sup>Eine der tiefsten (und radikalsten) Kritiken des S/M als einer genuin maskulinen Konstruktion von Sex und Sexualität stammt von Catherine A. MacKinnon in *Feminism Unmodified* (Cambridge, Mass.), besonders S. 146-162. Wie Leo Bersani, meiner Ansicht nach zu recht, betonte, führt die innere Logik der Kritik von MacKinnon und ihrer Mitstreiterin Andrea Dworkin zur "Kriminalisierung des Sexes selbst bis zu seiner Neuerschaffung". (Siehe Bersani, "Is the Rectum a Grave?", a.a.O., S. 214.) Wie Bersani ebenfalls betont, gibt es gleichzeitig eine paradoxe Ähnlichkeit im Denken von MacKinnon und Foucault: denn beide stimmen überein in der Wünschbarkeit — und Möglichkeit — einer "Neuerschaffung" des Sexes, auch in der Wünschbarkeit von "Desexualisierung" und "Devirilisierung" des Körpers. Natürlich können die Mittel, die beide zur Erreichung dieser (vielleicht utopischen) Ziele empfehlen, kaum unterschiedlicher sein, da die innere Logik von Foucaults (nietzscheanischer) Kritik auf die *Entkriminalisierung* allen Sexes abzielt (prinzipiell auch Inzest, Knabenliebe und Vergewaltigung), um die Last der Schuld zu erleichtern, bis eine Zeit kommt, wenn der Körper und seine Lüste neuerschaffen sein werden.

heraus, sondern von allen Mächten, die einen Instinkt unterjochen können...)."116

Oder wie es Foucault etwas einfacher 1977 in einem Interview sagte, "es gibt immer in jedem von uns etwas, das mit etwas anderem kämpft."117

Jetzt befand sich unter den Dingen, die er ausdrücklich bekämpfen wollte, "der Faschismus in uns allen". Wie er bereits im letzten Kapitel von *Der Wille zum Wissen* eingeräumt hatte, verknüpfte ein "träumerisches Schwärmen" vom "schrankenlosen Recht der allmächtigen Monstrosität" die todessüchtigen Lüste des Marquis de Sade mit den Todeslagern der Nazis.<sup>118</sup>

Eine prekäre Balance war zu beachten. Einerseits galt es (in einem Interview von 1973) Sades "großartiges Experiment" als "Unordnung des Verlangens in eine von Ordnung und Klassifikation dominierte Welt einzuführen". Eine philosophische Konsequenz dieses "großartigen Experiments" war nach Foucaults Ansicht "die Auflösung des Ich in der Form, in der dieser Ausdruck seit Descartes verstanden wurde". Es ist eben diese, zuerst von de Sade thematisierte "orgiastische Eigenschaft der zeitgenössischen Sexualität", die "die Frage nach der Position des Subjekts" gestellt hat. Dieser Aspekt des Sadeschen Werks hat Foucault niemals in Abrede gestellt.<sup>119</sup>

Sade ist aber nicht weit genug gegangen. Er war eine Gestalt des Übergangs, sowohl vom klassischen Zeitalter der Vernunft geprägt wie auch selbst prägend für unsere eigene moderne Gegenkultur der "Fiktion" und der "Grenzerfahrung".

Wie Foucault in einem Interview von 1975 erklärte, blieb Sade befangen in der überkommenen Sicht auf den Körper als einer organischen Hierarchie. "Der Körper ist bei Sade noch stark organisch und in einer Hierarchie verankert, mit dem Unterschied allerdings, daß die Hierarchie nicht wie im alten Märchen vom Kopf, sondern vom Sex aus organisiert wird." Weil Sade auf den genitalen Sex fixiert bleibt, hat er eine "Erotik formuliert [...] die zu dieser Disziplinar-Gesellschaft gehört, zu einer reglementierten und hierarchisierten Gesellschaft der Anatomie — mit ihrer sorgfältig eingeteilten Zeit und ihren in Planquadrate aufgeteilten Räumen, mit ihrem Gehorsam und ihrer Überwachung."<sup>120</sup>

<sup>116</sup>Foucault, *Résumé des cours 1970-1982* (Paris 1989), S. 14.

<sup>117</sup>"Le jeu de Michel Foucault" (Interview), a.a.O., S. 76; deutsch in Foucault, *Dispositive der Macht*, a.a.O., S. 141.

<sup>118</sup>Foucault, *Der Wille zum Wissen*, a.a.O., S. 177.

<sup>119</sup>"Un Dibattito Foucault-Preli" (Interview), *Il Bimestre* (1973).

<sup>120</sup>"Sade, sergent du sexe" (Interview 1975), a.a.O., S. 5; deutsch in: Foucault, *Von der Freundschaft*, a.a.O., S. 62 und 67.



"Davon gilt es wegzukommen", sagte er in dem gleichen Interview nach seiner Rückkehr aus Kalifornien, "auch von der Erotik Sades. Mit dem Körper und seinen Elementen, mit seinen Oberflächen, Volumen und Verdichtungen muß man eine nicht-disziplinierte Erotik erfinden, eine Erotik des Körpers im fliegenden und verschwimmenden Zustand, mit seinen zufälligen Begegnungen und seinen unberechenbaren Lüsten."<sup>121</sup>

Dieser sich selbst desorganisierende Körper wäre das Gegenteil von Sadismus. Die Empfindung des "Lust-Schmerzes ist wesentlich anders als das, was man in [herkömmlichem sexuellem] Verlangen antrifft oder was man Sadismus oder Masochismus nennt." "Die Vorstellung nach der S/M sich auf eine tief unbewußte Gewalt bezieht, daß S/M-Praktiken die Befreiung aus dieser Gewalt, aus dieser Aggression ermöglichen, ist stupide."<sup>122</sup>

Die "langsamen Bewegungen des Lust-Schmerzes" sind weit davon entfernt, die grausamen Fantasien des Marquis de Sade zu realisieren, doch können sie ein menschliches Wesen von diesen grausamen Fantasien befreien, indem sie eine historisch zufällige erotische Obsession der Gewalt und Aggression erhellen, während sie praktisch die morbide Reifikation des "sexuellen Verlangens" auflösen, die Freud als "Todestrieb" bezeichnet hat.

Tatsächlich ist dies eine der okkulten Möglichkeiten auf die am Ende von *Der Wille zum Wissen* angespielt wird.

In diesem undurchsichtigen Gottesurteil, das Körper und Seele einer Prüfung unterwirft und alle widerstreitenden Impulse und Phantasmen in einer Art erotischem "Duell" oder "Turnier" aufeinanderhetzt, war das Ergebnis immer zweifelhaft. "Was ist das für eine Macht, die allen die Sprache verschlägt, die ihr ins Gesicht sahen, und die all jene zum Wahnsinn verurteilt, die sich auf das Gottesurteil [*épreuve*] der Unvernunft eingelassen haben?" fragte Foucault rhetorisch im Jahre 1961 und spielte dabei auf die Risiken an, die jene Orakel des "Denkens von außerhalb" wie Sade und Artaud eingegangen waren.<sup>123</sup>

Foucault hatte 1983 viel nüchterner die Besonderheit seiner eigenen Art des "Andersdenkens" resümiert: "Die kritische Ontologie unseres Selbst sollte man sich keinesfalls als eine Theorie, eine Doktrin oder gar einen bestimmte Menge von an-

gehäuftem Wissen vorstellen; man kann sie sich als eine Haltung, ein Ethos, ein philosophisches Leben vorstellen, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns auferlegten Grenzen und des Gottesurteils [*épreuve*] ihrer möglichen Transzendenz ist."<sup>124</sup>



Ein "Gottesurteil", das wir einem Werk Sades entnehmen:

Deine Hände werden an der Decke festgeschnallt. Schnüre werden um jeden deiner Arme gewickelt und festgezurt. Ein Mann mit einer Lanze kommt auf dich zu und sticht in jedem deiner Arme eine Ader auf. Hilflos wirst du mitansehen, wie das Blut aus deinem Körper rinnt.<sup>125</sup>

Das Gottesurteil ist wie die "Krisis" in der mittelalterlichen Medizin strukturiert. Es ist ein "Spiel", ein sorgfältig reguliertes Ritual, ein Spektakel "bewegungsloser Kontemplation, das das Sterben mimt." Sein Ziel ist es, einen leidenschaftlichen und aktiven *Ausdruck* einer Gier nach Blut und Tod zu erzeugen und schließlich diese Gier "in eine beständige Ironie" umzudrehen — und sie so mittels einer Art "perversen Mystizismus" zu läutern, zu verzehren, "im voraus zu entwaffnen".<sup>126</sup> Indem du dich einer Art halluzinatorischem Fieber überläßt, wenn dich das Schauspiel deines eigenen Bluts ins Delirium stürzt, bist du im Begriff, deinen "Augenblick der Wahrheit" zu erleben.

Du wirst so unmittelbar wie das durch wissenschaftliche Forschungen niemals möglich wäre, "die stumme Welt der Eingeweide, die ganze schwarze Innenwelt des Körpers, die von augenlosen Träumen bebildert wird", erfahren.<sup>127</sup>

Und durch diese Erfahrung — die dich sicher an die Schwelle deines eigenen imaginierten Todes führt — wirst du fühlen, wie der Prozeß der Krankheit aus eigener Kraft die Fesseln der Seele zerreißt.

Wird das Gottesurteil funktionieren?



"Wir sprachen viel über Sade", erinnert sich Bob Gallagher an den Monat den er mit Foucault im

<sup>121</sup>Ebenda.

<sup>122</sup>"Conversation" mit Werner Schroeter (Interview 1982), a.a.O., S. 40. "An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity" (Interview 1982), a.a.O., S. 27. Gilles Deleuze unterscheidet in seinem Buch über Masochismus ähnlich streng zwischen "Sadismus" (den er als furchterregend zwanghafte und diktatorische "Idee der demonstrativen Vernunft" ansieht) und "Masochismus" (den er als einverständlich betrachtet und als "visionär" begrüßt): siehe Deleuze, *Masochism*, a.a.O., S. 112-116.

<sup>123</sup>Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft* (Frankfurt 1969), S.

<sup>124</sup>Foucault, "Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?" Aus dem Französischen von Thierry Chervel. *Die Tageszeitung* 2.7.1984, S. 10-11.

<sup>125</sup>Siehe De Sade, *Justine ...* (im Schloß von M. de Gernande).

<sup>126</sup>"Sept propos sur le septième ange", Vorwort zu Jean-Pierre Brisset, *La grammaire logique* (Paris 1970), S. XIX.

<sup>127</sup>Foucault, *Die Geburt der Klinik* Aus dem Französischen von W. Seitter. Frankfurt 1988, S. 8.

Sommer 1982 mit der Erkundung der S/M-Subkultur von Toronto verbrachte. "In vielen unserer Diskussionen ging es um S/M, und besonders um sexuelle Praktiken, die er gewissermaßen intellektualisierte. So kamen wir auf Sade zu sprechen — obwohl, wie man seinen Büchern entnehmen kann, die Zeit seiner Auseinandersetzung mit Sade damals schon lange vorüber war. In seinem eigenen Leben, in seinem Sexualleben war er noch sehr stark mit Sade beschäftigt. Fast immer gingen unsere Gespräche von Sexszenen aus. Es ging um Geschmacksrichtungen, um Techniken, und oft gab er eine Art Überblick über Sade und die von ihm beschriebenen Exzesse. Er sprach über Sade fast in einem Predigerton, über die Bemühung um Extase, über die Sinnlichkeit der Hingabe, die Sinnlichkeit des Schmerzes, die Sinnlichkeit des Leidens, die Sinnlichkeit des Todes.

Meiner Ansicht nach hat diese Todesobsession — und es ist kein Zweifel möglich, daß er davon besessen war — etwas mit dem Tod als einer Möglichkeit der Selbstdarstellung zu tun, der Tod als Beweis für das Vorhandensein des Selbst, Tod als Distanzierung des Selbst.

In jener Zeit beschäftigte er sich sehr viel mit Sade. Für mich war das damals nichts besonderes. Aber wenn ich jetzt zurückblicke, wundere ich mich doch, warum er von Sade derart besessen war."<sup>128</sup>



Der Philosoph, Übersetzer und pornographische Romancier Pierre Klossowski, einer der Pariser Intellektuellen, die Foucault am nächsten standen, hatte eine seltsame Theorie, die vielleicht etwas erklären kann.

Nach dieser Ansicht, die Klossowski zuerst 1939 in einem Vortrag formulierte, war der Marquis de Sade alles andere als ein Anti-Christ, er war vielmehr ein Geistesverwandter seines Zeitgenossen Joseph de Maistre, des vielleicht dunkelsten unter den konservativen christlichen Kritikern der Französischen Revolution. Klossowskis Lektüre von *Justine* und *Juliette* hatte ihn überzeugt, daß Sade in diese Romane eine Art gnostischer Theologie der Erbsünde eingeschuggelt hatte, von ähnlich düster manichäischem Charakter wie de Maistres Philosophie, aber methodisch derart verwirrend esoterisch, daß sie "sich als Atheismus tarnte, um den Atheismus zu bekämpfen", und in der "Sprache des moralischen Skeptizismus vorge-

<sup>128</sup>Interview mit Gallagher am 9.10.1989. Man sollte beachten, daß "Szenen" ein Kunstwort der S/M-Subkultur ist, das bestimmte erotische Arrangements meint, etwa die weiter oben beschriebenen Szenen "Kreuzigung" und "Kastration".

tragen, um den moralischen Skeptizismus zu bekämpfen."<sup>129</sup>

Tatsächlich entschlüsselte Sade das Böse als ein natürliches Resultat der Willensfreiheit: im modernen demokratischen Staat, der sich eingestandenmaßen auf der Willensfreiheit gründet, liegt in der möglichen Eruption des Bösen "eine ständige Bedrohung"; der demokratische Staat, der die Freiheit des Willens öffentlich ehrt, versucht dennoch zugleich, seine äußerlichen Wirkungen zu kontrollieren; aus diesem Grund drängte die Kultur der Demokratie "die Keime des Bösen tief ins Innerste" und vergrößert perverserweise so die Gefahr eines weitaus heftigeren Ausbruchs des Bösen. Von eben dieser Gefahr — offensichtlich geworden im Terrorismus der Französischen Revolution, den Sade bekanntlich mißbilligte — war der göttliche Marquis sozusagen besessen. "Irgendwo mußten die geheimen Impulse der revolutionären Masse offengelegt werden", erklärte Klossowski. "Und das konnte nicht in politischen Demonstrationen geschehen, denn selbst wenn sie totschißten, ertränkten, hängten, plünderten, brannten und vergewaltigten, geschah dies stets nur im Namen des souveränen Volkes." Was oberflächlich betrachtet im Werk de Sades als Ausbruch der abscheulichsten und abstoßendsten Fantasien erschien, betrachtete Klossowski als einen hermetischen Exorzismus von unabsehbarer politischer Konsequenz: "Dieses Böse muß daher ein für allemal hervorbrechen; die böse Saat mußte aufblühen, damit das Bewußtsein sie ausreißen und zerstören kann."<sup>130</sup>

Es ist als ob eine "Kunst der unerträglichen Empfindungen" — ein erotisches Theater der Grausamkeit — "eine Art Sprung ins kalte Wasser bewirkt, in dem man lange genug bleibt, um frei von all jenen Begierden, all jenen Qualen, die man

<sup>129</sup>Pierre Klossowski, "The Marquis de Sade and the Revolution", in Denis Hollier, ed., *The College of Sociology*, trans. Betsy Wing (Minneapolis, Minn. 1988), S. 230. Klossowski selbst sieht eine Verbindung von seiner Sade-Lektüre zur "manichäischen Gnosis von Marcion": siehe Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*. Foucaults unterirdische Verbindung zu einer manichäischen Gnosis via Klossowski bildet den unausgesprochenen Subtext zu meiner Interpretation von Foucaults spezieller Auffassung des "Asketismus", die in Kapitel zehn folgen wird.

<sup>130</sup>Ebenda. In der ersten Auflage von *Sade, mon prochain*, in der Klossowski diesen Vortrag 1947 von neuem veröffentlichte, verwies er in einer Fußnote auf die Relevanz Sades für das Verständnis der Erfahrungen der Nazizeit und für den Kampf gegen die Nazis. Vgl. Foucaults Idee, daß eine Wendung zu den Körpern- und Lüsten das faschistische Übel an der Wurzel packen könne.



manchmal sogar noch nach befriedigendem Sexualkontakt fühlt, wieder aufzutauchen."<sup>131</sup>



"Michel Foucault war ein Mensch, auf den die Macht in ihrer totalitärsten Form politisch und sexuell eine starke Anziehungskraft ausübte", bemerkte Edmund White nach seinem Tod. "Sein ganzes Leben hindurch kämpfte er gegen diese Anziehung. Das habe ich an ihm am meisten bewundert."<sup>132</sup>



Ende Mai 1975, zwei Tage nachdem Foucault in Death Valley seine Epiphanie erlebt hatte, machte Simeon Wade mit dem Philosophen einen Besuch in einer sonderbaren "taoistischen" Kommune, in der mehrere junge Männer in Hütten lebten, die sich an die Hänge des Mount Baldy in Süd-Kalifornien schmiegen. Foucault hatte um diesen Ausflug gebeten, nachdem er einen hübschen jungen Kommunebewohner in der vorhergehenden Nacht auf einer Partie kennengelernt hatte. Und so wanderten Wade und Foucault an einem kühlen Morgen des Jahres 1975 auf einem Weg, der sich an Ponderosa-Pinien und hohen Zederbäumen vorbeischlängelte. Die Luft war, wie Wade sich erinnert, vom Moschusduft der Bäume erfüllt. Die beiden Männer spürten noch die Nachwirkungen ihres LSD-Trips.<sup>133</sup>

Als sie bei den Hütten ankamen, fanden sie den jungen Mann, der Foucaults Aufmerksamkeit erregt hatte, einen Studenten im höheren Semester, der David hieß. Er forderte Foucault und Wade auf, einzutreten und sich am Kamin aufzuwärmen, während er Kaffee zubereitete. Die anderen jungen Männer der Kommune kamen, als sie von dem ungewöhnlichen Besuch erfuhren, nach und nach alle herein und beteiligten sich an den Gesprächen. Man begab sich auf die Veranda, wo der Ausblick über die Wipfel der Pinien und Zedern auf die Berghänge zu genießen war und wo Foucault auf die Fragen der um ihn versammelten Studenten einging. Wie stets genoß er die Gelegenheit, die Rolle eines Sokrates unserer Tage zu spielen.

<sup>131</sup>"Le gai savoir" (Interview 1978) a.a.O., S. 36. Vgl. Foucaults Kommentar über die antike Kunst der Buße in der zweiten seiner Howison Vorlesungen 1981: "Das Herausstellen des Sünders sollte beim Auslösen der Sünden vonnutzen sein." (Zitiert nach einer Vorlesungsmitschrift, S.7, die mit einer Tonbandaufzeichnung verglichen wurde.)

<sup>132</sup>Interview mit Edmund White, 12.3.1990.

<sup>133</sup>Der folgende Bericht ist Wades Text *Foucault in California*, S. 67-88 entnommen.

Einer der jungen Männer bemerkte etwas wehleidig, daß ihm ein Gefühl des Verlorenseins zu schaffen mache.

"Du mußt als junger Mann verloren sein", antwortete Foucault: "Man ist nicht wirklich kritisch, wenn man nicht verloren ist. Es ist ein gutes Zeichen. Auch ich war als junger Mann verloren."

"Soll ich in meinem Leben Risiken eingehen?" fragte der Student.

"Auf jeden Fall! Riskiere etwas, lebe gefährlich!"

"Ich sehne mich nach einfachen und klaren Lösungen."

"So etwas gibt es nicht", sagte der französische Philosoph ein wenig schroff.

"Aber wenigstens einige Antworten."

"Es gibt keine Antworten!", rief Foucault aus.<sup>134</sup>

Das Kaminfeuer begann zu verlöschen, und Foucault erklärte sich bereit, hinauszugehen und Holz zu holen. Nachdem er einige Stücke von einem Holzhaufen genommen hatte, schwang er die Axt mit solcher Wucht, daß Wade völlig verblüfft war. Er machte ein Foto von der Szene, das Foucault später sehr schätzte und im Wohnzimmer seines Pariser Apartements gerahmt aufstellte.<sup>135</sup>

Nachdem sich die Gruppe wiederum um den Kamin versammelt hatte, sagte ein anderer der jungen Männer, daß er glaube, er benötige eine Psychotherapie, und wollte von Foucault wissen, welche er empfehlen könne. "Eine freudianische wäre vielleicht gut", sagte der Philosoph.

Wade, der sich in den Theorien von Foucaults Freund Deleuze gut auskannte, war überrascht. "Ich würde meinen, 'Schizoanalyse' wäre besser", sagte Wade und spielte damit auf die etwas verrückte Vision von Psychologie an, die Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* entwickelt hatten.

Foucault lachte schallend.

Nachdem er sich wieder gefaßt hatte, sagte er: "Es kann überhaupt keine allgemeine Theorie der Psychoanalyse geben — jeder muß das für sich selbst machen."<sup>136</sup>

Die Gruppe entschied sich, zu einem nahe gelegenen Bergsee zu wandern. Während einige der jungen Männer schwammen, sammelten sich andere um den Philosophen, der sich auf einen Felsen neben einem Wasserfall setzte.

David nahm das Gespräch wieder auf: "Michel, bist du glücklich?"

Foucault merkte auf und antwortete: "Ich bin glücklich mit meinem Leben, aber nicht so sehr mit meinem Selbst."

<sup>134</sup>Ebenda, S. 73.

<sup>135</sup>Interview mit Wade am 3.10.1989. Daniel Defert zeigte mir das Foto, als ich mit ihm in Foucaults ehemaliger Wohnung sprach: es hing noch am 25.3.1990 neben den Buchregalen im Wohnzimmer.

<sup>136</sup>Wade, *Foucault in California*, S. 79. (Herv.v. J.M.)

David war irritiert: "Verstehe ich dich richtig: Du bist nicht stolz auf dich selbst, aber du bist glücklich darüber, wie dein Leben verlaufen ist und sich entwickelt hat?"

"Ja", sagte der Philosoph.

"Ich kann mir kaum vorstellen", sagte David, "wie man das unterscheiden kann. Wenn du zufrieden damit bist, wie sich dein Leben gestaltet hat, und wenn du dich dafür irgendwie verantwortlich fühlst, dann müßtest du doch eigentlich auch zu dir selbst ein gutes Gefühl haben."

"Nun ja", erwiderte Foucault, "für das, was mir in meinem Leben widerfahren ist, fühle ich mich nicht verantwortlich."

David war noch immer irritiert: "Aber glaubst du nicht, daß Nietzsche es für wichtig hielt, in sich selbst *den Willen* zu fühlen, der in dir selbst als Person vorhanden ist?"

"Nein", sagte Foucault, "ich glaube nicht, daß Nietzsche so etwas gesagt hat. Nietzsche betonte immer, wie wenig ein Mensch für seine Natur verantwortlich ist, besonders dort wo es um das geht, was er seine Moralität nannte. Moralität war konstitutiv für das Sein des Individuums. Das Individuum ist zufällig und geformt von den Kräften der moralischen Tradition. Es ist nicht wirklich autonom."<sup>137</sup>



"Niemand ist für seine Taten verantwortlich, niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerichtet sein", hatte Nietzsche 1878 geschrieben.<sup>138</sup>

Sein ganzes Leben lang war Foucault der gleichen Ansicht.

Die Fähigkeit, jede feste Form zu transzendieren — was Nietzsche den Willen zur Macht nannte — war stets, wie Foucault 1983 mehrfach wiederholte, "beschränkt und determiniert". Und schon ein Jahrhundert früher hatte Nietzsche darüber geklagt, "daß während der kurzen Lebensdauer eines Menschen die einwirkenden Motive nicht tief genug ritzen können, um die aufgeprägten Schriftzüge vieler Jahrtausende zu zerstören."<sup>139</sup>

Obwohl in "allgemeinen Strukturen" gefangen, besitzt der Mensch, wie Foucault sein Leben lang behauptete, gewisse Möglichkeiten, um ihrer ty-

rannischen Macht zu entkommen, wenngleich nur für einen Augenblick — und vielleicht tief genug zu "ritzen", um, wie flüchtig auch immer, "die aufgeprägten Schriftzüge vieler Jahrtausende" auszulöschen.

So heißt es in einem Essay über Deleuze aus dem Jahre 1971, von "dieser perversen Veranstaltung" werde unser "böser Wille" ins Spiel gebracht und produziere eine "plötzliche Differenz des Kaleidoskops, das Aufleuchten der Zeichen, den Wurf der Würfel, ein anderes Spiel."<sup>140</sup>

Foucaults "Kaleidoskop" hatte sich im Frühjahr 1975 in Kalifornien dramatisch gedreht.

Obwohl er Jahre brauchte, um seine Gedanken zu dem, was geschehen war, zu ordnen und seine Empfindungen offen zum Ausdruck zu bringen, scheint er doch durch sein "Gottesurteil der Wahrheit" in Folsom Street und Death Valley, sowie seine Gay-Liberation-Erfahrung in San Francisco ein neues Verständnis seiner Sexualität erlangt zu haben — und darüber hinaus erfüllte ihn ein neues Gefühl der Macht und ein neues und völlig unerwartetes Gefühl der Freiheit.

Als Ergebnis dieser "an der Grenze unseres Selbst verrichteten Arbeit" war es ihm möglich, noch einmal von vorn zu beginnen.

Wo aber war der neue Anfang? Wie sollte es weitergehen?

<sup>137</sup>Ebenda, S. 81. (Herv.v.J.M.)

<sup>138</sup>Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, 1. Hauptstück, Aphorismus 39. Vgl. auch Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Kapitel 7: "Der Mensch ist bis in seine letzte Faser hinein Notwendigkeit und ganz und gar 'unfrei' — wenn man unter Freiheit den närrischen Anspruch, seine *essentia* nach Willkür wie ein Kleid wechseln zu können, versteht, einen Anspruch, den jede ernste Philosophie bisher mit dem gebührenden Hohne zurückgewiesen hat."

<sup>139</sup>Ebenda, Aphorismus 41.

<sup>140</sup>"Theatrum Philosophicum", a.a.O., S. 904; deutsch in Deleuze/Foucault, *Der Faden ist gerissen*, a.a.O., S. 52.



James Miller bemerkt in seinem Buch *The Passion of Michel Foucault* (New York 1993), daß es so gut wie keine Literatur zum Verhältnis zwischen Michel Foucault und der Schwulenbewegung gibt, obwohl Foucaults Werk für die Theoriebildung im Bereich der Schwulenforschung zentrale Bedeutung besitzt. (Vgl. S. 10 im vorliegenden Heft) Diese Beobachtung läßt sich für den deutschsprachigen Bereich bestätigen; statt einer kritischen Auseinandersetzung mit Foucaults Werk und seinen Implikationen für die Schwulenpolitik ist ein ganz und gar affirmatives Zitierverfahren üblich geworden, das in extremen Fällen kultische und rituelle Züge aufweist. Der folgende Text verdient so etwas wie ein historisches Interesse, weil er ein ungewöhnlich früher Versuch ist, aus der Perspektive der Schwulenbewegung eine Analyse der Sex & Macht-Theorie Foucaults zu unternehmen. Er wurde von den beiden Autoren am 3. Oktober 1981 auf dem "Gesundheitstag" in Hamburg, einer Gegenveranstaltung zum konservativen "Ärztetag", vorgetragen. Das Programmheft des "Gesundheitstages" kündigt die Autoren als Mitglieder der "Allgemeinen homosexuellen Arbeitsgemeinschaft Berlin und des Schwulenreferats im AStA der FU Berlin" an. Der Text faßt Ergebnisse von Diskussionen zusammen, die Ende der siebziger Jahre in der Westberliner Schwulenbewegung über den damals gerade in deutscher Übersetzung erschienenen ersten Band von Foucaults *Histoire de la sexualité* geführt wurden. Der entscheidende Punkt der Diskussion betraf das Selbstverständnis der Schwulenbewegung, die durch Foucaults Verdikt von der machtstabilisierenden Wirkung des öffentlichen Sprechens über den Sex und der Forderung nach Schwulenemanzipation grundsätzlich in Frage gestellt wurde. Die Zusammenfassung des Referats aus dem Gesundheitstag-Programmheft wird im Folgenden dem nur wenig redigierten zwölf Jahre alten Text vorangestellt:

*Weil die Schwulenbewegung gerade nicht schwuler Sex ist, der sowieso schon immer vorher und außerhalb dieser Bewegung stattfand und stattfindet, vielmehr sein symbolischer Ausdruck in der Schrift, dem gesprochenen Wort, dem Film, der Demonstration — deshalb kann die Schwulenbewegung als ein Diskurs der Schwulen über ihren Sex und über ihre Erfahrung mit ihm in einer Welt der Heteros gedacht werden. Dieser Diskurs wurde von uns bisher als Widerstand gegen die heterosexuelle Repression verstanden, die den schwulen Sex zu einer Liebe gemacht hatte, die um den Preis des Überlebens ihren Namen nicht nennen durfte (love that dare not speak its name). Indem Foucault und in seiner Nachfolge einige andere schwule Autoren (Hocquenghem, Dieckmann usw.) jetzt diesen Diskurs wie den über Sexualität schlechthin als das Gegenteil von Widerstand, nämlich als neuestes und fast schon unentrinnbares Netzwerk der Repression beschreiben, das als eine Perfektionierung der katholischen Beichte den jetzt nicht mehr heimlichen Sex in den Dienst der Macht stellt, wird von ihnen letztlich die Schwulenbewegung in Frage gestellt. Diese Infragestellung wollen wir überprüfen, indem wir die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Foucaultschen Position in Frankreich mit dem vergleichen, was im Unterschied dazu Schwule in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert zu den Bekenntnissen über ihren Sex veranlaßte. In der Begründung für den Wegfall eines Schwulenparagraphen im Code pénal wurde 1810 ausgeführt, daß Untersuchungen und Verböte bei diesem Laster den Schaden nur vergrößern und daß es deshalb besser ist, darüber zu schweigen ...*

Manfred Herzer / Frank Wagner

## Homosexualität und Wahrheit

Im Jahre 1977 sagte Foucault in einem Interview: "Ich habe den Eindruck, daß augenblicklich so etwas wie eine 'Anti-Sex'-Stimmung in der Luft liegt (ich bin kein Prophet, höchstens Diagnostiker), so als unternähme man den Versuch, diese große 'Sexographie' loszuwerden, die uns den Sex als das allumfassende Geheimnis entziffern läßt."<sup>1</sup> Wir haben diese Äußerung Foucaults an den Anfang gestellt, weil auch wir den gleichen Eindruck haben. Es scheint zu stimmen: die Anti-Sex-Stimmung liegt in der Luft; die zunehmende wirtschaftliche Depression und der Vormarsch der Konservativen in Europa und Amerika mit ihrer neuen Prüderie und den Wiederbelebungsversuchen an

den guten alten, schon totgesagten Werten von Familie und Ehe begünstigen diese Klima-Veränderung.

Und es sieht ganz so aus, als ob Michel Foucault als ein sensibler Schwuler, der die neueste Stimmung im Westen etwas früher spürt als die anderen, die dazu passende Theorie geliefert hat.

Natürlich wußten wir schon immer: Sex allein macht nicht glücklich, und Schwulsein ist nicht abendfüllend. Es ist aber eine andere Qualität, wenn ein Schwuler heute öffentlich von seiner Hoffnung auf das, wie er sagt, "Ende dieser trostlosen Einöde der Sexualität, das Ende der Monarchie des Sex" spricht.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Foucault, *Mikrophysik der Macht* (Berlin 1976), S. 185.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 180.

## Foucaults Arbeitshypothese

Foucault geht in seinem Buch *Sexualität und Wahrheit* nicht von einer Vorstellung aus, die Sexualität als einen Bereich menschlicher Praxis ansieht, der durch Zwänge, Verbote, Reglementierungen und Tabus zum Objekt von Herrschaft geworden ist. Auch ist er nicht der Ansicht, daß ein Kampf gegen diese besondere Form von Herrschaft Teil eines allgemeinen Emanzipationskampfes sein könnte. Nein, seine Arbeitshypothese ist eine ganz andere, Sexualität schlechthin ist für ihn Produkt von Herrschaft!

Nach Foucault ist die herkömmliche Vorstellung über den Zusammenhang von Sexualität und Herrschaft historisch an die Produktion der Sexualität gebunden, spielt aber eine untergeordnete Rolle. Der Begriff Sexualität wird als Sammelbezeichnung für alle symbolischen Artikulationen sexueller Lust und ihrer Erzeugung neu definiert. Ihre Geschichte ist die Geschichte der Entwicklung eines Apparates zur Produktion eines "wahren Diskurses" über den Sex, die Organisation eines neuen Erkenntnisbereichs, den man im weitesten Sinne als Sexualwissenschaft bezeichnen kann. Diese Entwicklung hat quasi ein Ziel: die Vergrößerung und Verbesserung des "Machtwissens". Das Sprechen über den Sex, um seine Wahrheit zu ermitteln, ist ein Verfahren, mit dem das "Wissen vom Subjekt" gebildet und der Macht eine bisher nicht dagewesene Nähe zu den Körpern der Menschen ermöglicht wird.<sup>3</sup> Die zunehmende Wissensproduktion über den Sex bewirkt eine Zunahme der Macht über die Subjekte. Die Sexualwissenschaft ist gleichsam der gesellschaftliche Ort, wo Wissen und Macht ein strategisches Bündnis gegen die Menschen schließen. Die Macht bedient sich eines fein verzweigten Netzwerks von Einrichtungen, des sogenannten Sexualitätsdispositivs, das Strategien ermöglicht, mittels derer sich die Macht die lustvollen Körperbeziehungen nutzbar macht, um "bis in die winzigsten und individuellsten Verhaltensweisen der Individuen vorzudringen" und sie zu kontrollieren.<sup>4</sup> Der Begriff Dispositiv ist eine im Französischen gern gebrauchte Bezeichnung für Anlagen oder Vorrichtungen (z.B. Alarmanlage = dispositif d'alarme); in der militärischen Fachsprache wird darunter eine materielle Vorkehrung verstanden, die strategische Operationen ermöglicht.<sup>5</sup> Die Vielfalt und stetige Variation der Strategien, die sich im Sexualitätsdispositiv entfalten, gefährden sich manchmal selbst, weshalb die Macht als

schillerndes, schwer durchschaubares Gebilde erscheint.

Foucault unterscheidet fünf strategische Komplexe, Grundelemente des Dispositivs, die Sexualität produzieren<sup>6</sup> und Kontrolle über die Individuen ausüben. Diese Grundelemente sind offensichtlich bestimmten Wissensgebieten zuzuordnen, deren Untersuchung für die folgenden fünf Bände angekündigt werden:

1. die Religion oder "die Geständnisse des Fleisches"
2. die Pädagogisierung des kindlichen Sexes (Pädagogik)
3. "die Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens oder Regulierung der Bevölkerung"
4. Auseinandersetzung mit der Medizin, der "Hysterisierung des weiblichen Körpers"
5. die Psychiatrie und ihre Spezifizierung der Perversen.

Der erste vorliegende Band ist der Widerlegung der von Foucault so genannten Repressionshypothese gewidmet. Ihrer Behauptung, daß der Sex von der Unterdrückung befreit werden müsse, stellt er die These gegenüber, wonach der Sex das spekulativste Element innerhalb des Sexualitätsdispositivs sei, eine von gewissen Machttaktiken hervorgerufene Vorstellung von der Lust (die auch nur als sprachliches Konstrukt existiert) und der "Ankettung" des Individuums an das Dispositiv dient. So erscheint die Repression letztlich wie die Sexualität als "eine sehr wirkliche Figur",<sup>7</sup> die ein Produkt der Macht ist, das die Individuen veranlaßt, sich dem Sexualitätsdispositiv auszusetzen. Die Repression macht den Sex zum Geheimnis und produziert somit den Anreiz, das Geheimnis zu lüften, den "wahren Diskurs" über den Sex zu führen.

## Geschichte der Sexualität

Foucault will die Geschichte der abendländischen Sexualität auf neue Art erzählen. Der Titel seines Buches lautet im Original "L'histoire de la sexualité". Triebfeder in dieser Geschichte soll der "Wille zum Wissen" sein, der Wunsch, immer genauer zu erfahren, was Sex nun eigentlich ist und was sich zwischen den Individuen abspielt. Den Anfang der Geschichte setzt Foucault auf den Beginn des 17. Jahrhunderts. Er begibt sich damit in eine Frontstellung zu einer von der Repressionshypothese angeleiteten Geschichtsschreibung, die behauptet, daß vor der bürgerlichen Epoche sexuelle Freizügigkeit geherrscht habe, der ein schwarzes Unterdrückungszeitalter gefolgt sei. Im Gegensatz dazu meint Foucault, daß man im 17. Jahrhundert begann, auf neue Art über den

<sup>3</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit Band 1. Der Wille zum Wissen*. (Frankfurt 1978), S. 89.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 21.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 35.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 127.

<sup>7</sup> Ebenda, S. 187.



Sex zu reden, neue Diskurse zu führen. Die Hervorbringung eines Diskurses wird durch das In-Aussicht-Stellen einer Belohnung erreicht, wie etwa der Vergebung der Sünden durch den Beichtvater oder später die Heilung durch den Therapeuten. Foucault spricht von Techniken des Anreizens von Diskursen. Die Beichte ist der historisch früheste unter diesen neuen Diskursen. Seit der Gegenreformation rückt die Beichte immer mehr in den Vordergrund. "Der neuen Pastoral zu Folge darf der Sex nur noch vorsichtig beim Namen genannt werden, wogegen seine einzelnen Aspekte, seine Verbindungen und Wirkungen bis in die feinsten Verzweigungen verfolgt werden müssen: ein Schatten einer Träumerei, ein Bild, das nicht schnell genug vertrieben wurde, eine Verschwörung zwischen der mechanik des Körpers und der Willfährigkeit des Geistes: alles muß gesagt werden [...] Es ist ein Imperativ errichtet worden, der fordert nicht nur die gesetzwidrigen Handlungen zu beichten, sondern aus seinem Begehren, aus seinem gesamten begehren einen Diskurs zu machen."<sup>8</sup>

Sich gleichzeitig herausbildende Verschärfungen des Anstandsregeln und eine Zensur des Vokabulars haben einerseits eine Intensivierung der unanständigen Rede zur Folge, andererseits sind sie Mittel, um den Sex moralisch akzeptierbar und technisch nützlich zu machen. Technisch nützlich insofern, als die Zensur eine differenziertere Ausdrucksweise zur Folge hat. Mit einer Fülle neuer Bezeichnungen wird es möglich, die Sachverhalte sorgfältiger zu charakterisieren.

Neben dem institutionellen Anreiz der Kirche werden die Individuen im 18. Jahrhundert auch politischen, ökonomischen und technischen Anreizen ausgesetzt, die sie veranlassen, vom Sex zu sprechen. Neben dem moralischen Diskurs (Religion, Philosophie) entwickelt sich ein rationaler, und die Polizeiparadigmen beginnen, den Sex zu verwalten, die Medizin beschäftigt sich mit seiner Erforschung.

Diese vielfältigen Zugriffe der Institutionen auf den Sex liegt nicht allein das dem modernen Abendland eigentümliche Gebot zugrunde, alles über die Gefühle und Gedanken zur Sprache zu bringen, die Körper und Seele mit dem Sex verbinden.

Vorausgesetzt ist dem allerdings die Entdeckung der Bevölkerung als neues Forschungsobjekt. Das war eine politische und zugleich ökonomische Aufgabe. Geburtenraten, Sterblichkeit, Lebensdauer, Fruchtbarkeit, Gesundheit, Ernährung, Wohnverhältnisse waren zu untersuchen, um Arbeitskraft und Arbeitsfähigkeit zu sichern.<sup>9</sup> Im Zentrum der Auseinandersetzung mit der Bevöl-

kerung steht nach Foucault der Sex, der zum bestimmenden Gesichtspunkt der Analysen und Theorien zu Geburtenraten, Geschlechtsreife, Heiratsalter, Häufigkeiten der Geschlechtsbeziehungen, Verhütung, Ehelosigkeit usw. wird. "An der Grenze des Biologischen und Ökonomischen entsteht die Analyse der sexuellen Verhaltensweisen, ihrer Determinationen und Wirkungen. Es kommt nun auch zu jenen systematischen Feldzügen, die jenseits der traditionellen Mittel — moralische und religiöse Ermahnungen, fiskalische Maßnahmen — aus dem Sexualleben der Ehepartner ein ökonomisch und politisch abgestimmtes Verhalten zu machen suchen [...] Der Sex ist zum Einsatz, zum öffentlichen Einsatz zwischen Staat und Individuum geworden, ein ganzer Strang von Diskursen, von Wissen, Analysen und Geboten hat ihn besetzt"<sup>10</sup> Die Familie rückt also in den Vordergrund: als Reproduktionsbasis und als Erziehungsinstanz, auch als Ort, der die Sexualität mit der Ökonomie verknüpft. Neben der Familie ist für Foucault auch die Schule seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ein Ort, an dem Sexualität gefördert und intensiviert wird. Das kommt weniger im Unterricht als in der Architektur zum Ausdruck. Die Jungen sind von den Mädchen in den Gebäuden und auf den Pausenhöfen getrennt, es gibt zwei Eingänge, Vorhänge zwischen den Betten im Schlafsaal. Der Sex war bei der Planung der Schulen Co-Architekt. Die Sexualität entwickelte sich entsprechend.

Die Geschichte der Sexualität ist die Geschichte einer fortwährenden Verwissenschaftlichung der Behandlung des Themas. Zugleich ist sie deshalb auch die Geschichte der Veränderung des Diskurses über die Sexualität. Die Geständnisse der Individuen werden Mittel, um die Wahrheit über den Sex zu produzieren. Die Beichte transformiert zum Geständnis/Bekenntnis, das im wissenschaftlichen Text fixiert und somit reproduzierbar, interpretierbar, reinterpremierbar und klassifizierbar wird. Die Sexualität ist von nun an Objekt der Normierung und Therapie. Ein Beispiel: "Der Homosexuelle des 19. Jahrhunderts ist zu einer Persönlichkeit geworden, die über eine Vergangenheit und eine Kindheit verfügt, eine Charakter und eine Lebensform, und die schließlich eine Morphologie mit indiskreter Anatomie und möglicherweise rätselhafter Physiologie besitzt. Nichts von alledem was er ist, entrinnt seiner Sexualität [...] der Homosexuelle ist eine Spezies."<sup>11</sup>

Über das Geständnisritual wird ein "Herbarium der Lüste" errichtet. Die folgenden Techniken werden entwickelt, um den wahren Diskurs hervorzubringen:

<sup>8</sup> Ebenda, S. 30 f.

<sup>9</sup> Ebenda, S. 37.

<sup>10</sup> Ebenda, S. 38.

<sup>11</sup> Ebenda, S. 58.

- Die klinische Kodifizierung des Zum-Sprechen-Bringens (Hypnose, Fragebogen usw.)
- Das Postulat einer allgemeinen und diffusen Kausalität (Ätiologie, Ursachenlehre, "Nichts geschieht ohne Veranlagung")
- Das Prinzip einer der Sexualität innewohnenden Latenz (das Unbewußte)
- Die Methode der Interpretation (Der wahre Diskurs entsteht über den Zuhörer, der den Gehalt des Geständnisses entziffert.)
- Medizinisierung der Wirkung des Geständnisses (Therapie, Diagnose)

Ein Moment in der Produktion des wahren Diskurses über Sexualität ist der Sexualtrieb, gewissermaßen die Verbindung zwischen der Wissenschaft von der menschlichen Sexualität und der biologischen Wissenschaft von der Fortpflanzung.<sup>12</sup> Ein Zusammenhang zwischen der psychischen Konstitution des Individuums und dem Sexualtrieb wird konstruiert, so daß sich der Mensch in die Lage versetzt sieht, sich selbst mittels seines Sexes analysieren zu lassen.

Diese Zugriffe auf Körper und Lüste zur Hervorbringung der Sexualität durch Schule, Kirche, Polizei, Philosophie, Recht, Medizin und Psychiatrie sind nach Foucault zu einem "großen Oberflächennetz" verknüpft zu denken, zu einem Dispositiv, auf dem sich die "Stimulierung der Körper, die Intensivierung der Lüste, die Anreizung zum Diskurs, die Formierung der Erkenntnisse, die Verstärkung der Kontrollen und Widerstände in einigen großen Machtstrategien miteinander verketteten. Im Unterschied zum Diskurs sind hier nicht nur sprachliche Äußerungen gemeint, sondern auch materielle Vorrichtungen wie Klappe, gynäkologischer Stuhl, Handschellen usw.

Diese Apparate, das Dispositiv organisiert die Produktion von Sexualität und strukturiert überdies die Praxis der Menschen. Es verwaltet, weist Orte zu, an denen man sich seinem Körper und seinen Lüsten hingibt, seien es Sauna, Bordell oder Ehebett, es scheint auch das Coming-Out zu ermöglichen, Moden zu verbreiten, die Sexualpraktiken betreffen, Befreiungsbewegungen und Gegenbewegungen zu initiieren.

Die Grundelemente des Sexualitätsdispositivs (weiblicher Körper, kindliche Frühreife, Geburtenregelung und Klassifizierung der Perversen) konnten sich aufgrund der Aufwertung der Familienzelle im 18. Jahrhundert auf ihren beiden Hauptachsen (Mann—Frau, Eltern—Kinder) entwickeln. Mehr und mehr überlagert und schwächt das Sexualitätsdispositiv in diesem Prozeß eine andere die Sexualbeziehungen bestimmende Verfügungsinstanz, das Allianzdispositiv. Es handelt sich dabei um ein Heiratssystem, das sich um die Fortpflanzung ausbildet. Indem das Allianzdispo-

<sup>12</sup> Ebenda, S. 184.

sitiv die Verwandtschaften festlegt und die Übermittlung der Namen und der Erbschaft über Erlaubnisse und Verbote regelt, bleibt es den Sexualbeziehungen äußerlich. Durch die Erbschaftsregelung ist es im Gegensatz zum Sexualitätsdispositiv fest an die Ökonomie gebunden. Das Sexualitätsdispositiv funktioniert hingegen über vielfältige, sich immer von Neuem bildender Techniken und bewirkt die stetige Ausdehnung der Formen und Bereiche der Kontrolle. Der Anschluß an die Ökonomie geschieht in zahlreichen und subtilen Relaisstationen — "deren wichtigste aber der Körper ist, der produzierende und konsumierende Körper."<sup>13</sup>

Das Sexualitätsdispositiv hält Foucault für eine die bürgerliche Epoche kennzeichnende Neuerung. Was dem Adel und damit dem Feudalismus das Blut war, soll dem Kapitalismus die Sexualität sein. Besannen sich die Adligen auf ihre Herkunft, ihre Vergangenheit, so konzentrierte sich das Bürgertum auf seinen kommenden Aufstieg, die Zukunft. Langlebigkeit, Zeugungskraft und die Sorge um die Nachkommenschaft wurden auf neue Art wichtig. Um ihre Vormachtstellung gegenüber der neuen Klasse, dem Proletariat, zu bewahren, installierten die Bürger das Sexualitätsdispositiv in ihr. "Ein ganzer administrativer und technischer Apparat machte es möglich, das Sexualitätsdispositiv gefahrlos in die ausgebeutete Klasse einzuführen, so daß es nicht der Klassenbehauptung gegen das Bürgertum dienen konnte, sondern ein Instrument von dessen Hegemonie blieb."<sup>14</sup> Als Elemente dieses Apparates nennt Foucault "Schule, Wohnungspolitik, öffentliche Hygiene, Fürsorge- und Versicherungsanstalten", sowie "die allgemeine Medizinisierung der Bevölkerung".

### Der Machtbegriff

Das Sexualitätsdispositiv als Eigentümlichkeit der bürgerlichen Epoche ist ein Instrument der Macht. Es ist eine Verfügungsinstanz, die die Kontrolle der Individuen bis in ihre privateste Sphäre ermöglicht. Schlimmer noch: der Zugriff über das Dispositiv veranlaßt "die Subjektivierung des Menschen, das heißt ihre Konstituierung als Untertanen/Subjekte. Die Frage ist: Wie denkt Foucault macht? Und wie ist die Repression in diesen Komplex als untergeordnete Taktik integriert?

Foucault untersucht zwei Formen der Macht. Neben der repressiven alten Macht — darunter

<sup>13</sup> Ebenda, S. 129. "Die Familie ist der Umschlagplatz zwischen Sexualität und Allianz: Sie führt das Gesetz und die Dimension des Juridischen in das Sexualitätsdispositiv ein und transportiert umgekehrt die Ökonomie der Lust und die Intensität der Empfindungen in das Allianzregime." (Ebenda, S. 131)

<sup>14</sup> Ebenda, S. 152.



versteht er Regierungsmacht, Recht, Gebot und Verbot — entwickelt sich eine neue "positive" Form, die er so charakterisiert: "Die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren, das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten — oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren, und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern [...] Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt."<sup>15</sup> Diese Vorstellung von einer allgegenwärtigen Macht wirkt schillernd und ziemlich rätselhaft. Sie wird es auch nach genauerer Analyse der Macht als Verhältnis bleiben, denn Foucault läßt die historischen Ursachen ihrer Herausbildung genauso im Dunkeln wie er seine Überlegungen zu einer möglichen Überwindung mit fatalistisch-irrationalen Zügen versieht. Gegenüber der Macht gibt es kein Entrinnen, sie soll allen "ökonomischen Prozessen, Erkenntnisrelationen, sexuellen Beziehungen" immanent sein.<sup>16</sup> Foucault beschreibt die Machtbeziehungen als zugleich intentional und nicht subjektiv. Sie entfalten sich mit dem Ziel, die Menschen zu kontrollieren, haben aber keinen Ausgangspunkt. Man muß vielmehr "unter Verzicht auf die Figur des Fürsten [es geht hier um Machiavelli; hier könnte statt "Fürst" ebenso gut regierende Kaste oder ähnliches stehen] die machtmechanismen von einer den Kraftverhältnissen immanenten Strategie her entschlüsseln."<sup>17</sup> Man mag erraten, daß mit "Kraftverhältnissen" Klassenverhältnisse gemeint sind und daß diese Klassenverhältnisse Strategien zur Kontrolle der nicht herrschenden Klassen implizieren. Foucault geht davon aus, daß die Machtmechanismen den gegen sie gerichteten Widerstand *selbst* produzieren. Weil der Kampf gegen die Verhältnisse die Macht nicht beseitigt, sondern im Gegenteil von der Macht selbst organisiert wird, um auf diese Weise ihre Ausdehnung und Intensivierung zu bewirken, ist er von vornherein zum Scheitern verurteilt. Und es ist die Sexualität, durch die wir als Instrument der Macht ihrem totalen Zugriff ausgeliefert sind. Die Erforschung der lustvollen Körperbeziehungen geschieht auf dem Boden der Machtbeziehungen. "Zwischen den Wissenstechniken und den Machtstrategien

besteht keine Äußerlichkeit."<sup>18</sup> Erkenntnis und Unterwerfung sind demnach gleichzusetzen.

Die Pointe dieser Geschichte ist, daß es den Sex gar nicht gibt: "Der Sex ist das spekulativste, das idealste, das innerlichste Element in einem Sexualitätsdispositiv, das die Macht in ihren Zugriffen auf die Körper, ihre Materialität, ihre Kräfte, ihre Energien, ihre Empfindungen, ihre Lüste organisiert."<sup>19</sup> Erst der Sex soll uns erlauben, das Verhältnis von Macht und Sexualität zu denken. Er erscheint von der Macht bedroht und gilt uns als ein "Begehrenswert". Er macht uns glauben, daß wir die Freiheit unseres Sexes "gegen alle Macht behaupten" und verteidigen müssen, ihn befreien müssen, "während er uns in Wirklichkeit an das Sexualitätsdispositiv festkettet", ja, der Macht die Möglichkeit gibt, uns immer mehr zu kontrollieren. Indem wir für die Befreiung kämpfen, beispielsweise unseren schwulen Sex öffentlich machen, stellen wir der Macht immer mehr Nischen zur Verfügung, in die sie sich einnistet, wir liefern uns ihr immer mehr aus. Die Repressions- theorie ist also nur eine weitere Taktik der Macht, um noch totaler über die Individuen zu verfügen. Die Menschen werden also über das spekulative Element Sex zu Subjekten gemacht, die sich gleichsam freiwillig unter die Verfügung der Macht begeben. Die Verwandlung des Individuums in ein sich freiwillig unterwerfendes Subjekt geschieht über das Geständnis, den "Diskurs der Selbsterkennung". Indem ich über meinen Sex, — oder im Fall der psychoanalytischen Kur über mein Unbewusstes — rede, werde ich mir über mich selbst klar und kann mir eine Vorstellung von mir und meiner "Sexualität" machen, oder geschraubter: Das sprechende Subjekt ist sich selbst im Akt des Sprechens Objekt, die Subjektivität wird ausgebildet und im Wirkungsbereich der Macht das Wissen vom Subjekt. So finden wir über den Sex unsere Identität und Individualität, unterwerfen uns quasi freiwillig der Macht und glauben noch, unserer Befreiung ein Stück näher zu kommen.

Diese Verhältnisse im europäischen Abendland werden von Foucault mit einer Gegenwelt kontrastiert, der anscheinend seine ganze Sympathie gilt, einem ganz anderen Verfahren, die Wahrheit des Sexes zu produzieren: die *ars erotica*. Sie war einst beheimatet in China, Japan, Indien, im antiken Rom und in arabisch-islamischen Gesellschaften. Der Lust wurde dort um ihrer selbst Willen gepflogen und sie funktioniert dabei in einem streng autoritären Herrschaftssystem: Auserwählte wurden von Lehrmeistern in die Esoterik der Lust eingeweiht, wobei sich in Foucaults Vorstellung "absolute Körperbeherrschung und einzigartige

<sup>15</sup> Ebenda, S. 113 f.

<sup>16</sup> Ebenda, S. 115.

<sup>17</sup> Ebenda, S. 118.

<sup>18</sup> Ebenda, S. 120.

<sup>19</sup> Ebenda, S. 186.

Wollust" auf geheimnisvolle Weise verbinden. Foucault sagt zwar nicht, daß diese strenge Kunst der Erotik seinem Traum der Befreiung von der Instanz des Sexes entspricht. Dennoch irritiert der warme Ton, mit dem er, im Gegensatz zu seinen sonstigen Ausführungen, hier über das Geschlechtsleben herrschender Kasten untergegangener Sklavenhaltergesellschaften spricht.<sup>20</sup>

### Kritik der Repressionshypothese

Durch Foucaults Darstellung des eigenen Konzepts von der Geschichte der abendländischen Sexualität zieht sich eine beständige Polemik gegen eine ganze Gruppe von Theorien über die Sexualität, die er mit dem Etikett "Repressionshypothese" versieht.

Er vermeidet weitgehend Namen zu nennen, so daß man sich auf ein — allerdings ziemlich leicht zu spielendes — Ratespiel einlassen muß, um die Adressaten seiner Polemik zu identifizieren. So unterschiedliche Theoretiker wie Wilhelm Reich, Herbert Marcuse und Jacques Lacan glauben wir in Foucaults Repressionshypothese wiedererkennen zu haben. Reich und Lacan als zwei nur scheinbar entgegengesetzte Varianten der Repressionshypothese gegenüberstellend heißt es in *Sexualität und Wahrheit*:

Ich habe "meine Einwände gegen den Begriff der Repression so vorgetragen, als wüßte ich nicht, daß von woanders eine viel radikalere Kritik gekommen ist: eine Kritik, die von einer Theorie des Begehrens ausgeht. Daß der Sex nicht 'unterdrückt' wird, ist in der Tat keine ganz neue Behauptung. Schon vor geraumer Zeit haben es Psychoanalytiker gesagt. Sie haben die kleine simple Maschinerie zurückgewiesen, die man sich gerne vorstellt, wenn man von Repression spricht. Die Idee einer rebellischen Energie, die es zu drosseln gilt, schien ihnen unangemessen, die Art und Weise der Ineinanderfügung von Macht und Begehren zu entschlüsseln. Sie sehen die Verbindung zwischen Macht und Begehren komplexer und ursprünglicher denn als Spiel zwischen einer wilden, naturhaften und lebendigen Energie, die ohne Unterlaß von unten heraufdrängt, und einer Ordnung, die ihr von oben entgegenwirkt. Sie wehren sich gegen die Vorstellung vom unterdrückten Begehren, da ja das Gesetz für das Begehren und den es begründenden Mangel konstitutiv ist. Das Machtverhältnis ist immer schon da, wo das Begehren ist: es in einer nachträglich wirkenden Repression zu suchen, ist daher ebenso illusionär wie die Suche nach einem Begehren außerhalb der Macht."<sup>21</sup>

Diese beiden gegensätzlichen Positionen werden nun kritisiert:

"Hinter der allgemeinen These von der Unterdrückung des Sexes durch die Macht, ebenso wie hinter der Idee von der Begründung des Begehrens durch das Gesetz — beide Male findet man dieselbe Vorstellung von Machtmechanik. Ihre Definition ist merkwürdig beschränkt. Diese Macht wäre zunächst arm an Ressourcen, haushälterisch in ihrem Vorgehen, monoton in ihren Taktiken, unfähig zur Erfindung und gleichsam gezwungen sich beständig zu wiederholen. Sodann wäre es eine Macht, deren Mächtigkeit sich darin erschöpfte, nein zu sagen, außerstande etwas zu produzieren, nur fähig Grenzen zu ziehen, wesenhaft Anti-Energie [...] Endlich handelt es sich um eine Macht, deren Modell wesentlich juristisch ist, einzig und allein auf die Verkündung des Gesetzes und das Funktionieren des Verbotes ausgerichtet. Alle Arten der Beherrschung, Unterwerfung und Verpflichtung laufen somit am Ende auf Gehorsam hinaus."<sup>22</sup>

Foucault sieht eine produktive Effizienz, einen strategischen Reichtum und eine Positivität der Macht, die bei den von ihm kritisierten Positionen unter den Tisch fällt. Er behauptet, daß diese Aspekte der Macht, die "ganz neuen Machtmechanismen" und "neuen Machtverfahren" bisher aufgrund einer Art Selbstverschleierung der Macht unerkannt geblieben seien:

"Nur unter der Bedingung, daß sie einen wichtigen Teil ihrer selbst verschleiert, ist die Macht erträglich. Ihr Durchsetzungserfolg entspricht ihrem Vermögen, ihre Mechanismen zu verbergen."<sup>23</sup>

Zumindest scheint die Selbstverschleierung nicht so vollkommen zu sein, um nicht wenigstens von Foucault durchschaut zu werden. Dem offensichtlichen Phänomen zunehmender Liberalisierung des Sexuellen und der Anhäufung und Verbreitung von Wissen über die Sexualität im "Abendland" des 20. Jahrhunderts ist jedoch nicht mit den Ansätzen von Wilhelm Reich und auch kaum mit der gesellschafts- und geschichtsfernen Theorie Lacans beizukommen. Insofern trifft Foucaults Kritik tatsächliche Schwächen jener Autoren. "Repressive Entsublimierung" lautete der zentrale Begriff, den Herbert Marcuse in den sechziger Jahren in die Diskussion einführte, um die nach dem zweiten Weltkrieg verstärkt wahrzunehmende sexuelle Permissivität zu beschreiben. Dieser und der andere von Marcuse zur Beschreibung einer möglichen Opposition geprägte Begriff der "Großen Weigerung" erscheinen bei Foucault zum Zwecke der Abgrenzung. Dies scheint ihm allerdings nicht leicht zu fallen, denn gerade der

<sup>20</sup> Vgl. ebenda, S. 74 f.

<sup>21</sup> Ebenda, S. 101.

<sup>22</sup> Ebenda, S. 106.

<sup>23</sup> Ebenda, S. 107.



Begriff der repressiven Entsublimierung beschreibt ja eben jenen Sachverhalt der "fortgeschrittenen industriellen Zivilisation", den Foucault als Auftreten "ganz neuer Machtmechanismen" beschreibt, als Aufstieg des Sexualitätsdispositivs: in der sexuellen Sphäre wird als Nebenprodukt der gesellschaftlichen Kontrolle über die technologische Wirklichkeit die Freiheit erweitert und zugleich die Herrschaft intensiviert.<sup>24</sup> Foucault erhebt nun gegen Marcuse den Vorwurf, er erkläre die fortschreitende Liberalisierung in der sexuellen Sphäre letztlich aus den Fortschritten der Produktivkraftentwicklung, aus jener wachsenden gesellschaftlichen Kontrolle über die technologische Wirklichkeit. An die Stelle dieses Marcuseschen Erklärungsversuchs setzt Foucault aber alles andere als eine klare Alternative. Die Zurückweisung Marcuses ist nichtsdestoweniger schroff und heftig; Marcuse ist ein "Para-Marxist" und seine Auffassung über den Zusammenhang von Sexualität und Ökonomie wird als "verschwommener Energetismus" bespöttelt.<sup>25</sup> Indes ist Foucaults Nähe zu diesem verschwommenen Energetismus recht groß. So wenn er behauptet, daß es einen "Anschluß" des Sexualitätsdispositivs an die Ökonomie gibt, und zwar "über zahlreiche und subtile Relaisstationen, deren wichtigste aber der Körper ist, der produzierende und konsumierende Körper."<sup>26</sup> An anderer Stelle ist von "unabsehbaren ökonomischen Profiten" die Rede, "die dank der Vermittlung von Medizin, Psychiatrie, Prostitution und Pornographie" sich aus Lust und Macht ableiten lassen.<sup>27</sup>

Foucaults Abgrenzung von Autoren, die einen Zusammenhang von Wirtschaft und Geschlechtsleben annehmen, sind von einer eigentümlichen Unentschiedenheit, die nur dürftig durch Polemik überdeckt wird. Ähnliches gilt auch für die andere Seite der Repressionshypothese, für die Frage nach dem Widerstand gegen Repression, bei der sich Foucault zwar entschieden von Marcuses Konzept der "Großen Weigerung" abgrenzt und seine eigenen Vorstellungen sonderbar "verschwommen" und zweideutig formuliert. Zum einen ist der Widerstand der Macht immanent, ja er ist geradezu eine Existenzbedingung der Macht, und der Widerstand gegen sie ist die reine Ohnmacht: "Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. [Die Machtverhältnisse] können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren, die in den Machtbeziehungen die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren spielen. Die Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz

präsent. Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den Ort der Großen Weigerung — die Seele der Revolte, den Brennpunkt aller Rebellion, das reine Gesetz des Revolutionärs. Sondern es gibt einzelne Widerstände."<sup>28</sup> Wenn nun aber diese einzelnen Widerstände zu den Grundbedingungen der Macht gehören, dann heißt das doch, daß Widerstand — und darunter muß wohl auch der Kampf der Schwulenbewegung gegen Diskriminierung und Verfolgung verstanden werden — daß dieser Widerstand von vornherein nur den einen Sinn hat, die bestehende Macht zu vervollkommen. Hier unterscheidet sich Foucault nicht mehr von den heute sehr zeitgemäßen Predigern eines Geschichtsfatalismus, nur daß es nicht die Macht des Schicksals sein soll, die alles Streben und Hoffen auf Veränderung durch eigenes Handeln zunichte macht, sondern gewissermaßen die Macht der Macht. Der Vorwurf, den Foucault gegen die Lacansche Ansicht über Macht und Sex erhebt, sie gefalle sich in der affirmativen Versicherung: Ihr seid schon immer in der Falle, ist eine Art Projektion. Foucault kann nur um den Preis des Bruchs mit der Logik seiner Argumentation und mit einem geradezu trotzigem Dennoch unmittelbar hieran die Behauptung anschließen, große radikale Brüche seien möglich, ja sogar eine Revolution.<sup>29</sup>

Marcuse entlieh sein Pathos der Großen Weigerung, diese absurde Revolte gegen die eindimensionale Gesellschaft bei Walter Benjamin, aus dessen Essay über die *Wahlverwandtschaften* er den Schlußsatz "Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben" ans Ende seiner Spätkapitalismusanalyse setzt. Ein recht ähnliches düsteres Pathos färbt auch Foucaults Geschichte der Sexualität. Es gibt darin überraschenderweise eine Stelle, wo Wilhelm Reich gelobt und seinem Werk ein nicht näher bestimmter Wert zuerkannt wird. Im Umkreis von Reich habe sich zwischen den beiden Weltkriegen die historisch-politische Kritik der sexuellen Repression herausgebildet:

"Der Wert dieser Kritik und ihre Auswirkungen in der Realität waren beträchtlich. Aber gerade die Möglichkeit ihres Erfolges war an die Tatsache geknüpft, daß sie sich immer noch innerhalb des Sexualitätsdispositivs abspielte und nicht außerhalb oder dagegen. Die Tatsache, daß sich so viele Dinge im sexuellen Verhalten der abendländischen Gesellschaften ändern konnten, ohne daß sich eine der von Reich daran geknüpften politischen Versprechungen oder Bedingungen verwirklicht hat, beweist zur Genüge, daß diese 'Revolution' des Sexes, dieser ganze 'antirepressive' Kampf nicht mehr — aber auch nicht weniger, und es ist

<sup>24</sup> Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Darmstadt und Neuwied 1967), S. 91 f.

<sup>25</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit Band 1*, a.a.O., S.138.

<sup>26</sup> Ebenda, S. 129.

<sup>27</sup> Vgl. ebenda, S. 65.

<sup>28</sup> Ebenda, S. 117.

<sup>29</sup> Vgl. ebenda, S. 118.

nicht wenig — als eine taktische Verschiebung und Wendung im großen Sexualitätsdispositiv bedeutete. Man versteht aber auch, warum man von dieser Kritik nicht erwarten konnte, den Raster für eine Geschichte dieses Dispositivs abzugeben. Ebensovienig wie man von ihr erwarten kann, die Bewegung auszulösen, die dieses Dispositiv abträgt.<sup>30</sup>

Das klingt fast ein bißchen enttäuscht über die Wirkungslosigkeit dieses "ganzen 'antirepressiven' Kampfes", der nur eine taktische Verschiebung und Wendung im Sexualitätsdispositiv bewirkt habe. Die Bewegung, die dieses Dispositiv abträgt und deren Ziel für Foucault eine "andere Ökonomie der Körper und Lüste". Mehr als Andeutungen, daß diese Ökonomie irgend etwas mit einer künftigen "ars erotica" zu tun haben könnte, bietet Foucault nicht, und es eigentlich nicht argumentativ, sondern beschwörend, wenn Foucault "die Macht" aufruft, von der er behauptet, daß sie es sei, die die Menschen dazu bringt, gegen ihre Sexualunterdrückung aufzubegehren, nur um sich noch auswegloser im Netz dieser Macht zu verfangen.

An dieser Stelle möchten wir einige Bemerkungen über unser Interesse an der Lektüre von *Sexualität und Wahrheit* anfügen, das zunächst aus der Frage entsprang, welchen Platz ein schwuler Autor, der zur politischen Rolle der Sexualität Stellung nimmt, darin der Homosexualität und der Schwulenbewegung einräumt. Immerhin empfanden wir es als bedeutenden Fortschritt, daß Foucault mit der bei heterosexuellen Autoren üblichen Sitte brach, die Kritik des Sexuallebens mit mehr oder weniger offen moralisierenden Ausfällen gegen die Homosexuellen zu verquicken. Wilhelm Reich war in dieser Hinsicht exemplarisch, indem er immer wieder Homosexualität mit Krankheit und Jugendgefährdung gleichsetzte und die Schwulen in die Nähe der Faschisten rückte. Man kann von einer regelrechten Tradition sprechen, die Reich begründete und die von Erich Fromm in seinen Ausführungen über Autorität und Familie ebenso fortgesetzt wurde wie nach dem Weltkrieg durch Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung*.<sup>31</sup> Spätfolgen lassen sich in den sechziger Jahren noch bei Herbert Marcuse und Reimut Reiche nachweisen und schließlich sogar bei Martin Dannecker, der sich, wohl von dieser Tradition geprägt, veranlaßt sah, den schwulen Sex als "Krankheitsgewinn" und die Schwulen pauschal als "liebeseunfähig" zu etikettieren.

<sup>30</sup> Ebenda, S. 157.

<sup>31</sup> Zum Beispiel: "Im faschistischen Kollektiv mit seinen Teams und Arbeitslagern ist von der zarten Jugend an ein jeder ein Gefangener in Einzelhaft, es züchtet Homosexualität." (*Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1944, S. 303.)

Es gehört zu den entschiedenen Stärken des Foucaultschen Werks, daß es sich nicht in diese Tradition (die vielleicht nur ein Problem deutschsprachiger Autoren war) einordnet, sondern an keiner der zahlreichen Stellen, an denen von Homosexualität die Rede ist, die alten diskriminierenden Klischees bedient.

Die Frage, die wir in der Auseinandersetzung mit Foucaults Kritik der Repressionshypothese an Sexualität und Wahrheit stellen wollen, betrifft nichtsdestoweniger die Schwulenbewegung, die bei Foucault als ein im 19. Jahrhundert beginnender Gegen-Diskurs der Homosexualität figuriert und die gemäß der Sex/Macht-Konstruktion nur als taktisches Element oder als "taktischer Block" innerhalb einer Strategie der Macht erscheint.

### Kritik des Machtbegriffs und seiner Utopie

Foucault entwirft ein Machtmodell, das die Lebensweisen und Haltungen der Menschen steuert und organisiert und ihre freiwillige Unterwerfung bewirkt.

Die Macht initiiert alle Widerstände gegen sich selbst, um so die Kontrolle über die Individuen auszudehnen und zu perfektionieren. Der Kampf der Schwulenbewegung für sexuelle Gleichberechtigung kann demnach von Foucault nicht als demokratisches Anliegen gedacht werden — ebenso wenig kann er den Kampf der Frauen gegen das Abtreibungsverbot als Fortschritt begreifen. Es führt immer nur zu einer Zunahme der Unterwerfung. Das kann wohl nicht anders sein, da dem Foucaultschen Machtbegriff eine entscheidende Komponente fehlt: das demokratische Interesse. Wir sind der Meinung, daß die Notwendigkeit von Macht und Unterdrückung aus Kämpfen hervorgeht, denen Interessengegensätze zugrunde liegen. Foucault leugnet zwar nicht, daß die Macht "aus Kräfteverhältnissen, die den Strategien immanent sind", hervorgeht, aber für ihn ist die Macht subjektlos und verselbständigt. Sie handelt selbst als eine Art automatischem Subjekt. Wir hingegen halten sie für eine Reaktionsweise: Die Menschen sind in bestimmten Praxen tätig und können darin Haltungen entwickeln, die gegen die Herrschaft gerichtet sind. Die Macht nimmt diese Haltung auf, organisiert dieses Material neu und gibt es an die Menschen in systemstabilisierender Form zurück. Diese neu artikulierten Haltungen werden nur angenommen, wenn sie den Interessen der Individuen weitgehend entsprechen, oder wenn sie aufgrund von neu geschaffener vernachlässigt werden können. Die Macht muß sich anpassen, einschmeicheln.

Wenn man die relative Eigentätigkeit der Menschen nicht anerkennt, dann erscheinen sie wirklich nur als die Subjekte, als die sie Foucault beschreibt, als Spieler, die fortwährend das Spiel der



Macht spielen und das System der Wahrheit festigen.

Wir glauben ein politisches Motiv angeben zu können, das Foucaults grundsätzliche Kritik an der von ihm so genannten Diskursivierung des Sexes leitet und in seinem vagen Gegenbild von den Körpern und Lüsten erscheint, ("Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sexbegehren sein, sondern die Körper und die Lüste."<sup>32</sup>) Demnach sind für Foucault lustvolle Körperbeziehungen vorstellbar, die gewissermaßen subversiv und systemzerstörend wirken, sofern sie nur nicht vom Sex angekränkt sind.

Die dunkle Größe, die Macht, die die sinnlichen Körperbeziehungen mittels eines dafür erfundenen Sexualitätsdispositivs kontrolliert, konnte sich nur durch den Diskurs, durch das Sprechen über den Sex und einiger Wissenschaften als Grundelemente eines Netzwerks festsetzen und die Menschheit in Schach halten. Nicht nur eine Skepsis gegenüber dem Diskurs, der als Medium von Macht und Kontrolle entlarvt wird, sondern geradezu so etwas wie *Angst vor dem Diskurs* scheint bei Foucault im Spiel zu sein. Sobald ein Diskurs produziert ist, ist der Sachverhalt, um den es geht, kontrollierbar. Auf die Schwulenbewegung angewendet möchten wir die These aufstellen: *Foucaults Angst vor dem Diskurs ist die Angst vor der Politik*. Indem sich die Schwulenbewegung politisch betätigt, spielt sie das Spiel der Macht. Die Schwulenbewegung ist die symbolische Artikulation der sexuellen Praxis der Schwulen — im geschriebenen Text, im gesprochenen Wort, im Film, der Straßendemonstration, der Resolution. Schließlich ist jedes organisierte gesellschaftliche Handeln sprachlich vermittelt; der Diskurs ist unumgänglich, notwendig um Widerstand zu leisten. Foucaults Diskursbegriff schließt zwar den "Gegen-Diskurs" mit ein, beide sind aber Produkte und Dispositive der Macht. Foucaults Herkunft aus dem Hause der Phänomenologen macht sich hier bemerkbar: Ein wissenschaftliches Wissen über die Realität kann es nicht geben, da es keine objektive Realität gibt; die gesellschaftliche Realität wird über Vorstellungen und Ideen konstruiert; allein das Bewußtsein prägt hiernach — im Gegensatz zu materialistischen Auffassungen — die Praxis. Die Macht ist eine dieser dunklen Vorstellungen, die das Leben bestimmen; sie kommt "von oben und von unten,"<sup>33</sup> verwischt ihre Herkunft und wird zur Allmacht. Die entscheidende Schwäche einer solchen Theorie ist darin zu sehen, daß sie die historische Gewordenheit der Unterdrückung verdeckt und mit

irrationalen Versatzstücken das Unglück der Menschen zu erklären vorgibt. Der ohnmächtige Hilferuf nach einer Welt, in der nicht die unglücklichmachenden Ideen die Macht innehaben, ist der falsche Weg zur Veränderung der gesellschaftlichen Situation. Wenn überhaupt, dann liegt die Chance der Befreiung gerade im kritischen Diskurs, im Hinterfragen gesellschaftlicher Verhältnisse und in der Verständigung, nicht aber im Schweigen und in der Heimlichkeit.

### Zur Kritik der Kritik der Repressionshypothese

Foucault hat ein leichtes Spiel, wenn er ausschließlich gegen die recht simple Variante der Repressionshypothese polemisiert, die etwa besagt: Die herrschenden Klassen haben das Geschlechtsleben der arbeitenden Klassen unterdrückt, um die Umwandlung sexueller Lust in Arbeitsamkeit und Arbeitswilligkeit zu erzwingen; Sex und Arbeit sind nach Art einer pneumatischen Mechanik verbunden, und das Verschließen des Ventils sexueller Lust führt zur Umwandlung sexueller Energie in ausbeutbare Arbeitskraft. Die Unhaltbarkeit dieser Annahme war indes schon Wilhelm Reich bewußt, der zu Anfang der dreißiger Jahre darauf hinwies, daß zwischen ungehinderter sexueller Betätigung und Arbeitsfreude ein eher positiver Zusammenhang besteht. Es läßt sich jedoch ein anderes äußerst machtvolleres Interesse der Ausbeuterklassen an der Unterdrückung der Sexualität der Ausgebeuteten nachweisen, dessen Bedeutung von Foucault völlig unterschätzt. Wir meinen die Rolle der Sexualunterdrückung in der Bevölkerungspolitik der frühen Neuzeit, die Steigerung der Bevölkerungszahlen aus wirtschaftlichen und militärischen Gründen durch Sexualpolitik. Foucault behauptet, "die unteren Volksschichten" seien "zuerst [...] am Ende des 18. Jahrhunderts" zum Objekt eines Kampfes gegen die Abtreibung geworden, und gar erst am Ende des 19. Jahrhunderts seien propagandistische Kampagnen für die Moralisierung der armen Klassen von oben veranstaltet worden. Überhaupt habe sich erst "um 1830" Foucaults Sexualitätsdispositiv, "das in seinen komplexesten und intensivsten Formen für die privilegierten Klassen und von ihnen entwickelt worden war, im gesamten Gesellschaftskörper ausgearbeitet."<sup>34</sup>

Da Foucault grundsätzlich das interessegeleitete Handeln der Menschen aus seinen Geschichtsbeobachtungen ausblendet, braucht er sich nicht mit der Frage auseinanderzusetzen, warum es denn ausgerechnet am Ende des 18. Jahrhunderts die "Geburtenfrage" zu einem Ansatzpunkt für die Ausdehnung seines Sexualitätsdispositivs auf die

<sup>32</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit Band 1*, a.a.O., S. 187.

<sup>33</sup> Ebenda, S. 115.

<sup>34</sup> Vgl. ebenda, S. 146 f.

unteren Volksschichten kam. Hätte er dies getan, dann wäre ihm womöglich seine um drei Jahrhunderte zu späte Datierung aufgefallen, denn diese "Geburtenfrage" war gleich zu Beginn der Neuzeit Anlaß für die herrschenden Klassen, sich für das Geschlechtsleben der unteren Volksschichten zu kümmern. Mit dem Aufstieg der kapitalistischen Wirtschaftsform entstand damals ein neues Interesse an dem, was man als Menschenproduktion bezeichnen könnte. In welchem Ausmaß dieses Interesse verwirklicht wurde, läßt sich an der Bevölkerungsentwicklung ablesen: zwischen 1400 und 1900 hat sich die Einwohnerzahl Europas etwa verzehnfacht.<sup>35</sup> Hier, in der Frage nach der Steigerung der Zahl ausbeutbarer Arbeitskräfte scheint uns das wesentliche Interesse der herrschenden Klassen an der Reglementierung des Geschlechtslebens und an der Unterdrückung seiner nichtreproduktiven Formen in den unteren Volksschichten zu liegen.

Zu dem vielfältigen und immer effektiver ausgestalteten Instrumentarien dieser auf maximale Menschenproduktion orientierten Bevölkerungspolitik gehörte neben anderem die terroristische Austilgung des Verhütungs- und Abtreibungswissens. Zu einer systematisch betriebenen Praxis wurde diese unter dem Namen der Hexenverfolgung bekannte Politik im 16. und 17. Jahrhundert in Frankreich und Deutschland. Die Hexenverfolgung, der einige Millionen Frauen zum Opfer fielen, war in ihrem Kern die Ausrottung von Frauen, deren Kenntnisse über Empfängnisverhütung und Fruchtabtreibung den staatlichen Bevölkerungswachstumszielen hinderlich schienen. In diesem Zusammenhang setzte sich auch verstärkt seit dem 16. Jahrhundert das Interesse an der Verfolgung von Sexualitätsformen durch, die nicht zur Menschenproduktion beitragen (Homosexualität, Sex mit Tieren, Sex mit Kindern, Selbstbefriedigung).

### Doppelcharakter der Wahrheit

Foucault kann aufgrund seines Geschichtsbildes, in dem zwar "ökonomische Prozesse und politische Strukturen" vorkommen<sup>35</sup>, aber keine an Interessen orientiert handelnde Menschen, gar nicht auf die Idee kommen, daß hier ein politischer Kampf zwischen den Erfindern und Anwendern einer neuen Bevölkerungspolitik und den Objekten dieser Politik stattfindet. Es ist in Foucaults Darstellung des Geschichtsprozesses so, als ob eine Art personifizierter Wille zur Macht in einem Gebilde haust, das sich zwar Gesellschaft

nennt, das aber jenseits und außerhalb der Tätigkeiten und Beziehungen der Menschen existiert und einzig zu dem Zweck der Selbsterhaltung von außen auf die Menschen wirkt. Die Gesellschaft ist für Foucault nichts, was in den Beziehungen und Handlungen der Menschen stets neu erzeugt wird, sie ist vielmehr etwas äußerliches, ein übermenschlicher Wille zur Macht, dem lieben Gott nicht unähnlich, unterschieden von ihm nur, indem sie unablässig bemüht ist, die Menschen immer perfekter und globaler zu kontrollieren. So ist Foucault auch außerstande, die beiden widersprüchlichen Seiten dessen zu begreifen, was er als das zunehmend sich entfaltende strategische Sexualitätsdispositiv beschreiben will. Zur Verdeutlichung dieses Einwands muß man sich vergegenwärtigen, daß der Besitz von Wissen auf mindestens zweierlei Weise angewendet werden kann: zur Befreiung aus Abhängigkeiten, die durch bisherige Unwissenheit bedingt war, oder zur Unterdrückung und Kontrolle anderer Menschen, deren Unwissenheit ihre Unterdrückung erleichtert. Diese doppelten und entgegengesetzten Möglichkeiten, die in Bacons "knowledge is power" enthalten sind, reduziert Foucault auf einen einseitigen Zusammenhang.

Zwar ist ihm soweit zuzustimmen, daß es bei der Entwicklung der Sexualwissenschaft und bei den vielfältigen Anreizen, vom Sex zu sprechen, nicht ausschließlich um seine Repression geht. Daß aber die Zunahme von Kenntnissen und die Entwicklung eines wissenschaftlichen Wissens über das Geschlechtsleben nur zu einer Zunahme der Kontrolle über die Menschen führt, wie Foucault immer wieder behauptet, scheint uns nicht plausibel. Er verabsolutiert eine einzige Anwendungsmöglichkeit des Wissens, und gelangt so zu falschen und politisch fragwürdigen Resultaten, was abschließend mit drei Beispielen illustriert werden soll:

Seit Anfang des Jahrhunderts setzt sich die Ansicht durch, daß die Onanie keine der bis dahin angenommenen Schäden verursacht. Seit Anfang der zwanziger Jahre galt zumindest in der deutschen Sexologie die Harmlosigkeit der Onanie als gesichertes Wissen. Von diesem Wissen, das zweifellos eine bedeutsame Wende in den Anschauungen und Haltungen der Menschen zur Onanie und zum eigenen Geschlechtsleben bewirkte, eine Zunahme der Kontrolle und Stärkung der Machtapparate (etwa der Ärzte oder Sexualpädagogen) abzuleiten, dürfte einigermassen schwer fallen.

Ein Beispiel aus Foucaults eigener politischer Praxis: Wie ist die Zunahme gesellschaftlicher Macht und Kontrolle vorstellbar, die von dem Wissen um billige, einfache und risikoarme Abtreibungsmethoden zu erwarten ist? Der Kampf der Frauenbewegung um die Freigabe der Abtreibung, an der sich Foucault in der Gruppe "Ge-

<sup>35</sup> Von 45 Mio Einwohner 1400 auf 423 Mio im Jahre 1900; vgl. G. Heinsohn u.a., *Menschenproduktion*, (Frankfurt 1979), S. 40.

<sup>36</sup>Vgl. ebenda, S. 128.



sundheitsinformation" beteiligt hatte, nicht aussichtslos. Vorstellbar ist, daß durch die schließlich erkämpfte Umsetzung des Wissens von der risikoarmen Abtreibung die Autonomie der Frauen wächst. Wie gemäß der Foucaultschen Theorie dieses Wissen die Macht der Gesellschaft über die Frauen und ihre Körper steigern und intensivieren soll, können wir uns eigentlich nicht vorstellen.

Das dritte Beispiel liegt uns selbst etwas näher: Wenn man daran glaubt, daß sich in der Sexualwissenschaft und in den übrigen Wissenschaften vom Menschen die Anschauung durchsetzt, daß Homosexualität weder Krankheit noch Verbrechen ist, — dann können wir uns wirklich nicht vorstellen, wie dadurch Macht & Kontrolle über die Schwulen zunehmen soll.

Es könnte sein, daß wir in einem Punkt übereinstimmen, daß er in seiner dunklen metaphorischen Ausdrucksweise etwas ähnliches vertritt wie wir: Es geht im Widerstand gegen die sexuelle Repression nicht um unsere Befreiung in dem Sinne, daß durch die Beseitigung aller heute noch vorhandenen Diskriminierungen der Frauen, der Schwulen und der Kinder im Bereich des Geschlechtslebens schon ein höherer Typ der menschlichen Gesellschaft erreicht wäre. Eine kapitalistische Gesellschaft ist vorstellbar, in der es keinen Sinn mehr hat, von Frauen- oder Schwulenunterdrückung zu sprechen, in der aber weder der Frieden gesichert noch das Privateigentum an Produktionsmitteln beseitigt ist. Insofern sind die Erwartungen, die Wilhelm Reich an seinen Kampf gegen die sexuelle Zwangsmoral knüpfte, ähnlich obsolet wie die Erwartungen der Pädagogen im 19. Jahrhundert in ihrem Kampf gegen die Onanie ihrer Schüler. Foucaults Theorie schießt aber über das Ziel hinaus, indem er jeden emanzipatorischen Sinn eines Kampfes um Sexualreform abstreitet. Anstelle einer eingreifenden Praxis, von der Foucault nur machtstärkende Effekte erwartet, empfiehlt er das Träumen von der anderen Ökonomie der Körper und Lüste. Nichts gegen das Träumen! Wir meinen aber, daß zumindest die Schwulen lange genug von einem ganz anderen Leben bloß geträumt haben, ohne dafür auch zu kämpfen. Foucault liefert jedoch den Schwulen angenehme Rechtfertigungsgründe für ein Fernbleiben von der schwulen Befreiungsbewegung. Die Attraktivität seiner Schriften fürs schwule Gemüt kommt vielleicht gerade daher, daß er den üblichen Selbsthaß und die durch die gesellschaftliche Lage bedingten Ohnmachtsgefühle in eine ästhetisch gelungene Theorie faßt.

Wie sehr aber diese Ordnung durch einen getrüben Blick auf die Wirklichkeit erkaufte ist, wollen wir noch an einem Beispiel aus der deutschen Geschichte zeigen: Nur einmal, gegen Ende seines Buches über Sexualität und Wahrheit kommt Foucault auf den Hitlerfaschismus zu sprechen.

Gemäß seinem Programm, die Macht im wesentlichen nicht als repressiv, sondern als positiv schöpferisch darzustellen, urteilt er über die Sexualpolitik der Nazis, sie sei "eine lächerliche Episode geblieben".<sup>38</sup>

Wenn man die nazistische Sexualpolitik auf die Versuche einer blond-blauäugigen Rassehochzucht reduziert, dann war sie nichts als eine lächerliche Episode. Aber zur Sexualpolitik der Nazis gehörte leider viel mehr. Oder soll man die Verschärfung des Sexualstrafrechts im Jahre 1935 und die durch keine Gesetzgebung legitimierte Schwulenverfolgung und ihre bekannte Sonderbehandlung in den Konzentrationslagern nicht zur hitlerischen Sexualpolitik hinzuzählen?

Daß die Nazis als eine der ersten Maßnahmen im Mai 1933 das Hirschfeldsche Institut für Sexualwissenschaft zerstörten gehört unseres Erachtens nicht zu den zu vernachlässigenden Momenten für eine Einschätzung der NS-Sexualpolitik. Im Gegenteil, wir sind der Ansicht, daß die Macht der Nazis über den Sex im wesentlichen repressiv war und zwar in einer extrem gesteigerten Ausdehnung und Intensität.

Wir vermuten, daß Foucaults Ignoranz in Bezug auf diese Thematik die systematische Schwäche seiner Theorie zum Ausdruck bringt. Denn das Hirschfeldsche Institut für Sexualwissenschaft könnte in Foucaults Theorie nur als ein besonders früh auftauchendes Hilfs-Dispositiv zur Stärkung des Sexualitätsdispositivs erscheinen. Und könnte Foucault in Hirschfelds Motto "Durch Wahrheit zur Gerechtigkeit" etwas anderes erblicken als die naive Selbstentlarvung eines Funktionärs im Dienste des Königs Sex?

## Der "Moabiter Löwe" als Emblem der Zeitschrift "Die Freundschaft"

Im liberalen Klima der Weimarer Republik konnten zum ersten Mal im Deutschen Reich eine Reihe von Zeitschriften erscheinen, die sich für die Belange der Homosexuellen auf verschiedene Weise einsetzten. Eine der wichtigsten war die Monatsschrift *Die Freundschaft*.

Als "Wochenschrift für Aufklärung und geistige Hebung der idealen Freundschaft" 1919 von Karl Schultz gegründet, diente sie unter dem neuen Titel zwischen 1923 und 1926 als Informationsorgan des von Magnus Hirschfeld und anderen 1897 gegründeten *Wissenschaftlich-humanitären Komitees*.<sup>1</sup> Im Titelkopf der Zeitschrift ist unter dem fettgedruckten Titel, eingerahmt von redaktionellen Informationen, ein figürliches Emblem eingefügt, das die Figur eines kräftigen Löwen zeigt, der zum Schutz seiner beiden Jungen eine gewaltige Schlange niederkämpft. Dieses Emblem ist keine freie Erfindung der Herausgeber, sondern die zeichnerische Wiedergabe einer der bekanntesten monumentalen Freiplastiken im wilhelminischen Berlin.<sup>2</sup> Die Beweggründe, die zur Wahl dieses Bildmotivs führten, lassen sich nur vermuten, zumindest sind in der greifbaren schwulen Geschichtsliteratur keine Hinweise dazu finden. Vorlage war das 1883 von dem Berliner Bildhauer Albert Wolff (1814-1892) geschaffene Gipsmodell der Figurengruppe eines seine Jungen gegen eine Schlange verteidigenden Löwen. Auf der Berliner Akademie-Ausstellung des gleichen Jahres wurde es als autonome Tierplastik vorgestellt.<sup>3</sup> Wolff war einer der erfolgreichsten Schüler des bekannten Berliner Klassizisten Christian Daniel Rauch, der 1824/34 den schlafenden Löwen des Scharnhorstgrabmals auf dem Berliner Invalidenfriedhof modelliert hatte. Bereits 1847 hatte Wolff das Motiv des Löwen aufgegriffen und eine Löwendarstellung für die linke Treppenwange des "Alten Museums" am Lustgarten geschaffen. Während dort der Löwe als Gegenpart des ihn besiegenden Menschen wirken mußte, entstand 1883 mit der 230 cm hohen, monumentalen Gruppe ein trotz aller neubarocken Pathetik naturalistisches Tierbild. 1892 kaufte die Stadt Berlin das möglicherweise für Amerika be-

stimmt gewesene Modell von den Erben Wolffs an und ließ es von der Gießerei Lauchhammer in Bronze gießen.<sup>4</sup> Am 15. Juni 1895 wurde die Figurengruppe vor dem 1880/81 neuerbauten Kriminalgericht in Moabit aufgestellt. Aus dem autonomen Tierbild war nun ein Sinnbild des siegreichen Kampfes der Gerechtigkeit gegen das "Schlangengezücht der Lüge" geworden.<sup>5</sup> Nach Abbruch der Kriegsrüine des Kriminalgerichts 1953 wurde die Löwengruppe 1962 zuerst im Innenhof des "Neuen" Kriminalgerichtes an der Turmstraße 91, dann, Ende der 1980er Jahre, vor dem neuen Anbau des Gerichtes an der Wilsnacker Straße auf einem neuen Sockel aufgestellt.<sup>6</sup> Soweit zur kunsthistorischen Geschichte der Löwengruppe.

Was aber hat nun der "Moabiter Löwe" als Emblem für *Die Freundschaft* zu bedeuten? Hatte der Verfasser des am 1. Februar 1923 im *Mercur de France* veröffentlichten Beitrags "Das organisierte Laster in Deutschland", Ambroise Got das von ihm beschriebene Emblem der Zeitschrift boshaft mit der in einem der Ausgaben veröffentlichten Studie des Zoologen Dr. Thomas Zell über homosexuelles Verhalten bei Tieren in Verbindung gebracht,<sup>7</sup> läßt sich aber der ernsthafte Versuch unternehmen, den von Hermann Müller-Bohn 1897 bemerkten justizbezogenen Sinn der Figurengruppe auch als Deutung des Emblems heranzuziehen. Das Emblem muß in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Untertitel der Zeitschrift: "Monatsschrift für den Befreiungskampf andersveranlagter Männer und Frauen" gesehen werden. Der die Macht der juristischen Gerechtigkeit symbolisierende Löwe läßt sich ohne Mühe auf den Kampf des Wissenschaftlich-humanitären Komitees gegen den § 175 beziehen, zumal in der Ausgabe Nr. 7 der Zeitschrift Hirschfelds "Antrag auf Abschaffung des § 175 im Deutschen Reichstag" abgedruckt wurde.<sup>8</sup> Das reine Motiv des Kampfes zu Zwecken der Verteidigung läßt sich im Zusammenhang mit seiner emblematischen Verwendung im Kopf der Zeitschrift als Verbildlichung des Kampfes der

<sup>1</sup> Ausstellungskatalog *Eldorado. Homosexuelle Frauen und Männer in Berlin 1850-1950*. Hrsg. vom Berlin Museum, Berlin 1984, S. 38 (M. Baumgardt).

<sup>2</sup> H. Müller-Bohn, *Die Denkmäler Berlins*, Berlin 1897, S. 40 u. Tafel I.

<sup>3</sup> Ausstellungskatalog *Ethos und Pathos. Die Berliner Bildhauerschule 1786-1914*. Hrsg. von P. Bloch u.a., Berlin 1990, S. 356 Kat.Nr. 303.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 356.

<sup>5</sup> H. Müller-Bohn, a.a.O., S. 40.

<sup>6</sup> H. u. E. Börsch-Supan u.a., *Kunstführer Berlin*, Stuttgart 1991, S. 190.

<sup>7</sup> Ambroise Got, "Le Vice organisé en Allemagne", übersetzt und kommentiert von M. Herzer, in: *Capri* Nr 15 (Mai 1993), S. 8.

<sup>8</sup> Diese Titelseite ist im Ausstellungskatalog *Eldorado...*, a.a.O., S. 39 wiedergegeben.



Schwulen und Lesben um Anerkennung und Freiheit interpretieren. Die Wahl dieser bekannten, vor dem Gerichtsgebäude aufgestellten Figurengruppe ist aber darüberhinaus als bewußter Appell an die staatsvertretende an die staatsvertretende Justiz zu werten, den schwulen und lesbischen Staatsbürgern die gleichen Rechte wie den heterosexuellen Staatsbürgern zu gewähren. So ist in

dem Emblem eine klare Aussage fixiert: Die schützende Macht des gerechten und mächtigen Löwen (Justiz und Staatsmacht), der zur Verteidigung seiner Kinder (Freiheit und Unversehrtheit) die das Böse symbolisierende Schlange (Gesetzesübertretung) niederkämpft, soll nicht gegen die Homosexuellen, sondern zu ihrem Nutzen und Schutz eingesetzt werden.

32 Seiten Umfang

Preis 50 Pfennig

# Die Freundschaft

(„Freundschaft und Freiheit“)

Nr. 7  
6. Jahrg.  
1924  
Verlagsgemeinschaft: Redaktion: einm. Verlag, Redaktion und Verwaltung: Carl Schell-Verlagsgesellschaft m. B., Berlin SW 61, Markthausstr. 1 (Nähe Kaiserhof-Tor). Fernsprecher: nur Berlin 2200. — Sonntags-Druckverleger auf Postabnahme: Berlin SW 19, 19 201, Kalkowstr. 1; Dresden: Carl Schell-Verlagsgesellschaft m. B., Berlin SW 61, Markthausstr. 1. — Druck: einm. Verlag, Berlin SW 19, 19 201, Kalkowstr. 1.



(„Der Freund“)

Abonnements-Preis: siehe Nr. 1 im Text.  
Bestellungen mögen in ihrer Correspondenz kurz und prägnant sein. — Die für den Verlag sowie die Redaktion bestimmten Postsendungen sind nur zu richten an die Carl Schell-Verlagsgesellschaft m. B., Berlin SW 61, Markthausstr. 1. — Druckzeit: 1/2 bis 3 Uhr; Sonnabend 11 bis 1 Uhr.

Oktober  
1924

Monatsschrift für den Befreiungskampf andersveranlagter Männer und Frauen



## Buchbesprechungen

Wilfried Kugel, *Der Unverantwortliche. Das Leben des Hanns Heinz Ewers.* Gruppello Verlag, Düsseldorf 1992. 558 S.

Bis zu seinem Eintritt in die Nazi-Partei im Jahre 1931 war Hanns Heinz Ewers eine Art deutscher Steven King, dessen Romane, Kurzgeschichten und Filmdrehbücher überaus erfolgreich das massenhafte Bedürfnis nach saurem Kitsch befriedigten, nach unterhaltsamen Stories von Vampiren, Wiedergängern und lebenden Leichen. Sein größter internationaler Erfolg war der Roman *Alraune* von 1911, die in zahllose Sprachen übersetzte und mehrmals verfilmte Geschichte einer künstlich geschaffenen, überirdisch schönen Frau, die die Männer in Tod und Verzweiflung stürzt.

Ein Jahr nachdem er Nazi geworden war, erschienen seine beiden letzten Bücher, *Reiter in deutscher Nacht* und *Horst Wessel* — Nazi-Propaganda in Romanform. Dann verstummte seine Muse, bis zu seinem Tod 1943 erschienen nur noch wenige kurze Texte, was wohl damit zusammenhing, daß Ewers in der Nazi-Partei zahlreiche Feinde hatte, die Verbote seiner Bücher und Filme durchsetzten. Da ihn aber eine alte Busenfreundschaft mit Goebbels verband, war er nie ernsthaft gefährdet, sondern konnte seinen komfortablen Lebensabend unbehelligt genießen. Für die schwule Geschichtsschreibung ist Ewers von Interesse, weil er zu Anfang seiner Karriere gewisse Verbindungen zur Schwulenbewegung unterhielt. Er war im Jahre 1899 Mitarbeiter an

Adolf Brands Zeitschrift *Der Eigene*, veranstaltete im Wissenschaftlich-humanitären Komitee im Oktober 1903 eine Lesung aus *Enterbt*, seinem im gleichen Jahre verfaßten schwulen Theaterstück. *Enterbt* ist aber nie im Buchhandel erschienen oder gar auf einer Bühne aufgeführt wurde. In Anlehnung an die damals verbreitete, einem Buchtitel nachgebildete Selbstbezeichnung der Schwulen als *Die Enterbten des Liebesglücks* wählte Ewers den Titel seines Stücks. In seinem Nachlaß fand sein Biograph Wilfried Kugel lediglich Korrekturfahnen von *Enterbt*, deren späteste auf den 19.12.1905 datiert ist. Warum das Stück niemals das Endstadium einer Buchveröffentlichung erreichte, war anhand des Nachlasses genauso wenig zu klären wie die Frage, warum die Zusammenarbeit mit Adolf Brand nur ein knappes Jahr dauerte und welche Ereignisse zum Abbruch des Arbeitsverhältnisses führten. Kugel hält *Enterbt* für "eine Kampfschrift für verheiratete Homosexuelle", — eine ziemlich unangemessene Klassifizierung, denn die naturalistische Darstellung der Umstände des Selbstmords eines 46jährigen schwulen Landgerichtsrats, der stets asketisch gelebt hatte und jetzt auf seine alten Tage wegen eines erfundenen Verstoßes gegen § 175 verhaftet werden soll, hat nur wenig Kämpferisches an sich. Das unveröffentlichte Stück, die kurze Mitarbeit am *Eigenen*, der WhK-Auftritt und seine beiden wenig glücklichen Ehen veranlassen Kugel zu der Behauptung, daß Ewers schwul gewesen sei: Auf der Insel Capri soll er in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts "seine ersten homosexuellen Erfahrungen" gemacht haben (S. 389). "Man kann annehmen, daß Ewers sexuelle Beziehungen zu Frauen wie Männern unterhielt" (S. 390), glaubt Kugel aus drei unveröffentlichten Gedichtzeilen schließen zu können ("Ich küßte Weiber, Knaben, Gott und Tier / Ich schlüfte Wonnen — Wonnen schenkte ich / ... Ward selbst zum Weib, zum Knaben, Gott und Tier / ward eins und alles"...) Schließlich behauptet er noch, daß sich unter Ewers' sexuellen Partnern "landsknechtartige, brutale Gesellen wie Fremdenlegionäre und SA-Leute" gewesen seien. (S. 391) Demnach wäre Ewers einer jener gar nicht sehr vereinzelt schwulen Nazis gewesen, denen von ihren homophoben Parteigenossen kein Haar gekrümmt wurde. Die Behauptung, Ewers sei homosexuell gewesen, ist aber alles andere als überzeugend. Beweise werden gar nicht erst versucht. Offensichtlich sind es bloße Mutmaßungen, die als Tatsachenbehauptungen ausgegeben in einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung wie der vorliegenden unangebracht sind. Man kann nur hoffen, daß Kugel diese Methode der Vermengung von Glaube, Meinung und Fakten nicht auch in anderen Bereichen seiner Ewers-Erforschung angewendet hat.

Manfred Herzer



Vivian Greene-Gantzberg, *Herman Bang og det fremmede*. Gyldendal, Kopenhagen 1992. 136 S.

"Berlin [...] öffnet einem Fremden alle seine Pforten. Auch privat hat der 'Großstadtbürger', der Berliner, eine Gastfreundschaft gelernt, ein Entgegenkommen dem Fremden gegenüber, das dem Eifer eines jeden einzelnen entspringt, alles und alle um seine Stadt zu versammeln." Herman Bang (1857-1912) fand 1886 begeisterte Worte für sein geliebtes Berlin - "die mächtigste lebende Stadt Europas". Daß der Däne aber der deutschen Reichshauptstadt und seinen Bewohnern zu jener Zeit so überaus freundlich gestimmt war, mag erstaunen, war Bang doch gerade ein halbes Jahr zuvor aus Preußen ausgewiesen worden. Anlaß hierfür war ein Artikel des jungen Autors in einer norwegischen Tageszeitung gewesen, in dem dieser sich wenig respektvoll über die deutsche Kaiserfamilie geäußert hatte. Die Begeisterung Bangs für Berlin und die Fremde überhaupt sollte durch seine Ausweisung aus Preußen aber schließlich nicht beeinträchtigt werden. Den Autor zog es fortan auch nicht zurück ins heimliche Dänemark, er begab sich vielmehr auf weitere ausgedehnte Reisen durch das europäische Ausland. Herman Bangs ganzes Leben war geprägt von langen und zahlreichen Aufenthalten außerhalb der Grenzen seines Heimatlandes. Obwohl Bang in Dänemark Erfolge als Schriftsteller erzielte, konnte er seinen Lebensunterhalt nicht durch seine literarischen Arbeiten bestreiten. Er arbeitete als Journalist und schrieb für verschiedene skandinavische Zeitungen Artikel über das gesellschaftliche Leben in den großen europäischen Metropolen und das internationale politische Geschehen seiner Zeit. Bang lebte zeitweilig in Paris und Wien, er lebte in Prag und Budapest, in Norwegen und immer wieder in Berlin. Nicht immer und überall war er aber wohlgekommen. In Wien etwa wurde er von der Polizei argwöhnisch beobachtet. Ein vertrauliches Polizeiprotokoll beschrieb ihn als "aufrührerisch, prahlerisch und arrogant". Schließlich ging das Gerücht, daß er seinen Reisebegleiter und Mitbewohner Max Appel zur "widernatürlichen Unzucht" benutzte. Trotzdem aber hielt es Bang in der Fremde. Zu sehr schon hatte er unter den engen Verhältnissen in seinem Heimatland leiden müssen. "Dänemark hatte nur einen Herman Bang," urteilte kürzlich der dänische Autor Dan Turéll. "Dänemark schlug ihn tot."

Heute ist Herman Bang einer der bekanntesten dänischen Schriftsteller überhaupt. Er gilt als der bedeutendste Vertreter des literarischen Impressionismus in seinem Heimatland. Durch seine



literarischen und journalistischen Arbeiten hat er sich den Ruf eines außergewöhnlich einfühlsamen und aufmerksamen Beobachters erworben. Doch seine Zeitgenossen urteilten anders über ihn. Als "Fräulein Bang" titulierte man den Autor bisweilen. Der Landsmann Bangs und spätere Literaturnobelpreisträger Johannes V. Jensen hetzte einst sogar über ihn: "Ein sehr bekannter Schriftsteller, der im übrigen - einmal abgesehen davon, daß er abnorm ist - auch ein gewisses Talent hat, hat in den letzten Tagen damit begonnen, öffentlich von der Verteidigung des Landes zu sprechen. Der Arme, der wohl noch nie eine Waffe in der Hand gehabt hat, leidet zur Zeit vermutlich an einer platonischen Liebe zu einem Leutnant." Es waren solche Beschimpfungen, die Bang aus der Enge seines Heimatlandes in die weite Ferne ziehen ließen. Er suchte seine Heimat unter Fremden und wurde in seiner Heimat ein Fremder. Bezeichnend ist, daß der Autor, so wie er in der Fremde lebte, auch in der Fremde starb. Am 28. Januar 1912 fand man ihn während einer Vortragsreise durch die USA bewußtlos in seinem Zugabteil auf dem Weg nach San Francisco. Tags darauf starb er in einem Krankenhaus in Ogden City, Utah.

Vivian Greene-Gantzberg ist Professorin für deutsche und dänische Sprache und Literatur in den USA. Ihr Buch *Herman Bang og det fremmede* [Herman Bang und das Fremde] ist das Ergebnis umfangreicher Recherchen in Archiven an verschiedenen Orten in Europa und den USA. Es stellt Material vor, auf das die Autorin in Dänemark, Deutschland, Frankreich, Österreich, der damaligen Tschechoslowakei und den USA stieß. Das Buch legt Zeugnis ab von Herman Bangs bewegtem Leben in der Fremde. Aber auch wenn sich Vivian Greene-Gantzberg weitgehend an der Chronologie in Bangs Leben orientiert hat, stellt ihr Buch keine biographische Arbeit im engeren Sinne dar. Die Autorin hat sich auf einige Aspekte im Leben und Wirken Bangs konzentriert und versucht, diese anhand einer Auswahl zeitgenössischer Dokumente von und über Bang zu beleuchten. So stehen Ausschnitte aus Artikeln und Briefen Bangs neben Aussagen über Bang von seiten so namhafter Zeitgenossen wie Thomas Mann, Robert Musil und Samuel Fischer. Präsentiert werden die verschiedensten Stellungnahmen zusammen mit einer beeindruckenden Zahl von Photographien, Zeichnungen und Gemälden Bangs und seiner Zeit, die in einem solchen Umfang bisher noch nicht gesehen wurden. Zweifellos sind die vielen Abbildungen die starke Seite von Greene-Gantzbergs Buch. Dessen Textbeiträge wirken im Vergleich aber etwas mager und uneben. Nicht immer fügen sie sich zu einem geschlossenen Ganzen zusammen. Häufig entsprechen sie nur kurzen Anrissen und erwecken

selten den Eindruck erschöpfender Kommentare. Interessant sind die Ausführungen Greene-Gantzbergs zum Ehepaar Wasbutzki, mit dem Bang in Berlin engen Umgang pflegte. Magnus Hirschfeld, den Bang zu jener Zeit auch kennenlernte, und das "Wissenschaftlich humanitäre Komitee", das Bang unterstützte, erwähnt Greene-Gantzberg jedoch nicht einmal am Rande. Das Bild, das die Autorin so von Bang entwirft, kann vielleicht impressionistisch genannt werden. Es war die erklärte Absicht Greene-Gantzbergs, Details aus dem Leben Bangs zu beleuchten, die das breite Publikum nicht kennt. Das mag weitgehend gelungen sein. Doch leidet *Herman Bang og det fremmede* nachdrücklich unter der selbstgewählten Aufgabenstellung. So anschaulich es auf verschiedene Aspekte in Bangs Leben auch aufmerksam macht, so interessant einige der Punkte auch sind, die Greene-Gantzberg in ihrem Buch anspricht, *Herman Bang og det fremmede* vermag kaum, auf eigenen Beinen zu stehen. Das Buch ist eher ein - wenn auch ansprechendes und hübsches Supplement denn eine selbständige Studie.

Raimund Wolfert



**Jörg Hutter, *Die gesellschaftliche Kontrolle des homosexuellen Begehrens. Medizinische Definitionen und juristische Sanktionen im 19. Jahrhundert*, Campus Verlag, Frankfurt /New York 1992. 243 S.**

Ein Vorzug der vorliegenden Arbeit liegt in ihrer archivalischen Datenbasis, der erstmaligen Erschließung ungedruckter Quellen zum preußisch-deutschen Schwulenstrafrechts im 19. Jahrhundert. Zu den wirklich schönen Funden gehören zwei Schriftstücke aus dem Jahre 1843, die die bisher ungeklärte Frage beantworten, wie denn in den Entwurf eines preußischen Strafgesetzbuches der zunächst nicht vorgesehene Paragraph eingefügt wurde, der "widernatürliche Unzucht" unter Männern mit Zuchthaus bedrohte. Dies geschah, wie wir nun wissen, auf Anweisung des frommen Königs Friedrich Wilhelm IV., der für diese "Scheußlichkeit" Zuchthausstrafe verordnete, und auf Intervention des Justizministers von Kamptz, der mit Zustimmung seines Königs die Strafrechtskommission anwies, den Schwulenparagraphen in den Entwurf einzufügen. (S. 142). Auch der Rohentwurf des Gutachtens, das die Königliche Medizinaldeputation 1869 zu der Frage veröffentlichte, ob schwuler Sex strafbar sein solle, enthält Überraschendes: Eine längere Textpassage ist der Polemik gegen die Theorie Karl Heinrich Ulrichs' gewidmet. Die preußischen Medizinalbeamten behaupten darin, daß es sich bei Ulrichs' Theorie

vom Angeborenen des Uranismus um bloße "Deduktionen" ohne wissenschaftliche Grundlage handle. (S. 149) Vielleicht wurde dieser Abschnitt in der Endfassung weggelassen, weil darin zugleich die entsprechende Ansicht ihres allseits verehrten Vorgängers Casper verunglimpft wird, der ja das gleiche wie Ulrichs behauptet hatte; vielleicht fürchtete man auch nur, dem völlig unbedeutenden, aber vielleicht doch irgendwie gefährlichen Außenseiter Ulrichs mit dieser Polemik zuviel Ehre angedeihen zu lassen, wo Totschweigen weitaus wirksamer schien.

Abgesehen von solchen wirklich interessanten Fundstücken bleibt die Untersuchung unbefriedigend und schwach in der Argumentation. Eine einzige These zur sogenannten Medikalisierung der sozialen Kontrolle über schwulen Sex wird zu beweisen versucht. Damit wird wohl ein Vorgang bezeichnet, bei dem die Rechtswissenschaft im Verlauf des 19. Jahrhunderts mehr und mehr diejenigen Elemente des neuen psychiatrischen und sexologischen Wissens in ihre Argumentation einbaute, die "die soziale Kontrolle mann-männlicher Geschlechtsakte perfektionieren konnte". (S. 16) Das soll dann ganz praktische Konsequenzen gehabt haben, deren Aufweis der hauptsächlichste Inhalt der Arbeit gewidmet ist.

So soll das Reichsgericht in Leipzig unter dem Einfluß und unter Zuhilfenahme von Medikalisierung seit 1880 den Straftatbestand des § 175 Reichsstrafgesetzbuch mehr und mehr ausgedehnt und so immer mehr sogenannte beischlafähnliche Handlungen über den schon in Preußen strafbaren Analverkehr unter Männern hinaus für strafwürdig erklärt haben. Daß bei dieser Tatbestandsausdehnung möglicherweise ganz andere Einflüsse maßgeblich waren, wird nicht einmal in Erwägung gezogen. Dabei hätte zumindest die sächsische und bayerische Praxis, die nie die enge preußische Auslegung akzeptiert hatte, sondern schon immer alle "beischlafähnlichen Handlungen" zwischen Männern strafe, diskutiert werden müssen. Sachsen und Bayern werden zwar erwähnt, aber anscheinend wäre die Medikalisierungsthese zu sehr gefährdet worden, um das Durchsetzen außerpreußischer Traditionen in den Reichsgerichtsentscheidungen überhaupt nur zu erörtern. Auf Biegen und Brechen muß eine Allianz von Medizin und Jurisprudenz konstruiert werden, die "eine umfassendere Kontrolle und Disziplinierung mann-männlicher Sexualität zur Folge" gehabt haben soll. (S. 60) Das erwähnte Gutachten der preußischen Medizinaldeputation von 1869, die

sich ja gerade für Strafflosigkeit der widernatürlichen Unzucht ausgesprochen hatte, wird, weil nicht ins Medikalisierungsschema passend, genauso wenig kommentiert wie das entsprechende Engagement Krafft-Ebing's — wohl neben dem Juristen Wolfgang Mittermaier einer der Hauptübeltäter in Sachen Medikalisierung — für eine Abschaffung des Schwulenstrafrechts in Deutschland und Österreich.

In den Jahren 1902 bis 1912, als erstmals Statistiken über Verurteilungen wegen schwulem Sex angefertigt wurden, läßt sich eine leichte Tendenz zur zunehmenden Häufigkeit von Verurteilungen nachweisen — ein interessanter und erklärungswürdiger Sachverhalt. Ohne andere Ursachen oder Einflüsse überhaupt nur zu erwägen, werden allein die psychiatrischen Sachverständigen, die immer häufiger ihre Gerichtsgutachten in der Fachpresse publizierten als die Verursacher zunehmender Strafverfolgung entlarvt: "Die sexualpsychiatrische Gutachtertätigkeit muß sich wegen der stetig zunehmenden Anzahl veröffentlichter Begutachtungen auch dann, als sie fast nur noch die Schuldfrage betraf, dahingehend ausgewirkt haben, daß die Strafverfolgung zunahm." (S. 80) Als einzige Begründung dieser so starken wie unhaltbaren Behauptung wird lediglich vermutet, daß die Strafverfolgungsbehörden zuvor "nur äußerst selten" in §175-Sachen überhaupt Ermittlungen aufgenommen hätten. Archivmaterial der Strafverfolgungsbehörden, der Polizeien und Staatsanwaltschaften wurden aber gar nicht herangezogen, so daß hier abgehoben von jeder Empirie auf bloße Konstruktionen zur Rettung der Medikalisierungsthese zurückgegriffen wird.

Es ist schade, daß die Anerkennung der wirklich wertvollen archivalischen Forschungsarbeit, die hier investiert wurde, durch die mißglückte Indienstnahme für ziemlich kapriziöse Beweisführungen sehr beeinträchtigt wird.

Unabhängig von der Rolle, die man den Ärzten bei der Diskriminierung und Verfolgung der Schwulen zuschreiben will, ist ja sowieso die Frage, ob die soziale Kontrolle, die "Macht" über die Schwulen seit dem 19. Jahrhundert perfektionierter und totaler geworden ist, fast schon eine religiöse Angelegenheit, die wenig mit empirischer Forschung zu tun hat, aber sehr viel mit der Haltung, die man gegenüber der Sozialphilosophie Michel Foucaults einzunehmen bereit ist.

Manfred Herzer



# CAHIERS GAI-KITSCH-CAMP

— LES DOCUMENTS DE VOTRE HISTOIRE —

## → SCIENCES HUMAINES

**HOMOSEXUALITE ET LESBIANISME** : MYTHES, MEMOIRES, HISTORIOGRAPHIES.  
Communications à la Sorbonne (3 vol)  
M. POLLAK & GREH : **HOMOSEXUALITES ET SIDA**

250F  
200F

## → LITTERATURE

P. D. RAST : **PEDERASTIE ACTIVE** (érotique 1907). 3 ill. quodr.  
L. B. : **PEDERASTIE PASSIVE** (érotique 1911). Ill. N.&B. 107 pp.  
G. EEKHOU : **LE QUADRILLE DU LANCIER** et autres nouvelles  
M. CRESSOLE : **UNE FOLLE A SA FENÊTRE** (Chroniques de L'Autre Journal)  
S. CASI : **DESIR DE CULTURE ET CULTURE DU DESIR CHEZ PASOLINI** (essais)  
A. GALLAIS : **LES MEMOIRES DU BARON JACQUES** (J. Lorrain, Assiette au  
Beurre *masses noires* + érotique 1904). Ill. coul.

100F  
90F  
100F  
69F  
80F  
130F

REVUE MARGES 1926 : **ENQUÊTE SUR L'HOMOSEXUALITE EN LITTÉRATURE**  
(Mauriac, Drieu la Rochelle, Rachilde, Willy, etc.)

100F

## → ALLEMAGNE

Magnus HIRSCHFELD

**LES HOMOSEXUELS DE BERLIN** (1907).

100F

Présentation P. Cardon

Ruth Margarete RÖELLIG

**LESBIENNES DE BERLIN 1926** (description de cabarets lesbiens des années vingt. Bilingue)

100F

John GRAND-CARTERET

**DERRIERE LUI** 150 caricatures européennes début de siècle sur les scandales dans l'armée allemande en 1907. Etude de J. D. Steadley). Ill. coul.

200F



Joindre chèque d'un total de :

à **GKC BP 36 - 59009 LILLE CEDEX-FRANCE**

Tél. : 16 - 20 06 33 91 (envoi par retour de courrier et franco de port)

ODER DIREKT : PRINZ EISENHERZ BUCHLADEN

BLEIBTREUSTRASSE, 52 1000 BERLIN 12

# FORUM

## Homosexualität und Literatur 18

Detlev Meyer: Ganz schön traurig

Dem Tod unsere Erinnerung entgegensetzen

Gerhard Härle / Wolfgang Popp: Homosexualität und Krankheit

Wolfgang von Wangenheim: Todesküsse und Apotheosen

Bernd Aretz: Liebeserklärung an Bücher. Die Bedeutung der

Rezeption

von Literatur für die Krankheitsbewältigung aus der Sicht eines lesenden und infizierten schwulen Mannes

Detlev Grumbach: Fotoblicke in das Siegener Kolloquium

Olaf Schulze: „... gerne will ich mischen meine Tränen den deinen, o Bruder!“

Zur Platen-Rezeption bei Albert H. Rausch

Jaroslav Iwaszkiewicz: Karol Szymanowski's Roman „Ephesos“

Rezension: Dirck Linck: Halbweib und Maskenbildner

Auswahlbibliographie, Hinweise und Termine

FORUM HOMOSEXUALITÄT UND LITERATUR ist ein Periodikum des Forschungsschwerpunkts Homosexualität und Literatur im Fachbereich Sprach- und Literaturwissenschaften an der Universität-GH Siegen.

Herausgegeben von Prof. Dr. Wolfgang Popp

mit Gerhard Härle, Maria Keilson-Lauritz, Dietrich Molitor und Wolfram Setz.

FORUM HOMOSEXUALITÄT UND LITERATUR erscheint zwei- bis dreimal pro Jahr. Einzelverkaufspreis: 13,- DM, Jahresabonnement: 30,- DM.

Anschrift der Redaktion: FORUM HOMOSEXUALITÄT UND LITERATUR  
Universität-GH Siegen - FB 3 (Härle). D-59068 Siegen.



## WAS BISHER AUF *CAPRI* GESCHAH - INHALT ALLER HEFTE

- Heft 1/1987 [= Nr. 1]** M. Herzer: Zum Geleit, Exil auf Capri / H.Kennedy: Das Geheimnis von Sagitta / M. Herzer: Christian Wilhelm Allers / M. Herzer: Zum Ursprung des Angeborensens / C.F. Michéa: Des déviations malades de l'appétit vénérien / K.M.Kertbeny: Ein Brief an Ulrichs in Würzburg.
- Heft 2/1987 [= Nr. 2]** M. Herzer: Die Schwarze Maria und der Männerbund, ein Nazimärchen / Gad Beck: Im Untergrund der Nazi-Hauptstadt / George L. Mosse: Homosexualität und Faschismus in Frankreich / **Buchbesprechung:** Plant, The Pink Triangle.
- Heft 1/1988 [= Nr. 3]** M. Herzer: Schwule Preußen warme Berliner / E. Jäger: Vautrins Söhne und Leser / H.Kennedy: Unbekanntes über Sagitta / B. Balz: Heiliger Abend.
- Heft 2/1988 [= Nr. 4]** M. Herzer: Der Prozeß gegen den Berliner Urning Carl von Zastrow / K.M.Kertbeny: Sexualpolitische Denkschrift zum Zastrow-Prozeß / M. Herzer: Etwas zu Kertbenys Lebenslauf / G.J. Giles: Wilhelm von Gloeden und die Vorstellung der Schönheit in der Kaiserzeit.
- Heft 3/1988 [= Nr. 5]** U. Schücklenk: Arthur Schopenhauer und die Schwulen / A. Schopenhauer: Metaphysik der Päderastie / A. Schmitt: Über Pädersten, Homosexuelle, Kinäden und Schwule / Die Pädersten. Distraction de l'Equipe / S. Karlinsky: Tschairowskis Selbstmord, Mythos und Realität / **Buchbesprechung:** Kennedy, The Life and Works of Karl Heinrich Ulrichs.
- Heft 4/1988 [= Nr. 6]** G. Dworek: Ein Yankee am Hofe des Königs Karl / R. Schildt: Das Ende einer Karriere. Entfernung des Amtsassessors Ulrichs aus dem Staatsdienst wegen widernatürlicher Wollust / **Buchbesprechung:** Baldauf, Die Knabenliebe in Mittelasien.
- Heft 1/1990 [= Nr. 7]** G. Grau: Die Reichszentrale zur Bekämpfung der Homosexualität und Abtreibung / B. Jellonek: Aus den Akten der Geheimen Staatspolizei. Ein Fall öffentlichen Widerstands von Homosexuellen / B.U. Hergemöller: Chome fue arso uno Sodomito - Lucca 1369 / J. Werres: Als Aktivist der ersten Stunde. Meine Begegnung mit homosexuellen Gruppen und Zeitschriften nach 1945.
- Heft 2/1990 [= Nr. 8]** S. Karlinsky: Schwule Literatur und Kultur in Rußland. Die Folgen der Oktoberrevolution / P. Tatchell: Ten Gay Days that shook East Berlin / M. Eggert: Wie es begann. Schwulenbewegung in Ostberlin 1972-73 / G. Dworek: "Ist diese Krankheit heilbar?" Zwei Irrenärzte kommentieren Karl Heinrich Ulrichs / M. Herzer: Unser Ulrichs-Autograph.
- Heft 3/1990 [= Nr. 9]** J.C. Féray & M. Herzer: (Homo-)Sexualwissenschaft und Politik im 19. Jahrhundert. Karl Maria Kertbeny / M. Herzer: Homosexualität als gesellschaftliche Konstruktion und sexuelle Praxis / R. Wolfert: Mauritz Stillers Vingarna - Stockholm 1916 / **Buchbesprechungen:** Hodges, Alan Turing Enigma / Werner, Otto Warburg / Günther & Hoffmann: Sascha Schneider & Karl May / Geschichte des § 175.
- Heft 4/1990 [= Nr. 10]** B.U. Hergemöller: Das Verhör des "Sodomiticus" Franz von Alsten (1536/37) - Ein Kriminalfall aus dem nachtäuferischen Münster / E. Walsert: Zur Entkriminalisierung der Homosexualität in der Schweiz 1990 und ein Rückblick auf 1942 / M. Herzer: Ludwig Renn / D. Berner: Wie die SED-Propaganda das Stigma Homosexualität zum Rufmord an einem Maueropfer benutzte / **Buchbesprechungen:** Jellonek, Homosexuelle unter dem Hakenkreuz / Steinkamp, Gottfried von Cramm der Tennisbaron.
- Heft 1/1991 [= Nr. 11]** M. Herzer: Die Straffakte Gottfried von Cramm, Berlin 1938 / M. Herzer: Max Spohr, Adolf Brand, Bernhard Zack - drei Verleger schwuler Emanzipationsliteratur in der Kaiserzeit / Bernd-Ulrich Hergemöller: Ludwig der Bayer, Friedrich der Schöne, Friedrich von Tirol - Verwirrungen und Verwechslungen / **Buchbesprechungen:** Kant, Eine Vorlesung über Ethik / Verführte Männer - Leben der Kölner Homosexuellen im Dritten Reich / Hoven, Der unaufhaltsame Selbstmord des Botho Laserstein / Euphronius der Maler.
- Heft 2/1991 [= Nr. 12]** H. Giese: Untersuchungen zum Wesen der Begegnung 1945 / B.U. Hergemöller: Hans Giese und Martin Heidegger / J.A. Kuhn: Mißglückte Kontaktaufnahme im Theaterrestaurant Lantsch, Berlin 1880 / G. Knoll: "Le Palladion" - Eine unfreiwillige Philologensatire aus Bremen zu einem komischen Epos Friedrich II. von Preußen / **Buchbesprechungen:** Åskulap oder Mars? / Money, Capri Island of Pleasure / Die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen bringen / Schilde & Tuchel, Columbia-Haus.
- Heft 3/1991 [= Nr. 13]** W. Kuhn & K.v. Ruffin: Als schwuler Teenager zur Therapie bei Magnus Hirschfeld / K.W. Böhm: "Erfüllung einer Lebenssehnsucht" / H. Kennedy: Andeutungen der Knabenliebe in Longfellows "Hiawatha" / A. Schmitt: Social Constructivism, good bye! / M. Herzer: "Schutzhaftfälle" 1935 / Bibliografie der Aufsätze zur schwulen Geschichte im JOURNAL OF HOMOSEXUALITY / **Buchbesprechungen:** Ringdal, Lystens død? / Werner, Mauritz Stiller / Böhm, Zwischen Selbstzucht und Verlangen / Sinakowski, Das Verhör.
- Heft 4/1991 [= Nr. 14]** J.-C. Féray: Die Homosexualität im Tagebuch der Brüder Goncourt / M. Herzer: Kommunisten, Sozialdemokraten und die Schwulenbewegung der Weimarer Republik / P. Sniijders: Das Schicksal frischer Männchen / Spartacus Gay Guide 1920 »Der Internationale Reiseführer« / **Buchbesprechungen:** Röhl, Homosexuelle Häftlinge im KZ Buchenwald / Derks, Die Schande der heiligen Päderastie / Dear Tucker, ed. by H. Kennedy / Eine Tunte bist du auf jeden Fall.
- Nr. 15, April 1993** M. Herzer: Corydon und Vice allemand / A. Got: Le Vice organisé en Allemagne / A. Got: "Anders als die Andern" / N. Praetorius: Über die Homosexualität in Frankreich / N. Praetorius: Der Streit um Walt Whitmans Homosexualität im "Mercure de France" / G. Apollinaire: Ein Augenzeuge der Beerdigung Walt Whitmans / G. Apollinaire: A propos de Walt Whitman / W. Benjamin: In einem Pariser Schwulenbordell / A. Sternweiler: Briefe an den Schutzhäftling Robert T. Odeman / **Buchbesprechungen:** Naldini, P.P. Pasolini / Fernandez, Der Raub des Ganymed / Hoffschmidt, Olivia / Paglia, Die Masken der Sexualität.

ALLE HEFTE SIND NOCH BEIM MUSEUMSVEREIN GEGEN EINSENDUNG VON 5 DM PRO STÜCK ERHÄLTICH.