

Mag. Armin Monsorno
Zur Genealogie der psychiatrischen Ordnung

Mit dieser Veranstaltung beginnt eine Vortragsreihe, die versucht die Psychiatrie aus unterschiedlichen Perspektiven zu durchleuchten. Zu diesem Anlaß möchte ich meinen Vortrag ein wenig weiter fassen und schauen in welche Koordinaten sich die Psychiatrie einschreibt. Die Entstehung der Psychiatrie als wissenschaftliche Disziplin und als Institution reiht sich in eine Reihe von Transformationen ein, die mit der Aufklärung am Horizont der abendländischen Kultur auftauchen. Sie vollzieht jedoch keine absolute Zäsur zu eine Praxis, die im 17. Jahrhundert entstanden ist und bis zum Ende des 18. Jahrhundert beibehalten wurde. Es ist behält vielmehr jene Praxis des Ausschlusses bei und kodiert neu. Damit übernimmt sie auch den Ort des Ausschlusses und macht aus ihm einen medizinischen Raum. Aber gerade diese Einrichtung des psychiatrischen Krankenhauses steht seit Anbeginn der Psychiatrie im Fadenkreuz der Kritik. Sie erscheint den Reformern nach dem Zweiten Weltkrieg weiterhin als der Ort des Ausschlusses par excellence. Daher betreffen die Reformen vor allem die Transformation bzw. die Zerstörung dieses geschlossenen Raumes. Auch heute noch sind wir mit dieser Realität der Anstalt konfrontiert. Sie konnte trotz massiver Kritik nicht zerstört werden und ist heute noch zentrales Moment der psychiatrischen Versorgung im deutschsprachigen Raum. Aber selbst in Italien, wo sie scheinbar durch ein Gesetz aufgelöst wurde, bleibt diese Realität unter anderem Namen und mit leicht abgeänderten Funktion bestehen.

Daher wollen wir zunächst einmal versuchen die archäologischen Schichten auszugraben, die für die Genese der Psychiatrie maßgebend waren und zeigen unter welchen neuen Vorzeichen die Psychiatrie diese Tradition des Ausschlusses fortsetzt. Erst wenn wir diese Koordinaten erfaßt haben, können wir die heutigen Probleme der Psychiatrie versuchen in den Blick zu bekommen und schauen durch was sich die Psychiatrie heute auszeichnet und welche die Probleme von heute sind. Und vielleicht gelingt es uns ja auch neue Perspektive zu eröffnen, die auch neue Wege der Problembewältigung ermöglichen.

Dafür müssen wir zunächst einmal auf dem Beginn des Ausschlusses zurückgehen, zu dem Moment, wo es zum erstenmal in der abendländischen Kultur zu einem einheitlichen Umgang mit dem Wahnsinn kommt und wo zum erstenmal jener Ort des Ausschlusses auftritt, der uns heute noch verfolgt. Dabei müssen wir schauen welche Beziehung der Internierungsraum sowohl mit dem Raum des Denkens jener Zeit als auch mit dem gesellschaftlichen Raum unterhält. Nur so verstehen wir wie es zum Ausschluß des Wahnsinns überhaupt kommen konnte. Wichtig für dieses Verständnis sind die Überlegungen Descartes. Er begründet mit seinem Denken nicht nur das klassische Zeitalter, sondern führt auch vor wie die abendländische Vernunft künftig mit der Unvernunft umzugehen gedenkt.

Klassik

Descartes:

Auf dem Weg des Zweifels trifft **Descartes** neben dem Traum und allen Formen des Irrtums auf dem Wahnsinn. Diese Möglichkeit, wahnsinnig zu sein, droht, ihn seines eigenen Körpers zu berauben, wie die Außenwelt im Irrtum versinken könnte und das Bewußtsein im Traum einschlafen könnte. *„Ja sogar daß diese Hände selbst und dieser mein ganzer Körper wirklich existieren, aus welchem Grund könnte das verneint werden? Es sei denn, ich würde mich etwa gleichstellen ich weiß nicht mit welchen Wahnsinnigen, deren ohnehin kleines Gehirn durch*

widerliche Ausdünstungen aus ihrer schwarzen Galle so sehr aufgeweicht wird, daß sie hartnäckig im Ernst behaupten, sie seien Könige, da sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet, da sie nackt sind, oder sie hätten einen tönernen Kopf oder seien ganz und gar Kürbisse oder aus Glas zusammengeblasen.“ (**Descartes** Meditones, I, S. 65 Reclam)

Descartes vermeidet aber die Bedrohung des Wahnsinns nicht auf derselben Weise wie er die Gefahr des Traums oder Irrtums umgeht. So trügerisch die Sinne auch sein mögen, die Kraft ihrer Illusionen läßt stets eine Rest Wahrheit. Weder der mit Bildern bevölkerte Traum noch das klare Bewußtsein, daß die Sinne sich täuschen, können den Zweifel bis zum äußersten Punkt seiner Universalität tragen. Geben wir zu, daß unsere Augen uns Täuschen „*wohlan denn, wir mögen träumen*“, die Wahrheit wird nicht völlig in die Nacht hineingleiten. Man kann der Annahme sein zu träumen und sich mit dem träumenden Subjekt identifizieren, um einen Grund zu zweifeln zu finden; dennoch erscheint die Wahrheit, und zwar als Bedingung für die Möglichkeit des Traums.

Mit dem Wahnsinn verhält es sich anders. Wenn seine Gefahren den Verlauf und das Essentielle seiner Wahrheit nicht in Frage stellen, dann nicht weil eine bestimmte Sache, sogar im Denken eines Irren, nicht falsch sein kann, sondern weil ich als Denkender nicht irre sein kann. Es ist eine nicht dem Gegenstand des Denkens, sondern dem denkenden Subjekt essentielle Unmöglichkeit, verrückt zu sein. Der *Wahnsinn ist gerade die Bedingung der Unmöglichkeit des Denkens:* „ich würde selbst nicht weniger verrückt erscheinen.“

In der Ökonomie des Zweifels gibt es ein fundamentales Ungleichgewicht zwischen einerseits dem Wahnsinn und andererseits dem Traum und dem Irrtum. Ihre Situation ist hinsichtlich ihrer Verhältnisse zur Wahrheit und demjenigen, der sie sucht, unterschiedlich. Träume und Illusionen werden durch das Denken überwunden. Der Wahnsinn aber wird von dem zweifelnden Subjekt ausgeschlossen.

Diese Gewißheit „nicht wahnsinnig zu sein“ hat **Descartes** erworben und hält sie sehr fest: Als Erfahrung des Denkens impliziert sich der Wahnsinn selbst und schließt sich folglich selber aus dem Plan aus. So ist die Gefahr des Wahnsinns aus der Übung der Vernunft verschwunden. Die Vernunft kennt keine anderen Fallen als den Irrtum, keine anderen Gefahren als die Illusion. Der Zweifel von Descartes löst die Verzauberung der Sinne auf, durchquert die Traumlandschaften, ist aber stets gelenkt von dem Licht der wahren Dinge. Er verbannt aber den Wahnsinn im Namen dessen, der zweifelt und der nicht mehr unvernünftig sein kann, weil dies zugleich bedeuten würde nicht zu denken und nicht zu sein.

Plötzlich steht der Wahnsinn in einem Gebiet des Ausschlusses. Der Weg des Zweifels bei **Descartes** scheint zu bezeugen, daß im 17. Jahrhundert die Gefahr des Wahnsinns gebannt ist und er außerhalb des Gebiets der Vernunft gestellt ist. Der Wahnsinn befindet sich künftig im Exil. Wenn der Mensch immer wahnsinnig sein kann, so kann das vernünftige Subjekt, das sich die Verpflichtung auferlegt hat, das Wahre wahrzunehmen, nicht wahnsinnig sein. Es ist eine Trennungslinie gezogen worden, die die **Renaissance** so vertraute Erfahrung mit einer unvernünftigen Vernunft und einer vernünftigen Unvernunft unmöglich machen wird.

Die Entfaltung dieses Zeitalter der Vernunft führt also zu einem Ausschlußmechanismus, der für die abendländische Kultur in diesem Ausmaß bisher unbekannt war. Der Wahnsinn steht aber nur paradigmatisch für alle anderen Gestalten der Unvernunft. Es ist nicht nur der Wahnsinn, der von diesem Ausschluß betroffen ist, sondern alle anderen Formen des Abweichenden: Bettler, Vagabunden, Arbeitslose, Faulenzer, Verbrecher, politisch Auffällige und Häretiker, Dirnen, Wüstlinge, Libertins Alkoholiker usw. wurde auf diese Weise unschädlich und gleichsam unsichtbar gemacht.

Sie alle gehören im 17. Und 18. Jahrhundert zur Welt der Unvernunft. Sie alle entziehen sich jede auf ihre Weise der Ordnung der Vernunft. Aber was ist das gemeinsame Moment ihrer Übertretung. **Hobbes** eröffnet uns die gesellschaftspolitische Perspektive dieses Denkens. Nach Hobbes basiert der Rechtsstaat auf einen Gesellschaftsvertrag, der dadurch geschlossen wird, daß alle Bürger ihre Vernunft freiwillig an den Leviathan abgeben damit er

der Vernunft zum Sieg verhilft. Würde dies nicht geschehen dann würde das Tierische, die absolute und zerstörende Freiheit der Leidenschaften jegliche gesellschaftliche Ordnung zerstören. Aus diesem chaotischen Naturzustand der Welt sieht Hobbes (1642) nur einen Ausweg: Die Unterwerfung der Menschen unter ein Staatswesen, unter ihre soziale, d.h. vernünftige Natur: „Nur im staatlichen Leben gibt es einen allgemeinen Maßstab für Tugenden und Laster; und eben darum kann dieser nicht anders sein als die Gesetze eines jeden Staates“.

Der Wahnsinn ist dabei nur der äußerste Punkt der Verfehlung, weil er nun völlig vom Bild der Animalität, d. h. der animalischen Leidenschaften geprägt ist. Er ist aus jeglicher moralische Ordnung herausgefallen und besitzt keine Verbindung mehr mit der **Vernunft**. Der Wahnsinn das Negativum der Vernunft. Er verkörpert das Tier im Menschen und hat auch keinen Hinweisscharakter für ein Jenseits mehr. Der Wahnsinn ist die Animalität in seinem Naturzustand. Die Animalität, die im Wahnsinn zum Ausdruck kommt, beraubt den Menschen dessen, was es an Menschlichem in ihm geben kann. Es tut sich also hier eine Trennungslinie auf, die zwischen jenem unterscheidet, der sich seiner leidenschaftlichen Animalität hingibt und demjenigen der als vernünftiges Subjekt Teil der Gesellschaftsordnung ist. Der Wahnsinn ist in diesem Sinne ein Anschlag auf die Gesellschaft, da er sich dieser Ordnung fortwährend widersetzt und sich von seinen Leidenschaften treiben läßt.

Dabei tritt der Wahnsinn in Beziehung mit dem Bösen. Es ist ja nicht seine Rationalität, die als Revolte gegen die Gesellschaftsordnung betrachtet wird, sondern seine Leidenschaften sind es, die das ganze moralische Wesen verfälscht und seinen eigenen Willen korrumpiert. Im Irren herrscht also stets der schlechte Wille, der sich außerhalb jeder moralischen Ordnung stellt. Wahnsinn und Verbrechen schließen sich daher auch nicht aus, sondern implizieren einander. Der Mensch kann ein wenig mehr wahnsinnig oder ein wenig mehr kriminell sein, aber schlußendlich wird der extremste Wahnsinn immer auch von der Bosheit heimgesucht werden. Wir sind hier am entgegengesetzten Extrem jener fundamentalen Regel unseres Rechtsempfindens, daß davon ausgeht, daß „der wirkliche Wahnsinn alles entschuldigt“. In der Welt der Klassik erklärt und entschuldigt der Wahnsinn nichts. Er tritt in eine Komplizität mit dem Bösen ein, um es zu vervielfachen, es nachdrücklicher und gefährlicher werden zu lassen und ihm ein neues Gesicht zu geben.

Diese unmittelbare Nähe des Wahnsinns mit dem Verbrechen läßt im 17. und 18. Jahrhundert die Konturen des Wahnsinn langsam verschwinden. Man nimmt ihn nicht autonom wahr, sondern stets auf dem Hintergrund einer Unvernunft, die mehrere Gestalten umfaßt. Damit wird er zu einer der vielen Gestalten der Unvernunft, Zugleich ist der aber auch der wohl extremste Term. Er ist somit jene Speerspitze der Animalität, die in allen Gestalten der Unvernunft waltet. Daher verkörpert der Wahnsinn für den Menschen der französischen Klassik die Nacht der Vernunft. (Siehe Descartes)

Das Band, die diese Gestalten der Unvernunft miteinander verbindet ist also jenes Band der blinden Leidenschaften, die nicht von der Vernunft geführt werden. Es ist dieser falsche Gebrauch der Vernunft, der jegliche moralische Ordnung in ihren Grundfesten zum Einsturz bringen kann. Dieser Gefahr für die gesellschaftliche Ordnung muß mit einer besonderen Behandlung entgegengewirkt werden. Es wird nun eine neue gesellschaftliche Praxis installiert: Alle Formen der Unvernunft, die jenseits der Vernunftwelt angesiedelt werden, läßt man nun hinter Schloß und Riegel verschwinden.

Diese allgemeine Internierungspraxis hat auch ein genaues Geburtsdatum 1656 wird in Paris das **Hôpital général** gegründet. Diese Struktur, die mit dem Absolutismus in Frankreich zusammenfällt, breitet bald ihr Netz über das ganze Land aus. Es ist aber keineswegs allein ein französisches Phänomen. Zur gleichen Zeit werden in Deutschland die Zucht- und Arbeitshäuser, in England die workhouses errichtet. Auch wenn sie mit unterschiedlichen

Namen belegt werden haben sie dieselbe Funktion: der Ausschluß der gesellschaftlichen Unvernunft.

Sie erreichten im Laufe der Zeit ein für unsere Zeit fast unheimliches Ausmaß. Einer von Hundert der Pariser Bevölkerung ist darin eingeschlossen. Die Irren bilden darin nur eine Minderheit. Heutige Schätzungen gehen davon aus, das etwa 10% der Belegschaft Wahnsinnige waren. Das Problem bei dieser statistischen Erhebung ist aber, daß die klassische Vernunft keinen Unterschied zwischen Wahnsinn und den anderen Formen der Unvernunft machte. So ist auch von Anfang an klar: das Hôpital général ist keine medizinische Einrichtung. Es wird vielmehr den **Armen** von Paris zur Verfügung gestellt gleichgültig ob „... *wohlauf oder versehrt, krank oder genesend, heilbar oder unheilbar*“...

Das Hôpital général übernimmt aber nur beschränkt die Aufgabe der klösterlichen Ordnung, die den Armen Asyl gewährte und für ihre Versorgung sorgte. Von Anfang an war dem Hospital die Aufgabe gestellt, „Bettelei und Müßiggang als Quellen jeglicher Unordnung“ zu verhindern. Bei Ausbruch einer ökonomischen Krise und jedem steilen Ansteigen der Zahl der Arbeitslosen werden die Internierungshäuser massiv herangezogen, um das Heer von Arbeitslosen, Müßiggängern und Vagabunden in den Griff zu bekommen.

Die ökonomische Bedeutung der Internierung sind mit dem Begriff der **Arbeit** verbunden. Im 17. Jahrhundert sieht man die Arbeit nicht als ein vielschichtiges Problem, das die unterschiedlichsten Auswirkungen zeigt, sondern man perzipiert die Arbeit als allgemeine Lösung, unfehlbares Universalmittel, wenn es darum geht, irgendeine Form des Elends zu beseitigen. Die Arbeit nimmt im gesellschafts-ökonomischen Diskurs dieselbe Rolle ein wie die Vernunft im philosophischen Diskurs gegenüber der Unvernunft. **Arbeit und Armut** werden in einfache Opposition gestellt; ihre jeweilige Ausbreitung verhält sich im umgekehrtem Verhältnis, des einen zum anderen. Die Arbeit besitzt allein die Kraft das Elend zu beseitigen. Diese omnipotente Fähigkeit verdankt die Arbeit nicht so sehr ihrer eigenen Produktivkraft, sondern ihrer moralischen Verzauberung. Die Wirksamkeit der Arbeit wird anerkannt, weil man sie als moralische Wert schlechthin betrachtet.

Die **Arbeit** gehört zur gesellschaftlichen Ordnung dazu. Sie ist einfache Notwendigkeit. Müßiggang hingegen ist Revolte. Alle Texte des 17. Jahrhunderts verkünden den höllischen Triumph der Faulheit: Faulheit führt den Reigen der Laster an und reißt sie mit sich. Faulheit ist zur absoluten Form der Revolte geworden. Der Wahnsinn wird in dieser Verfolgung des Müßigganges mit einbezogen worden, da er sich auch durch das Fehlen von Arbeit auszeichnet. Daher wird auch nicht zwischen Müßiggang und Wahnsinn unterschieden. Dem Menschen des 17. Jahrhundert ist dies alles einerlei.

Diese moralische Fundierung des Begriffes der Arbeit macht das Hôpital général und allen anderen Arbeitshäuser nicht zu einfachen Zufluchtort für die Alten, Kranken, oder Schwachen, denen Arbeit nicht mehr möglich ist; es hat nicht nur den Charakter einer Stätte der Zwangsarbeit, sondern eher den einer moralischen Institution, die die Aufgabe hat, zu strafen, eine gewisse moralische „Vakanz“ zu korrigieren. Das Hôpital général hat somit einen moralischen Status. Diese moralische Aufgabe ist den Direktoren übertragen worden, und man stellt ihnen auch den ganzen juristischen und materiellen Apparat der Repression zur Verfügung: *„Sie haben jede Entscheidungsgewalt über Leitung, Verwaltung, Handel, Polizei, Rechtsprechung, Bestrafung und Einsperrung“*; um diese Aufgabe zu erfüllen, erhalten sie *„Galgen, Pranger, Gefängnisse und Verliese“*. Damit ist auch klar, daß zwischen Internierungshäuser und Gefängnisse keine großen Unterschiede mehr bestehen und beide Institutionen oft miteinander verwechselt worden sind, so daß man die Geisteskranken ziemlich gleichgültig in die einen oder die anderen gesperrt hat.

Damit ist das Hôpital général aber keineswegs eine juristische Institution. Sie steht vielmehr außerhalb jeder Gerichtsbarkeit und untersteht direkt dem König und seiner Verwaltung. Er entscheidet über die Unterbringung bestimmter Personen, ohne den Weg des Rechts einzuschlagen. Diese Erfindung eines Ortes des Zwanges, an dem die Moral auf dem

Wege administrativer Erlasse wütet, ist ein wichtiges Phänomen. Erstmals werden moralische Institutionen errichtet, in denen sich eine erstaunlich Synthese aus moralischer Verpflichtung und bürgerlichem Gesetz ergibt. Die Staatsordnung duldet nicht länger die Unordnung in den Herzen.

In diesem Sinne können wir sagen, daß die Mauern der Internierungshäuser das Negativ dieser moralischen Gemeinschaft einschließt. Das 17. Jahrhundert träumt von einer moralischen Gemeinschaft, die denen vorbehalten bleibt, die sich von Anbeginn ihr unterwerfen. Der große Traum in der Zeit der französischen Klassik ist: die Gesetze des Staates und die moralische Ordnung in Einklang zu bringen. Die Leidenschaften haben sich den Gesetzen der Vernunft zu entsprechen und dürfen nicht zur Anarchie des Herzens führen.

Die Moderne

Alles ändert sich aber von einem Jahrhundert zum anderen: Mit der Aufklärung ändert sich zunächst einmal ändert die Internierung selbst und aus werden die ersten Irrenanstalten hervorgehen. Zum anderen wird die Ordnung des Denkens neu strukturiert und die Vernunft wird eine völlig neue Funktion einnehmen.

Zunächst aber wollen wir über die Internierung selbst sprechen. Überall im 19. Jahrhundert herrscht der gleiche Skandal, wird der gleiche tugendhafte Tadel laut, wie etwa: *„Man schämt sich nicht, die Geisteskranken in Gefängnisse zu stecken.“* *„Übrigens gibt es wenige Gefängnisse, in denen man keine tobsüchtigen Geisteskranken findet. Diese Unglücklichen sind in Kerkern neben Kriminellen angekettet. Eine furchtbare Gesellschaft! Die ruhigen Geisteskranken werden mehr mißhandelt als die Übeltäter.“* In Deutschland ist es **Wagnitz Reil**, der über diese Unglücklichen stöhnt, die *„Wie Staatsverbrecher in unterirdische Verliese und Kerker geworfen werden, wo nie das Auge der Menschheit sie erblickt“*.

Im Mittelpunkt dieser Kritik steht die Verwechslung des Geisteskranken mit dem Verbrecher. Es setzt sich langsam eine Rechtskonzeption durch, die die französische Revolution auf ihre Fahnen geheftet hat. Wir dürfen nicht vergessen, daß der Marsch auf die Bastille gerade dieses neue Rechtsgefühl ausdrückt. So glaubte man kritische Stimmen wären gemeinsam mit den Verbrechern in der Bastille eingeschlossen. Die französische Revolution wendet sich gerade gegen diese Vermischung, die keine Unterscheidung zwischen Verbrecher, Kritiker; Libertins usw. vornimmt. Auch die Geisteskrankheit bleibt von dieser Entwicklung nicht unberührt. Mit der französischen Revolution werden die Irren endgültig von den Verurteilten getrennt. Ab nun wird eine Trennungslinie zwischen der Unschuld der Unvernunft und der Schuldhaftigkeit der Verbrecher gezogen.

Aber diese Proteste kommen nicht von ungefähr. Schon seit Jahren waren dieselben Proteste zu hören, vor **Reil** gab es in Deutschland **Franck**: *„Wer die Irrenanstalten in Deutschland besuchte, erinnert sich mit Schrecken an das, was er gesehen hat. Man ist entsetzt, wenn man in diese Stätten des Unglücks und der Niedergeschlagenheit tritt; man hört dort nur Verzweiflungsschreie, und darinnen wohnt der Mensch den seine Begabungen und Tugenden auszeichnen.“* Vor diesen ganzen Reformern gab es während des ganzen 18. Jahrhunderts ein unaufhörliches, eindringliches Protestgemurmel. Noch im 18. Jahrhundert und mit einer noch weniger hörbaren Stimme haben die Direktoren, Ökonomen und Aufseher von Generation zu Generation immer das gleiche gefordert und manchmal sogar erhalten: die Trennung der Irren und der Strafgefangenen.

Die Begründung für diese Proteste sind jedoch von einem Jahrhundert zum anderen völlig verschieden. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts empört man sich darüber, daß die Irren nicht besser behandelt werden als Verurteilte oder Staatsverbrecher. Während des ganzen 18. Jahrhunderts ist man der Ansicht, daß die Eingesperrten ein besseres Los verdient hätten als das Zusammenleben mit Wahnsinnigen.

Aus der Tiefe der Internierung heraus entsteht dieses Problem. Es handelt sich in viel stärkerem Maße um ein politisches als um ein philanthropisches Problem, denn wenn man im 18. Jahrhundert bemerkt, daß es unter den Internierten Menschen gibt deren Ordnungslosigkeit von anderer Natur ist, dann verdankt man es gerade den Internierten selbst. Sie protestieren als erste und mit größter Heftigkeit. Je weiter das Jahrhundert voranschreitet, desto lebhafter werden die Proteste gegen diese Form der Internierung. Der Wahnsinn wird immer mehr zur Heimsuchung der Eingesperrten, zum Bild ihrer Erniedrigung selbst, zum Bild ihrer Besiegten.

Die Internierung ist somit vor allem ein politisches Machtmittel. Der Wahnsinn erscheint als ein subtiles Instrument zur Vertierung gegen die, die man unterdrücken will. Es ist das eigentliche Bild des Despotismus in seiner triumphierenden Bestialität. Der Irre ist nicht so sehr das unschuldigste Opfer der Internierung, sondern er ist das dunkelste und sichtbarste Symbol der Macht, die die Einsperrung vornimmt. Der Wahnsinn erscheint als zusätzlichen Strafe, als Strafverschärfung, die die Ordnung in den Arbeitshäusern aufrechterhält.

Die Verschiebung der Kritik ist Ausdruck einer Krise der Internierung selbst. Diese Krise kommt nicht von Innen heraus und hat auch nichts mit dem politischen Protest zu tun, sondern steigt langsam vom ökonomischen und sozialen Horizont herauf. Je weiter das 18. Jahrhundert voranschreitet, wird die Internierung mit immer komplexeren Phänomenen in Zusammenhang gebracht. Sie wird immer dringender, aber auch immer schwieriger und zugleich immer wirkungsloser. Drei schwere Krisen folgen aufeinander. Auf die ersten beiden antwortet man mit noch einer Verschlimmerung der Internierungspraxis. Zunächst versucht man die Arbeitslosigkeit in den Griff zu bekommen, indem man die Festnahme aller Bettler dekretiert. Seit 1770 beginnt die Internierungspraxis jedoch zurückzugehen; die Krise, die dann folgt, wird nicht mehr durch die Internierung beantwortet, sondern durch Maßnahmen, die zum Ziele haben, sie zu begrenzen. Es entsteht ein neuer ökonomischer Diskurs, der klar macht, daß die Arbeitslosigkeit nicht durch die Internierung gelöst werden kann. Wenn sie überhaupt noch einen Sinn hat, dann nur noch in dem Maße, in dem sie eine dahin vegetierende Bevölkerung betrifft, die unfähig ist, sich selbst zu unterhalten. Sie hat jedoch in den ökonomischen Strukturen keinen Platz mehr.

In der merkantilistischen Ökonomie des 17. Jahrhundert hatte der Arme keinen Platz. Als Müßiggänger, Vagabund, Arbeitsloser kam er nur für die Internierung in Betracht; durch diese Maßnahme wurde er verbannt und gewissermaßen von der Gesellschaft abstrahiert. Mit dem Aufkommen der Industrie, die die Arbeitskraft bedarf, gehört er erneut zum Staatskörper.

Die Internierung wird fortan durch die Gegebenheiten auf dem Arbeitskräftemarkt kritisierbar, aber mehr noch dadurch, daß sie und mit ihr das ganze traditionelle mildtätige Werk eine gefährliche Finanzierung heraufbeschwört. Wie das Mittelalter hatte die klassische Epoche stets versucht, den Beistand der Armen durch das System der Stiftungen zu sichern. Ein Teil des Grundkapitals also und der Einkünfte wurde dadurch immobilisiert. Der definitive Charakter der Stiftung steht im Widerspruch zur variablen und sich verschiebenden Form der zufälligen Bedürfnisse, denen sie ursprünglich begegnen sollte. Nicht nur bleibt der Reichtum, den eine Stiftung immobilisiert, dem Umlauf entzogen, es bedarf auch stets neuer Stiftungen, weil ständig neue Bedürfnisse auftreten. Der Teil an Grund und Boden und Einkünften, der so zur Seite gelegt worden ist, steigt ständig und verringert damit den produktiven Teil. Das muß notwendig zu einer größeren Armut und damit zu zahlreicheren Stiftungen führen.

Die Unterstützung der Armen muß einen neuen Sinn annehmen. In der Form, die sie noch einnimmt, erkennt das 18. Jahrhundert, daß sie in eine Komplizität mit dem Elend gerät und zu dessen Entwicklung beiträgt. Der einzige Beistand, der nicht widersprüchlich wäre, müßte bei einer armen Bevölkerung dasjenige zur Geltung bringen, wodurch sie potentiell reich ist: die reine und einfache Tatsache, daß sie eine Arbeitskraft besitzt. Es stellt einen

Widersinn dar, sie zu internieren. Hingegen muß man sie in voller Freiheit des sozialen Raums lassen, und sie wird sich von ganz allein in dem Maße resorbieren, in dem sie billige Arbeitskräfte stellt. Die einzig gültige Form des Beistandes ist somit die Freiheit: „*Jeder gesunde Mensch muß sich seinen Unterhalt durch seine Arbeit verschaffen, weil er, falls er, ohne zu arbeiten, ernährt würde, auf Kosten der Arbeitenden unterhalten würde. Der Staat schuldet jedem seiner Mitglieder die Beseitigung der Hindernisse, die sie belästigen.*“ Der gesellschaftliche Raum muß völlig von allen Barrieren und Grenzen befreit werden. Daher der Verbot der Internierung, die einen absoluten Zwang an den äußeren Grenzen der Gesellschaft darstellt. Die Politik der niedrigen Löhne, das Fehlen von Restriktionen und von Protektion bei der Beschäftigung müssen das Verschwinden der Armut zur Folge haben oder wenigstens die Armut auf eine neue Art in die Welt des Reichtums integrieren.

Dieser neue ökonomische Diskurs führt zu einer neuen Unterscheidung zwischen „arbeitsfähigen Armen“ und „arbeitsunfähigen Armen“. Zwischen diesen beiden Gruppen gibt es nicht nur ein Gradunterschied im Elend, sondern ein Unterschied in der Natur beim Elenden. Der Arme, der arbeiten kann, ist ein positives Element in der Gesellschaft, selbst wenn man es versäumt, daraus Vorteil zu ziehen: „*Das Unglück kann als ein Instrument, als ein Machtmittel betrachtet werden, denn es hebt nicht die Kräfte auf, und diese Kräfte können zum Vorteil eines Staates eingesetzt werden, sogar zum Vorteil eines Individuums, das man davon Gebrauch zu machen zwingt.*“

Die kräftigen Armen müssen nicht im Zwang, sondern in voller Freiheit arbeiten, das heißt unter dem alleinigen Druck der ökonomischen Gesetze, die aus diesen beschäftigungslosen Arbeitskräften das wertvollste Gut machen. „*Die Hilfe, die dem gesunden Armen am besten zukommt, ist die Möglichkeit, sich selbst durch seine eigenen Kräfte und durch seine Arbeit zu helfen. Das Almosen für einen gesunden und kräftigen Mann ist keine milde Tat oder nur eine falsch verstandene milde Tat, sie legt der Gesellschaft eine überflüssige Last auf.*“

Es wird also kein Mitleid verlangt, sondern die Anerkennung des Reichtums, den sie bereits hier auf Erden darstellen. Der Arme wird in die Gesellschaft wieder aufgenommen, aus der ihn die Internierung verjagt hatte, aber er hat ein neues Gesicht. Er ist die wertvolle Materie des Reichtums. Er ist die Bedingung jeglichen Reichtums und behält ihn am Leben. Die Armut muß aus der Internierung befreit und zur Verfügung des Reichtums gestellt werden, für den sie erneut wesentlich geworden ist.

Aber was wird mit dem arbeitsunfähigen Armen? Er ist das negative Element *par excellence*, totes Gewicht, er stellt ein passives, bewegungsloses, negatives Element der Gesellschaft dar. Der Kranke verlangt ganz allein völlige Unterstützung. Worauf sollte man sie aber gründen? Es gibt keinen ökonomischen Nutzen, wenn man die Kranken pflegt, keine materielle Dringlichkeit. Wenn es nun zu einer Krankenfürsorge kommt, wird nun stets das Mitleids- und Solidaritätsgefühl angesprochen. Sie besitzen sogar eine Relevanz für die Gesellschaft, insoweit sie als die Ursprünge jeglicher Gemeinschaft erscheinen. Die Fürsorge wird somit zur sozialen Pflicht, die bedingungslos alle trifft, da sie die Grundbedingung der Gesellschaft ist, das lebendigste Band zwischen den Menschen, zugleich das persönlichste und universalste. Der Streit entbrennt aber immer wenn es um die konkreten Formen geht, die diese Fürsorge annehmen soll. Soll der Staat die Fürsorge in die Hand nehmen oder wird sie durch die private Beziehungen getragen?

Es entwickelt sich um diese Frage eine heftige Polemik, die auch heute noch andauert. Die einen sind dafür, eine staatliche Kontrolle über alle Wohlfahrtseinrichtungen zu setzen, weil man davon ausging, daß jede soziale Pflicht gleichzeitig eine Pflicht der Gesellschaft und schließlich des Staates ist. Die Liberalen betrachten die soziale Pflicht vielmehr als eine Pflicht des Menschen in der Gesellschaft und nicht der Gesellschaft selbst. In dieser Konzeption ist der Beistand keine Struktur des Staates, sondern ein persönliches Band, das von Mensch zu Mensch reicht. Daraus entwickelt sich dann die Tradition der Stiftungen.

Der soziale Raum, in dem die Krankheit sich nun findet, ist somit völlig erneuert worden. Der gesellschaftliche Raum der Krankheit wird nach einer Art Ökonomie der Hingabe zerbrochen, so daß der Kranke nicht mehr jedermann angeht, sondern nur noch diejenigen, die zur gleichen Umgebung wie er selbst gehören, zu einer Nachbarschaft in der Vorstellungskraft und zu einer Gefühlsnähe.

Man denkt in der Folge der französischen Revolution daran, der Fürsorge eine gerechte ökonomische Grundlagen zu geben. Wenn man, statt riesige Hospitäler, deren Unterhalt sehr teuer ist, direkt den Familien von Kranken Unterstützungen zuteil werden läßt, läge darin ein dreifacher Vorteil. Einerseits verspüren sie ein wahres Mitgefühl für den Kranken. Ein ökonomischer Vorteil besteht darin, daß es nicht mehr nötig ist, dem Kranken Unterkunft und Nahrung zu stellen. Der medizinische Vorteil ist schließlich der, daß der Kranke nicht mehr das deprimierende Schauspiel eines Hospitals betroffen wird, das alle „als einen Todestempel“ betrachten. Die Melancholie des ihn umgebenden Schauspiels erschweren die Leiden des Patienten und rufen schließlich Krankheiten hervor, die man normalerweise nicht spontan in der Natur findet, weil sie wie dem Hospital eigene Schöpfungen sind. Die Situation des im Hospital befindlichen Kranken bringt besondere Krankheiten mit sich, eine Art „Hospitalismus“. Das Hospital ist so, wie die Internierung Schöpferin der Armut war, Schöpfer von Krankheiten. Der natürliche Ort der Heilung ist somit schon zu Beginn des 19. Jahrhundert nicht das Hospital, sondern die Familie.

Diese drei Elemente finden wir auch heute noch. Sie erscheinen erneut bei den Reformen in der Psychiatrie nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Gemeindepsychiatrie versucht dieses persönliche Band herzustellen. Sie versucht sogar selbst Familienstrukturen aufzubauen, wie etwa durch die Bildung von WG's oder die Errichtung überschaubarer Zentren, die jenen Zufluchtscharakter besitzen, den auch die Familie für sich reklamiert. Selbst der ökonomischer Vorteil wird nochmals ins Spiel gebracht. Ich denke da etwa an einen Artikel von Franco Rotelli (Nachfolger von Basaglia), der strategisch in dem Sinne argumentiert, daß er die geringeren Kosten der dezentralen gegenüber der zentralen Versorgung anführt. Schließlich fragen sich viele Psychiater in den 60er und 70er Jahre, ob nicht die psychiatrische Anstalt selbst jene Symptome erzeugt, die sie der Krankheit zuschreiben. Basaglia wird die Anstalt sogar in die Institutionen der Gewalt einreihen.

Wir sehen, daß sich der Diskurs der Reformpsychiatrie schon im Diskurs der Nachrevolutionsära angelegt ist. Gemeinsam ist beiden Perioden eine sehr starke Politisierung. Alle beide Perioden kämpfen gegen die Internierung als gesellschaftliche Ordnungsmacht und versuchen neue Wege in der Beziehung mit der Geisteskrankheit einzuschlagen.

Die Französische Revolution öffnet mit ihrer Konzeption der Rechtsstaatlichkeit die Tore der Internierung. Es kann nicht angehen, das Menschen, die kein Verbrechen begangen haben eingeschlossen werde. Den Armen, Libertins und weitere Gestalten der Unvernunft wird nun die Freiheit wiedergegeben. Das Gefängnis bleibt in der Folge der Delinquenz vorbehalten. Lediglich um die Behandlung des Wahnsinns gibt es Differenzen. Mit der Revolution wird das Thema der Geisteskrankheit immer mehr zum Ordnungsproblem. Diese Tendenz ist auch bei der Psychiatriereformen anzutreffen. Mit der Abnahme der Politisierung wird das Thema Psychiatrie nur mehr zum gesellschaftlichen Effizienzproblem. Man schwankt zwischen halbherzigen Reformen und einem gewissen Konservatismus. Dasselbe erleben wir im 19. Jahrhundert. Der Unterschied liegt aber darin, daß damals die Psychiatrie als Disziplin noch nicht existierte. Man wird hintereinander die Justiz, die Polizei und die Familie zuständig erklären. Die Medizin erscheint schließlich als letzte Zuflucht und das auch nur durch eine tiefgreifende Transformation des Raumes der Internierung.

Die Internierung wird zum therapeutisches Instrument. Sie erscheint als eine Medikation, wo die negative Geste des Ausschlusses gleichzeitig eine Öffnung für die

positive Welt der Heilung bedeutet. Die Internierung wird zu jenem Instrument, das den Wahnsinn zur Vernunft zurückführen soll. Die Internierung ist also Raum der Wahrheit ebenso wie Raum der Heilung. Zum ersten Mal wird jene Idee formuliert, daß der internierte Wahnsinn in jenem abgeschlossenen Raum, das privilegierte Element findet, in dem die Geisteskrankheit ihre Wahrheit findet und geheilt wird.

Wichtig ist aber die Begründung für diese therapeutische Wirkung der Anstalt. Es ist nicht die Pflege, die zur Heilung führt, sondern paradoxerweise ist gerade die Freiheit die die Anstalt einen therapeutischen Wert gibt. Diese Halbfreiheit, diese Freiheit im Käfig hat einen therapeutischen Wert. Die Internierung ist also von selbst, und ohne etwas anderes zu sein als jene abgeschlossene Freiheit, ein Agens der Heilung. Sie ist ärztlich nicht so sehr wegen der Pflege, die man leistet, sondern durch die Freiheit, die in ihr herrscht. Die internierte Freiheit scheint völlig von selbst zu heilen.

Die Internierung ist somit mittels Freiheit Ort der Heilung geworden. Sie ist nicht mehr das, worin der Wahnsinn in der Nacht der Internierung verschwindet, sondern das, worin der Wahnsinn sich in einer geschlossenen Freiheit sich selbst aufhebt. Die Internierung ist zum Ort der Freiheit und zum Ort seiner Aufhebung geworden. Die Funktionen, die am widersprüchlichsten erscheinen könnten – Schutz gegen die durch die Irren hervorgerufenen Gefahren und Heilung der Krankheiten -, diese Funktionen finden schließlich gewissermaßen eine plötzliche Harmonie, denn in dem geschlossenen, aber leeren Raum der Internierung formuliert der Wahnsinn seine Wahrheit und befreit seine Natur plötzlich und durch den alleinigen Vorgang der Internierung; die öffentliche Gefahr wird gebannt, und die Zeichen der Krankheit werden ausgelöscht.

Das Problem des Wahnsinns wird nicht mehr vom Gesichtspunkt der Vernunft oder der Ordnung angepackt, sondern vom Gesichtspunkt des Rechts des freien Individuums. Kein Zwang, keine Mildtätigkeit können sie beschneiden. „*Man muß vor allem auf die **Freiheit** und die Sicherheit der Personen achten. Wenn man wohlthätig ist, darf man nicht die Regeln der Gerechtigkeit verletzen.*“

Das Verschwinden der Freiheit wird zur Grundlage, zum Geheimnis, zum Wesen des Wahnsinns; und dieses Wesen muß vorschreiben, was man der materiellen Freiheit der Irren an Restriktionen auferlegen muß. Die Internierung muß gewissermaßen eine Art permanentes Maßhalten sein und nur dort Zwang ausüben, wo und innerhalb welcher Grenzen der psychisch Kranke seine Freiheit verloren hat. Die Gerechtigkeit, die im Asyl herrscht, besteht in einer bestimmten Exaktheit im Gebrauch der Freiheiten und Restriktionen, einer möglichst strengen Konformität des Zwangs mit dem Verlust der Freiheit. Die konkrete Form dieser Gerechtigkeit, ihr sichtbares Symbol findet sich nicht mehr in der Kette (einer absoluten und strafenden Restriktion, die jeden Tag die teile quält, die sie bedrückt), sondern in der so berühmten Zwangsjacke, die die Bewegungen um so mehr hemmen muß, je heftiger sie werden. Man darf sich die Zwangsjacke nicht als Humanisierung der Ketten, nicht als einen Fortschritt vorstellen, sondern als ein relatives, stets bewegliches Spiel der Freiheit und ihrer Grenzen.

Damit der Begriff der Freiheit diese Bedeutung erlangen konnte mußte zuerst eine tiefgreifende Transformationen im Feld des Denkens erfolgen. Im bürgerlichen Denken hat Freiheit und Vernunft die gleichen Grenzen. Die Freiheit ist dem Menschen nun zur Natur geworden. Sie ist aber stets von der Gefahr ihrer Auflösung bedroht. Es entsteht nun eine äußerst problematische Beziehung zwischen der Freiheit und ihrer Gefährdung. Der psychisch Kranke bildet künftig einen nicht unerheblichen Störfaktor innerhalb dieses Freiheitsbegriffs. Seine Krankheit bedroht nicht nur die eigene Freiheit, sondern auch die Freiheit der Anderen und des Kollektivs. Diese Selbst- und Fremdgefährdung führen schließlich zur Beschneidung seiner bürgerlichen Rechte.

Der Freiheitsbegriff ist aber gerade auch jener Kampfplatz auf dem sich die Zwangsmechanismen auf eine emanzipatorische Gegenbewegung treffen. Auch sie tragen das

Banner der Freiheit. Diesmal fordern sie aber die Freiheit des psychisch Kranken aus der rechtlichen und institutionellen Bevormundung. Die demokratische Psychiatrie in Italien wird darüber hinaus auch den therapeutischen Wert der Freiheit unterstreichen. Ihr Motto ist: „la liberta‘ e‘ terapeutica“. Sie meint nicht mehr jene Freiheit in der Internierung, sondern die freie Existenz im gesellschaftlichen Feld. Für sie hat diese selbst einen therapeutischen Wert. Wir sehen wie der Freiheitsbegriff fortwährend modifiziert und zum Gegenstand heftigster Auseinandersetzungen wird.

Damit wird auch klar, daß der Begriff der Freiheit vor allem einen strategischen Charakter besitzt und nicht so sehr die konkreten Praktiken selbst betrifft. Um auf die Ebene der konkreten Praktiken zu kommen müssen wir das Verhältnis Vernunft – Wahnsinn nochmals überdenken. Seit der Aufklärung verkörpert der Wahnsinn nicht mehr jenes absolute Gegenteil der Vernunft, wie noch im 17. Jahrhundert. Die Wahrheit des Wahnsinns liegt nun in der Vernunft des Menschen selbst. Damit wird die klassische Konzeption völlig in Frage umgekehrt, für die die Erfahrung mit der Unvernunft im Wahnsinn all das in Frage stellt, was es an Wahrheit im Menschen geben kann. Künftig wird jedes objektive Begreifen des Wahnsinns, jede Erkenntnis, jede formulierte Wahrheit die Vernunft selbst sein, die wiederentdeckte und triumphierende Vernunft, die zur Auflösung der Verrücktheit führt.

Hegel hat dieses Primat der Vernunft hat dies angemessen ausgedrückt: „Weswegen auch die wahrhaft psychische Behandlung den Gesichtspunkt festhält, daß die Verrücktheit nicht abstrakter Verlust der Vernunft, sowohl nach der Seite der Intelligenz als des Willens und seiner Zurechnungsfähigkeit, sondern nur Verrücktheit ist, die Behandlung daher den Kranken als Vernünftiges voraussetzt und hieran den festen Halt hat, an dem sie ihn nach dieser Seite erfassen kann, wie nach der Leiblichkeit an der Lebendigkeit, welche als solche noch Gesundheit in sich enthält.“ Und **Kant** wird festhalten, daß die Natur sogar in der Unvernunft ein Prinzip der Verbindung beibehält und das Denkvermögen es ausschöpfen könne. Es ist nun nicht mehr notwendig, wie **Descartes** tapfer alle Unsicherheiten des Deliriums, des Traums, der Illusionen zu durchqueren, es ist nicht mehr notwendig, die Gefahren der Unvernunft zu überwinden. Aus der Tiefe der Unvernunft heraus selbst kann man sich nun Fragen über die Vernunft stellen.

Damit verliert die Unvernunft jene Kraft des Fremden. Sie ist nicht mehr das radikal Andere, sondern trägt unter der Maske des Fremden das Gesicht des Vertrauten und Identischen. Damit ändert sich der Status des Irren. Er ist sind länger die Gestalt des globalen und konfusen Unterschieds im Vergleich zum Anderen. Man beginnt hinter den multiplen Gesichtern des Unterschiedes ein Gebiet zu erkennen, in dem sich die Vernunft wiederfindet. Der Irre gehört nicht mehr dem klassischen Wahnsinn an, der außerhalb des positiven Feld des Wissen liegt, sondern wird zur Geisteskrankheit und nimmt damit Teil an der abendländischen Vernunft. Er besitzt nun eine eigene Vergangenheit und Entwicklung, die in eine vernünftige Ordnung gebracht werden kann. Damit schreibt er sich nicht mehr in die Negativität der Existenz als eine ihrer abruptesten Figuren ein, sondern findet fortschreitend in der Positivität der bekannten Dinge Platz.

In jenem neuen Blick auf die Geisteskrankheit wird auch das Gitter beseitigt. Der Irre und der Nicht-Irre sind einander direkt gegenübergestellt. Sie werden durch die gleichen Mechanismen beherrscht. Es besteht zwischen Gesunden und Kranken also keine Wesensdifferenz mehr. Damit konstituiert das moderne Denken eine Immanenzebene, die kein wildes Außen mehr kennt. Gleichzeitig ist das Denken aber stets davon bedroht. Jetzt wird das Denken selbst zu einem gefährlichen Akt. Zum ersten Mal in der Geschichte des Abendlandes ist es möglich, daß das Denken selbst verrückt wird, denn Verrücktsein heißt nicht mehr bloß Unordnung, sondern eine Ordnung, die ver-rückt wurde. Also eine positive Ordnung, die aus einem anderen Standpunkt heraus entsteht. Hier zeigt sich die Nähe des Denkens mit dem Thema des Wahnsinns. Man denke an **Nietzsche**. Es ist auch nicht verwunderlich, daß der Geniebegriff des 19. Jahrhunderts nahe am Wahnsinn verortet wurde.

Der moderne Diskurs läßt also die Geisteskrankheit in ihrer völligen Transparenz erscheinen. Die neuerworbene Freiheit, die Möglichkeit, eine Wahrheit und eine Sprache anzunehmen, sind aber nur die eine Seite einer Bewegung, die ihn auf der anderen vergegenständlicht. Während die Literatur den Ausbruch des Wahnsinns feiert, wird er wird im wissenschaftlichen Diskurs als reines Objekt betrachtet. Wenn das neue Regime der Psychiatrie Wahnsinn und Vernunft immer mehr annähert, errichtet sie gleichzeitig zwischen ihnen eine noch gefährlichere Distanz, ein Ungleichgewicht, das nicht mehr beseitigt werden kann. Der Wahnsinn nur ein Objekt, ein mögliches Ereignis in der Verkettung der Dinge. Diese Form der Objektivität beherrscht den Wahnsinn bis auf zum heutigen Tag.

Wir müssen wissen, daß die Ordnung des Wissens im 19. Jahrhundert sich genau durch diese Spaltung vollzogen hat. **Foucault** spricht vom Menschen als der empirisch-transzendentalen Dublette, dem es erlaubt ist sowohl Subjekt als auch Objekt in einem zu sein. Er ist derjenige, der Erkenntnis gewinnt und gleichzeitig derjenige von dem diese Erkenntnisse gewonnen werden. Die Überlegungen Descartes gingen immer darum auf Fragen zu antworten wie: Gegeben die Wahrheit ist diese, wie ist es möglich, daß wir so wahrnehmen wie wir wahrnehmen. DH. bis zum 18. Jahrhundert, bis **Kant**, ist jede Überlegung über den Menschen nur sekundär und geht primär von einer anderen Überlegung aus.

Seit **Kant** kommt es zu einer Umkehrung des Verhältnisses. Man geht nicht mehr von der Unendlichkeit bzw. von einer bestimmten Wahrheit aus von dem aus sich das Problem des Menschen stellt. Seit **Kant** geht man vom Menschen als empirische Tatsache aus und stellt davon ausgehend Überlegungen an. Damit entsteht so etwas wie die „psychologische Wahrheit des Menschen“. Der Mensch entdeckt nun in der Tiefe seiner selbst, am extremen Punkt seines Inneren, die alten Kräfte, die das klassische Zeitalter verbannt und an die fernsten Grenzen der Gesellschaft verwiesen hatte. Die Unvernunft wird gewaltsam in dem objektiviert, was es an Subjektivstem, Innerlichstem und Tiefstem im Menschen gibt. Nachdem sie lange Zeit schuldhaft Manifestation gewesen ist, wird sie jetzt zur Unschuld und zum Geheimnis. Im menschlichen Inneren gefangen, in ihm begraben, kann der Wahnsinn das formulieren, was es im Menschen an ursprünglich Wahrem gibt. Diese Wahrheit wird die Psychoanalyse zu formulieren versuchen. Sie funktioniert gerade dadurch, daß der Analysant sein Innerstes zum Gegenstand seiner Überlegungen macht.

Die Geisteskrankheit besitzt nun die Kraft eines Spiegels, die die elementaren und fundamentalen Wahrheiten über den Menschen enthüllt. Sie reduziert ihn auf seine primitiven Wünsche, auf seine einfachen Mechanismen, auf die drängende Determination seines Körpers. In ihm triumphieren Mechanismen, die wissenschaftlich objektivierbar und wahrgenommen werden können. Da er sie aber als Subjekt nicht mehr im Griff hat, d. h. er sich nicht mehr selber zum Objekt seiner Reflexion macht, verliert er seinen Subjektstatus. Er gehorcht nicht mehr jenem Primat, das **Kant** aufgestellt hat, indem er Descartes paraphrasiert: „Ich denke, (ist das) was alle meine Handlungen begleiten muß.“ Sobald er sich der eigene Reflexionbewegung entzieht, wird er als unzurechnungsfähig eingestuft.

Damit zerbricht im psychisch Kranken die Dublette von Subjekt und Objekt. Der unzurechnungsfähige Kranke ist nicht mehr Subjekt und Objekt in einem, sondern lediglich Objekt. Er tritt damit in eine Vormundschaftsbeziehung, die die die Subjekt-Objekt Beziehung wieder herstellt, nun aber in der Dublette Arzt-Patient. Es ist diese Subjekt-Objekt Beziehung, die auf eine grundlegende Einseitigkeit beruht. **Basaglia** hat diese Beziehung durchleuchtet. Er unterscheidet sie von den anderen Formen der Beziehungen. Eine gleichwertige Beziehung ist in der bürgerlichen Gesellschaft als Vertragsbeziehung konzipiert. Sie beruht auf eine grundlegende Gegenseitigkeit. Sie müssen nicht unbedingt ökonomischer Natur sein, aber sie finden darin ihr eigentliches Vorbild. Es gibt unterschiedlichste Beziehungen, die durch ein Ungleichgewicht charakterisiert sind. So befindet sich etwa ein Arbeiter in einer Objektsituation, da er entfremdete Arbeit leistet.

Andererseits verkauft er natürlich diese Arbeitskraft und ist damit wieder Teil einer Vertragsbeziehung.

Der Geisteskranke ist hingegen Gegenstand des ärztlichen Blickes, der ihn diagnostiziert. Die Reformpsychiater versuchten diese Einseitigkeit durch eine allmähliche Installation des Rechtssubjektes aufzuheben. Man hat ihn als politisches Subjekt anerkannt, der seine Forderungen in einem inneren Forum einbringen konnte und der nach außen hin wieder langsam im gesellschaftlichen Feld als Rechtssubjekt auftritt, indem er selbst seine Rechtsfähigkeit zum Ausdruck bringt. Dieser Aneignungsprozeß wurde als ein politischer Prozeß gesehen, denn an diesem Punkt trifft die Problematik des Geisteskranken auf all jene Figuren, die auch aus dem gesellschaftlichen Arbeitsprozeß ausgeschlossen sind, wie etwa Arbeitslose, Behinderte usw. Sie alle unterstehen einer Vormundschaftsbeziehung. Was für den psychisch Kranken der Arzt und damit die Psychiatrie ist, ist für den Arbeitslosen das Arbeitsamt, bei der er sich fortwährend melden muß, zeigen muß, daß er sich um eine Arbeit bemüht hat usw.

Den italienischen Reformern ist aber zugleich klar, daß dieser Befreiungsprozeß nur mit einer allgemeinen Umkodierung des gesellschaftlichen Feldes vollzogen werden kann, denn im bürgerlichen Wertesystem verkörpert der psychisch Kranke weiterhin die allgemeinste Form der Asozialität. Es fehlt ihm eben nicht der gute Wille oder das richtige Bewußtsein, um die Subjekt-Objekt Dublette aufrechtzuerhalten, sondern er kann gar nicht anders, er ist eben durch dieses grundlegende Unvermögen charakterisiert. Deshalb sieht Basaglia den psychischen Kranken vor allem als eine Figur, die den gesellschaftlichen Widerspruch aufzeigt. Er wird nie völlig integrierbar sein und stets eine Existenz am Rande der Gesellschaft führen. Es ist aber eine politische Frage wie wir mit diesen Randexistenzen umgehen, ob wir sie aus dem gesellschaftlichen Raum ausschließen, indem wir sie in eine geschlossene Institution einschließen und damit einen homogenen Raum konstruieren, der ohne Widersprüche auskommt.

Seit einigen Jahren glaubt man durch ein neue Praxis die Problematik der Geisteskrankheit in den Griff zu bekommen. Es ist eine Praxis, die sowohl im institutionellen als auch im gesellschaftlichen Raum operiert. Diese Konzeption beruht auf dem neoliberalen Diskurs, der besagt, daß der Markt selbst das organisierende und regulierende Prinzip schlechthin ist. Diese Konzeption glaubt sämtliche Probleme können vorrangig über Marktmechanismen gelöst werden. Die Psychiatrie soll danach nach diesem Organisationsprinzip des Marktes strukturiert werden, der es erlaubt die Güte und die Mängel des psychiatrischen Dienstes fortwährend zu überprüfen und effizienter zu gestalten. Ferner geht er davon aus, daß durch diese Ökonomisierung die Reduktion der Beziehung Arzt-Patient auf eine Subjekt-Objekt Beziehung vermieden werden kann. Der Patient erscheint darin als Kunde, der dieselben Rechte besitzt, wie jeder andere Konsument auch, der eine kundenorientierte Dienstleistung in Anspruch nimmt.

Diese kundenorientierte Medizin bleibt im konkreten Gebrauch jedoch häufig eine Worthülse, denn der Patient ist kein wirklicher homo oeconomicus, er ist nur scheinbar jener Kunde, zu den man ihn gerne machen möchte. Vielmehr ist er jetzt nicht nur Objekt des wissenschaftlichen Diskurses, sondern auch Gegenstand der internen Verrechnung der Abteilung mit der Verwaltung. Der Arzt stellt die Diagnose und erhält für den Patienten eine gewisse Punktezahl, die später mit der Verwaltung abgerechnet wird. Das Verhältnis Arzt-Patient wird durch diese Ökonomisierung der Psychiatrie nicht grundlegend verändert, denn sie betrifft vor allem das Verhältnis zwischen Psychiatrie und Verwaltung. Sie führt auch nicht zu jenem selbstverantwortlichen Handeln des Patienten, wo er für den Erhalt und die Wiederherstellung der Gesundheit sorgt, wie es etwa in anderen Gebieten der Medizin betrieben wird, denn die Geisteskrankheit ist ja gerade durch den Mangel an Selbstverantwortlichkeit charakterisiert. Es wird gerade dasjenige vorausgesetzt, durch daß er

charakterisiert wird. Hätte er diese Fähigkeit zur Selbstverantwortung, wäre auch keine psychiatrische Versorgung notwendig.

Damit zeigt sich, daß die neoliberale Freiheit in keiner Weise die Funktion der Psychiatrie verändert. Sie verdeckt vielmehr die gesellschaftspolitische Komponente dieser Krankheit und führt zu ihrer Individualisierung. Vielleicht sollten wir uns wieder die Frage stellen, ob es nicht sinnvoll wäre die Geisteskrankheit in ihrer vollen politischen Dimension zu betrachten. Politisch meint damit nicht nur das Problem der Rechtsstaatlichkeit, sondern auch die kultur- und wissenschaftspolitische Dimension der Geisteskrankheit zu erfassen und vielleicht ist dieses Forum ein Beitrag zu einer gesellschaftspolitischen Problematisierung der Psychiatrie.

müssen wir zunächst erörtern, welche Vorläufer diese Institution besitzt wie es überhaupt zur Konstituierung der Psychiatrie kommen konnte. Und davon ausgehend versuchen die Probleme der Psychiatrie heute zu erörtern. Wir werden feststellen, daß diese Problematik der Psychiatrie unentwerrbar mit ihrer Konstituierung verbunden ist. Sie übernimmt dabei einen Ort des Ausschlusses, der im 17. Jahrhundert entstanden ist. Zugegeben diese Vorläufer unterscheidet sich beträchtlich von der psychiatrischen Institution, aber trotzdem übernimmt die Psychiatrie wichtige Elemente daraus, um sie mit etwas völlig Neuen zu verbinden. Daher wollen wir zunächst einmal versuchen die archäologischen Schichten auszugraben, die für die Genese der Psychiatrie maßgebend waren und zeigen wie sie transformiert Teil der Psychiatrie wurden. Im Anschluß an diese historische Darstellung der historischen Hintergründe ist es vielleicht leichter die heutigen Probleme besser in den Blick zu bekommen und zu schauen durch was sich die Psychiatrie heute auszeichnet und welche die Probleme von heute sind. Und vielleicht gelingt es uns ja auch neue Perspektive zu eröffnen, die auch neue Wege der Problembewältigung ermöglichen.

Wie wir alle wissen ist die Psychiatrie als medizinische Institution im 19. Jahrhundert entstanden. Damit fügt sie sich völlig dem neuen medizinischen Wissensfeld ein, das ungefähr zeitgleich mit ihr entsteht. Zugleich aber tritt sie jedoch auch ein Erbe an, das das klassische Zeitalter also das 17. und 18. Jahrhundert ihr hinterlassen hat. Es ist jener geschlossene Raum der Internierung, der mit dem 17. Jahrhundert auftaucht und neben anderen Gestalten auch den Wahnsinn erfaßt. Die Psychiatrie wird im 19. Jahrhundert diesen Raum übernehmen und ihn aber gleichzeitig völlig neu konstruieren. Damit wir sowohl diese Kontinuität als auch diese Zäsur vom Internierungsraum zur psychiatrischen Anstalt besser verstehen, müssen wir zunächst einmal auf dem Beginn des Ausschlusses zurückgehen und schauen welche Beziehung dieser Internierungsraum sowohl mit dem Raum des Denkens jener Zeit als auch mit dem gesellschaftlichen Raum unterhält. Nur so verstehen wir wie es zum Ausschluß des Wahnsinns überhaupt kommen konnte. Wichtig für dieses Verständnis sind die Überlegungen Descartes. Er begründet mit seinem Denken nicht nur das klassische Zeitalter, sondern führt auch vor wie die Vernunft mit der Unvernunft umzugehen hat.