

Erster Teil

*»L'homme dans un puissant oubli«: das Vergessen
des Wahnsinns und der anthropologische Zirkel*

Il a fallu que la Folie cesse d'être la Nuit, et devienne
ombre fugitive en la conscience, pour que l'homme
puisse prétendre à détenir sa vérité et à la dénouer
dans la connaissance.

(Michel Foucault, Préface zu Folie et déraison)¹

- I »Erst musste der Wahnsinn aufhören, die Nacht zu sein, und zum flüchtigen Schatten im Bewusstsein werden, damit der Mensch den Anspruch erheben konnte, *seiner* Wahrheit innezuwerden und sie in der Erkenntnis zu entwirren.«

Michel Foucaults frühe Untersuchung über die Entstehung der modernen Psychopathologie, seine *Histoire de la folie à l'âge classique*,² bildet ein Unikum in seinem gesamten Werk: Sie bietet vernunfttheoretischen Ausführungen einen Raum, den diese nirgends sonst in seiner Arbeit einnehmen. Dem vernunftkritischen Ansatz verdankt allerdings das Buch nicht nur seine Besonderheit und seinen umstrittenen Charakter, sondern auch das relative Desinteresse, das ihm in der Rezeption entgegengebracht wurde.

Foucaults Geschichte des Wahnsinns wird von der heutigen Rezeption zumeist als eine Randerscheinung betrachtet. Sie bilde den noch unreifen Versuch, in Alternative zu den herkömmlichen Methoden der Geisteswissenschaften eine nicht-ideengeschichtliche Diskursanalyse zu entfalten. Ein solches nicht-ideengeschichtliches Verfahren sei allerdings erst von Foucault entwickelt worden, nachdem er zuerst eine archäologische und später eine genealogische Methode umreißen konnte. Seine *Histoire de la folie* sei hingegen insofern der Ideengeschichte verhaftet geblieben, als sie eine Universalgeschichte und ein allgemeines Subjekt derselben anzunehmen scheint, was die Umgrenzung der Geschichte des Wahnsinns in stark einheitliche Epochen zeige. Durch seine Geschichte des Wahnsinns verstricke sich Foucault außerdem in das äußerst widersprüchliche Unterfangen einer unvernünftigen Vernunftkritik. Durch das Heraufbeschwören einer wilden, die Grenze jeder Diskursivität übersteigenden Erfahrung des Wahnsinns falle er einer Form des schlichten Irrationalismus anheim.³

2 Foucault *thèse principale* ist 1961 zuerst mit dem Titel *Folie et déraison. L'histoire de la folie à l'âge classique* in Paris bei Plon erschienen. Mit der zweiten Ausgabe 1972 bei Gallimard wurde der Titel vereinfacht und das ursprüngliche Vorwort durch ein erheblich kürzeres ersetzt (M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1972; fortan als HF angegeben). In den weiteren Ausgaben wird das ursprüngliche Vorwort nicht mehr gedruckt. Die deutsche Übersetzung, bei Suhrkamp 1969 erschienen, bewahrt das Vorwort der ersten Ausgabe, trägt aber einen neuen Titel, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, und nimmt mehrere Kürzungen vom ursprünglichen französischen Text vor (M. FOUCAULT, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, übers. v. U. Köppen, Frankfurt/M. 1969; vgl. D. ERIBON, *Michel Foucault. Eine Biographie*, übers. v. H.H. Henschen, Frankfurt/M. 2008 (1991), 173 ff./fz. 131 ff. und U. J. SCHNEIDER, *Michel Foucault*, Darmstadt 2004, 28).

3 Zur Rezeption im Allgemeinen vgl. etwa A. GEISENHANSLÜKE: »Wahnsinn und Gesellschaft«, in: Cl. KAMMLER, R. PARR, U. J. SCHNEIDER

In Gegenführung zu den vielen Vorbehalten und Missverständnissen, auf die das Buch in der Rezeption gleich nach seinem Erscheinen gestoßen ist, wird hier der Versuch unternommen, die entscheidende Bedeutung von Foucaults früher Vernunftkritik für eine Lektüre auch seiner späteren Werke stark zu machen. Weder Foucaults archäologisch-genealogisches Verfahren noch seine Auffassung von Diskursen, Geschichte, Macht und Subjektivität, noch seine Deutung des normalisierenden und pathologisierenden Charakters der Humanwissenschaften und folglich der Biopolitik lassen sich angemessen rekonstruieren, wenn man von seiner frühen Vernunftkritik und von deren Wirksamkeit auch in seinen späteren Schriften absieht. Ohne den Wahnsinn als die *Wahrheit der Psychologie*, das heißt, ohne die Unvernunft als den vergessenen Grund des modernen, anthropologischen Reduktionismus in Betracht zu ziehen, ist es nicht nur unmöglich, Foucaults Werk wirklich gerecht zu werden, sondern ihn auch angemessen zu kritisieren.

Auf dem Spiel steht gleichzeitig die korrekte Einordnung Foucaults in die Geschichte der Philosophie. Normalerweise wird Foucault im Bannkreis des Nietzscheanismus verortet. Dieser kann von der Machtmetaphysik bis zur vitalistischen Verherrlichung der Leiblichkeit, vom evolutionistisch-genealogischen Biologismus und antihumanistischen Naturalismus bis zu einer Philosophie des Lebens qua Philosophie der Immanenz unterschiedlich dekliniert werden. Gegenüber solchen Einordnungen wird aufzuzeigen sein, wie die Referenz auf die vernunftkritischen Anfänge Foucaults einen breiteren Horizont eröffnet.

So ist es schwierig, nicht an das Werk des Schülers Michel Foucaults zu denken, wenn Jean Hyppolite in seinem Buch über Hegels Logik, *Logique et existence*, in Polemik gegenüber einer Tradition – man weiß, wie einflussreich diese in Frankreich sein konnte –, die ihn nur hinsichtlich seiner Auffassung vom praktisch-historischen Geist, das heißt vom *objektiven*, rezipieren wollte, Hegels Kritik am Anthropologismus am

(Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2008. Eine Ausnahme bildet die italienische Rezeption von *Histoire de la folie*, die positiv von der Reflexion Franco Basaglia beeinflusst wurde: vgl. etwa P. A. ROVATTI, *La follia, in poche parole*, und *Foucault e la ›Storia della follia‹*, monografische Nummer anlässlich des 50. Jahres nach dem Erscheinen von Foucaults Buch der italienischen Zeitschrift: *aut aut*, 351 (2011). Anders als im deutschen hat man sich darüber hinaus im englischen und italienischen Kulturraum darum bemüht, eine Übertragung des vollständigen Textes von Foucaults Hauptdissertation zur Verfügung zu stellen (vgl. M. FOUCAULT, *History of Madness*, hg. v. J. Khalfa, übers. v. J. Murphy, London 2006; DERS., *Storia della follia nell'età classica*, übers. v. M. Galzigna, Mailand 2011). Suhrkamp hat es als entbehrlich betrachtet, *Histoire de la folie* in seiner Ausgabe von Foucaults »Hauptwerke« aufzunehmen: vgl. M. FOUCAULT, *Die Hauptwerke*, Frankfurt/M. 2008.

gründlichsten rekonstruiert und ihn genau in dieser Hinsicht mit Nietzsche verbindet: »Hegel hat hier Nietzsche vorweggenommen. Die humanistische Reflexion ist der Fall ins ›Allzumenschliche‹.«⁴

Michel Foucault hat immer zu seiner *Histoire de la folie à l'âge classique* gestanden, obwohl er auch keinen Hehl aus den Vorbehalten gemacht hat, die er gegenüber seinem Erstlingswerk hegte. Als es zum Beispiel darum ging, bei seinem Auftritt am Collège de France 1970 die Besonderheiten seiner Arbeit zu präsentieren, führt er die Opposition zwischen Vernunft und Wahnsinn als eine der entscheidenden unter »les systèmes d'exclusion« an, durch die sich die Diskurse etablieren können.⁵ Dadurch bekräftigte er aber auch die Bedeutung seiner Untersuchungen über Wahnsinn und Unvernunft, deren Schlüsselthese er übrigens wiederholt. Das Wort der Irrsinnigen sei auf der Schwelle zur Moderne durch deren sozialen Ausschluss und durch ihre Einvernahme durch die Vernunft dem Schweigen gewichen.

In *L'archéologie du savoir* (1969) nennt Foucault allerdings die Schwäche seiner vorigen Untersuchungen, die ihn nötigt, die methodologischen Prinzipien zu verdeutlichen, denen er gefolgt ist. Der Bezug in *Histoire de la folie* auf eine unbestimmte »Erfahrung« würde demnach zeigen, wie nahe das Buch der Versuchung war, ein anonymes und allgemeines Subjekt der Geschichte anzunehmen.⁶ Die Referenz auf eine vermeintlich anfängliche Wahnsinnsform, auf »la folie elle-même«, zu der in einer ursprünglichen, fundamentalen Erfahrung Zugang zu finden ist, hat den irreführenden Eindruck erweckt, in der Archäologie würde es darum gehen, eine unbescholtene Objektivität vor deren diskursiver Vereinnahmung wiederherzustellen, während die archäologische Methode die konstitutive Zusammengehörigkeit von Diskursivität und Objektivität in den Vordergrund stellt. Dies ist insbesondere im Vorwort auffällig, wo wiederholt eine solche ursprüngliche Erfahrung angedeutet wird; das Thema ist aber auch im Buch vielfältig präsent.

Michel Foucaults kritische Bemerkungen beeinflussen noch heute erheblich die Rezeption von *Histoire de la folie*. Wie oft der Fall, bezeugen allerdings die Vorbehalte gegen ein Buch auch dessen Relevanz und Interesse: Sie umreißen zumindest das umstrittene Terrain, in dem es zu verorten ist. Im Fall von Foucaults *Histoire de la folie* handelt es sich um einen ausdrücklich vernunftkritischen Ansatz, der in seinem weiteren Werk – obwohl immer vorausgesetzt und insofern auch wirksam⁷

4 HYPOLITE, *Logique et existence*, a.a.O., 243.

5 Vgl. M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris 1971/dt. 11–13.

6 M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, 27/dt. 29 (fortan als AdS angegeben).

7 Ich schließe mich dabei einer durchaus treffenden Intuition von Michael Theunissen an: M. THEUNISSEN, »Vernunft, Mythos und Moderne«, in:

– nicht mehr mit einer vergleichbaren Deutlichkeit zu vernehmen ist. In ihr kommt insbesondere der interne Zusammenhang zwischen dem Vergessen des Wahnsinns und des Spekulativen und der Entstehung einer in ihrer Endlichkeit vermeintlich selbstfundierte anthropologischen Konstellation zum Ausdruck, ohne den sich weder Foucaults genealogische, das heißt identitätsauflösende Auffassung der Archäologie noch die *biopolitische* Verschränkung zwischen Human- und Biowissenschaften, Technik und Wissenschaft prägnant begreifen lässt, die im Zentrum von seiner Machtauffassung und von seiner Denunzierung der Reduktion des Menschen auf seine Natur: auf Normalität beziehungsweise auf Pathologie steht.

1. Abschied vom Spekulativen: Die philosophische Rezeption von *Histoire de la folie*

Die Auseinandersetzung mit der philosophischen Rezeption von *Histoire de la folie* ermöglicht auf eine ausgezeichnete Art und Weise, die polemische und systematische Relevanz eines Ansatzes zu umreißen, der wie der hier vertretene von Foucaults früher Vernunftkritik ausgeht. Die philosophische Rezeption von Foucaults Untersuchung über die Entstehung der modernen Psychopathologie zeichnet sich nämlich im Allgemeinen durch die Unfähigkeit aus, die wesentliche Verschränkung zwischen *Spekulativem* und *Anthropologischem* angemessen zur Entfaltung zu bringen. Stellvertretend für die Wirkung von *Histoire de la folie* sollen einige der wichtigsten Stimmen eingebracht werden. Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jürgen Habermas oder auch Manfred Frank (der, als Schüler von Hans-Georg Gadamer und Dieter Henrich, Foucault mit der Tradition der Philosophischen Hermeneutik und des Deutschen Idealismus konfrontiert) sind nicht nur heute immer noch die prominentesten Namen unter jenen, die sich an der Auseinandersetzung mit dem Werk Foucaults beteiligt haben. Die Konstellation von Argumenten, die sie zuerst ins Spiel gebracht haben, ist darüber hinaus für die Rezeption Foucaults prägend geblieben.

i. Jürgen Habermas: Aporetische Vernunftkritik und Kryptonormativismus

Jürgen Habermas erfasst treffend den internen Zusammenhang zwischen Vernunftkritik und Archäologie der Humanwissenschaften, der

H.F. FULDA, R.P. HORSTMANN (Hg.), *Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongress 1993*, Stuttgart 1994, 31–54.

bei Foucault jenem von Macht und Wissen entspricht. Bei Foucault geht es laut Habermas um eine »vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften« oder gar um eine »Geschichte der Humanwissenschaften mit dem Ziel einer radikalen Vernunftkritik«. ⁸

Habermas kritisiert allerdings Foucaults Vernunftkritik als ein »selbstbezügliches Unternehmen«, das sich in unlösbare Aporien verstrickt. Ungeklärt bleibt nämlich, »wie eine Geschichte der Konstellationen von Vernunft und Wahnsinn überhaupt geschrieben werden kann, wenn sich die Arbeit des Historikers doch ihrerseits im Horizont der Vernunft bewegen muss«. ⁹ Die Aporien von Foucaults Vernunftkritik haben spätestens nach *Archäologie des Wissens* (1969) und der Auseinandersetzung mit Nietzsche anfangs der siebziger Jahre eine Wendung zur Machttheorie bewirkt, die als die Bewältigung von internen Problemen der archäologischen Methode zu verstehen ist. Foucault verwendet – so Habermas – dabei die Kategorie *Macht* zweideutig. Einmal gebraucht er *Macht* konstitutionstheoretisch als transzendental-historischem Grundbegriff. Wie einst Bergson, Dilthey oder Simmel den Begriff *Leben* als eine Art *parti pris* zum Grundprinzip alles Seienden erhoben haben, so erklärt Foucault den Begriff der *Macht* zum konstituierenden Prinzip, der jeden Diskurs *a priori* bestimmt. Eine solche »idealistische« Verwendung des Machtbegriffs kann nur als ein unge wollter Rest von Foucaults angeblich verheimlichter Vernunftkritik erklärt werden. Wie von Bergson, Dilthey und Simmel eine Lebensmetaphysik, so wird hier schlicht eine Machtmetaphysik betrieben. Ein anderes Mal verwendet Foucault *Macht* als vermeintlich harmlosen, rein deskriptiven Begriff, der der empirischen Analyse von Machtpraktiken und -technologien dienen soll, aus denen jeder Diskurs je schon hervorgeht.

Die problematische Zweideutigkeit der transzendental-empirischen Doppelrolle des Machtbegriffs wird von Foucault nie gelöst. In beiden Fällen verstrickt er sich außerdem in Aporien, die mit der konstitutiven Zirkularität seines Unterfangens verbunden sind. Foucault vermag nicht, seine Genealogie *reflexiv* auf seine eigene genealogische Geschichtsschreibung zu richten, um seine Machtkritik aus den Maschen der Macht zu entwirren. Er ist folglich auch nicht imstande, die »normativen Grundlagen« seiner Kritik auszuweisen. ¹⁰

Dadurch wird er laut Habermas dazu verurteilt, zwischen der Machtmetaphysik eines »bekennenden Irrationalismus« und dem Naturalismus positivistisch ansetzender Diskursanalysen zu schwanken, die Geltungsfragen

8 J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, 281 Anm. 3.

9 A.a.O., 284.

10 Vgl. a.a.O., 325.

deskriptiv-genealogisch bewältigen zu können glauben.¹¹ Die »willkürliche *Parteilichkeit*« seiner Kritik und deren »Kryptonormativismus« würde demnach höchstens mit einer rhetorischen Haltung zu begründen sein, in der ein Rest von modernistischem Ästhetizismus und eine »vitalistisch-lebensphilosophische« Auffassung von Leiblichkeit stecken.¹² Es versteht sich demnach von selbst, dass Foucault in Georges Bataille und Friedrich Nietzsche die Dioskuren seines eigenen Unterfangens finden konnte.

*ii. Jacques Derrida: Strukturalistische Internierung
der dämonischen Hyperbel des Cogito*

Zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Histoire de la foile* unterzog Jacques Derrida in einem aufsehenerregenden Vortrag am Collège philosophique von Jean Wahls Foucaults Studie einer vertieften Lektüre. Derridas Auseinandersetzung mit Foucaults Untersuchung über das Entstehen der modernen Psychopathologie kann als exemplarischer Fall dafür gelten, wie in der Rezeption eines Werks Missverständnisse eine entscheidende Rolle spielen können.¹³ So kann man in einem Vortrag, der allgemein als Zankapfel zwischen Derrida und seinem Lehrer gilt und der zu einem tatsächlichen Bruch führte, eine grundsätzliche Einigkeit zwischen beiden aufzeigen.

Die Lesart Derridas kann gleichsam als die Umkehrung der Interpretation Habermas' betrachtet werden. Denn wirft Habermas Foucault vor, keine handgreifliche »normative Grundlage« seiner Machtkritik ausweisen zu können, so tadelt Derrida an Foucaults Geschichte des Wahnsinns, das »hyperbolische« Moment, das dem kartesischen Cogito und allgemeiner jedem Rationalismus innewohne, auf eine geschichtlich determinierte Vernunft, eine Rationalität *de fait*, zurückführen zu wollen. Diese Reduktion auf die *Innerweltlichkeit* (»intra-mondanité«) bildet laut Derrida allerdings den Ursprung und den Sinn selbst von dem, was man Gewalt nennt: sie ist das, was alle Zwangsjacken möglich macht.¹⁴

Habermas hält Foucault vor, für seine Kritik keine ausweisbare normative Grundlage angeben zu können: keine – so darf man ergänzen, wenn man Habermas' eigenes Projekt im Blick behält –, die, auf eine kommunikative Vernunft aufbauend, die Aporien der Subjektphilosophie, die letztendlich auch das Ziel von Foucaults Vernunftkritik bilden,

¹¹ Vgl. a.a.O., 327.

¹² Vgl. a.a.O., 325, 331, 335.

¹³ J. DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns« (1964), übers. v. U. Köppen, in: DERS., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1972, 53–101. Für die Umstände, die Derridas Vortrag begleitet haben, vgl. ERIBON, *Michel Foucault*, a.a.O., 189 ff./fz. 144 ff.

¹⁴ Vgl. DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 92/fz. 88.

überwinden könnte und mit der sich die *Kritik* transzendental-pragmatisch in einer historisch-praktischen intersubjektiven Rationalität begründen ließe. Gerade das Haltmachen bei der Positivität, bei einer bestimmten, historisch gegebenen Rationalität *de fait*, bildet hingegen aus der Sicht Derridas das Problem der Kritik Foucaults an der rationalistischen Tradition. Dies ist allerdings nicht auf der Ebene von Foucaults ausdrücklichem Programm, sondern der ungewollten Folgen der von ihm vertretenen Position der Fall.

Die von Habermas vermisste »Normativität« ist sodann für Derrida »normalité«, eine Reduktion auf eine »determinierte historische Struktur« dessen, was jede historische Bestimmtheit immer schon übersteigt, wie zum Beispiel das kartesische Cogito.¹⁵ In diese »normalité« fällt Foucault zurück, indem er die Normalisierung brandmarkt, die dem kartesischen Projekt innewohnt. Denn Foucault führt die *fundamentale Maßlosigkeit* im hyperbolischen Moment von Descartes' Cogito, das, was die Welt erschließt und begründet, auf innerweltliche Strukturen zurück. Dadurch reduziert er selbst, was metaphysisch und dämonisch ist, auf Menschliches und das eigentlich Irrsinnige im Cogito, was jede Bestimmung einer *homo natura* übersteigt, auf Pathologie. Foucault ist demnach dieselbe Anthropologisierung, Naturalisierung und Pathologisierung vorzuwerfen, deren Ursprung er im kartesischen Rationalismus sehen möchte.¹⁶

Habermas' Positivismusvorwurf wird wieder aufgenommen und gleichzeitig überboten. Auch aus der Sicht Derridas wird Foucault der Unterscheidung zwischen Faktizität und Geltung nicht gerecht, indem er das Cogito letztendlich vom Standpunkt einer Rationalität *de fait*, jener nämlich der Sprache des Irrsinns, die er ihm entgegenhält, kritisiert. Der Positivismus Foucaults liegt aber nicht darin, dass er Diskurse lediglich *deskriptiv* rekonstruiert, ohne deren interne Geltungsansprüche in Betracht zu ziehen, sondern in seiner Unfähigkeit, im Gegensatz zu dem, was sein Projekt impliziert, die Positivität einer geschichtlich verorteten Rationalität zu übersteigen. So liegt im Zentrum von Foucaults Positivismus gerade jene konkrete Normativität, deren Mangel ihm von Habermas vorgeworfen wird und deren Walten auch im eigenen Projekt er nicht zu durchschauen und zu reflektieren imstande ist.

Aus der Sicht Derridas zeichnet ein hyperbolisches, ja irrsinniges Wagnis das Projekt des kartesischen Cogito aus. Der Irrsinn, der dem Cogito innewohnt, ist im Anspruch aufzusuchen, zum ursprünglichen Punkt zurückzukehren, der sich diesseits des Gegensatzes zwischen einer bestimmten Vernunft und einer bestimmten Unvernunft befindet. Auch wenn ich vom Wahnsinn ergriffen bin: *Cogito ergo sum* gilt auch dann noch. In diesem Sinne bildet der Wahnsinn nicht anders als jede

¹⁵ Vgl. a.a.O., 91/fz. 88.

¹⁶ Vgl. a.a.O.

bestimmte Rationalität, als jede »raison raisonnante«, einen Fall des *Cogito*: Er hat letztlich im Denken selbst seinen eigentlichen Platz.

Die hyperbolische Kühnheit des kartesianischen Cogito, seine wahnsinnige Kühnheit, die wir vielleicht nicht mehr so sehr als Kühnheit verstehen, weil wir im Unterschied zu den Zeitgenossen Descartes' zu sicher, zu sehr mit seinem Schema vertraut sind, mehr als vielleicht mit seiner scharfen Erfahrung; seine wahnsinnige Kühnheit besteht also darin, zu einem ursprünglichen Punkt zurückzukehren, der nicht mehr dem Paar von *determinierter* Vernunft und *determinierter* Unvernunft, nicht mehr ihrer Opposition oder ihrer Alternative zugehört. Ob ich wahnsinnig bin oder nicht: *Cogito, sum*. In jedem Sinne dieses Wortes ist der Wahnsinn also nur ein *Fall* des Denkens (*im* Denken).¹⁷

Descartes' Projekt besteht in dem Versuch, den Nullpunkt zurückzuerlangen, wo Sinn und Nicht-Sinn in ihrer Bestimmtheit sich in ihrem gemeinsamen Ursprung wiederfinden. Es bringt insoweit einen Überschuss, in Richtung des Nicht-Bestimmten, des Nichts oder der Unendlichkeit mit sich, ein *excès*, der die *Totalität des Seienden* und des bestimmten Sinns, die Totalität der faktischen Geschichte, übersteigt. Diese Überbietung der Totalität der Seiendheit (»la totalité de l'étantité«) stellt das Cogito Descartes' und den hyperbolischen Zweifel, durch den es sich etabliert, in die Verwandtschaft mit den großen rationalistischen Projekten des Abendlandes. So ist laut Derrida die Dialektik Sokrates' – anders als von Foucault gemeint – alles andere als beruhigend, insofern sie das Seiende überbietet und uns unter das Licht einer versteckten Sonne stellt, die *jenseits der Ousia* steht. Nicht von ungefähr rief Glaukon aus: »Gott! Was für eine dämonische Hyperbel [δαίμονιας ὑπερβολῆς].«¹⁸

Indem er versucht, die hyperbolische Pointe von Descartes' Cogito auf eine bestimmte historische Struktur zurückzuführen, geht Foucault das Risiko ein, dem Cogito Descartes' die gleiche Gewalt anzutun, die in seiner Sicht die rationalistische Verobjektivierung des Wahnsinns darstellt.

Der strukturalistische Totalitarismus würde hier einen Akt des Einschlusses des Cogito vornehmen, der von gleichem Typ wäre wie der der Gewalttätigkeiten des klassischen Zeitalters. Ich sage nicht, daß das Buch Foucaults totalitär ist, weil es zumindest am Anfang die Frage nach dem Ursprung der Historizität *im allgemeinen* stellt und sich so vom

17 A.a.O., 89 f./fz. 86.

18 A.a.O., 91/fz. 87 und PLATON, *Politeia, Sämtliche Werke*, Bd. V, übers. v. F. Susseml u. a. nach der Übers. F. Schleiermachers, Frankfurt/M./Leipzig 1991, 509b.

Historizismus befreit: ich sage, daß er manchmal bei der Bewerksstellung des Vorhabens in diese Gefahr gerät.¹⁹

Derrida stellt den Sinn von Foucaults Unterfangen, eine *Geschichte* des Wahnsinns zu schreiben, insgesamt infrage. Was soll es nämlich heißen, eine *Geschichte* von dem zu schreiben, was sich *per definitionem* der Geschichtlichkeit als deren Fundament entzieht?²⁰ Dabei verfehlt Foucault in einer doppelten Hinsicht die Geschichtlichkeit von Descartes' Cogito. Zum einem wird er der hyperbolischen, dämonischen Pointe des Cogito und seinem überschüssigen Charakter gegenüber jeder faktischen Bestimmtheit nicht gerecht. Zum anderen und darüber hinaus will er auch das Verhältnis des Cogito zum Wahnsinn und zur Negativität unberechtigt historisieren, nachdem es sich historisch determiniert und die schlichte, aber auch leere Gewissheit des *Cogito ergo sum* verlassen hat. Die Tatsache nämlich, dass sich der Wahnsinn als Nullpunkt vor der Unterscheidung zwischen Vernunft und Unvernunft nicht in der Bestimmtheit einer faktischen Rationalität, einer historisch gewachsenen »raison raisonnée« direkt aussprechen lässt, stellt keine besondere Gewalt dar, die das klassische Zeitalter dem Irrsinn antun würde, keine Internierung auf der Ebene der Reflexion, die der tatsächlichen Einschließung der Irrsinnigen im Hôpital général entsprechen würde. Es gehört vielmehr zum Sinn des Sinnes im Allgemeinen, zum Preis, den jedes Wort und jede Sprache entrichten muss, um Sinn überhaupt zur Entfaltung bringen zu können. Als solche bildet die Internierung des Wahnsinns durch das Cogito kein Ereignis, das eine Epoche historisch auszeichnen könnte.

In diesem Sinne kann es keine *histoire de la folie* geben, weder vom Wahnsinn an sich noch von dessen Internierung, Unterdrückung und Verobjektivierung durch die Vernunft. Und wenn es keine Geschichte des Wahnsinns geben kann, dann ebenso wenig eine der Vernunft.

Paradox ist dabei, dass sowohl Derrida wie Habermas von demselben Befund im Hinblick auf Foucaults Vernunftkritik ausgehen. Betont Habermas die Aporien eines selbstbezüglichen Unterfangens, das Vernunft nur von der Vernunft her kritisieren kann, so hebt Derrida hervor, dass die Revolution gegen die Vernunft sich nur innerhalb ihrer vollziehen kann.²¹ Um sich auszusprechen, muss sich die Revolte gegen die

19 DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 92/fz. 88 (Übersetzung leicht verändert).

20 Die Frage nach dem Sinn einer »Geschichte des Wahnsinns« steht weiterhin im Mittelpunkt auch von Derridas späterer Auseinandersetzung mit *Histoire de la folie*, im Hinblick diesmal eher auf Foucaults Verhältnis zur Psychoanalyse. Vgl. J. DERRIDA, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, Frankfurt/M. 1998, insb. das Kapitel III (»Gerecht sein gegenüber Freud. Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse«).

21 DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 61/fz. 59.

Vernunft nämlich selbst determinieren und sich in einer artikulierten Sprache kompromittieren. Dadurch wird sie aber ihrerseits *vernünftig*: Ihr Aufstand stellt nicht mehr als eine Agitation dar, die sich je schon im Rahmen der Vernunft bewegt.

Diese List der Vernunft, der sich auch Foucaults *Histoire de la folie* nicht entziehen kann, macht Derrida zufolge die »Hegelsche Dimension« des Buches aus.²² Die Unvernunft hat sich in einer Dialektik verfangen, die ihre Differenz wiederum zur Identität führt: Noch das Andere der Vernunft ist Vernunft lediglich in einer anderen Gestalt.

Es dürfte nicht zu schwierig sein, anhand einer detaillierten Rekonstruktion von Foucaults Untersuchung aufzuzeigen, wie viele der Kritiken Derridas eigentlich auf einem einfachen Missverständnis beruhen. Foucault konzentriert sich tatsächlich kaum auf die irrsinnige Kühnheit von Descartes' Unterfangen und auf dessen Überbietung des menschlichen Standpunktes des natürlichen Zweifels. Seine Kritiken gelten vielmehr dem Cogito, sofern es sich in einer Axiomatik und in einem System von Deduktionen kristallisiert: das *clare et distincte* als Zeichen von Wahrheit, das Kausalitätsprinzip, wonach in der Ursache genau so viel Realität stecken muss wie in der Wirkung, usw. Derrida ist allerdings nicht weniger kritisch gegen das Cogito Descartes', soweit es sich in determinierten Strukturen festlegt und die hyperbolische Gewissheit des *Cogito ergo sum* in einer Sprache historisch artikuliert. Derridas Verteidigung des irrsinnigen Wagnisses des Cogito lässt sich außerdem kaum von Foucaults *Lob der Torheit* unterscheiden.

Auch Derrida hat die Übereinstimmung mit Foucault zumindest verspürt. Er erklärt, die Interpretation Foucaults fast die ganze Zeit, *presque tout le temps*, einleuchtend zu finden, das heißt insbesondere von dem Moment an, in dem das Cogito sich in sich reflektieren und sich in einen organisierten philosophischen Diskurs aussprechen muss. So kann er auch fast am Ende seines Vortrags zu dem Schluss kommen, dass seine Lektüre – zumindest was das Funktionieren der Hyperbel im Diskurs von Descartes angeht – letztendlich eine tiefe Übereinstimmung mit jener Foucaults aufweist.²³

²² Vgl. a.a.O.

²³ Vgl. a.a.O., 96/fz. 92 f. In der Interpretation von Descartes' *Meditationes* und insbesondere der Frage, welche genaue Funktion dem Wahnsinn im kartesischen Zweifel zukommt, besteht hingegen weiterhin keine Übereinstimmung zwischen Derrida und Foucault. Aus der Sicht Derridas gäbe es nämlich keine Asymmetrie zwischen Wahnsinn einerseits und Irrtum und Traum andererseits. Die Möglichkeit, wahnsinnig zu sein, werde nicht – anders als Foucault meint – vom zweifelnden Subjekt ausgeschlossen: Dieses würde sich im Gegenteil am radikalsten mit der Möglichkeit einer inneren Verrücktheit des Denkens dadurch auseinandersetzen, dass es die Hypothese

iii. *Manfred Frank: Darwinistischer Evolutionsbiologismus
der Diskurse*

Manfred Franks Interpretation von Foucaults Archäologie zeigt exemplarisch die Schwächen der heute in der Rezeption noch vorherrschenden Tendenz, von Foucaults früher Vernunftkritik ganz abzusehen. Foucault wird ausschließlich auf Nietzsche zurückgeführt, ohne auf irgendeine Weise mit Jean Hyppolite den Hegel'schen Hintergrund seiner Kritik am modernen instrumentalisierten Humanismus in Betracht zu ziehen. Die genealogische, identitätsauflösende Funktion des positivistischen Moments seiner Archäologie wird gänzlich verfehlt. Im Anschluss an Sartre und Piaget wird Foucaults Einspruch gegen jegliche Form der Reduktion des Menschen auf Natur zur naturalistischen, gar evolutionsbiologischen Auffassung der Diskurse entstellt.

Manfred Franks Buch zeichnet sich durch die Breite der Gegenüberstellung aus, die er zwischen dem Strukturalismus und dessen interner Überbietung durch französische Autoren wie vor allem Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jacques Lacan, Louis Althusser, Michel Foucault und der deutschen idealistischen und hermeneutischen Tradition nachzuzeichnen vermag.²⁴ Sein Ansatz führt ihn allerdings dahin, Foucault fast ausschließlich in den Bannkreis des Strukturalismus zu stellen. Foucault ist ein »Denker an den Grenzen zwischen klassischem Strukturalismus und Neostrukturalismus«.²⁵ Er bricht mit der Vorstellung, dass diskursive Systeme stabil und unveränderlich sind: damit weist er in die Richtung einer aufgeschlossenen und zentrumslosen Struktur, was ihn *de iure* in die Reihen des Neostrukturalismus einordnen lässt. Er ist allerdings Frank zufolge nicht wirklich imstande, diesen Bruch zu denken. Trotz der emphatischen Betonung der Diskontinuität und Zerstreuung von Diskursen, bleibt Foucault dem Gedanken verhaftet, diskursive Ordnungen seien eindeutig identifizierbare und in sich geschlossene Systeme mit einer zugrunde liegenden Struktur, die ein Feld von möglichen Wirkungen deterministisch bestimmt. Nur so ist die Vorstellung von der Unentrinnbarkeit symbolischer Machtordnungen überhaupt zu erklären.²⁶

eines *Deus deceptor* aufstellt. Foucault beharrt auf seiner Lesart, nach der das denkende Subjekt als denkendes Subjekt vom Wahnsinn nicht angetastet werden kann, auch in seiner Erwiderung auf Derrida von 1972 (vgl. M. FOUCAULT, »Mon corps, ce papier, ce feu«, zuerst in: *Paideia*, 11 (1972), dann als Anhang II von DERS., *Histoire de la folie*, Paris 1972, jetzt in: DERS., *Dits et écrits I (1954–1975)*, hg. v. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Paris 2001 (1994) 1113–36, Nr. 102; fortan als DE I angegeben).

24 Vgl. M. FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M. 1984.

25 A.a.O., 234.

26 Vgl. a.a.O., v. a. 241 f.

Auf der Basis einer solchen Strukturauffassung hat Foucault mit seiner Archäologie ein naturalistisches, ja biologistisches Verständnis von Geschichtlichkeit, eine positivistische und selbstwidersprüchliche Kritik ohne Grundlagen und eine nietzscheanische Machttheorie entwickelt. Insbesondere zeichnet ihn die theoretische Unfähigkeit aus, die er mit der gesamten neostrukturalen Bewegung teilt, anders als die idealistische und hermeneutische Tradition Subjektivität lediglich als eine *konstituierte* und nicht auch als eine *konstituierende* zu denken.

Foucault begreift den Übergang von einer Wissensform zu einer anderen nicht als zielgerichtet, sondern als kontingent. Es gibt keine sinnvolle Transformation in Zusammenhang mit einem intentionalen Entwurf, der gestattet, den Wechsel von einer *epistème* zu einer anderen zu verstehen. Es ist laut Frank demnach schlicht unmöglich, Foucaults Archäologie von einer Naturgeschichte abzugrenzen. Jean-Paul Sartre hat in Bezug auf Foucaults *Les mots et les choses* zu Recht von einer *Geologie* der Humanwissenschaften gesprochen.²⁷

Den Verzicht auf Teleologie und Verstehen teilt Foucaults Verfahren mit einer Genealogie, die nicht nur an Nietzsche, sondern vor allem an Darwin anschließt. Ähnlich Darwins Modell einer nicht-intentionalen Evolution der Arten nach einem ganz der Natur überlassenen Auslesemechanismus, der den am besten angepassten Organismen die größten Überlebenschancen bietet, beschreibt die genealogische Geschichte Foucaults das grundlose und wertfreie Übergehen von einer Wissenskonfiguration zu einer anderen. Wie bereits von Jean Piaget behauptet, macht Foucaults nicht genetische und nicht historische Archäologie auf der Ebene eines vormodernen Evolutionsbiologismus Halt. Anders als die modernen Kybernetiker und Systemtheoretiker vermocht er nämlich Frank zufolge nicht, eine interne Evolution der Systeme zu denken.²⁸

Die naturalistische Gleichgültigkeit, mit der der Archäologe das intentionlose Sichereignen des Konstellationenwechsels betrachtet, lässt

27 Vgl. a.a.O., 146. Für Sartres Urteil: das Interview in der Zeitschrift *L'Arc* (J.-P. SARTRE, »Jean-Paul Sartre répond«, in: *L'Arc* [3] 1968, 87–96, insb. 87).

28 Vgl. FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, a.a.O., 146–48. Für den Vorwurf Piagets: J. PIAGET, *Der Strukturalismus*, Olten/Freiburg im Breisgau, 1973, 129/fz. 114: »Mit anderen Worten, das letzte Wort einer ›Archäologie‹ der Vernunft ist, daß sich die Vernunft grundlos transformiert und daß ihre Strukturen durch zufällige Mutationen oder augenblickshafte Emergenzen auftreten und verschwinden, etwa nach der Art der biologischen Denkweise vor dem zeitgenössischen kybernetischen Strukturalismus.« Vgl. auch SARASIN, *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, a.a.O., der die These der Zentralität Darwins für Foucaults genealogischen Ansatz jüngst wieder aufgenommen hat, allerdings diesmal mit umgekehrtem, nicht kritischem, sondern positivem Vorzeichen.

sie ferner sich in einem historistischen Relativismus verfangen. Dieser nimmt Foucaults auf *Temperament* und *Affekt* aufbauende kritische Haltung jede nachvollziehbare »normative Kraft«. ²⁹ Die dem archäologischen Verfahren innewohnende Ethik kann sich nämlich selbst nicht der positivistischen Reduktion entziehen, die jede Wissensform ihrer Methode unterwirft. Selbst auf ihr historisches Apriori zurückgebracht, ja mit Foucault gesprochen auf ihre »Positivität«, bleibt sie *normativ* leer: Als *gegeben* ist sie nicht *aufgegeben*, sie gehört zur Ordnung des *Seins* und nicht zu jener des *Sollens*.

Foucault ist mit *Les mots et les choses* einem baldigen Aufwachen aus dem anthropologischen Schlaf auf der Spur gewesen, der die die modernen Humanwissenschaften insgesamt tragende *epistème* auszeichnet. Dieses Aufwachen stellt die Ankunft eines Übermenschen dar, die ganz und gar im Sinne von Nietzsches Zarathustra biologistisch als die »Züchtung eines neuen Menschen-Typus« zu interpretieren ist. Der neue »*homo-natura*« soll über der Species *homo sapiens sapiens* wie dieser über den Primaten stehen. ³⁰ So ist auch Foucaults spätere Theorie der diskursiven Formationen auf einen nietzscheanischen Machtbegriff angewiesen. *Macht* in der Form eines »Willens zur Übermächtigung – zur Lebenserhaltung und Lebenssteigerung« wird von Foucault als konstitutives Prinzip unterstellt, um das Problem der Einheit und Ordnung der Diskurse überhaupt zu lösen, vor dem sein nicht bewusstseinstheoretischer Ansatz ihn stellt. ³¹

Es ist letztendlich der strukturalistische Ansatz selbst, der Foucault und den Neostrukturalisten daran hindert, Subjektivität angemessen zu denken. Subjekte werden immer als strukturell *konstituiert* gedacht und nie im Hinblick auf ihre *konstituierende*, sinnstiftende Kraft in Betracht gezogen. So geht Foucault bereits in seiner Auffassung von Wissens-Ordnungen in *Les mots et les choses* »eine massive These über das Wesen von Subjektivität ein, die – wie ich vorwegnehmend bemerken will – ein Bestandteil des Neostrukturalismus insgesamt ist. Es wird nämlich dadurch unterstellt, dass Subjektivität immer in der Position eines Eingesetzten, genauer: in der Position eines durch eine symbolische Ordnung Instituierten, sich befindet. Der Blick, unter dem wir unsere Welt und uns selbst erschließen, ist ein vom unhintergehbaren Apriori der epistemischen Struktur uns Eingesetztes oder, wörtlich verstanden, In-okulier-tes.« ³² Das Subjekt unterliegt demnach in Foucaults Denken einer Art *Denkverbot*, ähnlich jenen, die Foucault in seinen Analysen der Ausschlussmechanismen von Machtdispositiven aufdeckt: sein Einspruch

29 Vgl. FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, a.a.O., v. a. 148 f.

30 Vgl. a.a.O., 200.

31 Vgl. a.a.O., 235.

32 A.a.O., 196 f.

gegen die Subjektphilosophie ist letztendlich auf »einen theoretischen *parti pris*« zurückzuführen.³³

Franks Vorbehalte treffen gewiss in vielerlei Hinsichten ins Schwarze. Sie können sich insbesondere die von Jacques Derrida mehrmals wiederholten Kritiken an der vermeintlich geschlossenen Determiniertheit der Strukturen zunutze machen, von der der ›klassische‹ Strukturalismus ausgeht.³⁴ Ähnlich und damit einhergehend scheint auch die Einseitigkeit, mit der Foucault die Richtung des Bestimmungsverhältnisses zwischen Subjekten und diskursiven Positivitäten denkt, der Präzisierung bedürftig. Subjekte verfangen sich notwendig dadurch in Diskursen und Gegebenheiten, die sie nicht durchblicken und komplett beherrschen können, dass sie in vielfältigen Manifestationen ihre abstrakte Identität mit sich selbst aufgeben und sich äußernd, handelnd und sprechend ein konkretes Gesicht annehmen; sie sind aber nicht deterministisch in diskursiven Strukturen gefangen, obwohl sie sich von deren Trägheit meistens und zu gerne treiben lassen.

Die Annahme außerdem, man könne Diskurse lediglich *analytisch* konstituieren und rekonstruieren, ist, wenn nicht schlicht zu naiv, dann nur mit dem Systemzwang zu erklären, der dazu drängt, jede Intervention eines Bewusstseins auszuschließen. Denn nimmt man die Notwendigkeit eines *synthetischen* Moments in der Konstitution von Diskursen an, dann hat man bereits den Leistungen eines Bewusstseins ein erstes Zugeständnis gemacht: Was könnte sonst die intuitive Leistung vollbringen, die für eine Synthese erforderlich ist? Nicht von ungefähr stößt Foucault, der auf einen synthetischen Akt ganz verzichten zu dürfen glaubt, bei seinem Versuch, in der *Archäologie des Wissens* die Ebene der kleinsten Elemente der Diskurse, die *énoncés*, zu bestimmen, auf große Schwierigkeiten.³⁵

So sehr viele Vorbehalte berechtigt erscheinen, bleibt es dennoch fragwürdig, ob Manfred Frank dem strukturalistischen, positiven Moment in Foucaults Archäologie in der Tat die richtige Funktion zuweist. Ist die Ebene, die von der Faktizität von historisch bestimmten Strukturen umrissen wird, tatsächlich die letzte, die von der reduktiven Arbeit der archäologischen Rekonstruktion der Bedingungen der Möglichkeit von Diskursen und Wissenskonstellationen anvisieren wird, oder ist noch eine tiefere, fundamentalere im Spiel? Ist Ersteres der Fall, dann würde der

33 Vgl. a.a.O. 141 und 218.

34 Neben dem Einspruch gegen das Risiko des Rückfalls in einen »totalitarisme structuraliste«, der den ganzen Aufsatz über *Histoire de la folie* durchzieht, vgl. auch vor allem DERRIDA, »Kraft und Bedeutung« (1963), in: DERS., *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., 9–49 und DERS., *Die Archäologie des Frivolen. Condillac lesen*, übers. v. J. Wilke, Berlin 1993.

35 Vgl. insb. Teil III (»L'énoncé et l'archive«) von M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, a.a.O., Paris 1969.

Positivismus Foucaults das letzte Wort über die Archäologie haben; ansonsten würde der Positivismus nur ein Moment innerhalb eines breiteren Projekts darstellen. In diese Richtung werden eine detaillierte Untersuchung von Foucaults vernunftkritischen Anfängen und eine genaue Einschätzung von deren Wirksamkeit auch in seinem weiteren Werk weisen.

iv. Gilles Deleuze: Die Immanenz des Lebens als ewige Wiederkehr

Gilles Deleuze hat 1986 sechs voneinander relativ unabhängige Studien über das Werk Michel Foucaults in einem einzigen Band gesammelt.³⁶ Der Anhang, der das Buch abschließt, befasst sich mit der Frage nach dem Tode des Menschen und dem Übermenschen.³⁷ Allgemein bekannt ist er dadurch geworden, dass er einen großen Einfluss auf die Diskussion über die Biopolitik und das sogenannte ›Posthumane‹ ausgeübt hat. Dort stellt Deleuze die Rekonstruktion der Entstehung der modernen Biologie in den Mittelpunkt, die Foucault in *Les mots et les choses* umreißt. Nach Deleuzes Hauptthese kommt dem Leben in Foucaults Auffassung der Archäologie der ontologische Status zu, den es aufgrund der Biologie des 19. Jahrhunderts erhalten hat. Dieser ontologische Begriff von Leben, der eine nietzscheanische Herkunft haben soll, steht Deleuze zufolge im Mittelpunkt von Foucaults archäologischem Unterfangen: »Es handelt sich eher um eine nietzscheanische als um eine heideggerianische Geschichte, eine Nietzsche oder dem *Leben* rückerstattete Geschichte.«³⁸

Die fundamentale Rolle, die das Leben als das Grundgesetz des Seien- den mit dem Aufkommen der Biologie des 19. Jahrhunderts übernommen hat, hat eine allgemeinere Bedeutung und bildet laut Deleuze eine Konstante in Foucaults Denken. So auch die Ontologie des Prekären, die sich auf das Leben aufbauen lässt.³⁹ Vor diesem Hintergrund ist auch die Frage nach dem Übermenschen zu beantworten. Diese ist bei Foucault

36 G. DELEUZE, *Foucault*, übers. v. H. Kocyba, Frankfurt/M. 2011 (1987).

37 G. DELEUZE, »Der Tod des Menschen und der Übermensch«, in: DERS., *Foucault*, a.a.O., 175–89.

38 Vgl. a.a.O., 184 / fz. 137.

39 Vgl. a.a.O., 184, Anm. 10 / fz. 137 Anm. 10. Deleuze bezieht sich insbesondere auf den folgenden von ihm selbst gekürzten Abschnitt in *Les mots et les choses*: »Il n'y a d'être que parce qu'il y a vie [...] L'expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des êtres ... mais cette ontologie dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire [...]« (MC 291; »Es gibt Sein nur, weil es Leben gibt [...] Die Erfahrung des Lebens gibt sich also als allgemeinstes Gesetz der Wesen [...] aber diese Ontologie enthüllt weniger das, was die Wesen begründet, als das, was sie einen Augenblick lang zu einer prekären Form führt [...]«, dt. 340).

mit der Frage nach der Gestalt eng verbunden, die die Ablösung von der in *Les mots et les choses* gebrandmarkten anthropologischen Konstellation übernehmen soll.

Definierte sich der Mensch im klassischen Zeitalter Foucault zufolge durch seinen negativen Bezug zum Unendlichen, so zeichnet er sich in der Zeit nach der Wende zum 19. Jahrhundert durch das vergebliche Bestreben aus, seine eigene Endlichkeit auf sich selbst zu gründen. Nach der Auflösung der anthropologischen Konstellation, die die modernen Humanwissenschaften ermöglichte, steht hingegen laut Deleuze eine Zeit bevor, die von einem *Unbegrenzt-Endlichen* markiert ist. So wie der *Übermensch* zugleich *Gott* und den Menschen vertreibt, verdrängt das *Unbegrenzt-Endliche* zugleich das *Unendliche* und die *Endlichkeit*.

Das *Unbegrenzt-Endliche* (»fini illimité«) zeichnet die Situation aus, in der eine begrenzte Anzahl von Bestandteilen eine praktisch unbegrenzte Verschiedenheit von Kombinationen ermöglicht.⁴⁰ Auf eine solche unbegrenzt-endliche Kombinatorik verweisen sowohl der neueste Stand der Biologie wie auch die Technik und die Literatur. Ein Unbegrenzt-Endliches als Verabschiedung sowohl vom Endlichen als auch vom Unendlichen würden sowohl der genetische Code in der molekularen Biologie wie auch die Potenzialitäten des Siliziums in den neuen Maschinen der Kybernetik und die freien Spiele der Sprache mit sich selbst in der modernsten Literatur aufweisen. Das Unbegrenzt-Endliche ist außerdem aus der Sicht Deleuzes auch das, was eigentlich Nietzsche bereits nachzeichnete, als er den Gedanken von der ewigen Wiederkehr ausformulierte.

Dem neuen Gesetz des *fini-illimité* entsprechend geht laut Deleuze der Mensch über sich selbst hinaus und gibt dabei seine prekäre, selbstbezogene Form auf seine Andersheit hin auf. Jenseits von jeder Subjektivität und jedem Selbstbezug ist er ein bloßes Bündel von Kräften, die zu den *Kräften des Außen* in Beziehung treten. Nach einer berühmten Formel aus Rimbauds Seherbrief soll der Mensch sowohl die Tiere als auch die neue Sprache und das Unförmige, Unorganische in sich aufnehmen.⁴¹ Der *Übermensch* ist demnach der Mensch, der zugleich Tier ist, indem er in seinem genetischen Code auch Fragmente der Codes der Tiere integrieren kann. Er ist ferner der Mensch, der insofern auch Gestein ist, als er sich durch die neuen Maschinen der Kybernetik und der Informatik dem Silizium öffnet. Der Mensch geht schließlich über sich selbst hinaus, indem er sich im Sein einer Sprache aufgibt, die diesseits

40 Vgl. DELEUZE, »Der Tod des Menschen und der Übermensch«, a.a.O., 187/fz. 140: »Es handelt sich nicht mehr um die Erhebung ins Unendliche noch um die Endlichkeit, sondern um ein Unbegrenzt-Endliches, wenn wir so jede Kräftesituation benennen wollen, in der eine endliche Anzahl von Komponenten eine praktisch unbegrenzte Vielfalt von Kombinationen ergibt.«

41 Vgl. A. RIMBAUD, *Œuvres complètes*, hg. v. A. Adam, Paris 1972, 252/dt. 31.

jeder Sinnhaftigkeit und Transitivität nur noch reines Spiel der Worte mit sich selbst ist.⁴²

Der Übermensch ist das, was das Leben im Menschen selbst, der es nach Nietzsche unterdrückt hatte, zugunsten einer anderen Form befreit: »Nietzsche sagte: der Mensch hat das Leben ins Gefängnis gesperrt, der Übermensch wird das Leben *im Menschen selbst* zugunsten einer anderen Form befreien [...].«⁴³ Das Leben, das es durch das Hinausgehen des Menschen aus sich selbst zu befreien gilt, ist nach Deleuze ein »neutrales Leben reiner Immanenz jenseits von Gut und Böse«, das dadurch *vollkommenes Vermögen* und *vollkommene Glückseligkeit* schenken soll, dass es die *Individuation* der Person zugunsten einer reinen *Haecceitas*, einer reinen *Singularität* aufgegeben hat.⁴⁴ Dieses Leben bildet ein *transzendentes Feld*, das als ein *reiner Immanenzplan* zu charakterisieren sei, insofern es sich jeder Transzendenz des Subjekts wie des Objekts entziehe.⁴⁵ Ähnlich dem unpersönlichen, absoluten und immanenten Bewusstsein, als das Jean-Paul Sartre Husserls *Leben des Bewusstseins* verstanden wissen wollte, ist dieser *Immanenzplan* jeder Subjektivität vorgängig und lässt insofern die Aporien des Subjekts und des Objekts hinter sich.⁴⁶ Das transzendente Feld als ein Leben stellt eine reine Tätigkeit dar, die weder auf ein Wesen noch auf einen Akt angewiesen ist und die insofern ein absolutes unmittelbares Bewusstsein bildet, als sie stets aktuell ist. Ein solches Leben als *Immanenzplan* führt hiermit laut Deleuze den Spinozismus in das Tiefste des philosophischen Unterfangens wieder ein.⁴⁷

Das treffendste Bild für ein solches subjekt- und konfliktfreies Leben hat Charles Dickens in einer seiner Erzählungen gegeben. Ein Schurke, der von allen missachtet wird, liegt im Sterben. Jene, die sich um ihn kümmern, zeigen trotzdem eine Art Achtung und Liebe für jedes Lebenszeichen, das der Sterbende von sich gibt. Als er aber nach und nach wieder zu Kräften kommt, werden seine Retter immer kälter zu ihm: Er selber gewinnt seine ganze Gemeinheit wieder. Zwischen seinem Leben und seinem Tod lag ein Moment, der Moment nur mehr *eines* Lebens, eines Lebens mit unbestimmtem Artikel, das mit dem Tod spielt. Dieses Leben war das, was alle noch geachtet haben sollen. Das Leben des Individuums ist einem unpersönlichen Leben gewichen, das jedoch eine

42 Vgl. DELEUZE, »Der Tod des Menschen und der Übermensch«, a.a.O., 188 f./fz. 140 f.

43 A.a.O., 187/fz. 139.

44 Vgl. G. DELEUZE, »Die Immanenz: ein Leben«, in: DERS., *Schizophrenie und Gesellschaft*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 2005, 365–70, insb. 368/fz. 361.

45 Vgl. a.a.O., 366/fz. 360.

46 Vgl. a.a.O., 366 f./fz. 360 f.

47 Vgl. a.a.O., 366/fz. 361.

Singularität darstellt und das ein reines Ereignis hervortreten lässt, frei von den Zufällen des inneren und des äußeren Lebens.⁴⁸

Gilles Deleuze hebt zu Recht die Bedeutung hervor, die eine *konstituierende* Dimension im Werk Foucaults einnimmt. Dadurch grenzt er sich von jenen ab, die wie Derrida und Frank Foucault eine Reduktion auf *Konstituiertes* vorwerfen. Die fundamentale Rolle, die Deleuze dem Begriff des Lebens bei Foucault zuspricht, gestattet ihm allerdings zugleich, Abstand von Positionen wie derjenigen von Habermas zu nehmen, der Foucault den Mangel einer handgreiflichen Normativität vorhält, ohne in irgendeiner Weise der Spezifität seiner Kritik an Positivitäten und Normalität Rechnung zu tragen.

Abgesehen von der treffenden Herausarbeitung eines konstituierenden Plans, die die Kritiken an Foucaults missverstandenen Positivismus entschärfen, bleibt allerdings fraglich, ob der von Deleuze intendierte Lebensbegriff wirklich im Mittelpunkt von Foucaults Archäologie steht. Soll man außerdem die Relevanz, die Foucault der Biologie beimisst, tatsächlich so wie Deleuze verstehen?

Problematisch ist Deleuzes Deutung bereits dadurch, dass sie sich auf eine Stelle von *Les mots et les choses* stützt, in der Foucault nicht den eigenen Ansatz, sondern die Fundamentalisierung des Lebens durch die Lebensmetaphysiken des 19. Jahrhunderts darlegt. Die *wilde Ontologie* des Lebens steht nicht für das Programm von Foucaults Archäologie; sie ist vielmehr als der philosophische Rückschlag einer Biologie zu verstehen, die als Wissenschaft der Organisation zur Entstehung der unterdrückenden Reflexivität der Humanwissenschaften wesentlich beigetragen hat.⁴⁹ Die Biologie als das neue, eigentümliche Wissen von den Lebewesen kann insofern kaum einen Ausweg aus der menschlichen, allzu menschlichen Subjektivität der Moderne bieten, wie die durchaus kritische Verwendung von Begriffen wie *Biomacht* und *Biopolitik* beim späten Foucault bereits zeigt. Sie stellt vielmehr deren unabdingbare Voraussetzung dar.

Bei aller Faszination Foucaults gegenüber dem Glänzen von Nietzsches großem Mittag und gegenüber einem affirmativen Denken, eine angemessene Einschätzung der Relevanz von Foucaults vernunftkritischen Anfängen und ihren Wirkungen auf die weitere Entwicklung seiner Archäologie lässt daran zweifeln, ob eine spinozistische Philosophie des Lebens qua Immanenz wirklich den Schlüssel zu Foucaults Archäologie darstellt. Greift etwa der Lebensbegriff, der in Foucaults Philosophie tatsächlich am Werk ist, nicht viel tiefer als das transzendente Feld, an das Deleuze denkt? Stellt nicht die durch Endlichkeit – wie auch immer entgrenzt sie sein mag – erkaufte Univozität des Seins, durch die Deleuze im Anschluss an Nietzsche und Spinoza den Menschen von den

48 Vgl. a.a.O., 367 f./fz. 361 f.

49 Vgl. MC 290 f./dt. 340 f.

finsteren Dualismen der Metaphysik zum übermenschlichen Glanz und Glück der Immanenz befreien will, den eigentlichen Kern der Grundäquivokation zwischen Tatsachen und Wert, Wissen und Macht dar, die im Zentrum von Foucaults Einspruch gegen den technokratischen Scientismus der modernen Biomacht steht? So wäre die *affirmative* Biopolitik als übermenschliche Steigerung der Lebenskraft und des Lebensgefühls im Menschen, die sich anhand von Deleuzes neu-spinozistischem Programm und Giorgio Agambens eng verwandtem Begriff der *vita nuda* in der Rezeption breitgemacht hat, nichts anderes als die Verschärfung des durch Foucault kritisch anvisierten Biologismus und kaum eine Weiterführung seiner Überlegungen über die moderne Politik des Lebens.

Die genaue Ausarbeitung des Lebensbegriffs im Anschluss an Foucaults frühes Werk – in den zwei Schritten einer genauen Analyse des Begriffs des Wahnsinns und seiner Verknüpfung mit einer spekulativen Auffassung des Lebens – gestattet aber nicht nur, der Rede über Biopolitik und Biomacht die eigentümliche kritische Valenz zurückzugewinnen, für die kaum ein Gespür bleibt, hat man von der Vernunftkritik erst einmal abgesehen. Sie suggeriert darüber hinaus *eine Artikulation des Endlichen ins Unendliche als Leben*, das weder Habermas noch Derrida und Frank zu entfalten wissen, sodass ihre Kritiken an Foucault statt die Aporien der Archäologie vielmehr die Mängel des jeweils eigenen Ansatzes zum Vorschein bringen. Vermag man nicht, den Nietzscheanismus Foucaults über Jean Hyppolite in Verbindung mit Hegel zu bringen, so kann man kaum die genaue Natur von Foucaults Verteidigung des Irrationalen begreifen.

II. Das ursprüngliche Vorwort von *Histoire de la folie*: Rekonstruktion

Aufgrund seiner Dichte und Komplexität bildet das ursprüngliche Vorwort von *Histoire de la folie* ein Dokument von unvergleichbarem Wert. Kaum ein anderer Text von Foucault erlaubt eine so unmittelbare Auseinandersetzung mit dem eigentlichen kontroversen Kern seiner Philosophie. Ist die Referenz auf *den Wahnsinn selbst* (»la folie elle-même«), auf eine *ursprüngliche, fundamentale Erfahrung* (»expérience primitive, fondamentale, sourde, à peine articulée«) lediglich eine Naivität, die einem jugendlichen Eifer zuzuschreiben ist?⁵⁰ Oder greift sie tiefer in die

⁵⁰ Vgl. AdS, 64/dt. 71 f. In einem Interview von 1974 erklärte Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft* eher tastend und gefangen in einem auf persönliche Gründe zurückgehenden Lyrismus geschrieben zu haben: »L'*Histoire de la folie*, je l'ai écrite un peu à l'aveuglette, dans une sorte de lyrisme dû à des expériences personnelles« (M. FOUCAULT, »Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir«, Interview mit M. D'Eramo, in: DE I 1389–93, hier

Begrifflichkeit des Buches selbst ein und, damit einhergehend, in die erste Definition von Foucaults Archäologie der modernen Anthropologie und in die Kritik an der Naturalisierung, die diese Archäologie mit sich bringt?

Insbesondere zwei eng miteinander zusammenhängende Fragen werden zu beantworten sein. Erstens: Was ist wirklich beim Triumph des Wahnsinns am Werk, den *Histoire de la folie* nachzuzeichnen versucht? Und zweitens: Wie lässt sich das Vorrecht rechtfertigen, das Foucault dem Wahnsinn gegenüber anderen Formen von Sinnartikulierung zuerkennt?

Das Vorwort wird zu diesem Zweck einen äußerst hilfreichen Leitfaden bilden, es allein kann aber nicht reichen. Man wird insofern die Ergebnisse der Rekonstruktion der ursprünglichen *Préface* wiederholt auf die Ausführungen des ganzen Buches beziehen müssen. Eine genaue Untersuchung der Deutung von Denis Diderots Satire *Rameaus Neffe*, der Foucault als verkürztes Paradigma der Geschichte des Wahnsinns in *Histoire de la folie* eine besondere, strategische Bedeutung zumisst, wird darüber hinaus im zweiten Hauptteil der Arbeit eine weitere Präzisierung dessen erlauben, was aus dem Vorwort zu gewinnen war. Die Auseinandersetzung mit der entscheidenden Frage nach Foucaults Verhältnis zu Hegel wird schließlich ermöglichen, den Begriff des Wahnsinns auf einen Begriff des Lebens im eminenten Sinne als auf das eigentliche Fundament zurückzuführen, das allein das Vorrecht rechtfertigen kann, das Foucault dem Wahnsinn gegenüber der Geschichte zuspricht.

Die Untersuchung wird insofern hauptsächlich als *philosophisch* zu verstehen sein, als der begrifflichen Arbeit und nicht der historischen Rekonstruktion ein Vorrang beizumessen wird. Im Mittelpunkt wird nicht die Frage nach der Wahrheitstreue gegenüber den »historischen Gegebenheiten«, sondern jene nach den Kategorien, mit denen Foucault tatsächlich operiert, und nach deren Konsistenz stehen.⁵¹

Das ist im Fall einer *Geschichte des Wahnsinns* umso nötiger. Es wurde bereits gezeigt wie Derrida auf den möglichen Widersinn dieses

1391/dt. 650). In einer Anmerkung zu seiner *Archäologie des Wissens* behauptet er zudem, der Bezug auf den *Wahnsinn selbst* sei insbesondere ein Problem des Vorworts gewesen (AdS 64 Anm./dt. 72 Anm.). Die Entscheidung, das ursprüngliche Vorwort nicht mehr zu veröffentlichen, war gewiss auch eine Reaktion auf Jacques Derridas kritische Rezeption des Buches, die zum großen Teil auf einer detaillierten Lektüre der *Préface* basiert.

- 51 Bereits die Annahme, dass man beide Ebenen überhaupt trennen kann, ist an sich problematisch, zumal bei einem Werk wie jenem Foucaults, das beansprucht, den Sinn selbst vom historisch Positiven radikal infrage zu stellen. So haben sich im Fall von *Histoire de la folie* seit ihrer Veröffentlichung die Vorwürfe seitens der Geschichtsschreibung der Psychiatrie, die Rekonstruktionen Foucaults seien *historisch* unzuverlässig, vermehrt (vgl. M. HEINZE,

Ausdrucks gestoßen ist. Wie kann nämlich eine Geschichte von dem überhaupt möglich sein, was von Natur aus jede historische Bestimmung übersteigt? Ohne zu viel von dem vorwegnehmen zu wollen, was erst in Laufe der Analyse zu klären sein wird, kann man bereits darauf hinweisen, dass auf Derridas Bedenken sich nur die Hervorhebung des eigentümlichen paradoxen Charakters erwidern lässt, mit der Foucault das Wort »histoire« verwendet. Denn als Geschichte der Bedingungen der Möglichkeit von Geschichte, was nach Foucault in diesem Zusammenhang mit Sinnentfaltung überhaupt gleichzusetzen ist, ist Foucaults *histoire de la folie* eine Geschichte von dem, was selbst in der Geschichte als deren Fundament vorkommen kann und in diesem Sinne geschichtslos ist. Dann wird aber Foucaults *histoire de la folie* noch insofern Historie sein können, als sie *Geschichte eines Geschichtslosen* ist, Geschichte des Verhältnisses der Geschichte zu ihrem eigenen Fundament, als vergessenes, unterschlagenes oder erneut triumphierendes.

Es versteht sich, welche Verschränkung von diskurs-historischen und meta-diskursiven Überlegungen ein solcher Ausgangspunkt mit sich bringen muss. Die Rekonstruktion von bestimmten Diskursformationen und von deren Verhältnis zum Wahnsinn steht direkt einer Theorie über Diskursivität überhaupt gegenüber. Diese eigentümliche Verschränkung ist gewiss mit dem besonderen Status verbunden, der unter den verschiedenen archäologischen Untersuchungen Foucaults jener über den Wahnsinn zukommt. Im *Vorwort zur Histoire de la folie* zeichnet Foucault die Möglichkeit einer Reihe von Studien vor, die eine *Geschichte der Grenzen*, »une histoire des limites«, ⁵² darstellen würden: eine Geschichte der grundlegenden Teilungen, durch die eine Kultur ihr Gesicht bekommt. In der abendländischen Kultur sollte man demnach etwa die Teilungen zwischen Orient und Okzident, Traum und Wirklichkeit und die Grenzen, die durch die sexuellen Verbote gezogen werden, erforschen; darüber hinaus sollte man *endlich und an erster Stellen* – »enfin et d'abord« (Pf 190/dt. 227) – über die Erfahrung des Wahnsinns sprechen.

Um dieses *endlich und an erster Stelle* muss es hier gehen: um die Scheidung, die nach Foucault insofern vorrangig sein muss, als sie jeder anderen vorausgeht. Zumal Foucault seine *Histoire de la folie* zugleich als eine Archäologie der Psychologie und damit der modernen

»Psychiatrie«, in: KAMMLER, PARR, SCHNEIDER (Hg.), *Foucault-Handbuch*, a.a.O., 417–25). Um darüber diskutieren oder gar entscheiden zu können, sollte man zuerst freilich genau verstanden haben, mit welchen Kategorien Foucault arbeitet und ob diese überhaupt haltbar sind. Man sollte etwa die Unterscheidung zwischen archäologischer Ebene und Oberfläche begriffen haben, mit ihr konkret operieren und eventuell deren Triftigkeit infrage stellen können.

52 M. FOUCAULT, »Préface«, zuerst in: DERS., *Folie et déraison*, a.a.O., jetzt in: DE I, 187–195, 189 für das Zitat (fortan als Pf angegeben; dt. 226).

Anthropologie und der Naturalisierung und Pathologisierung des Menschen versteht, die mit dieser Anthropologie einhergeht.

Das Vorhaben und der argumentative Kern des *Vorwords* von 1961 scheinen relativ einfach zu sein. Foucaults Geschichte des Wahnsinns im klassischen Zeitalter will die Formen des praktischen und theoretischen Umgangs mit den Wahnsinnigen im Zeitraum des französischen *âge classique* (ca. 17. und 18. Jh.) als die historischen Bedingungen der Entstehung der modernen Psychopathologie am Anfang des 19. Jahrhunderts untersuchen.

Sie möchte dabei allerdings nicht *historisch*, sondern *archäologisch* ansetzen: Sie beabsichtigt nicht, *horizontal* die interne Entfaltung einer bestimmten historisch gewachsenen Sinnkonstellation zu rekonstruieren, sondern *vertikal* auf die ursprüngliche *Teilung* (»partage«) zurückzugehen, die durch die Trennung zwischen Sinn und Nicht-Sinn, Vernunft und Unvernunft, die Emergenz jener historischen Sinnkonstellation erst möglich gemacht hat. Dadurch will sie in der Geschichte zu den Grenzen der Geschichte selbst, zu deren Nullpunkt kommen.

Konkret will das heißen, dass Foucault keine Geschichte der Psychiatrie als des linearen Fortschritts einer wissenschaftlichen Verobjektivierung des Wahnsinns, sondern eine Archäologie schreiben will, die beschreibt, wie *la folie elle-même* als der ursprüngliche Kern jeder Sinnentfaltung allmählich im 19. Jahrhundert wieder zum Ausdruck kommt, nachdem sie im klassischen Zeitalter zum Schweigen gebracht wurde. Erst in diesem umfassenden Sinne ist Foucaults Archäologie eine Geschichte der Psychiatrie, nämlich als die Geschichte der Bedingungen ihrer Möglichkeit.

In diese Geschichte des Schweigens und der Wiederkehr des Wahnsinns hat sich laut Foucault zugleich eine Geschichte der besonderen Form der Anthropologisierung wie von selbst eingeschrieben, die ihm zufolge für die Moderne bezeichnend ist. Diese Anthropologisierung ist zudem wesentlich mit der Pathologisierung und der Naturalisierung des Wahnsinns verbunden, die in dessen Reduktion auf Geisteskrankheit durch die Psychopathologie steckt.

Die anscheinende Einfachheit einer Geschichte der Praktiken, der Institutionen, der Begriffe und der Theorien, die die konkreten Bedingungen der Entstehung einer besonderen Wissenschaft, nämlich der modernen Psychopathologie, ausmachen würden, verdoppelt sich in eine Geschichte des Wahnsinns selbst als absoluter Ursprung von Sinn und somit in eine Metatheorie der Diskursivität überhaupt, die zugleich eine allgemeinere Diagnose über die Moderne erlauben soll.

Die Rekonstruktion der Verobjektivierung, der die positive Psychopathologie den Wahnsinn unterzogen hat, und dessen Reduktion auf Geisteskrankheit soll darüber hinaus zugleich als eine Kritik an der Dialektik verstanden werden. Im Spiel ist Foucaults zufolge die Entgegensetzung zwischen der zeitlichen Kontinuität einer *dialektischen Analyse* (»la

continuité temporelle d'une analyse dialectique») und der Aufdeckung einer *tragischen Struktur* an den Pforten der Zeit (»la mise au jour, aux portes du temps, d'une structure tragique«, Pf 189/dt. 226).

In Foucaults vertikalem Verfahren, das mit einem *terminus technicus* der Phänomenologie auch eine *Reduktion* benennen dürfte, die freilich *transzendental* nur in einem übertragenen Sinne ist, dem diskurs-historischen und nicht bewusstseinstheoretischen *Apriori* der Archäologie entsprechend, zeigen sich drei ineinander verschachtelte und hierarchisch geordnete Ebenen. Zum einen jene der Wissenschaft, »la science«, die im Fall von *Wahnsinn und Gesellschaft* der modernen Psychopathologie entspricht. Zum anderen jene, die Foucault in seinem Buch als *anthropologischen Zirkel* – »Le cercle anthropologique«, so heißt der Titel des letzten Kapitels von *Histoire de la folie* – bezeichnet. Diese zweite Ebene entspricht einer allgemeinen epistemischen Konstellation, aus der heraus die besonderen Wissenschaften sich in ihrer Spezifität entfalten können. Im Gegensatz zu »la science« bildet sie die Ebene eines »savoir«, eines Wissens, wie sie Foucault bereits in *Histoire de la folie* benennt, ohne freilich diese Unterscheidung direkt zu thematisieren, was erst später mit der *epistème* von *Les mots et les choses* und mit dem *savoir* von *L'archéologie du savoir* geschehen wird. Drittens geht es schließlich um die Ebene des Wahnsinns selbst als Ursprung (»origine«) von Sinn überhaupt, der sich vor jeglicher Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft, Sinn und Nicht-Sinn ansiedelt.

Zu dieser komplexen Verschachtelung und zu der Notwendigkeit, jeweils zwischen den verschiedenen Ebenen der Reduktion zu unterscheiden, kommen die besondere Struktur des Vorworts, dessen Argumentation eher durch wiederholte Reprise und Vertiefungen statt linear verläuft, und ein gewisses Schwanken der Begrifflichkeit hinzu, die auf ein Zögern in Foucaults Unterfangen hinweisen. Angesichts der Schwierigkeit und der Gewundenheit des Textes empfiehlt sich, seiner eigentlichen Diskussion eine genaue und geduldige Rekonstruktion vorangehen zu lassen. Zu diesem Zweck scheint es angebracht, der Gliederung in nicht betitelten, sondern lediglich durch Sternchen unterschiedenen Abschnitten zu folgen, die der Text selbst angibt, und zudem für jeden Abschnitt einen möglichst zusammenfassenden Titel vorzuschlagen. Die Strukturierung, die sich daraus ergibt, wird dann als Grundlage für die Diskussion dienen.

i. Eine Geschichte des Wahnsinns als Archäologie seines Schweigens (Abschnitt I)

Der erste Abschnitt umreißt ein erstes Mal die Art des Unternehmens, das im Buch verfolgt wird. Dieses stellt – seinem Gegenstand entsprechend, dem Wahnsinn, der sich als Indifferenz zwischen Sinn und Nicht-Sinn

nicht sinnintern erfassen lässt – eine besondere Form von Geschichte dar: eine *Archäologie*, die anders als die übliche Ideengeschichte nicht *abkünftig* auf der Ebene der Sprache einer bestimmten geschichtlichen Sinnkonstellation und deren Wissen einsetzt, sondern *konstitutiv* und *ursprünglich* auf der Ebene der Bedingungen der Möglichkeit eines Diskurses, soweit diese innerhalb derselben Sprache, die sie ermöglichen, zu rekonstruieren sind.

(Abschnitt I, 1–2) Die ersten zwei Absätze geben ein erstes Mal im Anschluss vor allem eines Zitats von Pascal das Vorhaben des Buches an. Die Menschen sind nach Pascal so notwendig wahnsinnig, dass es auf eine andere Art Wahnsinn wahnsinnig wäre, nicht wahnsinnig zu sein.⁵³ Dementsprechend versucht Foucault, die Geschichte dieser anderen Art Wahnsinn, »l’histoire de cet autre tour de folie« (Pf. 187/dt. 223), zu schreiben. Die *Histoire de la folie* wird somit zugleich eine Geschichte der Vernunft als Wahn bilden. Es wird darum gehen – so lässt sich Foucaults programmatische Erklärung zunächst umreißen –, die Geschichte der Herausbildung einer Form von Rationalität darzustellen, die sich im Versuch, der *folie* zu entgehen, als zumindest ebenso verkehrt wie der Wahnsinn an sich erweist. Gegen die Herrschaftsansprüche der Vernunft wird das Vorrecht einer höheren Form von Vernünftigkeit zu behaupten sein, und zwar jener des Wahnsinns, der gegenüber die Rationalität der Vernunft lediglich ein Moment darstellt. Dafür wird es notwendig sein, *in der Geschichte* jenen *Nullpunkt* (»degré zéro«, Pf. 187/dt. 223) der Geschichte des Wahnsinns zu erreichen, wo er differenzlose Erfahrung der Differenz zwischen Vernunft und Unvernunft, Sinn und Unsinn ist: nicht geteilte Erfahrung der Teilung, aus der sie hervorgehen (»expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même«, Pf. 187/dt. 223).

Gegen die *Geste*, durch die eine souveräne Vernunft – selbst *eine andere Art Wahnsinn* – Vernunft und Wahnsinn scheidet und sie als äußerliche Dinge beziehungslos nebeneinander fallen lässt (»choses désormais extérieures, sourdes à tout échange, et comme mortes l’une à l’autre, la Raison et la Folie«, Pf. 187/dt. 223), ist auf das Moment zurückzugehen, das vor der Etablierung eines eigentlichen *Reichs der Wahrheit*, aber auch vor dem Fall in eine *Lyrik des Protestes* liegt, die der erbarmungslosen Sprache des Nicht-Wahnsinns, »le langage sans merci de la non-folie« (Pf. 187/dt. 223) lediglich die ebenso erbarmungslose Sprache eines schlichten, abstrakten Irrationalismus entgegensetzten würde.

(I, 3–4) Den Weg, der zu einer solchen Geschichte der Vernunft als Wahn führen soll, gibt – wenigstens *negativ* – der dritte Absatz an. Es

53 »Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n’être pas fou« (B. PASCAL, *Pensées*, hg. v. Ph. Sellier, Paris 1991, Nr. 31 [Brunschvicg: Nr. 414]).

handelt sich um eine *unbequeme Region*, die sich nur durch die Verabschiedung alles positiven Wissens über den Wahnsinn durchqueren lässt. Kein Begriff der Psychopathologie muss eine leitende Rolle in der Untersuchung übernehmen, umso weniger im Fall der Rekonstruktion der Vergangenheit. Denn es geht darum, nicht auf der *abgeleiteten* Ebene der Wissenschaft, sondern auf der *konstitutiven* Ebene der Geste, die Vernunft und Nicht-Vernunft (»non-raison«) voneinander scheidet, einzusetzen. Erst unter dieser Bedingung wird sich jener Bereich bekunden, wo ein *Dialog* und ein *Austausch* zwischen Wahnsinn und Nicht-Wahnsinn, Vernunft und Nicht-Vernunft wieder möglich werden.

(I, 5–6) Die Konstitution des Wahnsinns als Geisteskrankheit am Ende des 18. Jahrhunderts ist die nachträgliche Feststellung eines bereits vollzogenen Bruchs des Dialogs zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft gewesen. In der heiteren Welt der *Geisteskrankheit* kommuniziere der moderne Mensch nicht mehr mit dem Wahnsinnigen. Die Vergessenheit der murmelnden Wörter des Austausches bilde den Boden, auf dem sich die Sprache der Psychiatrie, ein Monolog der Vernunft *über* den Wahnsinn (»monologue de la raison *sur* la folie«, Pf. 188/dt. 225), etablieren konnte. Foucaults Geschichte des Wahnsinns, die auf der Ebene der ursprünglichen Zäsur zwischen Sinn und Nicht-Sinn anhebt, wird insofern nicht die Geschichte der Sprache, mit der die Vernunft der Nicht-Vernunft ihre Wahrheit als Krankheit entreißt, sondern deren *Archäologie* darstellen, die Rekonstruktion des originären Schweigens und Vergessens, auf dem die Sprache der Psychiatrie sich errichten konnte: »Je n'ai pas voulu faire l'histoire de ce langage ; plutôt l'archéologie de ce silence.«⁵⁴

ii. An den Pforten der Zeit: Eine Geschichte der Strukturen der Tragik an den Grenzen der Dialektik der Geschichte (Abschnitt II)

Im zweiten Abschnitt grenzt Foucault seine Archäologie weiter ein. Die *Histoire de la folie* bildet weder eine *Geschichte der Erkenntnis* noch eine *Geschichte schlechthin*. Sie stellt hingegen eine Geschichte der Grenzen dar, die den internen Sinneszusammenhang einer bestimmten historischen Konstellation bilden. Als solche entfaltet sie sich nicht innerhalb des *Sinns* und der *Werte* der kontinuierlichen Dialektik der Geschichte, sondern sucht an den Grenzen der Geschichte die *unbeweglichen Strukturen der Tragik* (»structures immobiles du tragique«, Pf. 190/dt. 111), die jeder Sinnbildung zugrunde liegen. Foucaults Archäologie untersucht demgemäß die unterschiedlichen Artikulationen, die diese in verschiedene Teilungen wie derjenigen zwischen Tragischem und

54 Pf. 188 (»Nicht die Geschichte dieser Sprache wollte ich schreiben, sondern eher die Archäologie dieses Schweigens«, dt. 225).

Nicht-Tragischem, Orient und Okzident, Traum und Wirklichkeit, sexuell Verbotenem und sexuell Erlaubtem oder – wie im Fall der *Histoire de la folie* – Sinn und Nicht-Sinn annehmen können.

(II, 1–2) Die Griechen hatten zwar ein Verhältnis zu etwas, das sie *Hybris* nannten, und das sie nicht ganz verurteilten. Dies zeigt die Präsenz von Figuren wie den Sophisten Thrasymachos oder Kallikles in den platonischen Dialogen, auch wenn ihre Worte uns eingehüllt in die *beruhigende Dialektik* des Sokrates überliefert sind. Der Logos der Griechen kannte allerdings kein Gegenteil. Der Gegensatz zwischen Vernunft und Unvernunft bildet eine Eigentümlichkeit des europäischen Menschen. Seit dem Mittelalter ist die abendländische Vernunft mit der dunklen Präsenz ihres Anderen konfrontiert, die sie verworren Wahnsinn, Schwachsinn oder Unvernunft nennt.⁵⁵

(II, 3) Welcher Natur ist aber eine Untersuchung, die sich nicht auf der *horizontalen* Achse mit der Verfolgung des *Werdens* der Vernunft als eines der beiden Pole des Verhältnisses zwischen Vernunft und Unvernunft zufriedengibt, sondern auf der *vertikalen* Achse die Vernunft mit dem konfrontiert, was sie nicht ist? Das *Andere*, um das es hier geht, ist auf keinen Fall als der der Vernunft gegenseitige Pol des Verhältnisses *Wahnsinn*, *Schuld*, *Krankheit* (Pf 187/dt. 224), *Demenz* und *Unvernunft* (Pf 188 /dt. 225), oder gar *Leere*, *Vergebliches*, *Nichts*, *Nacht* (Pf 191, 194/dt. 228, 232) zu verstehen. Nicht nur gegenüber dem *Reich der Wahrheit*, der Wissenschaft und des Wissens erhebt Foucaults Archäologie den Anspruch, vertikal im Sinne eines Konstitutionsverhältnisses zu stehen, sondern auch gegenüber dem Irrationalen als die Schattenseite der Vernunft, das sich als ebenso abkünftig wie die geschichtliche Wahrheit erweist. Dem Programm nach bildet die Archäologie keinen schieren Irrationalismus. Das *Andere der Vernunft* ist nicht schiere Unvernunft, aber Indifferenz zwischen Vernunft und Unvernunft vor der Teilung (»le partage«, Pf *passim*), die sie beide überhaupt entstehen lässt.

Foucaults vertikale Untersuchung bildet dementsprechend weder eine *Geschichte der Erkenntnis* noch eine *Geschichte* schlechthin: Sie wird weder von einer Teleologie der Wahrheit noch von einer Verkettung von Gründen regiert, die ihren Wert und Sinn erst jenseits der konstitutiven Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft erlangen würden. Sie stellt im Gegenteil eine *Geschichte der Grenzen* (»une histoire des limites«, Pf 189/dt. 9) dar, die den internen Sinneszusammenhang einem *constitutum* nur entlehnt, um es auf seine Grenzen als auf sein *constituens* zurückzuführen.

(II, 4) Gegenstand einer *Geschichte der Grenzen* sind jene Gesten, durch die eine Kultur das verwirft, was ihr *Äußeres* (»l'Extérieur«)

55 Dazu vgl. auch die Vorbehalte von DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 65 ff./fz. 63 ff.

bilden wird. Die *ausgehöhlte Leere* und der *blanke Raum*, die dadurch entstehen, bestimmen ihre Identität ebenso sehr wie ihre Werte. Während diese in der *Kontinuität der Geschichte*, das heißt in der Fortdauer eines Sinneszusammenhangs, aufbewahrt werden, ist die Region der Grenzen, auf die die Archäologie abzielt, der Ort, wo eine Kultur ihre *wesentlichen Entscheidungen* trifft. Die Grenzen umreißen das Feld, wo eine Kultur die Teilung vollzieht, die das bestimmt, was in ihr real ist: das, was überhaupt in ihr in Erscheinung tritt und somit ihre *Positivität* ausmacht. Eine Kultur archäologisch zu befragen, heißt demnach gerade nicht, auf der Ebene ihrer Werte und der Kontinuität ihrer Geschichte anzusetzen, wo diese ihren Sinn gewinnen und wahren. Es geht vielmehr darum, die Begrenzungen freizulegen, durch die – an dem *Saum der Zeit* – die Kontinuität der Geschichte selbst erst über die Zerrissenheit einer ursprünglichen Teilung entstehen konnte. Es ist so, dass die zeitliche Kontinuität einer *dialektischen Analyse* der Aufdeckung einer *tragischen Struktur* an den Grenzen der Zeit sich gegenübergestellt findet: »Alors se trouvent confrontées, dans une tension toujours en voie de se dénouer, la continuité temporelle d'une analyse dialectique et la mise au jour, aux portes du temps, d'une structure tragique.«⁵⁶

(II, 5–8) Die abendländische Welt kennt mehrere *Grenzerfahrungen*. Unter ihnen ist jedoch die *expérience-limite* des Tragischen deshalb zentral, weil sie die Zeit und die tragische Struktur, aus der sie hervorgeht, mit der Weigerung der Tragödie durch die Geschichte verbindet. Dies hat Nietzsche aufgezeigt, indem er im Vergessen und in der stummen Rückkehr der Tragödie die *tragische Struktur*, von der her sich die Geschichte der abendländischen Welt vollzieht, nachweisen konnte. Um die Grenzerfahrung des Tragischen kreisen aber viele andere Erfahrungen. Jede von ihnen zieht an den Grenzen unserer Kultur eine Trennungslinie, die eine *ursprüngliche Teilung* (»un partage originaire«, Pf. 189/dt. 226) mit sich bringt: *Orient*, *Traum* und *sexuelle Verbote* verweisen auf einige dieser Teilungen, von denen man eine Geschichte schreiben musste.

Die *Histoire de la folie* selbst bildet demgegenüber nur die erste und die leichteste Studie einer langen Untersuchung, die im Zeichen Nietzsches die *Dialektiken der Geschichte* mit den *unbeweglichen Strukturen des Tragischen* konfrontieren möchte. Gegenüber den anderen Grenzerfahrungen kommt schließlich dem Wahnsinn insofern ein Vorrang zu, als er sie alle fundiert. Von der Erfahrung des Wahnsinns soll man *endlich und an erster Stelle* sprechen: »Il faut enfin, et d'abord, parler de l'expérience de la folie«, Pf. 190/dt. 227).

56 Pf. 189 (»So finden sich in einer Spannung, die stets kurz vor ihrer Auflösung steht, die zeitliche Kontinuität einer dialektischen Analyse und – an den Pforten der Zeit – die Aufdeckung einer tragischen Struktur einander gegenübergestellt«, dt. 226).

iii. *Nicht eine Geschichte der Psychiatrie,
sondern des Wahnsinns selbst (Abschnitt III)*

Der dritte Abschnitt gibt eine erste, bündige Definition des Wahnsinns. Damit wird der Gegenstand der Untersuchung erneut bestimmt. Wahnsinn sei nichts anderes als die *Abwesenheit eines Werks* (»l'absence d'œuvre«, Pf. 190/dt. 227): die Absenz jeglicher Bestimmtheit, die sich innerhalb von Geschichte erfassen ließe. Als solcher bildet der Wahnsinn zugleich jene *Abwesenheit von Geschichte* (»absence d'histoire«), aus der heraus Geschichte erst möglich wird. Sofern er die Struktur der *Erfahrung des Wahnsinns* ausmacht, so wie er von historischem Wissen erfasst werden kann, stellt der Wahnsinn auch den Gegenstand von Foucaults Untersuchung dar. Erzählung nicht der Ausbildung einer psychopathologischen Wissenschaft, aber der geschichtlichen Entfaltung einer Struktur an den Grenzen der Historizität, stellt Foucaults Untersuchung demnach nicht eine *Geschichte der Psychiatrie* dar, sondern *des Wahnsinns selbst* vor jeder Gefangennahme durch das Wissen (»histoire, non de la psychiatrie, mais de la folie elle-même, dans sa vivacité, avant toute capture par le savoir«, Pf 192/dt. 229).

(III, 1) Weist man sämtliche Zugriffe des *Wissens* auf ihn zurück, ist der Wahnsinn in seiner *allgemeinsten* und doch *konkretesten* Form nichts anderes als die *Abwesenheit eines Werks*. Nicht von ungefähr definiert Foucault den Wahnsinn lediglich *negativ*. Denn nur von der Trennung her ist es möglich, vom Ungetrennten zu sprechen; nur innerhalb des Sinns und der Geschichte manifestiert sich die Indifferenz zwischen Sinn und Nicht-Sinn, aus der als deren Möglichkeit und Ursprung Sinn und Geschichte hervorgehen. Der Wahnsinn zeigt sich dementsprechend als *Abwesenheit von*, Abwesenheit von einem *Werk* oder von *Geschichte*: als *Kielwasser*, *unentzifferbarer Wahn*, *verfallene Zeit*, *Weniger*, *Schweigen*, *Leeres*, *Vergebliches*, *Nichts*, *Gemurmel*, *Abfall*, *leerer Abdruck*.

(III, 2–3) Angesichts der Negativität des Wahnsinns ist zu fragen, welcher Platz ihm innerhalb des vernünftigen Werdens der Geschichte zukommt. Welche Bedeutung ist *im Universum unserer Diskurse* jenen leeren Worten beizumessen, die der Zufall uns in den Archiven der Gefängnisse und in den Bibliotheken überlassen hat? Was für ein Gewicht gegenüber den entscheidenden Worten der abendländischen Vernunft können die Tausenden von Seiten haben, auf denen Thorin, ein kaum gebildeter Lakai, der Ende des 17. Jahrhunderts als *rasender Irrsinniger* eingesperrt wurde, seine Visionen transkribierte. Diese Worte und Seiten sind *verfallene Zeit*, die irreparabel *weniger* als die Geschichte ist und der die historische Zeit das Schweigen aufgezwungen hat. Sie stellen jene *Abwesenheit von Geschichte*, das heißt jenen Grund dar, von dem her Geschichte erst möglich wird. Als solche bilden sie eine *obskure Region*,

die eine äquivoke Bedeutung trägt: Sie ist reiner Ursprung («pure origine», Pf 191/228), aus dem die Sprache der Geschichte entsteht, und bildet dennoch nichts Weiteres als einen Abfall, leeren Abdruck der Figuren, die aus ihr hervorgehen.

(III, 4) Das Fehlen eines Werkes durchläuft unauslöschlich nicht nur *das große Werk der Geschichte der Welt*; es begleitet als Bedingung der Möglichkeit von Zeitlichkeit überhaupt die Entfaltung der Zeit vor der Geschichte und auch noch *nach* ihr. Denn die *absence d'œuvre* ist in der anfänglichen Entscheidung («décision primitive») bereits da, aus der die historische Zeit hervorgeht, und wird triumphierend im letzten durch die Geschichte gesprochenen Wort *wiederkehren*. Ähnlich entrollen sich die sprachlosen Worte des Wahnsinns, die *unterhalb der Geschichte* das hartnäckige Murmeln einer Sprache bilden, die *völlig allein* sprechen würde. Ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner, ohne Bezug auf ein Anderes als sich selbst, jenseits von Kommunikation und Referenz sinkt diese Sprache ein, noch bevor sie zu einer Formulierung gelangt ist, und kehrt ohne Glanz zum Schweigen zurück, von dem sie nie losgekommen ist.

(III, 5) Diese subjektlose Sprache, *verkalkte Wurzel des Sinnes*, die sich in der Form des Neutrums gibt, ist aber noch kein Wahnsinn. Sie ist die erste Zäsur, durch die die Teilung möglich wird, aus der der Wahnsinn resultiert. Diese Teilung, («le partage») ist ihrerseits die Wiederaufnahme, die Verdoppelung und die Organisation der subjektlosen Sprache der ersten Zäsur in der Einheit des Anwesenden («présent»). Aus ihr ergibt sich eine *Verweigerungsstruktur* («une structure de refus», Pf 191/dt. 229), von der ausgehend einem Wort, einer Geste, einer Figur das Recht abgesprochen wird, in der Geschichte Platz einzunehmen.

Diese Verweigerungsstruktur ist in unserer Kultur konstitutiv für das, was *Sinn und Nicht-Sinn* ist, und für die Reziprozität, durch die sie aneinandergebunden sind. Sie allein erklärt zudem, warum in der abendländischen Kultur die Vernunft auf den Wahnsinn notwendigerweise angewiesen ist, obwohl die vernünftige Erkenntnis ihn durch dessen wissenschaftliche Verobjektivierung wehrlos macht und ihm den spröden Status eines *pathologischen Akzidens* verleiht.

Die *Notwendigkeit des Wahnsinns*, das heißt die Struktur, nach der die Vernunft nur durch die Konstitution eines dialektischen Gegensatzes zu sich selbst sich zu etablieren vermag, fundiert aber nicht nur die moderne Psychologie und deren Pathologisierung des Wahnsinns, der nunmehr eine *Geisteskrankheit* bildet. Sie begründet darüber hinaus die *Möglichkeit der Geschichte*: Sie hängt mit einer Entscheidungsgeste zusammen, die von der differenzlosen Monotonie des anfänglichen Grundmurmels eine bedeutende Sprache abhebt. Mit dieser eröffnet sich auch das Reich der Geschichte und des Wahnsinns als deren Nacht.

La nécessité de la folie tout au long de l'histoire de l'Occident est liée à ce geste de décision qui détache du bruit de fond et de sa monotonie continue un langage significatif qui se transmet et s'achève dans le temps; bref, elle est liée à la *possibilité de l'histoire*.⁵⁷

(III, 6–7) Die Verweigerungsstruktur der Erfahrung des Wahnsinns, die der Geschichte vollständig angehört, obgleich sie ihren Sitz an ihren Grenzen hat, da, wo die Geschichte sich entscheidet, bildet den Gegenstand von Foucaults Untersuchung. Diese stellt insofern keine Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis des Wahnsinns als Krankheit dar, aber eine von dessen rudimentärer Erfahrung; es handelt sich nicht um eine Geschichte der Psychiatrie, sondern des Wahnsinns selbst vor jeder Gefangennahme durch das Wissen.

Eine Geschichte des Wahnsinns selbst steht aber vor einer *unmöglichen Aufgabe*. Sie fordert die Rekonstruktion von *konkreten Schmerzen* und *unsinnigen Worten*, die der zeitheterogenen Region des noch nicht Getrennten angehören. Diese sinnlosen Schmerzen und Reden existieren jedoch und sind sich selbst und den anderen allein in der historischen Dimension der Teilung gegeben, die sie denunziert und meistert. Keine Wahrnehmung ihrer *im wilden Zustand* ist möglich. Allein in der Geschichte und von ihr aus, im Akt der Trennung und von ihr her, können sie als noch nicht getrennte *poussière* gedacht werden.

(III, 8) Die Geschichte des Wahnsinns zu schreiben wird dementsprechend heißen, innerhalb des kontinuierlichen Sinneszusammenhangs der Geschichte zu der außerzeitlichen Struktur hinaufzusteigen, die ihn ermöglicht. In Ermangelung einer unzulänglichen primitiven Reinheit, muss eine *Strukturuntersuchung* der historischen Gesamtheit – der Vorstellungen, Institutionen, juridischen und polizeilichen Maßnahmen, wissenschaftlichen Begriffe –, die den Wahnsinn gefangen hält, die konstitutive *Entscheidung* aufzeigen können, die Vernunft und Wahnsinn gleichzeitig trennt und verbindet. Es geht darum, die gemeinsame dunkle Wurzel zu entbergen, die der Einheit wie dem Gegensatz zwischen Sinn und Unsinn einen Sinn gibt. Dadurch wird die der Zeit der Geschichte heterogene, aber außerhalb ihrer unfassbare Entscheidung wieder zum Vorschein kommen können, die das Murmeln des Wahnsinns von der Sprache der Vernunft und von der historischen Kontinuität abtrennt.

57 Pf 191 (»Die Notwendigkeit des Wahnsinns über die gesamte Geschichte des Abendlands hinweg ist gebunden an diese Geste einer Entscheidung, die aus diesem Grundrauschen und seiner kontinuierlichen Monotonie eine bedeutungsvolle Sprache herauslöst, die sich in der Zeit überträgt und vollendet; kurz, sie ist gebunden an *die Möglichkeit der Geschichte*«, dt. 229).

*iv. Eine Geschichte der Bedingungen der Möglichkeit des Wissens:
der Geschichte, der Psychologie, der Anthropologie (Abschnitt IV)*

Der vierte Abschnitt gilt hauptsächlich der historisch-phänomenalen Dimension der konstitutiven Struktur des Wahnsinns, soweit diese mit der Ausbildung der modernen Psychiatrie verbunden ist. Foucault legt dabei die historische Periodisierung dar, die seiner archäologischen Untersuchung zum Leitfaden dient. Foucaults Periodisierung entspricht selbstverständlich in erster Linie strukturellen und nicht rein historischen Kriterien: Nicht die Bedeutungen, die sie geschichtlich einnehmen, sondern die strukturelle Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn trägt der Abgrenzung der verschiedenen Epochen und den Übergängen zwischen ihnen Rechnung.

Die Verflechtung zwischen strukturaler und historischer Ebene macht die Besonderheit von Foucaults Ansatz gegenüber jenem der Historiker der Medizin aus. *Unterhalb* der reversiblen Bedeutungen, in die sich die Geschichte eines gegebenen Wissens verstrickt, deckt die Archäologie die Struktur auf, auf die das positive Wissen aufbaut. Erst vor dem Hintergrund dieser Struktur wird der Übergang erkennbar, der durch das klassische Zeitalter hindurch von der mittelalterlichen und humanistischen Erfahrung des Wahnsinns hin zu jener modernen führt, die noch die unsere sein soll und die den Wahn in die Geisteskrankheit *verbannt*.

Aufgrund seines *strukturellen* Ansatzes bildet Foucaults Archäologie darüber hinaus eine *Geschichte der Geschichtlichkeit*, eine Geschichte der Möglichkeit von Geschichte überhaupt und zugleich – was insbesondere die *Histoire de la folie* angeht – eine Geschichte der Möglichkeit der Psychologie. So erklärt sich auch, dass sich innerhalb von Foucaults Rekonstruktion der Erfahrung des Wahnsinns eine Geschichte der Bedingungen der Möglichkeit der Psychologie wie von selbst geschrieben hat. Die Psychologie, die dadurch entstanden ist, ist vor allem als ein besonderes Verhältnis des Menschen zu sich selbst, als eine anthropologische Subjektivierung zu verstehen.

(IV, 1–2) Unter den drei Epochen, *Mittelalter und Renaissance, klassisches Zeitalter* und *unsere Zeit*, in die Foucault die Geschichte der Entstehung der Psychiatrie einteilt, kommt dem *âge classique* eine besondere Bedeutung als Drehscheibe zu. Während der hundertfünfzig Jahre, die der Ausbildung einer von uns als positiv betrachteten Psychiatrie vorangegangen sind und sie herbeigeführt haben, ist die konstitutive Struktur des Wahnsinns besonders *sichtbar* geworden. Der Austausch zwischen Wahnsinn und Vernunft hat dabei seine Sprache radikal verändert. Vor allem zwei symmetrische *Ereignisse* zeigen diese Veränderung äußerst deutlich an: zum einen 1657 die große Einschließung der Armen durch die Schaffung des *Hôpital général*; zum anderen 1794 die Befreiung der

Irrsinnigen des Hospizes von Bicêtre von den Ketten, an denen sie gehalten wurden, durch den Irrenarzt Philippe Pinel.

(IV 3–4) Auf die Verweigerungsstruktur des Wahnsinns im klassischen Zeitalter ist auch das *machtvolle Vergessen* zurückzuführen, in das der Mensch mit der Herabsetzung des Irrsinnes auf Geisteskrankheit hineingerät. Die große klassische Teilung und die Gefangennahme des befreiten Wahnsinnes, die mit dieser einhergeht, haben zur anthropologischen Reduktion der Wahrheit auf *menschliche Wahrheit* geführt. Der Mensch lernte im klassischen Zeitalter die Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft zu beherrschen und sie auf sein eigenes Niveau zu reduzieren. Er verstand, innerhalb der fundamentalen Teilung selbst, das heißt innerhalb der eigenen, endlichen menschlichen Welt, eine Teilung zweiter Ordnung zu vollziehen, mittels der er zwischen Sinn und Nicht-Sinn zu unterscheiden vermag. So konnte er *die Sonne der Wahrheit* dem schwachen Licht *seiner* Wahrheit unterordnen.

Erst vor dem Horizont dieser *Anthropologisierung* wurde die Psychologie möglich. Unter ihr ist eine besondere Form technisch ausgerichteter Erkenntnisbeziehung des Menschen zu sich selbst unter Ausschluss von Alterität zu verstehen. Voraussetzung dieser psychologischen Selbstbeziehung war insofern die Entstehung der positiven Psychopathologie und des modernen Asyls, als durch die Befreiung der Irren aus den Ketten, an denen sie gehalten wurden, der Wahnsinn den Kerkern des rein menschlichen Blicks und der rein menschlichen Moral ausgesetzt wurde.

D'avoir maîtrisé sa folie, de l'avoir captée, en la délivrant, dans les geôles de son regard et de sa morale, de l'avoir désarmée en la repoussant dans un coin de lui-même autorisait l'homme à établir enfin de lui-même à lui-même cette sorte de rapport qu'on appelle ›psychologie‹.⁵⁸

Die Herabsetzung des Wahnsinns während des klassischen Zeitalters auf leere Negativität der Vernunft bildet insofern die strukturelle Voraussetzung der Geburt der Psychologie als ausgezeichneter Form des modernen anthropologischen Wissens.

Il a fallu que la Folie cesse d'être la Nuit, et devienne ombre fugitive en la conscience, pour que l'homme puisse prétendre à détenir *sa* vérité et à la dénouer dans la connaissance.⁵⁹

58 Pf 193 (»Dass er seines Wahnsinns Herr geworden war, dass er ihn, indem er ihn freigab, in den Kerkern seines Blicks und seiner Moral gefangen und dass er ihn entwaffnet hatte, indem er ihn in eine letzte, ihm gehörende Ecke zurückdrängte, autorisierte den Menschen, endlich jene Art Selbstbeziehung einzurichten, die man ›Psychologie‹ nennt«, dt. 232).

59 Pf 194 (»Erst musste der Wahnsinn aufhören, die Nacht zu sein, und zum flüchtigen Schatten des Bewusstseins werden, damit der Mensch den

Aus diesem Grund hat sich parallel zu Foucaults Projekt, eine *Histoire de la folie* als Rekonstitution der Erfahrung des Wahnsinns zu entwerfen, wie von selbst eine Geschichte der Bedingung der Möglichkeit der Psychologie geschrieben.

v. Eine Sprache unterhalb der Sprache (Abschnitt V)

Foucault widmet den fünften Abschnitt seiner *Préface* der Erläuterung seines Vorgehens angesichts der Quellenwahl und der Ausdruckweise. Beide Aspekte lassen sich von dem besonderen Standpunkt her erklären, den Foucault in seiner Untersuchung einnimmt. Die archäologische Methode verbot ihm, auf der abkünftigen Ebene des *savoir* anzusetzen. Dementsprechend musste er jeden Bezug auf die Wahrheit der Psychologie und auf deren Sprache vermeiden. Die Materialien, die von der Geschichtsschreibung zu Verfügung gestellt wurden, dürften so wenig wie möglich ins Spiel gebracht werden. Stattdessen sollten die Dokumente der Archive den Vorrang haben. Worten und Texten, die *von unterhalb der Sprache* kommen, musste zur Sprache verholten werden. Dies bildete laut Foucault auch die größte Schwierigkeit der Arbeit: Man musste in der Sprache der Vernunft eine Teilung und eine Konfrontation zum Vorschein bringen, die notwendig diesseits von ihr bleiben.

(V, 1–2) Abgesehen von jedem Bezug auf eine *psychiatrische Wahrheit* ging es in der Arbeit darum, Worte und Texte für sich sprechen zu lassen, die von unterhalb der Sprache kommen und die nicht dazu geschaffen sind, bis zum Reden vorzudringen. Dafür war es notwendig, eine Sprache auszuwählen, die sich in einer Art *rückhaltloser Relativität* hält. Man musste versuchen, jeglichen *psychologischen Gewaltakt* zu vermeiden und die Rekonstruktion nicht nach dem Modell des mühsamen Vordringens zu einer verkannten Wahrheit zu vollziehen. In ihrer Rückhaltlosigkeit gegenüber jeglichem Wahrheitsdiskurs musste diese Sprache vom Wahnsinn in der Sprache der Vernunft reden: in der *erbarungslosen Sprache des Nicht-Wahnsinns* – wie es am Anfang des Vorworts heißt –, von jener *anderen Art Wahnsinn* her, in die nach Pascal die Menschen beim Versuch zwangsläufig fallen, nicht wahnsinnig zu sein. Denn diesseits der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn ist keine Sinnartikulation möglich. Anders als der Diskurs der Psychologie sollte allerdings diese Sprache zugleich den Austausch mit dem Wahnsinn autorisieren können; die *andere Art Wahnsinn* konnte nur in ihrer *unbestimmten Auseinandersetzung* mit dem Nicht-Sinn beschrieben werden. Dementsprechend konnte diese Sprache in ihrer Relativität nach

Anspruch erheben konnte, *seiner* Wahrheit innezuwerden und sie in der Erkenntnis zu entwirren«, dt. 232).

Absolutheit streben: Es ging darum, um jeden Preis das *Relative* zu bewahren und *absolut* verstanden zu werden (»Il s'agissait de sauvegarder à tout prix le *relatif*, et d'être *absolument* entendu«, Pf 194/dt. 233).

(V, 3) Das Problem der Ausdrucksweise bildete die *größte Schwierigkeit des Unternehmens*. Es musste in der Sprache der Vernunft eine Teilung und eine Auseinandersetzung an den Tag gebracht werden, die zwangsläufig *diesseits* von ihr bleiben mussten, da diese Sprache nur *jenseits* von ihnen Sinn annehmen kann. Es bedurfte insofern einer Ausdrucksweise, die sich sowohl neutral als auch offen gegenüber wissenschaftlicher Terminologie und sozialen und moralischen Optionen verhielt. Dadurch würde sie zum einen eine maximale Nähe zu den verschlungenen Worten des Wahnsinns ermöglichen und zum anderen erlauben, die Wahrheitsdiskurse zu rekonstruieren, durch die sich unsere Erfahrung von Wahnsinn und Vernunft strukturiert hat.

III. Das ursprüngliche Vorwort von *Histoire de la folie*: Diskussion

Es reicht, die vorgeschlagenen Titel zu den einzelnen Abschnitten nacheinander anzuführen, um einen ersten einfachen Umriss von Foucaults Gesamtprojekt zu gewinnen. Mit *Histoire de la folie* beabsichtigt Foucault eine »i. Geschichte des Wahnsinns als Archäologie seines Schweigens« vorzulegen. Als eine solche Archäologie setzt Foucaults Buch »ii. An den Pforten der Zeit« ein und bildet dadurch »eine Geschichte der Strukturen der Tragik an den Grenzen der Dialektik der Geschichte«. Unter ihr ist insofern »iii. Nicht eine Geschichte der Psychiatrie, sondern des Wahnsinns selbst« zu verstehen, das heißt »iv. Eine Geschichte der Bedingungen der Möglichkeit des Wissens: der Geschichte, der Psychologie, der Anthropologie«. Aufgrund ihrer Grenzstellung musste sich die Archäologie einer Ausdrucksweise bedienen, die aus einer anderen Sinnkonstellation heraus spricht als diejenige, die sich geschichtlich als die herrschende ergeben hat: »v. Eine Sprache unterhalb der Sprache«. Dadurch soll die Archäologie imstande sein, die Worte der Wahnsinnigen für sich sprechen zu lassen.

Foucault bestimmt in der ursprünglichen *Préface* den Status seiner Untersuchung. Sie ist *Archäologie*, das heißt insofern eine besondere Spielart von Geschichte, als sie eine *Geschichte der Grenzen* darstellt. Als solche bedient sich die Archäologie der Mittel der Geschichte, das heißt, sie bewegt sich intern im Verhältnis zu einem bestimmten Sinnzusammenhang. Sie zielt allerdings auf etwas anderes ab. Sie entfaltet nicht kontinuierlich und möglichst systematisch das in einer bestimmten Sinnkonstellation angelegte Telos, sondern sie operiert vertikal auf die Bedingungen

hin, die das horizontale Werden der Geschichte ermöglichen. Sie strebt an, Sinn mittels Sinn auf dessen Konstitution zurückzuführen. Dadurch erklärt sich auch ihre besondere Stellung innerhalb der Geschichte. Sie gehört zu ihr, weil sie von ihr Gebrauch macht, und gehört zu ihr nicht, insofern sie auf deren bestimmenden Bedingungen hinweist.

Ihr Vorgehen ist reduktiv und entspricht dem allgemeinen Vorsatz, den Foucault im anfänglichen Kapitel über die Spätmittelalter- und Renaissancepraxis der Verschiffung formuliert. Es wird darum gehen, die durch das Vorherrschen des kritischen Bewusstseins unterschlagene tragische Erfahrung des Wahnsinns wieder zu Wort kommen zu lassen. Dafür ist es aber nötig, die lineare Geschichte der Rationalisierung, das heißt der Positivierung, Verobjektivierung und Medikalisierung, des Wahnsinns zur Geisteskrankheit nach einer vertikalen Dimension umzudeuten, sodass die grundlegende Tragik, die ihr eigentlich zugrunde liegt, wieder sichtbar wird.

La belle rectitude qui conduit la pensée rationnelle jusqu'à l'analyse de la folie comme maladie mentale, il faut la réinterpréter dans une dimension verticale ; alors il apparaît que sous chacune de ses formes, elle masque d'une manière plus complète, plus périlleuse aussi cette expérience tragique, qu'elle n'est pas cependant parvenue à réduire du tout au tout.⁶⁰

Die Analyse des Vorworts gestattet, die Entgegensetzung zwischen *Geisteskrankheit* und *tragischer Erfahrung*, die im Mittelpunkt von Foucaults archäologischer Geschichte der Konstitution des Wahnsinns zur geistigen Pathologie steht, in vielerlei Hinsichten zu präzisieren. Es liegt nahe, dass es sich um keine Entgegensetzung zwischen ebenbürtigen Elementen handelt. Dem reduktiven Ansatz der Archäologie entsprechend ist es nötig, zwischen einer *konstituierenden* und einer *konstituierten* Ebene zu unterscheiden, wobei die tragische Erfahrung das *constituens* und die Geisteskrankheit das *constitutum* darstellt. Von der *Préface* erfährt man aber auch, dass die Ebene der tragischen Erfahrung mit dem *Wahnsinn selbst* und mit den *Strukturen der Tragik*, die an den Grenzen der Geschichte stehen, gleichzusetzen ist. Die Geisteskrankheit ist hingegen laut Foucault der Geschichte und deren Dialektik, der Psychologie und der anthropologischen Subjektivierung, die sie auszeichnet, ebenbürtig. Im Primat, den die moderne Psychopathologie der Geisteskrankheit zuspricht, kann man demnach bereits die Verwechselung zwischen *konstituierter* und *konstituierender* Ebene, *natura naturata* und *natura*

60 HF 48; (»Die schöne Geradheit, die das rationale Denken bis zur Analyse des Wahnsinns als Geisteskrankheit führt, muss man in einer vertikalen Dimension neu interpretieren. Dann wird klar, dass er unter jeder seiner Formen auf eine vollständigere, gefährlichere Art auch diese tragische Erfahrung verbirgt, die er indes nicht völlig zu reduzieren vermocht hat«, dt. 50; Übersetzung leicht verändert).

naturans oder gar – wie es in Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften, *Les mots et les choses* (1966), heißt – *Empirischem* und *Fundamentalem* erkennen, die Foucault ins Zentrum seiner Kritik am Naturalismus der modernen, anthropologischen Konstellation des Wissens als an einer unberechtigten *Positivierung des Fundamentalen* stellt.

Aus der genauen Rekonstruktion des ursprünglichen Vorworts von *Histoire de la folie* ergeben sich zumindest drei Fragenkomplexe, die einer Diskussion würdig sind. Auf der Seite der *konstituierten* Ebene ist der genaue Sinn der Homologie zu klären, die zwischen Dialektik, Geschichte, Psychologie und Anthropologie besteht. Alle diese positiven Formen der Erkenntnis stehen unter der allgemeinen Kategorie des *Wissens* und sind auf die biologische Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem grundlegend angewiesen. Auf der Seite der *konstituierenden* Ebene drängt sich (b) zum einen die Frage danach auf, wie die *Struktur der Tragik*, die Foucault an der Schwelle der Zeit festmacht, und insbesondere wie ihr Verhältnis zur *Dialektik der Geschichte* genau aufzufassen ist. Zum anderen bleibt (c) zu klären, was genau unter dem *Wahnsinn* zu verstehen ist, den Foucault zum Fundament von Geschichte und Wissen als dasjenige erhebt, was der antidialektischen Struktur der Tragik entsprechen und von dessen Schweigen die *Histoire de la folie* eine Archäologie darstellen soll.

Für das Verhältnis zwischen Human- und Biowissenschaften bildet die Homologie zwischen Geschichte und Psychologie, Dialektik und Anthropologie ein Thema von größtem Interesse. Darauf soll allerdings noch nicht eingegangen werden. Die entscheidenden Anregungen, die die *Histoire de la folie* dafür bietet, verdienen in einem weiteren Zusammenhang und insbesondere durch die Bezugnahme auf *Les mots et les choses*, Foucaults eigentliche Archäologie der Humanwissenschaften, diskutiert zu werden. Zu diesem Zweck bildet die *Histoire de la folie* eine noch zu schmale und vor allem analytisch nicht hinreichend differenzierte Basis.⁶¹

Fruchtbarer scheint es, sich erst einmal eher auf die *konstituierende* Seite zu konzentrieren, für die der programmatisch vernunftkritische Ansatz mehr zu bieten hat. Selbstverständlich handelt es sich dabei um eine Frage der Fokussierung. Die beiden Ebenen sind notwendige Korrelate und lassen sich *strictu sensu*, wenn nicht wie hier zum Zweck der Darstellung, kaum getrennt behandeln. Mit Foucaults Worten könnte man auf jeden Fall behaupten, dass hier zuerst versucht wird zu klären, was es heißt, dass der Wahnsinn durch seine Pathologisierung aufgehört hat, die *Nacht* zu sein. Später wird es darum gehen, detailliert die hieraus folgende Anthropologisierung darzulegen oder den Anspruch, *seiner* Wahrheit innezuwerden und sie in der Erkenntnis zu entwirren, den

61 Man vgl. dazu allerdings vor allem auch das abschließende Kapitel von *Histoire de la folie*, »Le cercle anthropologique« (HF 633–63; »Der anthropologische Kreis«, dt. 539–551).

der Mensch erst dank der Verokkultierung der Nacht des Wahnsinns erheben konnte.

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Struktur der Tragik und nach deren Verhältnis zur Dialektik wird insbesondere ermöglichen, bei Foucault eine ungelöste Spannung zwischen der Verabschiedung der Dialektik und der relativen Treue zu ihr hervorzuheben. Die Arbeit an Foucaults Begriff des *Wahnsinns* soll andererseits zweierlei erlauben: zum einen zu bestimmen, was eigentlich in der Entfaltung der Geschichte des Wahnsinns am Werk ist, zum anderen die Frage vorzubereiten, wie und in welchem Sinne das Vorrecht, das Foucault einer bestimmten Form des Wahnsinns zuspricht, überhaupt gerechtfertigt werden kann.

i. Tragik und Dialektik

An den Grenzen der Zeit findet die Archäologie die *unbeweglichen Strukturen der Tragik*, die die Bedingungen der Möglichkeit von Geschichte bilden. Die tragischen Strukturen konstituieren freilich nicht nur die zeitliche Kontinuität der *Dialektik der Geschichte*, sondern stehen auch in einem Widerspruchsverhältnis zu ihr. Die Zerrissenheit der Tragik widerspricht der Kontinuität der Geschichte. Diese kann sich ihrerseits nur dank der Entscheidungsgeste entfalten, die ihr *Äußeres* verwirft und dadurch den Gegensatz, der die Struktur des Tragischen ausmacht, zum Schweigen bringt. Die Rückkehr des unterschlagenen Negativen der Geschichte aus der Vergessenheit dieses Schweigens bildet zugleich ein anderes historisches Werden als ein kontinuierliches. Geschichte wird sowohl *brüchig* – in der immer neuen Artikulation ihres differenzlosen Ursprungs – als auch *zirkulär*, aufgrund ihrer wiederkehrenden Tragik. Die Archäologie bietet sich insofern nicht nur als eine andere Form von Geschichtsschreibung an, sondern unterstellt auch ein anderes, nicht (positiv-)dialektisches Verständnis von Geschichte.

Die Tragik, die der Dialektik entgegengesetzt wird, nimmt andererseits eine doppelte konstitutive Stellung ein. Sie bildet zum einen die anfängliche, prä-historische Zerrissenheit zwischen Sinn und Nicht-Sinn, die von der Dialektik der Geschichte als kontinuierliche Sinnentfaltung zum *Schweigen* und zur *Vergessenheit* verurteilt wird. Zum anderen bestimmt die Tragik das Verhältnis zwischen tragischen Strukturen und einer Geschichte, die sich nur in der Vergessenheit des Tragischen etablieren kann. Tragik ist die Zerrissenheit zwischen Tragik und Dialektik selbst, die mit der *Wiederkehr* der ersten eine *negative* Dialektik zwischen den beiden nachzeichnet. Wie das Denken Nietzsches zeige, vollzieht sich die Geschichte nach einer tragischen Struktur, die in der Ablehnung und im Vergessen der Tragödie und im stillschweigenden Zurückfallen in sie besteht. Die Erfahrung der Tragödie wäre somit zentral,

weil sie die Dialektik der Geschichte gerade in ihrer Ablehnung der Tragödie mit dem Tragischen verbindet.

Diese zweite konstitutive Ebene unterscheidet sich ferner dadurch von der ersten, dass sie selbst *historisch* ist. Sie ist – nach einer These, die im Zentrum von *Wahnsinn und Gesellschaft* steht – mit der *abendländischen Vernunft* spätestens seit Descartes unlösbar verbunden. Foucaults Archäologie muss in dieser Hinsicht als der Versuch verstanden werden, die kontingente, selbst *historische* Tragik der abendländischen Dialektik der Geschichte zugunsten der *strukturellen*, unbeweglichen Tragik des Wahnsinns aufzulösen.

Traditionell Prinzip aller Unruhe und Bewegung, wird Dialektik im Vorwort nur von deren *beruhender Seite* her betrachtet. Foucault gibt keine ausdrückliche Definition von Dialektik. Das Verständnis von Dialektik, das er unterstellt, muss deshalb direkt aus seinen Ausführungen gewonnen werden. Dialektik zeichnet sich demnach mindestens durch vier Merkmale aus: Ausschluss von Äußerlichkeit, Gleichsetzung mit Geschichte, Reduktion auf Praxis und Reduktion auf menschliches Wissen.

Geschichte, Praxis, Mensch sind Stichworte, die die von Foucaults Polemik anvisierte Dialektik offensichtlich in die marxistische linkshegelianische Tradition einordnen lassen. Foucault vermeidet. Namen ausdrücklich zu nennen. Im Frankreich der ersten sechziger Jahre musste allerdings der implizite Hinweis auf eine anthropologische, marxistische Dialektikauffassung exemplarisch an zwei prominenten Figuren wie Alexandre Kojève zum einen und Jean-Paul Sartre zum anderen denken lassen. Um die Position Foucaults zu verdeutlichen, wird im Folgenden kurz an die philosophischen Programme der beiden Autoren erinnert.

In den Vordergrund von Alexandre Kojèves Lektüre Hegels treten bekanntlich die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft und der Kampf um Anerkennung. Die allgemeine Stoßrichtung lässt sich exemplarisch mit dem Zitat von Marx aus den sogenannten Pariser Manuskripten verdeutlichen, das Kojève seiner Übersetzung des Kapitels über Herrschaft und Knechtschaft aus der *Phänomenologie des Geistes* voranstellt: »Hegel [...] erfasst die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen des Menschen.«⁶² Die Vermittlung wird auf ihre praktische Dimension zurückgeführt, der gegenüber theoretische Negativität grundsätzlich abkünftig bleibt. Sie ist wesentlich Arbeit und nicht Denken: Transformation der Objektivität über Handeln. Das Handeln wird seinerseits in seiner historischen und sozialen Dimension verstanden. Es ist *Inter-Aktion* in der Geschichte. Grundsätzlich begehend ist der Mensch ekstatisch und zeitlich. Er transzendiert sich selbst und ist insofern wesentlich

62 A. KOJÈVE, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur ›Phänomenologie des Geistes‹*, übers. v. I. Fetscher, G. Lembruch, Frankfurt/M. 1975, 20/fz. 9.

im Werden oder *geschichtlich*. Seine Geschichte andererseits ist die Entfaltung der Beziehungen zwischen Beherrschten und Beherrschenden über die transformierende Negation der Unmittelbarkeit der Realität, die durch Arbeit geleistet wird. Wenn »die ›Dialektik‹ der Geschichte die ›Dialektik‹ von Herr und Knecht« darstellt, ist andererseits die Geschichte »die Geschichte des Arbeiter-Knechtes«. ⁶³ Vor diesem Hintergrund lässt sich auch Foucaults Rede vom *großen Werk der Geschichte* besser verstehen, dem der Wahnsinn als *Abwesenheit eines Werkes* entgegenzuhalten ist. ⁶⁴

Kommt das menschliche Begehren zur Befriedigung, dann ist man ans Ende der Geschichte gelangt. Die soziale Interaktion ist vollzogen und der *integrale Mensch* in Erscheinung getreten. Man lässt »die natürliche Welt« hinter sich und tritt in die »technische Welt« ein, wo der Mensch als »absoluter Herr« herrscht. ⁶⁵ Durch seine transzendierende Transformation und die der Natur hat der *integrale Mensch* seine Negativität abgearbeitet und sich selbst im buchstäblichen Sinne »neu erschaffen«. Die Marx'sche *Selbsterzeugung des Menschen* durch Arbeit ist

⁶³ A.a.O., 26, 38/fz. 16, 26.

⁶⁴ Die Rede von *absence d'œuvre* ist allerdings mehrdeutig und bezieht sich auch auf den »Euvre«-Begriff bei Maurice Blanchot, auf den noch zurückzukehren sein wird. Die *absence d'œuvre* muss dann dezidiert als Genitivus subjectivus verstanden werden. Sie ist das sich Entziehen der *œuvre* als das Neutrum, das unbestimmbare, end- und grenzenlose Sein, auf das jeder Schreibakt immer schon angewiesen ist, ohne ihm in seiner Bestimmtheit je gerecht werden zu können. Über Blanchot kommen so in Foucaults *Vorwort* auch Anklänge an Heideggers ontologischer Differenz und an Mallarmés Thema des Buches der Bücher, der *Livre* schlechthin, der in sich alle Diskurse beschließen soll. Für Mallarmés Thema des Buches vgl. außer *Les mots et les choses*, in dem Mallarmés Lebensaufgabe, alle Worte in ein einziges Buch einzuschließen, als die Aufgabe unserer Zeit verstanden wird und Mallarmés *Livre* als die eigentliche Antwort auf Nietzsches Frage in der *Genealogie der Moral*: Wer spricht?, präsentiert wird (MC 316 f./dt. 369 f.), auch den ersten, 1966 unmittelbar nach dem Erscheinen von *Les mots et les choses* verfassten Entwurf der Einführung zu *L'archéologie du savoir*: M. FOUCAULT, »Le livre et le sujet«, in: Ph. ARTIÈRES, J.-F. BERT, F. GROS, J. REVEL (Hg.), *Michel Foucault*, [Cahier de l'Herne], Paris 2011, 70–91. *Le Livre* ist dort – wie Nietzsches ewige Wiederkehr – eine Verheißung, zu der jedes Schreiben tendiert, und zugleich eine Unmöglichkeit und Abwesenheit (vgl. a.a.O., 75 ff.). Dieser letzte Hinweis auf die ursprüngliche Einleitung von *L'archéologie du savoir* zeigt, dass die *Abwesenheit eines Werkes* und mit ihr einhergehend der Wahnsinn, ein Thema ist, das sich durch die gesamte Entwicklung von Foucaults Archäologie hindurchzieht.

⁶⁵ KOJÈVE, *Hegel*, a.a.O., 40/fz. 28.

somit erreicht.⁶⁶ Die komplette technische Beherrschung der Natur und des Menschen durch den Menschen ist vollzogen.

Die Wissenschaft ferner, die die dialektische Entfaltung des Menschen in der Geschichte versteht und leitet, ist dementsprechend die *Wissenschaft des Menschen*⁶⁷, die vom Ende der Geschichte und der vollzogenen menschlichen Interaktion her urteilt. Mit dieser Anthropologisierung des Geistes sind auch Philosophie und Theologie, die eigentlich nichts Anderes als eine Anthropologie darstellen, die von sich selbst nichts weiß (»une anthropologie qui s'ignore elle-même«⁶⁸), auf ihre Wurzel zurückgeführt. Wer andererseits nicht arbeitet und nicht kämpft und sich dadurch der gemeinsamen Bewegung des Werkes der Geschichte nicht fügt, ebenso der *Wahnsinnige* und der *Verbrecher* wie der bürgerliche, *individualistische Intellektuelle*, bleibt Opfer der Neurose der Entfremdung des integralen Menschen, die er in seinem Subjektivismus verkörpert, und wird früher oder später von der natürlichen und sozialen objektiven Wirklichkeit vernichtet (»tôt ou tard anéanti par la réalité objective naturelle et sociale«).⁶⁹ Die technisch ausgerichtete Wissenschaft des Menschen wird somit zum Mittel der sozialen Auslöschung des *Abweichenden* oder gar *Anormalen*. Es lässt sich leicht vorstellen, wie Foucault in diesen und ähnlichen Worten Anstoß für seine Polemik finden konnte.

Jean-Paul Sartres *Critique de la raison dialectique* (1960), dessen erster, methodologischer Teil zuerst als *Existentialisme et marxisme* 1957 in einer polnischen Zeitschrift und dann als *Questions de méthode* 1958 in *Les Temps modernes* erschienen ist, stellt den Versuch dar, anhand von Existentialismus und Marxismus eine *strukturelle und historische Anthropologie* zu begründen. Sartres Buch ist sicherlich zu spät erschienen, als dass es Foucaults Untersuchung noch in dessen Konzeption direkt hätte beeinflussen können. Dennoch kann es durchaus exemplarisch zur Erläuterung von Ansätzen und Programmen dienen, die Foucault im Blick haben konnte. Nicht von ungefähr wird Sartre in den weiteren Werken Foucaults der ersten Hälfte der sechziger Jahre stets ein unmittelbar polemisches Ziel bilden. Foucault kritisiert insbesondere ausgerechnet Positionen, die in der *Critique de la raison dialectique* eine relevante Systematisierung erhalten: neben Sartres anthropologischem Verständnis der Dialektik auch dessen Versuch, Existentialismus und Phänomenologie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, die Wende

66 Vgl. K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: Karl Marx. Friedrich Engels. Werke, Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1968, 574.

67 KOJÈVE, Hegel, a.a.O., 27/fz. 16.

68 A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, hg. v. R. Queneau, Paris 1947, 118 (aus einer in der deutschen Ausgabe nicht aufgenommenen Vorlesung).

69 A.a.O., 32 ff. und für die bürgerlichen Intellektuellen außerdem 118/dt. 45 (zweite Stelle nicht aufgenommen in der deutschen Ausgabe).

zum Konkreten und der Anspruch, die Humanwissenschaften auf eine neue Basis zu stellen.⁷⁰

Die *Critique de la raison dialectique* versteht sich als die interne Neuerung des Marxismus, die Sartre nach dessen sowjetischer Versteifung und Dogmatisierung für die unbedingte geschichtliche Aufgabe der Philosophie nach der Epoche Stalins hält. Gefragt ist eine Kritik als Neuentdeckung und -begründung der dialektischen Rationalität, die sich nicht mit den konkreten Inhalten der Bewegung der Geschichte, sondern formal mit den Bedingungen ihrer Intelligibilität befasst. Ganz im Sinne Marx' wird es darum gehen, einmal mehr die dialektische Vernunft auf den Kopf zu stellen. Sartre nimmt insbesondere den Versuch ins Visier, den dialektischen Materialismus mit Engels' Dialektik der Natur transzendental zu begründen. Die Dialektik wird dabei als abstraktes Universalgesetz der Natur hingenommen und deren Prinzipien als offenbarte Wahrheiten a priori unterstellt. Sartre spricht deshalb von einer *dogmatischen Dialektik*, der gegenüber er die eigene als *kritische* hervorhebt.⁷¹ Durch diesen Dogmatismus werde der Marxismus dem Irrationalismus einer Vernunft übergeben, deren eigene Prinzipien, insofern sie unmittelbar und grundlos angenommen werden, außerhalb ihrer Tragweite liegen. Dieser irrationalistische Regress aber ist nicht einfach willkürlich. Er entspreche im Gegenteil der *wesentlichen Schwierigkeit* des dialektischen Materialismus. Wird dieser im Sinne einer Dialektik der Natur missverstanden, dann gerät er notwendigerweise in eine Scheinantinomie zwischen einerseits der Unmöglichkeit, die Erkenntnis empirizistisch nach den objektiven Gesetzen der Materie zu erklären, und andererseits der Notwendigkeit, will man die Möglichkeit der Erkenntnis retten, in der Form von Prinzipien a priori in die dialektische Vernunft erneut ein nicht situiertes, konstituierendes Bewusstsein unter der Hand einzuführen. Dadurch endet der marxistische Monismus in den *alten dogmatischen Dualismus*.⁷² Hatte Marx Hegel wegen dessen Reduktion des Seins auf Geist kritisiert und den Geist als eine bestimmte Art von Tätigkeit wieder in das Reale integriert, so gerät der Marxismus wieder in einen unvermittelbaren Dualismus zwischen Sein und Wissen, *être* und *savoir*.

Hier setzt Sartres neue Umwälzung der Dialektik ein. Gegenüber der erneuten Verabsolutierung des Wissens muss die dialektische Vernunft »noch einmal umgedreht werden«. ⁷³ Das Recht von Sein und Existenz muss wieder stark gemacht werden. So erklärt sich auch der Rückzug

70 Vgl. A. ROEDIG, *Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens*, Freiburg/München 1997, 98 ff.

71 Vgl. J.-P. SARTRE, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Bd. I. *Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, übers. v. T. König, Reinbek bei Hamburg 1967, 15 ff./fz. 135 ff.

72 Vgl. a.a.O., 26/fz. 144.

73 Vgl. a.a.O., 35/fz. 152.

auf Kierkegaards Existentialismus, den Sartre instrumental als Mittel zur Realisierung des historischen Materialismus versteht. Die Dialektik der Natur, die den Menschen auf objektivierbares determiniertes Verhalten reduziert, muss durch eine Fundamentalanthropologie ersetzt werden, die den konkreten Menschen wieder ins Zentrum rücken lässt. Hiermit würde auch der *Materialismus von außen* überwunden, der der Naturalisierung der Dialektik folgt, und zu gleicher Zeit einem Rückfall in den Dualismus ausgewichen.⁷⁴ Denn über die praktische Selbsttransparenz des historisch situierten Subjekts soll Dialektik konkret zur reellen Bewegung der sich enthüllenden Geschichte werden.⁷⁵ Als solche vereint sie in sich Sein und Wissen, Natur- und Menschheitsgeschichte.

Der *konkrete Mensch*, der sich in der Praxis entwirft, wird zum Mittelpunkt einer *strukturellen und historischen Anthropologie*, die als Fundament aller Humanwissenschaften dienen soll.⁷⁶ In Anspielung an Kant beansprucht Sartre, eine Art *Prolegomena zu einer jeden künftigen Anthropologie* zu schreiben.⁷⁷ Dadurch seien die Grundlagen für die Geschichtsschreibung, die Soziologie, die Ethnographie oder die Psychoanalyse gelegt.

Strukturell ist diese *Fundamentalanthropologie*, insofern sie synchronisch die gesellschaftlichen Strukturen, die sich aus der dialektischen Bewegung der Geschichte als Resultat der Praxen der Vergangenheit herauskristallisiert haben, ans Licht bringt. Die Trägheit dieser Strukturen bilde das *praktische Feld* der Möglichkeiten, auf dem jede zukünftige Handlung sich entwickeln muss. Sofern sie andererseits auf der diachronischen Ebene formell die Bedingungen der Möglichkeit für eine Praxis festlegt, die der Synthese der gesellschaftlichen Strukturen der Vergangenheit nach einem final auf die Zukunft orientierten Entwurf fähig ist, ist Sartres Anthropologie *historisch*. Nach ihrer ersten Seite begründet sie das soziologische Wissen; nach ihrer zweiten Seite das historische.

Sartres Anthropologie stellt darüber hinaus eine *Dialektik* dar, sofern das handelnde Subjekt sich in seiner Praxis die Trägheit der sozialen Strukturen zu Eigen macht. Die Synthese von Gegensätzen, des Subjekts und der verobjektivierten sozialen Strukturen, die daraus resultiert, bildet demnach eine Negation der Negation qua Affirmation, schlägt aber keineswegs in eine Form von Intellektualismus um, sondern stellt als Kritik bloß die Bedingungen für die praktische Intelligibilität von konkreten geschichtlichen Vorgängen fest. Diese sind in der Selbsttransparenz des handelnden Subjekts zu finden, das in seiner entwerfenden Tätigkeit eine praktische

74 Vgl. a.a.O., 28/fz. 146.

75 Vgl. a.a.O., 26/fz. 145.

76 Vgl. a.a.O., 72/fz. 183.

77 Vgl. a.a.O., 68/fz. 180.

Synthese zwischen den trägen Strukturen der Vergangenheit und der Gegenwart über die Zukunft, auf die es sich final richtet, hervorbringt.

Man sieht, in welchem Maße Foucault mit seiner Kritik an der kontinuierlichen, beruhigenden Dialektik der Geschichte Versuche wie diejenigen Kojève und Sartres, die Humanwissenschaften durch eine als Dialektik verstandene Fundamentalanthropologie neu zu begründen, im Blick haben konnte. Es ist somit nur relativ überraschend, sogar seine Nähe zu Hegel in dieser Hinsicht feststellen zu müssen. Hegels kritische Stellung gegenüber der zeitgenössischen hohen Konjunktur der Anthropologie ist bekannt. So ist der Titel »Anthropologie« für den Abschnitt der Enzyklopädie (in den Fassungen von 1827 und 1830), die sich mit der Betrachtung des subjektiven Geistes als Naturgeist befasst, durchaus polemisch zu verstehen. Denn der Anthropologie als Theorie des Geistes in der Unmittelbarkeit seiner Naturbestimmungen wird jegliche Fundamentalstellung abgesprochen; sie ist bloß eine mangelhafte Gestalt des Geistes, der erst mit seinem Eintreten in die Geschichte zur Auffassung seiner Konkretheit gelangt.⁷⁸ Allgemeiner gesprochen ist Hegels Neubelebung der antiken Tradition der Dialektik mit einer Reaktion auf die Anthropologisierung des Geistes eng verbunden, in die seiner Diagnose zufolge die moderne Philosophie des Subjekts aufgrund ihrer Reduktion der Vernunft auf Endlichkeit letztlich mündet. So kritisiert Hegel etwa in Glauben und Wissen den subjektiven Idealismus Kants, Jacobis und Fichtes wegen deren Verabsolutierung des menschlichen Standpunktes: »Dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt, nämlich als eine fixe, unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft.⁷⁹« Mehr noch: Seit Wolff wurde der Terminus »Anthropologie« technisch für die Bezeichnung der *psychologia empirica* verwendet. Gerade darauf verweist Hegel, wenn er den Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes vorhält, lediglich die »Vervollständigung und Idealisierung« der »empirischen Psychologie«⁸⁰ der Locke'schen Tradition darzustellen. Indem sie nämlich den Gegensatz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit fälschlicher Weise absolut setzen, können ihre Begriffe nur in Beziehung auf Empirisches Inhalt gewinnen. Obwohl diese Philosophien – insbesondere die Kants und Fichtes – sich gegen das Empirische sträuben,

78 Vgl. insb. O. MARQUARD, »Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ›Anthropologie‹ seit dem Ende des 18. Jh.«, in: DERS., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1973, 122–44 und 213–47, insb. 131 ff..

79 Vgl. G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität*, hg. v. H. Brockard, H. Buchner, Hamburg 1986, 12 und H. KELM, *Hegel und Foucault. Die Geschichtlichkeit des Wissens als Entwicklung und Transformation*, Berlin/München/Boston 2015, 77 ff.

80 HEGEL, *Glauben und Wissen*, a.a.O., 10.

bleiben sie als Philosophien des Subjekts auf Empirie angewiesen: Ihre Psychologie ist letztendlich eine empirische.

Die Gemeinschaft Foucaults mit Hegel in Hinsicht auf die Anthropologie zeigt einmal mehr, wie spezifisch Foucaults Kritik an der Dialektik zu verstehen ist. Sie hilft aber auch, den Zusammenhang zwischen Dialektik und Psychologie zu begreifen, den Foucault stillschweigend in seiner *Préface* immer wieder unterstellt. Wie muss nämlich verstanden werden, dass – Foucault zufolge – durch den Vollzug seines Unterfangens, durch eine Geschichte des Wahnsinns die Strukturen der Tragik an den Tag zu bringen, die an den Grenzen der Dialektik der Geschichte stehen, sich zugleich und *wie von selbst* eine Geschichte der *Bedingungen der Möglichkeit der Psychologie* geschrieben hat? In welchem Sinne sind die Strukturen, die der dialektischen Entfaltung unterliegen, dieselben, die die Entstehung der modernen Psychologie ermöglicht haben sollen?

Als Geschichte des *Wahnsinns an sich*, und keineswegs der Psychiatrie, bildet *Histoire de la folie* zugleich die Geschichte jenes Negativen der Geschichte, das die dialektisch-historische Entfaltung ermöglicht. Wahnsinn ist diejenige *Abwesenheit eines Werkes*, die dem dialektischen Werk der Geschichte als das Negative, das es gleichzeitig möglich macht, zugrunde liegt. Er stellt die trennungslose Einheit dar, die die Zäsur zwischen Sinn und Unsinn, Vernunft und Wahnsinn, immer schon voraussetzen muss, ohne sie jemals – aufgrund ihrer konstitutiven Unartikulierbarkeit – objektivieren zu können.

Als solcher kann der Wahnsinn nur insofern zum Gegenstand einer Geschichte gemacht werden, wie es Foucaults *Histoire de la folie* beansprucht, als sie an der tragischen Struktur nachgezeichnet wird, die sich mit jeder Konstitution von Sinn entfaltet. Genau in diesem Sinne muss Foucaults Beteuerung verstanden werden, *Wahnsinn und Gesellschaft* stelle eine »Geschichte des Wahnsinns selbst« und nicht der Psychiatrie dar. Sein Objekt ist die tragische Struktur, die aus der dezisionistischen Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn hervorgeht, durch die gleichzeitig Geschichte konstituiert und Wahnsinn verweigert wird.

Gerade deshalb stellt Foucaults Geschichte des Wahnsinns in erster Linie keine Geschichte der Psychiatrie dar. Sie setzt an den Grenzen der Geschichte an, wo Sinn sich erst konstituiert. Sie untersucht nicht die interne Entfaltung von Sinn, sondern zuerst seine Entstehung. Insofern stellt sie keineswegs eine *Geschichte der Erkenntnis* dar, sondern eine von deren Möglichkeit. Foucault geht aber noch weiter. Er denkt nämlich den Zusammenhang, der zwischen der dialektischen Entfaltung eines kontinuierlichen geschichtlichen Sinns und der modernen Reduktion der Folie auf Geisteskrankheit besteht. Dieser Zusammenhang ist nach ihm zudem ein notwendiger. Die Behandlung der Folie als Pathologie stelle eine notwendige Nebenerscheinung eines dialektischen Geschichtsverständnisses

dar. Oder, wie Foucault sagt, die *Notwendigkeit des Wahnsinns* ist an die *Möglichkeit der Geschichte* gebunden.

Insofern sie sich aus den knappen, dichten Ausführungen des Vorworts rekonstruieren lässt, muss die These Foucaults genauer lauten: Mit der Teilung zwischen Sinn und Unsinn, aus der Geschichte überhaupt hervorgeht, ist eine Reduktion der Differenz auf Identität, oder allgemeiner eine Verbannung der Alterität verbunden, die entscheidend für die Konstitution der modernen Psychologie gewesen ist.

Foucault begnügt sich aber nicht damit, den internen Zusammenhang zwischen der dialektischen Entfaltung der Geschichte und der Entstehung der Psychologie nachzuzeichnen. Er hebt auch die anthropologische Reduktion hervor, die ihrer gemeinsamen Wahnsinn-Vergessenheit unterliegt. Die Einschließung des Wahnsinns in die Geisteskrankheit ist von einer Reduktion *der* Wahrheit auf *menschliche* Wahrheit begleitet. Erst auf der Basis dieser endlichen Wahrheit etabliert sich die besondere Form des Selbstverhältnisses, das die Psychologie kennzeichnet. Denn über die Psychologie stellt der Mensch eine Beziehung zu sich selbst her, die im Zeichen von Endlichkeit und Erkenntnis steht. Ähnlich wie bei der dialektischen Sinnentfaltung der Geschichte, geht das psychologische Verhältnis des Menschen zu sich selbst aus einer Reduktion der Alterität des Wahnsinns durch dessen Objektivierung hervor.

Was die Konstitution der psychologischen Subjektivität angeht, kann Foucaults stillschweigende Anspielung auf die Lage der modernen Biologie nicht entgehen. Die Entstehung einer positiven Erkenntnis des Lebens ist unlösbar verbunden mit der Entwicklung einer wissenschaftlichen Pathologie. Diese konnte allein den Lebenswissenschaften, insbesondere denjenigen, die den Menschen zum Gegenstand haben, Humanpsychologie und -medizin, indirekt den experimentellen Charakter verschaffen, der ihnen aufgrund der Vulnerabilität, die die Tragweite der experimentellen Variationen erheblich verringert, und der Unantastbarkeit ihres Objekts versperrt blieb.⁸¹

Foucault weist nicht ausdrücklich auf das Prinzip des französischen Physiologen François Broussais' (1772–1838) hin, nach dem pathologische von normalen Phänomenen nur der *Quantität*, aber nicht der *Qualität* nach abweichen.⁸² Das Prinzip wurde als solches von Auguste Comte

81 A. COMTE, *Cours de philosophie positive. (Philosophie première)*, Bd. I, hg. v. M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur, Paris 1975, Vorlesung 40., 690 ff. und C. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris 2008 (1984), 163 ff.

82 Das Prinzip Broussais' und die Widerlegung seiner positivistischen Interpretation bilden das Herzstück von Georges Canguilhem's medizinischer Dissertation, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (zuerst Clermont-Ferrand 1943, jetzt als erster Teil von: G.

bezeichnet und ausschließlich François Broussais zugeschrieben, obwohl dieser wichtige Vorläufer im schottischen Arzt John Brown (1735–1788) und im französischen Physiologen Xavier Bichat (1771–1802) hatte. Comte sah in Broussais' Prinzip den letzten epistemologischen Schritt zur Begründung einer neuen Wissenschaft des Lebens, der *Biologie*, und somit zur endgültigen Etablierung einer positiven Wissenschaft, die eine neue menschliche Ära mit sich bringen sollte. Der große Einfluss, den Auguste Comte und Claude Bernard, der das Prinzip der qualitativen Identität zwischen Pathologischem und Normalem übernahm, auf die französische Medizin und im Allgemeinen auf die französischen Humanwissenschaften ausgeübt hat, ist so groß, dass Broussais' Prinzip sich auch ohne genaue Kenntnis von dessen Herkunft allgemein verbreiten konnte.⁸³ Wie auch immer, die Konvergenz zwischen Foucaults Analysen und Comtes Diagnosen ist nicht zu übersehen. Die Übereinstimmung betrifft nicht nur die entscheidende Rolle, die die Verwissenschaftlichung der Pathologie für die Stiftung der Biologie als die moderne Wissenschaft des Lebens spielen konnte, sondern auch die paradigmatische Bedeutung, die dadurch die Lebenswissenschaften für den Aufschwung der Humanwissenschaften annahmen. So wie Comte sieht nämlich auch Foucault in der epistemologischen Absicherung der Pathologie den entscheidenden Schritt zur Entwicklung der Anthropologie als letzte Wissenschaft in der Hierarchie der Wissenschaften und dadurch als *Wissenschaft der Wissenschaft*. Was allerdings für Comte der endgültigen Etablierung der positivistischen Revolution dient, ist aus der Sicht Foucaults der Schlüssel zu einer Anthropologisierung, in der die spezifische moderne Form der Unterdrückung als *Biomacht* und *Biopolitik* gründet.⁸⁴

In *Histoire de la folie* lässt Foucault es noch bei einem Zitat des Cyprians in einem der Gespräche von E.T.A. Hoffmanns *Serapionsbrüder*

CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Paris 1966, 1–167; fortan als NP^{es} angegeben).

83 Vgl. für die Medizin BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, a.a.O., 316 ff. und Canguilhems medizinische Dissertation: NP^{es} 32 ff./dt. 57 ff.; für die Soziologie É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, hg. v. J.-M. Berthelot, 2010 (1975), 146; für die Psychologie P. JANET, *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Paris 1974, 154.

84 Von der paradigmatischen Rolle, die die Biologie in der Stiftung der modernen Humanwissenschaften ausgeübt hat, ist zuerst 1963 am Ende von *Naissance de la clinique* ausdrücklich die Rede (vgl. M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris 1972 (1963), 201 f./dt. 208 f.; fortan als NC angegeben). In Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften, *Les mots et les choses* (1966), nimmt die These – wie genauer zu sehen sein wird – gar eine strukturelle Funktion im Aufbau des Buches ein. Nicht von ungefähr geht Foucault, um die Spezifität der

bewenden. »Immer glaubt ich, daß die Natur gerade beim Abnormen Blicke vergönne in ihre schauerlichste Tiefe ...«⁸⁵ Beide Schlüsselmomente von Auguste Comtes Auffassung der modernen Biologie stehen jedoch im Zentrum von Foucaults Diagnose. Die Psychologie und deren Reduktion des Wahnsinns auf Geisteskrankheit verweisen nämlich sowohl auf die grundlegende Angewiesenheit der Physiologie – als der Wissenschaft der normalen Funktionsfähigkeit der Organismen – auf Pathologie wie auch auf die Gleichsetzung zwischen pathologischen und normalen Phänomenen, die für die Konstitution der modernen Biologie entscheidend gewesen sind.

Foucault hebt dementsprechend nicht nur die Behandlung des Wahnsinns als *pathologisches Akzident* hervor, die aus seiner Psychologisierung resultiert, sondern auch den paradoxen Charakter einer Wissenschaft, der Psychologie, die sich historisch nur über die Untersuchung der ihr widersprechenden Fälle etablieren konnte.

Maintenant c'est au contraire à travers la folie que l'homme, même dans sa raison, pourra devenir vérité concrète et objective à ses propres yeux. De l'homme à l'homme vrai, le chemin passe par l'homme fou. [...] Le paradoxe de la psychologie ›positive‹ au XIX^e siècle est de n'avoir été possible qu'à partir du moment de la négativité : psychologie de la personnalité par une analyse du dédoublement ; psychologie de la mémoire par les amnésies, du langage par les aphasies, de l'intelligence par la débilité mentale.⁸⁶

Man versteht andererseits, dass die beiden Ebenen, Dialektik der Geschichte und Psychologie, an denen Foucault eine gewalttätige Reduktion von Differenz auf Identität und somit eine verfehltete Gestalt von Subjektivität

Humanwissenschaften und der anthropologischen Konstellation, die sie alle trägt, zu bestimmen, von den drei *Wissenschaften der Organisation* aus: Politische Ökonomie, Biologie und Philologie.

85 HF 640, fehlt in der deutschen Übersetzung. Von Foucault nach A. BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Paris ²1939 (1937), 402/dt. 359 zitiert.

86 HF 649 (»Nun ist es hingegen der Wahnsinn, durch den der Mensch, sogar als vernünftiger, in seinen eigenen Augen konkrete und objektive Wahrheit wird werden können. Vom Menschen zum wahren Menschen führt der Weg über den wahnsinnigen Menschen. [...] Das Paradox der ›positiven‹ Psychologie im 19. Jahrhundert liegt darin, erst durch das Moment der Negativität möglich geworden zu sein: Psychologie der Persönlichkeit durch eine Analyse ihrer Spaltung, Psychologie des Gedächtnisses durch die Amnesien, Psychologie der Sprache durch die Aphasien, Psychologie der Intelligenz durch die mentale Schwäche«; die Stelle wurde in der deutschen Ausgabe ausgelassen). Foucault verweist im selben Zusammenhang insbesondere auf Cabanis, Théodule Ribot und Pierre Janet. Für dasselbe Argument vgl. auch HF 652 f./dt. 549 f.

diagnostiziert, in ihrer epistemologischen Form konvergieren. Denn zeichnet sich die historisch-dialektische Sinnkonstitution durch den stillschweigenden Anthropologismus ihres endlichen Ansatzes aus, so stellt auch die Psychologie, die als Wahrheit des Menschen über den Menschen in seiner entfremdeten Form zu begreifen ist, eine Form von Anthropologie dar.

Nun sollte klarer geworden sein, in welchem Sinne Foucaults *Histoire de la folie* sich sowohl von einer Geschichte der dialektischen Sinnentfaltung als auch von einer Geschichte der Psychiatrie als der fortschreitenden Konstitution eines positiven Wissens über den Wahnsinn abgrenzt. Die Frage bleibt jedoch offen, was es eigentlich heißt, statt eine Geschichte der Psychiatrie und der Dialektik eine Geschichte *des Wahnsinns selbst* zu schreiben und inwiefern diese notwendig mit einer *Geschichte der Strukturen der Tragik* zusammenfällt.

Die Analyse des Vorworts zu *Histoire de la folie* gestattet es, zwischen einer *historischen* Tragik der abendländischen Dialektik der Geschichte und der *strukturellen*, unbeweglichen Tragik des Wahnsinns zu unterscheiden. In welchem Sinne der Wahnsinn eine Form von Tragik darstellt, ist eine Frage, die sich am besten im Zusammenhang mit der Diskussion von Foucaults Begriff des Wahnsinns beantworten lässt. Sie wird deshalb erst später direkt zu behandeln sein.

Auf die Frage nach der historischen Tragik der okzidentalischen Dialektik der Geschichte kann hingegen gleich eingegangen werden. Aus der Sicht Foucaults ist diese Tragik insofern historisch, als sie zur *Geschichte der abendländischen Welt* gehört. Sie ist insbesondere Teil der sokratischen und *nach-sokratischen* Geschichte, ist man geneigt hinzuzufügen, denn laut Foucault kannte der griechische Logos vor Sokrates *keinen Gegensatz*. Der europäische Mensch hat hingegen Bezug zu etwas, das er verworren *Wahnsinn*, *Demenz*, *Unvernunft* nennt. Das Verhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft würde demnach eine Eigentümlichkeit der abendländischen Kultur ausmachen. Es stellt jene andere Art von Wahnsinn dar, jenen *autre tour*, von dem Pascal spricht, den Wahn der Vernunft, der zwischen Sinn und Nicht-Sinn abstrakt teilt und Vernunft und Wahnsinn gleichsam als füreinander tote Dinge zurücklässt.

Aus der abstrakten Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft geht darüber hinaus die *tragische Struktur* hervor, aus der heraus sich die *Geschichte der abendländischen Welt* vollzieht. Diese besteht in der Ablehnung, dem Vergessen und dem stillschweigenden Rückfall des *Äußeren*, das eine Kultur verwerfen muss, um sich selbst etablieren zu können. Diese tragische Bewegung, die die abendländische Geschichte auszeichnet, weist deutliche Konturen einer *negativen Dialektik* auf.⁸⁷

87 Für eine ausführliche Analyse der dialektischen Figuren in *Histoire de la folie* vgl. A. PILLEN, *Hegel in Frankreich. Vom unglücklichen Bewusstsein zur Unvernunft*, Freiburg 2003, insb. 193 ff.

Sie verweist nämlich auf den Abstoß von einer Differenz, die als äußerlich behandelt wird, auf das Vergessen derselben und des Aktes, der sie ausgeschlossen hat, und auf ihre Rückkehr als die Entdeckung ihrer konstitutiven Zugehörigkeit zu dem, von dem sie ausgeschieden wurde.

Diese *negative* Dialektik unterscheidet sich selbstverständlich von der *positiven*, die in Foucaults Rede von der *beruhigenden Dialektik des Sokrates*, von der *zeitlichen Kontinuität einer dialektischen Analyse* oder von den *Dialektiken der Geschichte* anvisiert wird. Die *positive* Dialektik erweist sich als lediglich ein Moment der *negativen*. Sie entspricht dem Vergessen des Äußeren, das eine glückliche, schwindellose Reduktion der Differenz auf Identität gestattet: der Unvernunft auf Vernunft, des Pathologischen auf Normales. Weil in ihr der Identität Vorrang gegenüber der Differenz zukommt, ist sie *positiv*. Die *negative Dialektik* umfasst insofern die *positive* in sich, als sie durch sie als einer der Momente, aus denen sie besteht, hindurchgeht; sie macht demnach keinen Halt bei der Identität, zu der die zweite gelangt und stehen bleibt, sondern führt die Wiederkehr des ausgeschlossenen Äußeren herbei. Dadurch löst sie die Identität der positiven Dialektik auf und führt sie auf Differenz zurück. Da ihr Resultat Differenz ist, ist sie *negativ*.

Wie immer diese Rückkehr des Ausgeschlossenen genau zu buchstabieren ist und wie viele unterschiedliche Formen sie im Detail einnehmen kann: Es ist relativ leicht aufzuzeigen, dass die Bewegung einer *negativen* Dialektik mehr als einen überlegten Rest an Hegelianismus darstellt, den der spätere Foucault mitsamt seinen anfänglichen vernunftkritischen Ansätzen endgültig hinter sich gelassen habe. Sie bleibt im Gegenteil im Zentrum von Foucaults Konzeption einer *Archäologie*. So wird es noch in *L'archéologie du savoir* (1969) darum gehen, das historische Apriori des Archivs qua System von Aussagen so zu rekonstruieren, dass am *Saum der Zeit*, die unsere Gegenwart umgibt, ihre *Alterität*, das, was uns außerhalb von uns begrenzt, wieder an den Tag kommt. Die Archäologie befasse sich somit mit dem unserer eigenen Sprache *Äußeren*; in diesem Sinne bilde sie die Diagnose unserer Gegenwart, nicht weil sie unsere *Identität* feststellen würde, sondern weil sie an uns das Andere und das Außen, *l'autre et le dehors*, aufbrechen lasse. Sie stelle fest, dass wir Differenz sind, dass unsere Vernunft die Differenz der Diskurse, unsere Geschichte die Differenz der Zeiten, unser Ich die Differenz der Masken ist: »que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques.«⁸⁸

Die von der Archäologie hervorgerufene *negative* Dialektik unterscheidet sich von der *positiven*, aus der diese sich entfaltet. Denn die positive Dialektik von Diskursen, die sich durch die Ablehnung und das

88 Vgl. AdS 172 f./dt. 190 f.

Vergessen ihres Äußeren entwickelt, ist eine andere als die negative, zu der sie selbst Anlass durch die Rückkehr ihres ausgeschlossenen Anderen gibt. Jene, die positive, stelle ausschließlich ein Moment von dieser dar, der umfassenden negativen, die zugleich die *tragische Struktur* der Geschichte der abendländischen Welt verkörpere. Dadurch bilde sie eine Tragik, die – wie bereits betont – allerdings nicht mit dem fundamentalen Tragischen zusammenfalle, das die abendländische Kultur spätestens seit Sokrates und seiner vermeintlich *beruhigenden Dialektik* hinter sich gelassen habe und dem wir aufgrund seiner Wiederkehr aus dem Schweigen, zu dem es gezwungen wurde, die tragische Dialektik unserer Geschichte schulden.

Wie ist aber diese *nicht-dialektische Tragödie* genauer zu verstehen, deren Wurzeln jenseits der »*abendländischen Welt*« bis ins tragische Zeitalter der Griechen reichen und die zugleich die dialektische Tragik der Geschichte des Abendlands als deren Fundament tragen soll? Die fundamentale Rolle, die ihr zugewiesen wird, lässt sie mit Foucaults Begriff des Wahnsinns zusammenfallen. Sie soll deshalb zusammen mit diesem zur Sprache kommen.

ii. Wahnsinn und Tragik

Der Begriff des *Wahnsinns*, mit dem Foucault operiert, ist mehrdeutig und bedarf deshalb einer Klärung. Diese Schwierigkeit ist nicht zufällig, sondern sehr eng mit Foucaults Projekt selbst verbunden. Denn verfährt er in seiner Rekonstruktion der Geschichte des Wahnsinns programmatisch *vertikal* statt *horizontal*, das heißt, verfolgt er nicht die interne Logik einer gegebenen Sinnentfaltung, sondern geht er auf die Spuren der Bedingungen der Möglichkeit von deren Existenz, dann wird dieser Reduktionsvorgang, indem er verschiedene Konstitutionsebenen unterscheidet, auch zwangsläufig die Mehrdeutigkeit vieler Begriffe mit sich bringen. Dies ist auch der Fall beim Begriff des Wahnsinns.

Foucault unterscheidet nicht eigens verschiedene Ebenen der vertikalen Reduktion, als die seine Archäologie verstanden werden kann. Auf der Basis seines Verfahrens lassen sich jedoch hauptsächlich zwei unterschiedliche archäologische Niveaus erkennen. Denn die historischen Phänomene können im Hinblick auf ihre Konstitution einmal auf die Ebene ihres *historischen Apriori*, das heißt der historischen Bedingungen ihrer Möglichkeit, und das andere Mal auf die Ebene ihres eigentlich *strukturellen Apriori* zurückgeführt werden.⁸⁹ Dementsprechend

89 Auch in *Archäologie des Wissens* wird nicht zwischen den beiden Ebenen unterschieden. Dort geht es bekanntlich ausschließlich um ein *historisches Apriori*. Das heißt jedoch nicht, dass die Unterscheidung nicht faktisch am

wird Foucaults Archäologie zunächst eine strukturelle Analyse der *historischen Gesamtheit* vornehmen, die einen bestimmten raum- und zeitbedingten Umgang mit dem Wahnsinn charakterisiert. Die archäologische Analyse wird sich auf dieser Stufe genauer auf *Vorstellungen, Institutionen, juridische und polizeiliche Maßnahmen* sowie *wissenschaftliche Begriffe* richten, die historisch die Bedingungen der Möglichkeit einer bestimmten Theorie und Praxis des Wahnsinns dezidieren. Neben dieser strukturellen Untersuchung, die auf der Ebene des *savoir*, der historischen Sinnentfaltung ansetzt, geht die Archäologie aber noch auf eine konstitutivere Ordnung zurück, die deren vertikale Rekonstruktion vervollständigt. Dort legt sie die eigentlich *fundamentale* Ebene der Sinnkonstitution frei.

Bleibt der *wilde Zustand* des Wahnsinns selbst immer verschlossen, dann muss die strukturelle Untersuchung in Ermangelung jener ursprünglichen Reinheit auf die Entscheidung zurückgehen, die Vernunft und Wahnsinn verbindet und zugleich trennt.

L'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie ; elle doit tendre à découvrir l'échange perpétuel, l'obscur racine commune, l'affrontement originaire qui donne sens à l'unité aussi bien qu'à l'opposition du sens et de l'insensé.⁹⁰

Werk sei. Denn eine Sache ist die Theorie der immanenten Rekonstruktion einer bestimmten diskursiven Formation in ihrer Gegebenheit bzw. in ihrer *Positivität*, eine andere das Verhältnis der Immanenz des Diskurses zu dem Äußeren, das sie ausschließt, um sich überhaupt etablieren zu können. Die erste Ebene ist Mittel für die zweite: Sie dient dazu, ein Verhältnis zum ausgeschossenen Außen wiederherzustellen und dadurch die scheinbare Identität des Diskurses auf die Differenz, die sie eigentlich fundiert, zurückzuführen. Dass dann auch in dieser Gestalt die Archäologie alles andere als unproblematisch ist, lässt sich kaum bestreiten. Wie sollte z. B. die *immanente* Rekonstruktion einer historischen Gegebenheit möglich sein? Angenommen außerdem, dass sie überhaupt möglich ist, reicht diese Rekonstruktion wirklich aus – und falls ja, inwiefern und in welchem Sinne –, um die Identität eines Diskurses aufzulösen? Um Foucault in der Tradition der Transzendentalphilosophie einzureihen oder gar seinen Positivismus zu kritisieren, muss man auf jeden Fall erst bestimmen können, welche Funktion genau die angeblich immanente Rekonstruktion diskursiver Positivitäten innerhalb der gesamten Ökonomie der Archäologie hat.

⁹⁰ Pf 192 (»Die strukturelle Untersuchung muss zu der Entscheidung hinabsteigen, die Vernunft und Wahnsinn verbindet und zugleich trennt; sie muss danach streben, den ständigen Austausch, die dunkle gemeinsame Wurzel und das ursprüngliche Aufeinanderstoßen zu entdecken, das der Einheit ebenso Sinn gibt wie dem Gegensatz des Sinns und des Sinnlosen«, dt. 230).

Behält man beim Lesen dieser Stelle die Unterscheidung zwischen einer *dialektisch-negativen* und einer *vor-dialektischen* Tragik im Blick, die oben eingeführt wurde, dann kann man eine gewisse Verblüffung kaum vermeiden. Denn hatte Foucault zuvor in Anlehnung an Nietzsche noch zumindest vorgeschwebt, an den »griechischen«, vor-sokratischen Zustand eines Tragischen erneut Anknüpfung zu finden, das jenseits des abendländischen Gegensatzes zwischen Vernunft und Unvernunft liegen sollte, so scheint er hier diese Möglichkeit dezidiert ausschließen zu wollen.⁹¹ Als letzte ihrer Reduktion zugängliche Dimension weist er der Archäologie den Raum zu, der erst durch die ursprüngliche Entscheidung eröffnet wird, die zwischen Sinn und Sinnlosem teilt und beide nur insofern zusammenhält, als sie sie getrennt hält.

Foucault selbst erweist sich somit skeptisch gegenüber der Möglichkeit, dass *das tragische Zeitalter der Griechen* je erneut eintreten könnte. Er bestimmt das Terrain der Archäologie eindeutig als eine *tragisch-dialektische* Konstellation, die sie nie, nicht einmal in deren Ausgang, verlassen können. Ist aber die Möglichkeit einer *vor-sokratischen* Tragik erloschen, die das eigentümliche Ziel der archäologischen Bewegung darzustellen schien, dann bleiben nur die *negativ-dialektische* Tragik und die *positiv-anthropologische*, die ein Moment von dieser bildet, übrig. Wenn aber die Archäologie zu nichts anderem als zur Beschleunigung einer negativ-dialektischen Bewegung dient, die ohnehin bereits im Schicksal der abendländischen Welt angelegt ist, stellt sich mit erneuter Dringlichkeit die Frage nach ihrem Sinn und nach ihrer Rechtfertigung. Vor welchem Gerichtshof darf sie für das Vorrecht plädieren, die Rolle des Metadiskurses einzunehmen, der über alle anderen Diskurse urteilt?

Auf diese Schlüsselfrage wird später noch zurückzukommen sein. Im Moment kann man es damit bewenden lassen, die Unterscheidung zwischen den zwei archäologischen Schichten hervorzuheben, mit der Foucault operiert. Dies wird allerdings zugleich heißen, die Frage nach der Historizität der zweiten, *strukturellen* Ebene zu stellen. Selbstredend wird die strukturelle Ebene nicht in demselben Sinne *geschichtlich* sein wie die eigentliche historische Ebene, die positiv-dialektische des *savoir*, die sie fundieren soll. Nach der Scheidung zwischen der *vor-sokratischen Antike* und der *abendländischen Welt*, die Foucault immerhin vorschlägt, könnte sie entweder (a) zur Geschichte des Abendlandes oder (b) zu einem tragischen Zeitalter gehören, das sich jeder Geschichtlichkeit entzieht, indem die Tragik, die es auszeichnet, erst

91 Ähnlich verkündigt Foucault in *Les mots et les choses* mit Emphase das baldige Ende des Menschen, weigert sich aber ausdrücklich, eine Prognose für die Zeit des Übermenschen zu wagen, die eigentlich nur ein Versprechen bleibt (vgl. MC 396 ff./dt. 459 ff.).

Geschichte eröffnet. Oder (c) sie könnte – wäre doch das tragische Zeitalter ohne *contraire* nunmehr für immer verschlossen – auch selbst als dialektisch-negative ungeschichtlich sein, zum Sinne des Sinnes gehören, als die notwendige Trennung, die erst die Artikulation von Sinn überhaupt ermöglicht.⁹²

Wie immer es damit bestellt sei, ohne sich auf die Unterscheidung zwischen den zwei Tragiken weiter zu beziehen, mit der er zuvor operiert hatte, spricht Foucault im Hinblick auf die zweite strukturelle Ebene der archäologischen Reduktion von *unbeweglichen Strukturen*, die ihrerseits unhistorisch sich in der Geschichte als deren Konstitutionsbedingungen manifestieren. Diese unbeweglichen Strukturen auf dem *Nullpunkt* der Geschichte sind Foucault zufolge *Strukturen des Tragischen*. Sie stehen in einem polemischen Verhältnis zu den historischen Strukturen – *Vorstellungen, Institutionen, wissenschaftlichen Begriffen* –, die die erste archäologische Untersuchung an den Tag bringen konnte. Bewegten sich diese stillschweigend innerhalb der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn, so zeichnen sich die unbeweglichen Strukturen des Tragischen dadurch aus, dass sie diese Teilung zum Vorschein kommen lassen. Während die historischen Strukturen völlig der Entfaltung der Seite des Sinnes angehören, ohne dabei einen *Austausch* mit der anderen Seite mehr zuzulassen, stellen die tragischen den *abgebrochenen Dialog* zwischen Vernunft und Wahnsinn wieder her. Unter der positiven Dialektik der Geschichte bilden sie die *tragische* Gegenüberstellung zwischen Vernunft und Unvernunft. In ihnen gibt sich die ursprüngliche Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn noch als ungeteilt. Dementsprechend wird die Grundaufgabe der Archäologie darin bestehen, diese ursprüngliche Auseinandersetzung dem Schweigen zu entziehen, zu dem sie vom Monolog der Vernunft gezwungen wird.

Alors, et alors seulement, pourra apparaître le domaine où l'homme de folie et l'homme de raison, se séparant, ne sont pas encore séparés, et dans un langage très originaire, très fruste, bien plus matinal que celui de la science, entament le dialogue de leur rupture, qui témoigne d'une façon fugitive qu'ils se parlent encore. Là, folie et non-folie, raison et non-raison sont confusément impliquées : inséparables du moment qu'elles n'existent pas encore, et existant l'une pour l'autre, l'une par rapport à l'autre, dans l'échange qui les sépare.⁹³

- 92 Für diese Lösung plädiert Derrida, der von einer dem Sinn des Sinns angehörenden allgemeinen Notwendigkeit spricht: »das ist eine Notwendigkeit universaler Essenz, der kein Diskurs entgehen kann, weil sie dem Sinn des Sinns angehört« (DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 86/fz. 83).
- 93 Pf 188 (»Dann und nur dann allein wird der Bereich erscheinen können, in dem der Mensch des Wahnsinns und der Mensch der Vernunft, dabei, sich

Mit jeder der zwei verschiedenen Ebenen der archäologischen Reduktion verbindet Foucault eine besondere Auffassung des Wahnsinns. Wie bereits im Fall der archäologischen Stufen, werden auch die Arten des Wahnsinns auf der Basis der verschiedenen Artikulationen der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn, Vernunft und Nicht-Vernunft unterschieden. Der ersten Ebene, die den historischen Strukturen gleichkommt, die sich immanent zu einer bestimmten Sinnentfaltung rekonstruieren lassen, entspricht aus der Sicht Foucaults die Auffassung des Wahnsinns in der modernen Psychologie. Die Zurückführung des Wahnsinns auf Geisteskrankheit, die für die Konstitution einer positiven Wissenschaft der Psyche entscheidend war, sei als die logische Konsequenz eines Dialogabbruchs zwischen Wahnsinn und Vernunft zu verstehen. Inmitten der *heiteren Welt* der Geisteskrankheit kommuniziere der moderne Mensch nicht mehr mit den Wahnsinnigen. Auf der einen Seite gäbe es den *Menschen der Vernunft*, der zum Wahnsinn nur über den Arzt und die *abstrakte Begrifflichkeit der Medizin* Zugang hat; auf der anderen den *Menschen des Wahnsinns*, der seinerseits mit dem vernünftigen Menschen nur durch die Vermittlung einer ebenso *abstrakten Vernunft* sich verständigen kann.⁹⁴ Zwischen den beiden bestehe keine gemeinsame Sprache mehr: Ein jeder glaubt *abstrakt*, den anderen ungestraft entbehren zu können, der ihm in seiner Absonderung als unwesentlich vorkommt.

Durch seine Konstitution als Geisteskrankheit wird der Wahnsinn somit auf Rationalität reduziert. Die Sprache der modernen Psychologie bilde demnach eigentlich einen *Monolog der Vernunft* über den Wahnsinn. Sie etabliere sich aufgrund derselben Reduktion von Negativität, die der Entfaltung von Geschichte und ihren historischen Strukturen – Vorstellungen, Institutionen, wissenschaftlichen Begriffen – zugrunde lag.

Mit den *unbeweglichen Strukturen des Tragischen*, die die zweite archäologische Ebene der Untersuchung darstellen, assoziiert Foucault andererseits eine Form von Wahnsinn, die sich durch die Gleichzeitigkeit des Dialogs und des Bruchs zwischen Sinn und Nicht-Sinn auszeichnet. In dieser Form seien Wahn und Vernunft in ihrer Trennung noch nicht ganz voneinander geschieden: Anders als im Fall des Wahnsinns der Psychopathologie kommunizieren sie noch miteinander in einer *ursprünglichen Auseinandersetzung*. Als solche macht diese tragische und strukturelle Form des Wahns laut Foucault den Nullpunkt der Geschichte des

zu trennen, noch nicht getrennt sind und in einer sehr ursprünglichen, sehr groben, weit morgendlicheren Sprache als die Sprache der Wissenschaft den Dialog ihres Bruchs beginnen, der auf flüchtige Weise davon zeugt, dass sie noch miteinander sprechen. Wahnsinn und Nicht-Wahnsinn, Vernunft und Nicht-Vernunft sind auf verworrene Weise darin eingeschlossen: untrennbar von dem Moment, da sie noch nicht existieren, und füreinander, im Verhältnis zueinander existierend in dem Austausch, der sie trennt«, dt. 224).

94 Vgl. Pf 188/dt. 224.

Wahnsinns aus, an dem sie noch unterschiedslose Erfahrung, noch nicht geteilte Erfahrung der Teilung selbst ist: »expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même« (Pf 187/dt. 223). Die Aufgabe der Archäologie besteht insbesondere darin, dieser tragischen Form des Wahnsinns das Wort gegen das Schweigen wiederzugeben, das ihr von der Geschichte und von der Psychologie aufgezwungen wurde. Zusammen mit der unterschlagenen Sprache des Wahnsinns kommt dadurch auch die tragische Struktur ans Licht, die die Dialektik der Geschichte konstituiert. Unterhalb der linearen Sprache der geschichtlichen Sinnentfaltung werden die stotternden Worte der Wahnsinnigen erneut laut, die Foucault als das Gemurmel einer subjekt-, kommunikations- und referenzlosen Sprache charakterisiert. Diese Sprache, die sich nur noch nach einer ihr eigenen, selbstbezüglichen Sinnlogik entfaltet, eine Sprache, die *ganz allein* sprechen würde (»un langage qui parlerait tout seul«, Pf 191/dt. 229), soll mit größter Treue die sinnlosen Worte der Wahnsinnigen wiedergeben, die sich in den Dokumenten der Archive abgelagert haben.

Der Wahnsinn als Unvernunft, das heißt als das Andere jeder bestimmten Form von Logos, scheint somit Foucault zufolge sich hauptsächlich durch das Verhältnis zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft auszuzeichnen, das in ihm zur Artikulation kommt. Wahnsinn kann sich von dessen Anderem, der Vernunft, entweder als deren einfach Entgegengesetztes oder als der Widerspruch, der er im Widerstreit mit ihr bildet, abgrenzen. Im ersten Fall entspricht er der Geisteskrankheit der modernen Psychologie. Diese zeichnet sich laut Foucault durch den Bruch mit jeder Art von Auseinandersetzung zwischen Wahnsinn und Vernunft aus, der aus der restlosen Reduktion des Wahnsinns auf die Vernunft hervorgeht. Im zweiten Fall ist man vor einer Form des Wahnsinns gestellt, die Vernunft internalisiert und sie zu einem seiner Bestandteile neben der Nicht-Vernunft macht. Sie wird durch die Gesamtheit einer von Foucault nicht weiter bestimmten *ursprünglichen Auseinandersetzung* zwischen Sinn und Nicht-Sinn, Rationalität und dem, was sie nicht ist, konstituiert, und nicht durch einen Monolog der Vernunft *über* den Wahnsinn.

In seinem Verfahren vertraut Foucault sicherlich eher auf die Ressourcen der lebendigen Sprache als auf die Erzeugung einer künstlichen Terminologie. Dies hat in der Rezeption zu nicht wenigen Missverständnissen geführt. So unterscheidet er zwischen *Wahnsinn* (»folie«), *Unvernunft* (»déraison«) und *Nicht-Sinn* (»non-sens«) beziehungsweise *Sinnlosem* (»insensé«) nicht streng terminologisch. Dafür verfährt er aber nicht schlicht approximativ. Was er auf der Ebene formalistischer Strenge vielleicht einbüßt, gewinnt er an der theoretischen Vielfältigkeit und Unterscheidungskraft, die ihm die Anlehnung an den Sprachgebrauch sichert. Nicht dass er zum Narr der Äquivokität würde. Im Gegenteil: Es ist gerade das Äquivoke, das ihm erlaubt, der Vielschichtigkeit des archäologischen

reduktiven Verfahrens gerecht zu werden. Die Mehrdeutigkeit seiner Begriffe entspricht der Pluralität der Stufen, mit der die Archäologie arbeitet, und der historischen Konstellation, die diese im Blick hat.

Im Allgemeinen steht die Definition von *Wahnsinn* (»folie«) auf dem Spiel, als das *definiendum*, um das es letztendlich geht. Ohne die Diskussion, die noch folgen wird, zu sehr vorwegnehmen zu wollen, kann der Wahnsinn als die *Negation* der Vernunft bestimmt werden. Als solcher stellt er entweder das absolut Andere der Vernunft dar, das sich ihr radikal entzieht und zugleich ihr als das Fundament, aus dem heraus sie sich artikuliert, zugrunde liegt, oder das relativ Andere der Vernunft, als ihre schlichte Kehrseite oder als das Korrelat, das sich in eins mit ihr und durch sie bestimmt. *Wahnsinn* ist dann auf einer struktural-archäologischen Ebene die chthonische Kraft einer Nacht, die die tragische Imagination der Malerei des späten Mittelalters und der Renaissance heimsuchte und deren Wiederkehr in der Moderne Figuren wie Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Antonin Artaud als letzte Zerrissenheit erfahren konnten. Auf einer historisch-anthropologischen Ebene ist er zuerst das moralisch zu Verwerfende (im humanistischen Verständnis der Verschiffung in der Renaissance, in der Internierungspraxis des klassischen Zeitalters) und dann das biologisch Unzweckmäßige der Pathologie (in der Hospitalisierungspraxis der modernen Psychopathologie). Die *Unvernunft* (»déraison«) stellt ihrerseits aufgrund ihres privaten Präfixes (»Un-« beziehungsweise »dé-«) die Explikation und Betonung des negativen Charakters des Wahnsinns dar. Sie ist insofern sowohl die umfassende Unvernunft zweiter Ordnung, die als deren zugrundeliegende höhere Einheit – wobei es nicht immer klar ist, ob mit ihr Indifferenz oder auch Streit gemeint ist – Vernunft und Unvernunft in sich einschließt, wie auch die Unvernunft erster Ordnung, das einfache Gegenüber der Vernunft, dem nicht weniger als dieser der Wahnsinn beziehungsweise die Unvernunft im ersten Sinne als dessen Grund versperrt bleibt. In dieser zweiten Verwendung kann sie insbesondere die moralische Bedeutung haben, die das französische Wort *dérailson* (im Sinne von *déraisonnable*, *unvernünftig*, *unbesonnen*) einnehmen kann. Sie entspricht dann der vielfältigen Welt der klassischen Internierung: von Armen, Kranken, Exzentrikern, Wüstlingen, Taugenichtsen, Schmarotzern, Schwachsinnigen, Irren. Eine der Hauptthesen – wenn nicht die Hauptthese überhaupt – von Foucaults Buch, die im Vorwort allerdings kaum direkt eine Rolle spielt, ist sogar, dass die psychopathologische, wissenschaftliche Bestimmung des *Wahnsinns* (»folie«) erst durch die moralische, soziale Ausgrenzung der *Unvernunft* (»déraison«) und durch die Internierung möglich wurde.⁹⁵ Die Scheidung zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft kann nicht wiederum *rational* vollzogen

95 Vgl. HF 545 ff./dt. 454 ff.

werden: Sie ist das Resultat eines Gewaltaktes, einer *coup de force*, der auf moralische, soziale, politische Gründe angewiesen bleibt. Deshalb trug die erste Ausgabe von Foucaults Untersuchung noch den Haupttitel *Folie et déraison*, während der Titel *Histoire de la folie à l'âge classique*, der 1961 als Untertitel diente, sich erst mit der zweiten Ausgabe von 1972 als alleinige Überschrift durchsetzte. Es ist wahrscheinlich nicht ganz falsch, im Titel der deutschen Ausgabe, *Wahnsinn und Gesellschaft* (1973), der sicherlich von der Absicht diktiert wurde, sich einer zu simplen Einordnung in die Reihe des Strukturalismus zu widersetzen, einen Anklang an den Haupttitel der ersten französischen Ausgabe zu sehen.

Was schließlich die Rede von *Sinn* und *Nicht-Sinn* angeht, werden die beiden Termini vor allem in der *Préface* aber auch im Buch selbst eher neutral als Synonyme für *Vernunft* und *Unvernunft* verwendet. Nach *Histoire de la folie* verschwinden sie zusammen mit *Erfahrung* nicht von ungefähr aus Foucaults theoretischer Landschaft: Sie gehören zu sehr der Begrifflichkeit einer *Bewusstseinsphilosophie* an. Dass sie in dieser Arbeit unbekümmert weiter verwendet werden geschieht aus der Überzeugung, dass selbst die Archäologie Foucaults eine Sinn- und Erfahrungsdimension nicht loswird. Darauf wird später noch zurückzukommen sein.

Wahnsinn qua Negation kann indessen nicht nur *nach*, sondern auch *vor* der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn, Vernunft und Nicht-Vernunft, die Rationalität erst entstehen lässt, gedacht werden. Der Negativität des Wahnsinns haftet demnach dieselbe Zweideutigkeit an, die für die Rede vom *Anderen der Vernunft* bezeichnend ist: Dieses kann sowohl das Andere, das der Vernunft als deren Grund vorausliegt, aus dem sie hervorgeht, ausmachen, als auch in dem Anderen bestehen, das sich zusammen mit der Vernunft konstituiert.⁹⁶ In seiner Bestimmung

96 Vgl. THEUNISSEN, »Vernunft, Mythos und Moderne«, a.a.O., 45: »Die Figur des Anderen der Vernunft ist ein seinerseits interpretationsbedürftiges Interpretament, weil man mannigfache Differenzen in sie einzeichnen muss, vor allem die Differenz zwischen dem Anderen, das zugleich das Frühere ist, und dem nur Anderen, das sich zusammen mit der Vernunft etabliert.« Bei aller Differenziertheit unterstellt Theunissen jedoch Foucault fälschlicherweise die ausschließliche Beachtung der zweiten, eigentlich dialektischen Auffassung des Anderen der Vernunft: »Soweit der Wahnsinn, dessen geschichtliche Rezeptionsformen Foucaults Buch von 1961 behandelt, überhaupt als ein Anderes der Vernunft ausgelegt werden darf, ist er es lediglich in dem Sinne, dass er sich, jedenfalls im unmittelbar thematischen ›klassischen Zeitalter‹, in der Konstitution der Vernunft mitkonstituiert, nämlich durch seinen Ausschluss« (a.a.O.). An derselben Stelle weist Theunissen auch auf eine unveröffentlichte Magisterarbeit Thilo von Trothas hin (*Von der »Geisteskrankheit« zum »Wahnsinn«*, *Zur Formation des Denkens Michel Foucaults aus der Kritik an der Psychopathologie*, Freie Universität Berlin 1993). Während die Vernunft primär in einem

der Formen des Wahnsinns wird Foucault dieser Tatsache nicht immer gerecht.

Sowohl als Pathologie wie als tragische Struktur ist der Wahnsinn Foucault zufolge nicht vor, sondern *nach* der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn zu verorten. Beide Formen des Wahnsinns setzten die

Oppositionsverhältnis zur Unvernunft stehe, sei der Wahnsinn aus der Sicht von Trothas »als Schauplatz der Auseinandersetzung von Vernunft und Unvernunft konzipiert« (a.a.O., 95). Nach der Rekonstruktion Theunissens würde die Vernunft jedoch auch nach von Trotha auf den Wahnsinn in ihrem Inneren stoßen, als auf ein ihr korrelatives, dialektisches Andere oder als auf »das Andere ihrer selbst« (a.a.O. 156 und THEUNISSEN, »Vernunft, Mythos und Moderne«, a.a.O., 45 Anm. 29). Ähnlich interpretiert Jürgen Habermas Foucaults Auffassung des Wahnsinns im Sinne der *romantischen* Figur des Anderen der Vernunft, er hat freilich ausschließlich deren zweite, schwächere Auslegung im Blick: Das Vernunftwidrige sei demnach bloß das ebenbürtige Gegenüber der Vernunft, das sich ineins mit ihr etabliert. So haben »bereits Schelling und die romantische Naturphilosophie ja den Wahnsinn als das durch Exkommunikation erzeugte Andere der Vernunft begriffen« (HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, a.a.O., 281 Anm. 3). Auch Habermas nimmt indessen für die Vernunft wie auch für die Unvernunft als deren schlichte Kehrseite einen übergreifenden, vorausliegenden Grund an. Dieser sei freilich wiederum ein vernünftiger, nämlich die umfassende »kommunikative Vernunft«, aus deren Spaltung sowohl die monologische, subjektzentrierte Vernunft der Tradition wie auch der Wahnsinn als *ihr* Anderes hervorgehen. Beide würden insofern lediglich eine »verkehrte Vernunft« sein (a.a.O.; für die Unfähigkeit der Habermaschen kommunikativen Vernunft, die übergreifende Funktion einzunehmen, die ihr Habermas zuspricht, vgl. U. BALZARETTI, »Spekulation und Raisonement. Reichen Gründe zur Selbstbestimmung? Zu Jürgen Habermas' Wiederaufnahme der politischen Philosophie Hegels«, in: A. ARNDT, P. CRUYSSBERGHS, A. PRZYLEBSKI (Hg.), *Hegels politische Philosophie. Zweiter Teil. Hegel-Jahrbuch 2009*, Berlin 2009, 262–67). Über die Figur des Anderen der Vernunft auch K. GLOY, *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg 2001 und Ch. IBER, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeption Heideggers und Adornos*, Berlin/New York 1994. Gloy unterscheidet insbesondere zwischen einem »untergeordneten« und einem »übergeordneten« Anderen der Vernunft, die sie auch als »Subrationales« und »Hyperrationales« bezeichnet: »Das Andere der Vernunft fungiert traditionell nicht nur als Substrat der Bestimmung, d. h. als untergeordnetes Medium, auf das die Strukturen quasi von oben herab angewendet werden, sondern auch als Ermöglichungsgrund der Strukturen, also als höchstes, den Strukturen noch übergeordnetes Prinzip, das dieselben überhaupt erst hervortreten lässt« (a.a.O., 296). Anders als Habermas und parallel zu Gloys Bestimmung der *hyperrationalen* Unvernunft als ein der Vernunft »übergeordnetes Prinzip« arbeitet Iber Schellings Figur des »Anderen der Vernunft als ihr Prinzip« (a.a.O., 24 ff.) heraus.

Unterscheidung zwischen Vernunft und Unvernunft voraus, der gegenüber sie einmal als einer der entgegengesetzten Pole und einmal als die ungelöste Auseinandersetzung zwischen denselben zu verstehen sind. Wahnsinn kann freilich auch als *Indifferenz* vor jeglichem Unterscheiden, das Sinn artikuliert, verstanden werden. In diesem Sinne bildet er nicht nur das Andere der Vernunft (*«ce qui n'est pas elle»*, Pf. 188/dt. 224), sondern auch das Andere jeglicher Form der Sinnartikulation, sei es die Artikulation des Wahnsinns als Pathologie oder die des Wahnsinns als Struktur des Tragischen, die beiden als Sinnentfaltungen der Vernunft gegenüber lediglich andere Rationalitätsformen darstellen.⁹⁷

Negativität als absolute Transzendenz hat in der abendländischen Geschichte vielfältige Spuren hinterlassen, sowohl in der Mythologie wie in

- 97 Maurice Blanchot ist in der Rezeption der einzige, der darauf überzeugend insistiert. In der von der Unvernunft ausgeübten Faszination sieht er den Aufruf der *Indifferenz*, die Differenz zwischen Unvernunft und Wahnsinn zu übertreffen: das inartikulierte *Neutrum*, das die *Differenz* selbst darstellt, als das, was sich jeder Artikulation entzieht. So fragt er nach dem Ausmaß der Tragbarkeit der Spannung im Denken zwischen der Notwendigkeit des Scheidens der Vernunft von der Nicht-Vernunft und dem Sehnen nach dessen Überbietung: »Oder auch: bis zu welchem Punkt kann das Denken sich in der *Differenz* der Unvernunft und des Wahnsinns halten, wenn das, was sich in der Tiefe der Unvernunft kundtut, der Aufruf der *Indifferenz* ist: das Neutrum, das zugleich die Differenz selbst ist, das, was sich in Nichts (nicht) differenziert [*ce qui (ne) se différencie en rien*]?» (M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris 1969, 297). Blanchot hebt weiter die Verbindung hervor, die zwischen dem Gedanken der Indifferenz und Foucaults Definition des Wahnsinns als *absence d'œuvre* besteht. In diesem Zusammenhang weist er auf die von ihm selbst entfaltete Kategorie des *désœuvrement* hin. »Der ›Wahnsinn‹ ist die Abwesenheit eines Werkes, und der Künstler ist der schlechthin zu einem Werk bestimmte Mensch, aber auch derjenige, den diese Sorge die Probe auf das hin eingehen lässt, was immer im Voraus das Werk ruiniert und es immer in die leere Tiefe der *désœuvrement* lenkt, dort, wo aus dem Sein nie etwas gemacht wird« (a.a.O.). Als *jenseits der Ousia* ist die absolute Denunzierung des Werkes zugleich die Ablehnung von Geschichte und Dialektik und das Vorschweben der ewigen Wiederkehr Nietzsches (»die Fata Morgana der Großen Wiederkehr, die Nietzsche einen Augenblick im Auge gehabt haben soll, bevor er zusammenbrach«, a.a.O.). Für die Kategorie des »*désœuvrement*« vgl. vor allem: M. BLANCHOT, *Der literarische Raum*, hg. v. M. Gutjahr, übers. v. M. Gutjahr, J. Hock, Zürich 2012, insb. 31, 40 ff., 110 f./fz. 35, 46 ff., 136 ff.; DERS., *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, übers. v. K. A. Horst, Frankfurt/M. 1988, insb. 265 ff., 272/fz. 265 ff., 272: »Nur das Werk zählt, aber im letzten Grunde ist das Werk nur dazu da, um zur Suche nach dem Werk hinzuleiten; das Werk ist die Bewegung, die uns dem reinen Punkt der Inspiration entgegenträgt, woher es kommt und wohin es, wie es scheint, nur wenn es selber verschwindet, gelangen kann« (Übersetzung leicht

der Religion und in der Philosophie. Die Theogonie Hesiods unterscheidet bekanntlich zwischen einem Chaos vor der Schöpfung, das diesseits der Scheidung zwischen Chaos und Ordnung einzuordnen ist, und einem Chaos, das erst innerhalb dieser Scheidung seinen Sinn gewinnt.⁹⁸ Was die jüdisch-christliche Tradition angeht, so weist die Genesis-Erzählung einer Schöpfung des Lichts selbstredend auf eine Dimension hin, die vor der Unterscheidung zwischen Tag und Nacht liegt. Jacques Derrida erinnerte seinerseits – wie bereits erwähnt – im Hinblick auf Foucaults *Histoire de la folie* zu Recht an die Bestimmung des Guten als das Jenseits der Ousia in Platons *Politeia* und an die dämonische Hyperbel, die diese mit sich bringt.⁹⁹ Von negativer Mystik bis zur hermetischen Tradition und zur Romantik, vom Neoplatonismus über Schelling bis zu Heidegger hat der Gedanke einer absoluten Negativität als des *Unvor-denklichen* zahlreiche und vielfältige Interpretationen und Wiederbelebungen erfahren.

Diese können selbstverständlich hier nicht für sich interessieren; sie helfen eher, Foucaults Unterfangen in die Tradition einzuordnen und ihm zudem eine gewisse Plausibilität auch in einer systematischen Hinsicht zu verleihen. Gerade in diesem letzten Sinne wird es sich allerdings als äußerst hilfreich erweisen, einen tieferen Blick auf Kants Auffassung des Ideals der Vernunft als des sich grundsätzlich entziehenden Prinzips einer jeden Sinnbestimmung zu werfen. Dadurch kann man sich aus verschiedenen Gründen durchaus erhoffen, ein ergiebiges Interpretans für Foucaults Auffassung des Wahnsinns zu gewinnen.

Kant kommt in Foucaults Entfaltung der Archäologie eine besondere Bedeutung zu.¹⁰⁰ Was Foucault interessiert, ist nicht so sehr die Kritik als Propädeutik, sondern die eigentliche Realisation der Transzendentalphilosophie und insbesondere der Übergang von der Erkenntnis der Gegenstände der Natur überhaupt zur kritischen Erkenntnis des Empirischen. Ähnlich befasst sich die Archäologie mit einem *historischen Apriori*: mit der *epistémè* einer Epoche als besonderem Seinsmodus der empirischen Ordnungen in *Les mots et les choses*; mit den Bedingungen der Existenz und nicht der Möglichkeit überhaupt von Aussagen in *L'archéologie du savoir*.¹⁰¹ In seiner *thèse secondaire*, der *Einführung in Kants*

verändert), und das Schlusskapitel von *L'entretien infini*, »L'absence de livre«, a.a.O., 620–36.

98 E. ANGEHRN, *Die Überwindung des Chaos*, Frankfurt/M. 1996, 109 ff.

99 DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 91/fz. 87.

100 Eine ausführliche Studie über das Verhältnis Kants zu Foucault bietet A. HEMMINGER, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, Berlin/Wien 2004.

101 Vgl. MC 11 ff./dt. 22 ff. über die fundamentalen Codes, die die Seinsart der *empirischen Ordnungen* einer Kultur bestimmen und MC 231/dt. 271 für die *fundamentale Seinsweise der Empirizitäten*. Für die *Bedingungen der*

›*Anthropologie*‹ (1961), legt Foucault ähnlich den Fokus auf den Übergang vom ersten zur dritten Kritik und von dieser zur keimhaft entworfenen postkritischen Philosophie.¹⁰² In *Les mots et les choses* vergleicht er die *objektiven Synthesen* der Arbeit, des Lebens und der Sprache, die zwar *Transzendentalien* darstellen, aber keine *subjektiven* wie bei Kant, sondern objektive, mit der Idee der transzendentalen Dialektik: sie totalisieren nämlich die Phänomene und bestimmen die apriorische Kohärenz der empirischen Mannigfaltigkeiten.¹⁰³ In der Einleitung zur amerikanischen Übersetzung von Canguilhem's *Le normal et le pathologique* findet – wie bereits erwähnt – Foucault in Kants *Kritik der Urteilskraft* zusammen mit Hegels *Phänomenologie des Geistes* die erste große Formulierung der für die Geschichte der modernen Philosophie entscheidenden Frage nach den Beziehungen zwischen Leben, Wahrheit, Subjekt und Erkenntnis.¹⁰⁴

Im Allgemeinen scheint Foucault Kant auf dem Weg zur *Verallgemeinerung der Dialektik* fassen zu wollen, wo sie nicht mehr einen notwendigen Schein im abstrakten Gebrauch der Vernunft, sondern ein Strukturmerkmal jedes konkreten, empirischen Wissens darstellt. Er interessiert sich eher für die *reflektierende* als für die *bestimmende* Urteilskraft und insbesondere für Kants Wiederaufnahme der antiken Dialektik und deren Verflechtung mit der Frage nach der Spezifität der Erkenntnis des Lebens sowie für die damit einhergehende Frage nach der Möglichkeit einer Anthropologie als Vermittlung zwischen Natur und Freiheit. Man versteht, welche Relevanz dem Ideal der reinen Vernunft in diesem Zusammenhang und im Allgemeinen in der Entfaltung von Foucaults Archäologie zukommt.¹⁰⁵

Existenz eines diskursiven Feldes vgl. AdS 40/dt. 43. Für die Rede von den Bedingungen der Existenz vgl. auch die Einleitung zu L. ALTHUSSER, É. BALIBAR, *Lire le Capital*, 21996 (1965), 25.

¹⁰² Vgl. M. FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, hg. v. D. Defert, F. Ewald, F. Gros, in: E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris 2008, 11–79, 14/dt. 18.

¹⁰³ Vgl. MC 257 f./dt. 301 f.

¹⁰⁴ Vgl. FOUCAULT, *La vie : l'expérience et la science*, a.a.O., 1594 f./dt. 867 f., zuerst mit dem Titel »Introduction by Michel Foucault« in: G. CANGUILHEM, *On the Normal and the Pathological*, Boston 1978, erschienen; dann leicht bearbeitet und mit dem endgültigen Titel in: *Revue de Métaphysique et de Morale* [Canguilhem gewidmete monografische Nummer], 90 (1985), 3–14; jetzt in DE II 429–42 (erste Fassung) und 1582–95 (zweite Fassung), insb. 1594 f./dt. 867 f.

¹⁰⁵ Für die Frage nach dem Geist als das *verlebendigende* Prinzip, das eine Vermittlung zwischen Natur und Freiheit erst ermöglicht, als Bedingung der Möglichkeit der Anthropologie vgl. insbesondere FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, a.a.O., 55 ff./dt. 81 ff. Für die Bedeutung von

Abgesehen von der Verschränkung zwischen Dialektik, Leben und Anthropologie, um die es kreist, gestattet Kants Ideal der reinen Vernunft, für die Diskussion von Foucaults Auffassung des Wahnsinns einen Horizont zu eröffnen, vor dem einige ihrer nicht unmittelbar thematisierten Grundannahmen erkennbar werden.

Kants Ideal der Vernunft erlaubt auf der einen Seite, nicht nur die Transzendenz gegenüber jeglicher Sinnerschließung der Form der Negativität, auf die Foucaults Wahnsinn letztendlich zurückgebracht werden soll, sondern auch gleichzeitig deren Unentbehrlichkeit exemplarisch aufzuweisen. Die Indifferenz zwischen Sinn und Nicht-Sinn umschreibt nicht nur jede Sinnartikulation: Sie ist für diese vielmehr notwendig. Die Einholung von Nicht-Sinn bildet nicht nur die noch anstehende Aufgabe einer Sinnerschließung, die ihrer Natur nach kein Ende kennt; sie stellt auch keine Hybris dar, eine Maßlosigkeit, die erst ein schwärmerischer Fanatismus oder eine romantische Sehnsucht nach dem Unendlichen erklären kann. Sie ist je schon jeder Sinnstiftung implizit und für sie notwendig.

Die Bezugnahme auf Kants Ideal hilft auf der anderen Seite, Ebenen auseinanderzuhalten, die in Foucaults Ausführungen, da nicht ausdrücklich unterschieden, Gefahr laufen, ineinander zu gehen. So unterscheidet Foucault beim Vorrecht, das er dem Wahnsinn zuerkennt, weder zwischen *logischer* und *ontologischer* Ebene noch zwischen Theorie und Praxis.

Kant geht die Frage nach dem Ideal der Vernunft in der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* dort an, wo sie als Einleitung zur Erörterung der metaphysischen Theologie dient (man siehe, außer Kap. III: »Das Ideal der reinen Vernunft«, insbesondere auch im Anhang zur transzendentalen Dialektik den Abschnitt: »Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft«).¹⁰⁶ Das Ideal der reinen Vernunft ist die *omnitudo realitatis*, das »All der Realität«, das als »unbedingte Totalität« den »Inbegriff aller möglichen Prädikate«

Kants Ideal der reinen Vernunft für eine Lektüre der kantischen Auffassung der Dialektik, die bereits auf deren notwendige Verallgemeinerung hinausläuft, vgl. A. ARNDT, *Figuren der Endlichkeit. Zur Dialektik nach Kant*, in: A. JUBARA, D. BENSELER (Hg.), *Dialektik und Differenz. Festschrift für Milan Prucha*, Wiesbaden 2001, 91–104 und J. PISSIS, *Kants transzendente Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*, Berlin/Boston 2012, insb. 123 ff.

¹⁰⁶ Zu Kants Ideal der reinen Vernunft vgl. insb.: P. ROHS, »Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden«, in: *Kant-Studien*, 69 (1978), 170–180; E. und K. DÜSING, *Negative und positive Theologie. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulats*, in: D. HÜNING, G. STIENING, U. VOGEL (Hg.), *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Berlin 2002, 85–118.

ausmacht.¹⁰⁷ Es stellt das Unbedingte dar, das von jeder bedingten Aussage als ihr letzter Obersatz unterstellt wird: die »höchste Gattung« oder der »höchste Begriff«, der »alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten, unter sich befasst« (KrV B 687). Als »das Unbeschränkte« bildet das Ideal der reinen Vernunft das »transzendente Substratum« (KrV B 555), das jedem bestimmten Gegenstand zugrunde liegt. Von nichts abgeleitet, bedingt es jedoch jedes Bestimmte, jede einschränkende Verneinung der höchsten Realität: es ist schlechthin »ursprünglich« (KrV B 557). Insofern kann man über es, »das Unbedingte«, dasselbe behaupten, was Kant über die Vernunftbegriffe, die Ideen, im Allgemeinen sagt: Sie stellen »etwas« dar, »worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist« (KrV B 347).

»Schlechterdings notwendige Voraussetzung« (KrV B 846) eines jeden Gebrauchs des Urteilsvermögens, sofern die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine immer schon im Hinblick auf einen möglichen letzten Obersatz geschieht, kann das Ideal der Vernunft von einem endlichen Verstand gleichwohl nie erkannt werden. Dafür wäre nicht ein »diskursiver«, sondern ein »intuitiver Verstand« erforderlich; einer, der die »Materie zu aller Möglichkeit« (KrV B 552) oder den notwendigen Obersatz einer jeden Aussage als »Inbegriff aller Prädikate« *noetisch* auf einmal erfassen könnte und nicht, wie bei endlichen Subjekten, *dianoetisch* durch die Assoziation losgelöster Begriffe untereinander. Obwohl je schon in der Erfahrung unterstellt, kann das Ideal der reinen Vernunft insofern nie erfahren werden. Ihr kann sich die Vernunft, die die Kette der Bedingungen zu den besonderen Aussagen auf den letzten unbedingten Obersatz zurückverfolgt, lediglich »asymptotisch« annähern, das heißt nach dem Vorbild der unendlichen Annäherung einer Geraden an eine Kurve.¹⁰⁸

Aus rein theoretischen Gründen kann auf die *Existenz* des Ideals der reinen Vernunft insofern nicht geschlossen werden. Es bildet lediglich eine notwendige Voraussetzung der Vernunft zum Zweck ihres Gebrauchs, eine »Idee«, die sich aufgrund ihrer Undarstellbarkeit nicht zu einem Ding hypostasieren lässt. Seine Existenz kann (besser: soll), wenngleich nicht theoretisch erkannt, so doch moralisch postuliert werden. Insoweit bildet sie den Gegenstand eines »moralischen Glaubens« (KrV B 855).

Die Annahme einer schrankenlosen Alleinheit als Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung stellt nämlich nicht nur eine notwendige Voraussetzung für den Gebrauch der theoretischen Vernunft im Hinblick auf

¹⁰⁷ Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 553 und B 555 (fortan als KrV angegeben).

¹⁰⁸ Vgl. insb. KrV B 620.

Naturgegenstände dar. Auch die praktische Vernunft ist, was die Freiheitszwecke anbelangt, zu einer ähnlichen Unterstellung genötigt. Denn nur unter der Präsomption einer besonderen Art von systematischer Einheit, nämlich der moralischen, oder einem systematischen Ganzen der Zwecke der moralischen Handlungen, kann die praktische Vernunft in Einklang mit sich selbst gebracht werden. Was sie nach reinen Vernunftgesetzen in Form von Gesetzlichkeit überhaupt gebietet, muss nicht nur geschehen sollen, sondern auch geschehen können.¹⁰⁹ Lautet demnach das Gebot der praktischen Vernunft, wie es in der *Kritik der reinen Vernunft* heißt und, der Sache nach, auch der Lehre der *Kritik der praktischen Vernunft* entspricht: »Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein« (B 836 f.), dann ist man genötigt, will man den Konsens der Vernunft mit sich selbst für gewährleistet halten, ebenso eine mögliche Harmonisierung aller Handlungen nach Vernunftzwecken anzunehmen, als eine Bestimmbarkeit der Naturgesetze nach denselben.

Eine Harmonisierung aller Handlungen nach Vernunftzwecken kann durch die transzendente Voraussetzung einer durchgängigen systematischen Einheit der Zwecke in einer moralischen Welt der Gnade gewährleistet werden, die der Natur gegenüber eine »verborgene Ordnung der Dinge« (KrV B 842) bildet. Eine solche. »praktische notwendige Idee der Vernunft« (KrV B 840) ist nur unter der Voraussetzung eines weisen Weltregierers möglich, als »Ideal des höchsten Guts« (KrV B 838), das *moraltheologisch* dem entspricht, was *transzendentaltheologisch* als das ontologische Ideal der reinen Vernunft galt.

Die Bestimmbarkeit der Naturgesetze nach Vernunftzwecken ist vom transzendentalen Ideal der Vernunft selbst gesichert, soweit es das Prinzip der durchgängigen Bestimmbarkeit des Besonderen oder Wirklichen durch das Allgemeine oder Vernünftige darstellt.¹¹⁰ Die Annahme einer vollständigen Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Naturgesetzen bleibt somit nicht mehr lediglich eine spekulative notwendige Voraussetzung für den theoretischen Gebrauch der Vernunft im Hinblick auf Naturgegenstände. Sie wird auch zu einem moralisch notwendigen Postulat für den praktischen Gebrauch der Vernunft. Sie garantiert nicht nur die Erfahrbarekeit der Natur, sondern ermöglicht überhaupt die Sittlichkeit. Dadurch, dass die systematische Einheit der Zwecke unausweichlich auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge führt, ist jene Übereinstimmung zwischen Natur und Freiheit gewährleistet, die die Sittlichkeit kategorisch fordert. Somit »vereinigt« die Annahme einer vollständigen Zweckmäßigkeit der Natur aber auch »die praktische Vernunft mit der spekulativen« (KrV B 843).

¹⁰⁹ Vgl. insb. KrV B 835 ff.

¹¹⁰ Zum Prinzip der durchgängigen Bestimmung vgl. auch ROHS, »Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden«, a.a.O.

Indem ferner das Ideal des höchsten Gutes das transzendente Ideal der Vernunft postuliert, steigert es die Überzeugungskraft und die Glaubwürdigkeit des Gedankens der Existenz desselben. Konnte die systematische Natureinheit nach theoretischen Prinzipien der Vernunft nicht bewiesen werden und wurde sie deshalb nur *asymptotisch* und *hypothetisch* gebraucht, so sicherte ihr die moralische systematische Einheit eine höhere subjektive Gültigkeit. Nach wie vor stellt sie kein demonstriertes Dogma dar, und ihr Gebrauch ist deshalb *regulativ* und nicht *konstitutiv*, das heißt sie darf bloß das Denken organisieren, aber nichts über das Dasein sinnlicher Gegenständen aussagen. Vom »doktrinalen« wird sie jedoch zum »moralischen Glauben« erhoben.¹¹¹

Kants Ideal der reinen Vernunft kann zumindest in drei Hinsichten als Interpretans für die dritte Form des Wahnsinns, des Wahnsinns als Indifferenz dienen, die in *Histoire de la folie* am Werk ist. Als *unbeschränktes* »All der Realität« steht es diesseits jeder Teilung von Vernunft und Unvernunft, Sinn und Nicht-Sinn; als »Inbegriff aller möglichen Prädikate« und »schlechtedings notwendige Voraussetzung« eines jeden Urteils ist es jeder Sinnartikulation, obwohl von einem diskursiven Verstand nur asymptotisch erreichbar, *unentbehrlich*; als radikal *negativ* entzieht es sich einer jeden endlichen Sinnerschließung und ist somit *unvernünftig*, obwohl es eigentlich das Prinzip der Vernunft selbst darstellt, wäre diese je *historisch* realisierbar.¹¹²

Foucault trägt nur zum Teil und meist nur stillschweigend dieser Form des Wahnsinns Rechnung. Einerseits betont er den radikal negativen Charakter des Wahnsinns. Die *folie* ist Foucault zufolge Abwesenheit eines Werks (»absence d'œuvre«). Sie ist *Schweigen*, *Nacht*, *Leere*, *Vergebliches*, *Nichts*, *reiner Ursprung*, und zugleich *unzugängliche ursprüngliche Reinheit*, die vor der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn steht

111 KrV B 853 und 855. Zu Kants Glaubenslehre siehe außerdem den 3. Abschnitt vom Kanon der reinen Vernunft, »Vom Meinen, Wissen und Glauben« (KrV B 848–859), der die natürliche Folge des 2. Abschnitts, »Vom Ideal des höchsten Gutes«, darstellt.

112 In diesem Sinne könnte man durchaus mit Schelling vom Anderen der Vernunft als ihr Prinzip sprechen. Es wird noch im nächsten Kapitel näher auf die Schwierigkeit hinzuweisen sein, die die Übersetzung der gegenüber der Unterscheidung zwischen »Vernunft« und »Verstand« neutralen französischen »raison« ins Deutsche bereitet. Es sei hier nur vermerkt, dass die Auslegung des Wahnsinns als eines dem Menschen verborgenen Logos selbstredend nicht den unmittelbaren Intentionen Foucaults entspricht. So denunziert er, sich vor allem auf Calvin, Erasmus, Nikolaus von Kues und Pascal beziehend, die christlich-humanistische Wiederaufnahme der paulinischen Tradition, die im verborgenen, paradoxen Logos Gottes eine höhere Vernunft und zugleich – vom menschlichen Verstand her betrachtet

und die als solche nie innerhalb einer Sinnartikulation zu erfassen sein wird.

Andererseits identifiziert Foucault den Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns mit der ursprünglichen Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Wahnsinn, die als unbewegliche tragische Struktur der versöhnenden Dialektik der Geschichte unterliegt. Auf der Ebene dieser Strukturen der Tragik setzt Foucault auch das letzte Niveau der Sinnkonstitution überhaupt an, den Ursprung, auf dem das vertikale Unternehmen seiner Archäologie haltmachen kann und soll. Foucaults Archäologie des Schweigens ist demnach als *Geschichte der Strukturen der Tragik* eine Geschichte nicht der Psychologie, sondern des *Wahnsinns selbst*. Wahnsinn ist grundsätzlich Tragik.

Der doppelten Charakterisierung des Wahnsinns als gleichzeitig *radikale Negativität* und *tragische Auseinandersetzung* entspricht die zweideutige Position gegenüber der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn, die Foucault dem Wahnsinn als Tragik zuschreibt. Dieser ist unterschiedslose Erfahrung, noch nicht geteilte Erfahrung der Teilung selbst (»*expérience non encore partagée du partage lui-même*« Pf 187/dt. 223). Obwohl in ihm eine Urauseinandersetzung zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft stattfindet, die zwangsläufig deren Teilung voraussetzt, liegt jedoch die konstitutive Region des tragischen Wahnsinns laut Foucault eigentlich *jenseits der Teilung* (»*au-delà du partage*«, Pf 189/dt. 225).

Diese Zweideutigkeit ist ihrerseits gewiss auch auf das Schwanken zurückzuführen, das an Foucaults Auffassung des Tragischen bereits festzumachen war. Auf der einen Seite scheint Foucault für eine Rückkehr zu einem tragischen Zeitalter zu plädieren, das die eigentümlich abendländische Spaltung zwischen Vernunft und Unvernunft zugunsten einer angeblich gegensatzlosen und vorsokratischen Gräzität hinter sich lassen würde. Auf der anderen Seite hält er diese Rückkehr zu Recht für schlicht unmöglich. Denn wie wäre eigentlich ein Logos zu denken, der sich ohne Negativität zu etablieren wüsste, völlig immanent, ohne Ausschluss eines

– eine Form von Wahn sieht. Die Wahrheit des Wahnsinns hieße nunmehr, der Vernunft innerlich zu sein: »*la vérité de la folie, c'est d'être intérieure à la raison*« (HF 56/dt. 58). Wäre allerdings der Wahnsinn statt mit dem den Menschen verborgenen, wahnsinnigen Logos mit der apokalyptischen Nacht gleichgesetzt, die die Fantasie des späten Mittelalters und der frühen Renaissance heimgesucht haben soll, wie es Foucault gerne haben möchte, dann wäre die fundamentale Bedeutung der Artikulation von Sinn, die ihm in der *Préface* zugewiesen wird, nicht mehr zu erklären. Die Gewalt der historisch-dialektischen Tätigkeit, deren Positivierung und Pathologisierung des Wahnsinns, würde nichts Anderes als den anthropologischen Kampf des Mangelwesens Mensch gegen die Drohung eines bloß zerstörerischen Chaos darstellen.

Äußeren und ohne sich innerhalb des dadurch erschlossenen Rahmens anhand des Gegensatzes zwischen Vernunft und Unvernunft zu artikulieren, der zur Originalität der abendländischen Kultur maßgeblich gehört?

Verhält es sich aber tatsächlich so, dann bleibt allerdings zu fragen, von welcher Art das Verhältnis der Archäologie zur fundamentalen Tragik ist, die Foucault mit Nietzsche der Geschichte gerne zugrunde legen möchte. Man wird sich daran erinnern, dass Nietzsche gezeigt habe, »que la structure tragique à partir de laquelle se fait l'histoire du monde occidental n'est pas autre chose que le refus, l'oubli et la retombée silencieuse de la tragédie«.¹¹³ Die Tragik bekommt demnach eine entscheidende Rolle in der abendländischen Geschichte, weil sie das Tragische mit der Dialektik der Geschichte selbst noch in der Verweigerung der Tragödie durch die Geschichte verknüpft. Bleibt aber der Weg zum konstitutiven Tragischen versperrt, wo ist dann die Archäologie anzusiedeln? Gehört sie selbstredend nicht (a) zur *Ablehnung der Tragödie durch die Geschichte*, dann kann sie nur noch (b) in die *Dialektik der Geschichte* eingeordnet werden, die von der Ablehnung der Tragödie selbst ausgelöst wird. Die Archäologie gehört zur tragischen Struktur, die aus der Ablehnung, dem Vergessen und der Rückkehr der fundamentalen Tragik hervorgeht. Sie ist somit ganz und gar Teil der abendländischen Kultur und scheint sich nun nicht mehr verwirklichen und selbst auflösen zu können, indem sie der Okzident durch Aufhebung des Gegensatzes zwischen Vernunft und Unvernunft wieder zum tragischen Zeitalter der Griechen zurückführt.

Die Ablehnung der Möglichkeit einer Rückkehr zur vorsokratischen fundamentalen Tragik wirft ferner auch auf die Theorie des Diskurses ein neues Licht, die die Archäologie nahelegt. Die Archäologie betrifft nunmehr nicht nur eine bestimmte historisch bedingte Kategorie von Diskursen, die der Einfachheit halber als *dialektisch-anthropologisch* oder *positiv-dialektisch* bezeichnet werden können und die überwunden werden sollen. Ist das *Tragische selbst* für immer verschlossen, dann gehört die Bewegung, die die Archäologie nachzeichnet und beschleunigt, zur Sinnartikulation überhaupt und nicht zu einer besonderen Form von ihr: Die Archäologie wird dementsprechend zu einem Metadiskurs, zu einer allgemeinen Theorie über Diskursivität überhaupt.

Heißt dies, dass zwischen der Archäologie und den anthropologisch-dialektischen Diskursen, die sie brandmarkt, kein Unterschied mehr besteht? Keineswegs, denn diese verdrängen ganz das Tragische, das sie tragen soll. Die Archäologie ist hingegen zugleich Werk und Urheber der

113 Pf 189 (»Nietzsche, der gezeigt hat, dass die tragische Struktur, von der her sich die Geschichte der abendländischen Welt vollzieht, nichts anderes ist als die Ablehnung, als das Vergessen und der stillschweigende Rückfall der Tragödie«, dt. 226, Übersetzung leicht verändert).

Wiederkehr des Tragischen, die selbst tragisch ist. Kann die erste Ebene – wie bereits mehrfach erwähnt – mit einer positiven Dialektik gleichgesetzt werden, so stellt die zweite eine negative dar, während die Stelle von Nietzsches konstitutiver Tragik insofern nicht unbesetzt bleibt, als die negative Dialektik selbst *historisch* die angemessenere Art und Weise zu sein scheint, zu ihrer radikalen Negativität ein paradoxes Verhältnis herzustellen. Denn gibt es zum fundamentalen Tragischen *historisch* schlichtweg keinerlei Zugang, dann heißt dies nicht, dass es keinen Weg geben kann, diesem Tragischen in einem weiten Sinne *transzendental* angemessen Rechnung zu tragen, ohne sich dazu außerhalb der Geschichte stellen zu müssen. Zwischen diesen zwei Ebenen unterscheidet Foucault fast nie mit der nötigen Schärfe.

Dasselbe gilt für den Wahnsinn, der eins zu eins auf Foucaults Auffassung des Tragischen bezogen werden kann. Durch die Bezugnahme auf das Tragische zeichnen sich drei Formen des Wahnsinns ab, die Foucault voneinander unterscheidet. Der positiven Dialektik der Geschichte, durch die das Tragische zurückgewiesen und vergessen wird, und dem Tragischen selbst als das verborgene Fundament, durch dessen Verdrängung sich die Geschichte des Abendlandes entfaltet hat, entspricht auf der einen Seite die psychopathologische Auffassung des Wahnsinns als Geisteskrankheit und auf der anderen der Wahnsinn als Indifferenz, *la folie elle-même*, der Foucault vielfach vorschwebt, ohne je wirklich von ihm verdeutlicht zu werden. Der negativen Dialektik, die das tragische Schicksal des Abendlandes in dessen Ablehnung selbst des Tragischen ausmachen soll und zu deren Bewegung die Archäologie letztendlich gehört, kommt hingegen eine Form des Wahnsinns gleich, die tragisch-dialektisch genannt werden kann. Sie besteht laut Foucault nicht in der Indifferenz vor der Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft, sondern im Widerstreit oder »primitif débat« zwischen denselben. Aus diesem geht die umfassende Bewegung einer Unvernunft zweiter Ordnung hervor, die die Vernunft und die Unvernunft als zwei seiner Momente sich einverleibt und die anders als der Wahnsinn als Indifferenz radikal *historisch* ist: Sie gehört ganz und gar zum Raum, der durch die Teilung eröffnet wird, zur Geschichte, in der die Artikulation von Sinn überhaupt möglich wird.

iii. Das Vorrecht des Wahnsinns

Zusammenfassend kann man behaupten, dass Foucaults *Histoire de la folie* den Versuch darstellt, die Geschichte der fortschreitenden Positivierung und Verobjektivierung des Wahnsinns nicht *horizontal* als aufklärerischen Fortschritt der *raison*, sondern *vertikal-archäologisch* als Verdrängung der fundamentalen Tragik, aus der Geschichte hervorgehen soll, zu beschreiben. Als dieser denunziert sie die Zurückführung

des Wahnsinns auf Geisteskrankheit als unberechtigte Reduktion oder gar *Beschlagnahme* (»confiscation«) des Wahnsinns und als eine Internierung auf zweiter Stufe, die als Befreiung präsentiert wird. Es versteht sich, dass in diesem Zusammenhang vor allem die Entgegensetzung zwischen Geisteskrankheit und Wahnsinn in den Mittelpunkt rückt. Die entscheidende Gegenüberstellung zwischen *maladie mentale* und *folie* soll aber nicht die Notwendigkeit aus dem Blick geraten lassen, was den Wahnsinn anbelangt wiederum zwischen einer *historischen* und einer im weiten Sinne *transzendentalen* Ebene zu unterscheiden. Neben einem *psychopathologischen* Wahnsinn als Geisteskrankheit zeichnen sich hiermit ein *tragisch-dialektischer* und ein *fundamental-tragischer* Wahnsinn ab.

Die Verortung des Wahnsinns in einem angeblichen Niemandsland zwischen Teilung und Indifferenz vor der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn ist allerdings mehr als fraglich. Sie bleibt zwangsläufig eine verbale Bestimmung, der der Sache nach nichts entspricht. Eine Auseinandersetzung zwischen der Vernunft und ihrem (ebenbürtigen) Negativen – wie immer *ursprünglich* sie gedacht sein mag – kann nur nach der Teilung der anfänglichen Indifferenz in die Pole, die den *débat* bilden, stattfinden. Es mag wohl zutreffen, dass in Foucaults Text die Bezeichnungen *unterschiedslose* (»indifférenciée«) und *noch nicht geteilte* (»non encore partagée«, Pf 187/dt. 223.) sich lediglich auf die *Kommunikation* zwischen Vernunft und Wahnsinn beziehen, die im Fall der tragischen Strukturen, auf die die Archäologie abzielt, noch gewährleistet sein soll. Wie genau Foucaults Metapher der Kommunikation auch immer zu entfalten sei, ist es außerdem durchaus möglich zu leugnen, dass sich jenseits der Konfiszierung des Wahnsinns durch dessen psychopathologische Reduktion ein Umgang denken lässt, der die Alterität der *folie* gegenüber jeglicher bestimmten Rationalität Rechnung trägt. Nicht zu klären ist allerdings die radikale Negativität gegenüber jeglicher Sinnartikulierung, die Foucault seinem *tragisch-dialektischen* Wahnsinn zuspricht. Denn der tragisch-dialektische Wahnsinn ist nicht weniger *innerweltlich* als die Geisteskrankheit der Psychologie. Er gehört zur Geschichte nicht weniger als die *sinnslosen Worte* (»paroles insensées«, Pf 192/dt. 230) und die subjektlose Sprache der Wahnsinnigen, denen Foucault Gerechtigkeit widerfahren lassen möchte. Foucault misst ihm allerdings einen absolut negativen Charakter bei, auf den er sein Vorrecht über die intramundanen Diskurse von geschichtlicher Dialektik und Psychologie gegründet sieht.

Die obskure Region, auf die die Archäologie hinweist, zeichnet sich durch deren *Zweideutigkeit* aus: obwohl allseits anwesend als der reine Ursprung, aus der die Sprache der Geschichte entsteht, entzieht sie sich stets den Versuchen, sie zu fassen und gibt sich nur in der Form des *Abfalls* zu erkennen. Die Archäologie erweist sich dementsprechend als eine

unmögliche Aufgabe, denn die noch nicht getrennte Fülle der Worte der Wahnsinnigen lässt sich in der Sprache der Trennung – die einzige, die überhaupt verfügbar ist – in keiner Weise wiedergeben.¹¹⁴

In der konstitutiven Negativität des Wahnsinns lag aus der Sicht Foucaults die größte Schwierigkeit seines Unternehmens:

Il fallait faire venir à la surface du langage de la raison un partage et un débat qui doivent nécessairement demeurer en deçà, puisque ce langage ne prend sens que bien au-delà d'eux.¹¹⁵

Die Archäologie bildet dementsprechend ein negatives Unterfangen: eine Geschichte in *Ermangelung* (»à défaut«, Pf 192/dt. 230), der die *ursprüngliche Reinheit*, auf die sie hinzeigt, verschlossen bleiben muss.

Die dialektisch-tragischen Strukturen des Wahnsinns betreffen laut Foucault eigentlich nicht die letzte konstitutive Ebene jeder Sinnstiftung, sondern lediglich deren negative Darstellung. Letztendlich will – und sie kann auch nicht anders – auch Foucaults Archäologie eine Geschichte sein: eine *histoire de la folie*. Foucaults unbewegliche Strukturen der Tragik so wenig wie das Gemurmel der Irrsinnigen können la *folie elle-même* oder den fundamental-tragischen Wahnsinn zum Reden bringen. Sie können aus der Sicht Foucaults lediglich die Form der Artikulation zwischen Vernunft und Wahnsinn darstellen, die negativ in der Geschichte dem unergründlichen Schweigen des Wahnsinns Rechnung trägt.

Auch in diesem letzten Fall wäre aber das Vorrecht, das Foucault dem Wahnsinn in seiner *dialektisch-tragischen* Form zuspricht, und dessen genaue Tragweite alles andere als selbstverständlich. Man nehme die Unterscheidungen zwischen einer *logischen* und einer *ontologischen* Ebene und zwischen Theorie und Praxis, die anhand von Kants transzendentaler Dialektik eingeführt wurden. So scheint Foucault auf der einen Seite logische Implikationen *ontologisch* zu hypostasieren. Denn aus der Unmöglichkeit für einen endlichen, diskursiven Verstand, den Inbegriff aller Bestimmungen, die er bei jedem Urteil je schon unterstellt, *aktualiter* zu erfassen, schließt Foucault auf die Nicht-Existenz eines solchen Inbegriffs. Darauf baut er eine Metaphysik der Tragik auf, die ihrerseits zwischen Phänomenologie und Ontologie nicht unterscheidet. Auf der anderen Seite argumentiert er dabei *de facto* rein theoretisch, das heißt so, als ob sich darüber rein *logisch-spekulativ* entscheiden ließe und man sich nicht vor der Weichenstellung, einer metaphysischen Grundoption

114 Vgl. Pf 192/dt. 230.

115 Pf 194 (»Es galt, an die Oberfläche der Sprache der Vernunft eine Teilung und eine Auseinandersetzung gelangen zu lassen, die notwendig diesseits davon bleiben müssen, da diese Sprache nur jenseits von ihnen Sinn annimmt«, dt. 233).

befinden würde, über die man nur *existential-praktisch* verfügen darf und je schon verfügt hat.

Zunächst ist der *ontologische* und nicht lediglich *phänomenologische* Charakter von Foucaults tragischen Strukturen zu bestreiten. Denn nichts sagt, dass die Teilung des differenzlosen Alls der Realität, das die unzugängliche Nacht des Wahnsinns ausmacht, auf einer ontologischen Ebene notwendigerweise in die Ausbildung von unversöhnbaren Gegensätzen münden muss. Auch in diesem Fall erweist es sich als hilfreich, auf Kant zurückzugreifen. Es wurde schon erwähnt, dass Kant in seiner Bestimmung des Ideals der reinen Vernunft zwischen der transzendentalen *Unterstellung* einer »unbedingten Totalität« (KrV B 556) und der Affirmation ihrer *Existenz* unterscheidet. Im ersten Fall handelt es sich um eine notwendige Annahme zur Ermöglichung von Urteilen überhaupt, das heißt der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine. Der Inbegriff aller möglichen Prädikate wird von der Vernunft zur Sicherung ihres theoretischen Gebrauchs im Hinblick auf ein mögliches Wissen über die erfahrbare Welt unterstellt. Der zweite Fall betrifft hingegen ein Postulat, durch das die praktische Vernunft zur Einigung mit sich selbst auf ihren moralischen Gebrauch hin gelangt. Die Existenz einer »ominitudo realitatis« (KrV B 555) wird nicht etwa behauptet, weil sie erkannt wäre, sondern weil die systematische Einheit der Natur, die das All der Realität erst denkbar macht, angenommen werden muss, um die sittlich notwendige Idee einer systematischen Einheit der Zwecke zu ermöglichen.¹¹⁶ Demnach stellt Kants *omnitudo realitatis* keineswegs einen Gegenstand des Wissens dar, sondern einen des Glaubens als praktisch ausgerichtete Form des Fürwahrhaltens.¹¹⁷

Die Annahme der objektiven Wirklichkeit eines Alls der Realität und der systematischen Einheit der Natur, die mit ihr einhergeht, ändert andererseits die Einschätzung des Verhältnisses zwischen der unbedingten Totalität des Inbegriffs aller Wirklichkeit und deren Schranken. Zwischen Synthesis der Realität und deren analytischer Bestimmung besteht demnach kein unaufhebbarer Gegensatz, sondern eine grundsätzliche Einheit in der Differenz, die vom Ideal der Vernunft als gemeinsamer Obersatz aller Dinge gewährleistet wird.¹¹⁸ Obwohl nur einem intuitiven

¹¹⁶ Vgl. KrV B 495 ff.

¹¹⁷ Vgl. KrV B 848 f.

¹¹⁸ Was das Verhältnis zwischen Synthetischem und Analytischem, Ganzem und Teilen angeht, ist bekanntlich Kants Dialektik der teleologischen Urteilskraft und die Lösung ihrer Antinomie entscheidend, wo die Bedingungen für die Vermittlung zwischen Organischem und Mechanischem bestimmt werden. Angesichts der Möglichkeit der Vereinigung zwischen der analytisch-mechanischen und der synthetisch-teleologischen Betrachtungsart der Natur spricht Kant von der Notwendigkeit, einen intuitiven Verstand (*intellectus archetypus*) anzunehmen. Dieser würde per intellektueller Anschauung

und nicht einem endlichen, diskursiven Verstand zugänglich, kann die Existenz einer solchen unendlichen Einheit nicht ausgeschlossen werden. Oder genauer: Jede Stellungnahme dazu bildet eine Entscheidung, die nicht auf bloß theoretisches Wissen, sondern auf eine *ratio* anderer, höherer Ordnung aufbaut, die in sich Theorie und Praxis auf einen praktischen Glauben hin integriert.¹¹⁹

»vom *Synthetischen-Allgemeinen* (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen« und damit »vom Ganzen zu den Teilen« (vgl. I. KANT, *Kritik der Urteilkraft*, hg. v. H.F. Klemme, Hamburg 2001, B 349; fortan als KUK angegeben) *notwendig* gehen und nicht *zufällig* und *widersprüchlich* wie im Fall des menschlichen diskursiven Verstandes. Die aktuelle Erfassung »eines realen Ganzen der Natur«, die daraus hervorgeht, würde eine Erkenntnis der organisierten Körper sowohl analytisch-mechanisch von der Verbindung der Teile zueinander her wie auch synthetisch-teleologisch von der Einheit des Ganzen der Teile her und somit ohne Widerspruch eine Betrachtung des Lebendigen nach zwei Erklärungsarten gestatten: »Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine korrespondierende intellektuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen: so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurteilen müssen, in ihr als Gegenstände der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten und sie nach zweierlei Prinzipien beurteilen würden, ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird.« (KUK B 352.) Kant wiederholt hier selbstredend die herkömmliche Lösung des neuzeitlichen Dualismus zwischen Körper und Geist von Descartes bis zu Spinoza, die er allerdings im Licht der Transzendentalphilosophie interpretiert. Dazu vgl. auch E. FÖRSTER, »Die Bedeutung von §§ 76–77 der ›Kritik der Urteilkraft‹ für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie« [1. Teil], in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56 (2002), 169–90, insb. 177 ff.

- 119 In diesem Zusammenhang ist an Lucien Goldmanns große Untersuchung über das Tragische zu erinnern. Dort richtet Goldmann seine Aufmerksamkeit vorab auf Pascals Wette, hat aber konstant auch Kant und Marx als diejenigen Autoren im Blick, die Tragik im Licht ihrer dialektischen Aufhebung gedacht haben. Alle drei Denker würden zeigen, dass sich über die Möglichkeit einer Versöhnung weder affirmativ noch negativ rein *theoretisch* entscheiden lässt. Die Entscheidungsinstanz wäre eher eine *ratio* anderer, höherer Ordnung, die in sich Theorie und Praxis auf Glauben hin zu integrieren (oder gar *aufzuheben*) wüsste: »Die eine wie die andere Aussage stützt sich auf einen Akt des Herzens (für Pascal) oder der Vernunft (für

Wenn Foucault ohne weiteres der Tragik einen strukturellen, ontologischen Charakter zuspricht, verfällt er in eine Form des Theoretizismus. Er schlichtet mit theoretischen Mitteln eine Frage, die sich jeder theoretischen Lösung entzieht und die sich erst praktisch oder noch besser *theoretisch-praktisch* entscheiden lässt, das heißt nur kraft einer Einstellung, die über theoretisch erarbeitete, jede Faktizität übersteigende metaphysische Grundoptionen und Weichenstellungen im Hinblick auf praktisch-existenzielle Erwägungen urteilt. Eine Möglichkeit der Versöhnung in der Geschichte zwischen den Elementen der Teilung, obwohl an sich nicht erkennbar, muss offengehalten werden. Die Tragik als unterschlagenes Substratum der Geschichte zu setzen, stellt nicht weniger eine Entscheidung als diejenige dar, die Foucault in der psychologischen und dialektischen Reduktion des Wahnsinns denunziert. Als solche kann diese Entscheidung nicht ohne weiteres – das heißt, ohne ihre theologischen, ethischen und politischen Implikationen mitzureflektieren – behauptet werden. Die Setzung von *unbeweglichen Strukturen des Tragischen* unter der Oberfläche der Geschichte bildet keinen Wissensgegenstand, auf den man theoretisch einfach schließen könnte. Sie bedarf einer genauen Erwägung der Gründe, die dazu führen, eher an eine solche *Herrschafts-metaphysik* als an die ihr entgesetzte Alternative einer grundlegenden Versöhnung zu glauben.

Nicht von ungefähr ist das letzte Wort, mit dem *Histoire de la folie* schließt, das Verb *justifier* (rechtfertigen).¹²⁰ Foucault ist sich durchaus bewusst, dass sich letztendlich mit dem Primat, den er dem Wahnsinn zuschreibt, ein Problem *de iure* stellt. Man darf sich allerdings fragen, ob er dieses Rechtsproblem richtig gestellt hat. Foucault hebt auf die Schuld der Welt der Geschichte (»le monde éprouve sa culpabilité«, »c'est le monde qui devient coupable«, HF 663) gegenüber einem Wahnsinn ab, der durch die von ihm verkündete Zerrissenheit ohne Versöhnung (»un déchirement sans réconciliation«) gestatten sollte, jenseits der Versprechungen der Dialektik die tragische Erfahrung wiederzufinden (»retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique«, HF 663). Die Welt stehe vor der Aufgabe, die Unvernunft zu erklären und zugleich sich vor ihr zu rechtfertigen (»rendre raison de cette déraison et à cette déraison« (HF 663). Es sei die List und der erneute *Triumph* des Wahnsinns, dass die Welt, die durch die Psychologie ihn messen und

Kant und Marx), der das Theoretische und Praktische in einem, wie wir gesagt haben, Glaubensakt zugleich integriert und aufhebt [dépasse et intègre]« (L. GOLDMANN, *Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racines*, übers. v. H. Baum u. Mitw. v. K. H. Klär, Neuwied/Darmstadt 1973, 135/fz. 102

¹²⁰ Allerdings nicht in der deutschen Übertragung, in der die letzten zehn Seiten weggelassen wurden. Für eine Übersetzung sei auf die neue Übertragung ins Englische hingewiesen: FOUCAULT, *History of madness*, a.a.O., 529 ff.

ihm seine Rechte zuweisen zu dürfen glaubte, sich nunmehr vor ihm und seiner Maßlosigkeit rechtfertigen soll. So wird im letzten Paragraph der *Histoire de la folie* betont:

Ruse et nouveau triomphe de la folie : ce monde qui croit la mesurer, la justifier par la psychologie, c'est devant elle qu'il doit se justifier, puisque dans son effort et ses débats, il se mesure à la démesure d'œuvres comme celle de Nietzsche, de Van Gogh, d'Artaud. Et rien en lui, surtout pas ce qu'il peut connaître de la folie, ne l'assure que ces œuvres de folie le justifient.¹²¹

Wird aber die Frage nach der Rechtfertigung des Vorrechts des Wahnsinns richtig gestellt? Weder die *Tragweite*, die Foucault ihr beimisst, noch die *Einseitigkeit*, mit der er sie stellt, überzeugen. Was die Tragweite angeht, fasst sie Foucault zu eng. Man kann nicht die Frage nach dem Verhältnis zwischen Welt und Wahnsinn *de iure* beantworten, indem man die mit ihr unauflöslich korrelierte Frage nach deren respektiver Verfasstheit *de facto* löst. Das aber tut Foucault, indem er die absolute Indifferenz des Wahnsinns *qua* radikaler Negativität theoretizistisch als *ontologisch* und nicht lediglich als *phänomenologisch* tragisch deutet. Dadurch verfällt er einer letzten Faktizität, der Verabsolutierung einer Positivität, die nicht weniger *dezisionistisch* ausfällt als das von ihm am schärfsten angeprangerte anthropologisch-dialektische Festhalten an geschichtlichen Gegebenheiten.

Die Frage nach der Rechtfertigung greift aber bei Foucault nicht nur nicht tief genug; sie wird auch zu einseitig gestellt. Denn was hat die Welt bei aller ihrer intrinsischen Gewalt von einem derart verstandenen Wahnsinn? Wenn die Nacht so aussieht, hätte man nicht völlig Recht, ausschließlich das Licht zu wollen? Bildet nicht der Wahnsinn lediglich eine zerstörerische Kraft, der gegenüber die anthropologischen Bemühungen um Orientierung, um Sinnentfaltung und Bestimmungen, aus menschlicher Sicht – aus welcher sonst? – ein absolutes Vorrecht zuzusprechen wäre?¹²² Oder anders gesagt und gefragt: Wie sollte der

121 HF 663; »List und neuer Triumph des Wahnsinns: Diese Welt, die glaubt, durch die Psychologie den Wahnsinn zu messen und über ihn zu richten, muss vor ihm sich rechtfertigen, denn in ihrem Bemühen und in ihren inneren Konflikten, misst sie sich mit dem Unermesslichen von Werken wie jenen von Nietzsche, von Van Gogh, von Artaud. Und nichts in dieser Welt, umso weniger, was sie vom Wahnsinn erkennen kann, gibt ihr die Sicherheit, von diesen Werken des Wahnsinns gerechtfertigt zu werden«.

122 Man vergleiche in diesem Sinne auch Lévinas Vorwurf an Maurice Blanchot, mit seinem Begriff des *Ceuvre* und des *Neutrums* dem *Sein* gegenüber dem *Seienden*, der Ontologie gegenüber der Ethik, ein unberechtigtes Privileg zugesprochen zu haben (E. LÉVINAS, *Sur Maurice Blanchot*, Paris 1975, 24 ff.).

Wahnsinn verstanden werden, damit der Primat, den ihm Foucault zu-erkennt, überhaupt gerechtfertigt sein könnte? Wie soll die *folie* aufgefasst werden, damit die vermeintliche Schuld der Menschen ihr gegenüber überhaupt verständlich wird?

Um diese Fragen zu beantworten, ist es nötig, das Problem des Verhältnisses des Wahnsinns zur Tragik noch einmal aufzurollen. Das Vorrecht des Wahnsinns scheint nämlich hauptsächlich darin zu bestehen, dass er gestatten sollte, jenseits der Verheißungen der Dialektik die tragische Erfahrung wieder zu entdecken. Es wurde bereits anhand von Foucaults Ausführungen zwischen einem *fundamentalen* und einem *dialektischen* Tragischen unterschieden. Aus der neuen Perspektive, die die Fragen nach Foucaults Theoretizismus und nach der Rechtfertigung des Vorrechts des Wahnsinns eröffnen, ist allerdings eine feinere Differenzierung möglich geworden.

Zu der *fundamentalen* Tragik und zu der *fundamental-tragischen* Erfahrung, die ihr, was den Wahnsinn angeht, entspricht, gibt es eigentlich keinen direkten Zugang. Dies betont Foucault deutlich genug. Der Wahnsinn kann nicht in seinem *wilden Zustand* aufgefasst werden: »La liberté de la folie ne s'entend que du haut de la forteresse qui la tient prisonnière.«¹²³ Nichts anderes sagt übrigens die Archäologie, die als Geschichte der Grenzen davon ausgeht, dass sich jeder Diskurs durch den Ausschluss eines Außen konstituiert. Die Vorstellung einer Wiedergewinnung des tragischen, gegensatzlosen Zeitalters der Griechen, die dem Gedanken der Überwindung der Geschichte in einer übermenschlichen ewigen Wiederkehr vorschwebt, bleibt unerfüllt: eher ein Versprechen als eine konkrete Aussicht. Ungelöst bleibt darüber hinaus die Frage, in welcher Hinsicht und in welchem Sinne man es hier überhaupt mit Tragischem zu tun hat. Denn wo liegt in einer negativitätslosen Immanenz, in der *totalen Affirmation, die nicht negiert zu werden vermag, da die Negation in ihr bereits beschlossen ist* – wie der Foucault nahestehende Blanchot von Nietzsches ewiger Wiederkehr meint¹²⁴ – eigentlich der Rahmen für eine unaufhebbare Gegensätzlichkeit? Ist nicht die Vereinigung zwischen Sein und Werden, Ewigkeit und Vergänglichem ein Modell eher für Versöhnung als für Tragik?¹²⁵

123 Pf 192 (»Die Freiheit des Wahnsinns erstreckt sich nur von der Höhe der Festung aus, die ihn gefangen hält«, dt. 230).

124 BLANCHOT, *L'entretien infini*, a.a.O., 411 (»Die totale Affirmation, die nicht negiert werden kann, denn die Negation ist in ihr bereits beschlossen«).

125 Ist übrigens selbst Nietzsches frühe Auffassung der Tragödie nicht immer schon eher auf »Versöhnung« (vgl. etwa das »Versöhnungsfest mit dem Menschen«, das die Natur feiert, nachdem »Apollo den zerrissenen Dionysus wieder zusammengefügt hat«, in F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, in: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd.

Aus einer *übermenschlichen* Sicht hat die Rede von Tragik hier eigentlich keinen Sinn: Nur *menschlich* gesehen ist sie überhaupt nachvollziehbar. Denn nur in der Welt der Gegensätze und der menschlichen Wünsche und Erwartungen kann die sich jeder dialektischen Artikulation widersetzen Vereinigung von Sein und Werden als unheilbarer Konflikt *erfahren* werden. Das heißt aber zugleich, dass die Tragödie hier ganz anders anzusiedeln ist, als man meinen würde. Sie ist nicht mehr in der Immanenz einer radikalen Negativität zu verorten, sondern im Zusammenstoß dieser mit der menschlichen Ordnung der Dinge. Sie hat ihren Ort nicht mehr im Negativen, sondern im Verhältnis zu ihm; nicht in der Nacht, sondern in ihren zerstörerischen Wirkungen auf die menschliche Welt.

War aber Foucault zunächst auf Versöhnung aus, so vereidigt er sich jetzt vollständig auf das *Dämonische* eines bloß zerstörerischen Irrationalen, das die Geschichte ausweglos der Gewalt der ihr innewohnenden Herrschaftsverhältnisse überlässt. Diese Spannung und ihre Ambivalenz sind nicht zufällig: Sie befinden sich vielmehr im Mittelpunkt von Foucaults Archäologie selbst. Sie resultieren aus der Zusammenkunft zwischen dem Streben nach Versöhnung, das das ganze Werk Foucaults mit dessen unermüdlicher Denunzierung der innerweltlichen Gewalt der Geschichte und ihren Machtverstrickungen durchzieht und das in der konstitutiven Rolle, die der Wahnsinn als Indifferenz in Foucaults Archäologie einnimmt, gewiss seine theoretische Wurzeln hat, und einer Metaphysik der Tragik, mit der *de facto* für eine absolute Unvermittelbarkeit zwischen der differenzlosen Einheit des fundamentalen Wahnsinns und der geschichtlich-dialektischen Welt entschieden wird.

Indem Foucault dazu neigt, dem *tragischen Wahnsinn der Welt* verpflichtet zu bleiben, der kennzeichnend für die Imagination des späten Mittelalters und der Renaissance und für die Bilderwelt eines Boschs, Bruegels oder Dürers gewesen sein soll,¹²⁶ scheint er den berechtigten Rahmen selbst der *dämonischen Hyperbel*, die Derridas Deutung der *Politeia* zufolge zum Wesen des philosophischen Projekts gehört, übersteigen zu wollen und ihrem dämonischen Trieb nicht mehr gerecht zu werden. Er verfällt einer Form von *Hybris*, wie Derrida im Gegensatz

1, München 1967, 587) und Vereinigung (vgl. die »allwaltende Vernunft« Heraklits, die aufgrund des Prinzips, dass »das Eine das Viele ist«, im Streit des Vielen Gerechtigkeit erlangen kann, in DERS., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in: *Kritische Studienausgabe*, a.a.O., Bd. 1, 831 und 827) als auf eine unauflösliche Gegensätzlichkeit aus? Vgl. auch die spätere Auffassung der ewigen Wiederkehr als Versöhnung zwischen Werden und Sein, Zufall und Notwendigkeit, Vergänglichem und Ewigem (DERS., *Also sprach Zarathustra*, in: *Kritische Studienausgabe*, a.a.O., Bd. 4, a.a.O., 272 ff).

126 HF 46/dt. 48.

zur Hyperbel das Übermaß nennen möchte, das seinen Ort innerhalb der Welt hat.¹²⁷ Hatte die Renaissance und erst recht das klassische Zeitalter das ausschließliche Vorrecht des kritischen Bewusstseins des Wahnsinns gegenüber dessen tragischer und kosmischer Erfahrung dekretiert, so sei das Ausbrechen letzterer in der Moderne als notwendig zu erachten. Diese unterschlagene Erfahrung hinter dem anscheinend linearen Fortschritt, der zur wissenschaftlichen Positivierung des Wahnsinns und zu dessen Analysierung als Geisteskrankheit geführt haben soll, wieder zum Auftauchen zu verhelfen, hieße demnach, den *großen tragischen Kräften der Welt* alle ihre zerstörerische Gewalt wiederzugeben.¹²⁸ In der apokalyptischen Bilderwelt Boschs, Brueghels, Dürers sei nämlich der Wahnsinn absolute Nacht, Ende der Zeit, palingenetischer Moment einer neuen kosmischen Schöpfung jenseits des *aeuum*, Delirium der reinen Zerstörung zwischen Sein und Nichts.¹²⁹

Die Nacht des Wahnsinns ergibt eigentlich nicht nur in einer anthropologischen Hinsicht, sondern auch für einen Übermenschen keinen Sinn; vorausgesetzt, dass man nicht versucht ist, diese Form von Tragik bis zu ihrer letzten Konsequenz erfahren zu wollen, das heißt bis zum freiwilligen Tod.¹³⁰ Denn sie kann die Überbietung der weltlichen Gegensätzlichkeit in der reinen Affirmation einer ewigen Wiederkehr auch dem Menschen nur versprechen, aber nicht anbieten. Foucault ist übrigens der erste, der uns darüber belehrt. In seiner eindeutigen Verwerfung des trivialen Irrationalismus, der ihm oft zugeschrieben wird, macht er klar, dass es keinen unmittelbaren Zugang zur Nacht des wilden Wahnsinns gibt. Und dies gilt *a fortiori* für das tragische Verhältnis zu ihr, dessen Muster Foucault in der apokalyptischen Bilderwelt des Spätmittelalters und der Renaissance sucht. Die Nacht und umso mehr deren tragische

127 »Eine solche ὕβρις hält sich innerhalb der Welt. Sie impliziert, vorausgesetzt, sie ist Entregelung und Maßlosigkeit, die Entregelung und fundamentale Maßlosigkeit der Hyperbel, die die Welt als solche öffnet und begründet, indem sie sie überschreitet. Die ὕβρις ist nur *im* durch die dämonische Hyperbel eröffneten Raum exzessiv und überschreitend« (DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 91/fz. 87, Übersetzung leicht verändert).

128 Vgl. HF 40/dt. 43.

129 Vgl. HF 46/dt. 48.

130 Für das Thema des kosmischen Selbstmords, des willentlichen Aufgebens der eigenen individuellen Grenzen zur Verschmelzung mit der Objektivität der Welt vgl. M. FOUCAULT, »Introduction à Binswanger *Le rêve et l'existence*«, in: DE I 93–147 (Nr. 1), insb. 141 ff./dt. 83 ff.) und die Ausdeutung von Hölderlins *Der Tod des Empedokles* am Schluss von *Naissance de la clinique* (NC 202/dt. 209). Die Reden vom *Tod des Autors* und *Tod des Subjekts* scheinen beim ersten Foucault wahrlich einen wörtlichen Sinn zu haben.

Erfahrung bleiben *intramundan*, menschlich allzu menschlich. In diesem Sinne dürfen sie gar keinen Anspruch auf ein Vorrecht gegenüber den anthropologisch-dialektischen Diskursen erheben, die in ihrem Namen zu brandmarken seien. Dieser tragischen Erfahrung ein Privileg zusprechen zu wollen, hieße dann, anstatt die angestrebte Hyperbel zu vollziehen, der Hybris zu verfallen, dem innerweltlichen Übermaß, das Derrida sich nicht scheut als *pathologisch* zu bezeichnen.¹³¹

Derrida erinnert anhand von Georges Batailles Terminologie an die Notwendigkeit, den *excès* der Hyperbel und ihr Übersteigen jeder artikulierten Bestimmtheit, ihre nicht ökonomische Verausgabung, wiederum in eine *Ökonomie* aufzunehmen, das heißt in ein Feld von determinierten Verhältnissen.¹³² Noch stark der Phänomenologie verpflichtet dachte Foucault 1954 an einer *radikalen Subjektivität der Traumerfahrung*, die rein *konstituierend* im Traum die Dualität zwischen der innerweltlichen Subjektivität und der innerweltlichen Objektivität der *konstituierten Welt* durch die radikale Ursprünglichkeit einer imaginativen Neuschöpfung überwinden sollte.¹³³ Dieser onirischen Palingenese komme allerdings anders als der apokalyptischen Imagination der Renaissance, auf die Foucault in *Histoire de la folie* hinweist, die ethische Aufgabe und die historische Notwendigkeit zu, den absoluten Anfang, mit dem sie aus der anthropologischen Bestimmtheit der konstituierten Subjekte der Weltlichkeit ausbricht, wieder auf die konkrete menschliche Geschichtlichkeit zu beziehen.

C'est pourquoi le primat du rêve est absolu pour la connaissance anthropologique de l'homme concret, mais le dépassement de ce primat est une tâche d'avenir pour l'homme réel – une tâche éthique et une nécessité d'histoire.¹³⁴

Wie diese Rückkehr zur Weltlichkeit genau aussehen und welche Folgen die Überwindung des Primats der konstitutiven Subjektivität des Traums für das Programm der Überbietung der Trägheit der konstituierten Welt haben soll, bleibt unklar. Was hier allein zählt ist aber, dass das

¹³¹ Vgl. DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 91/fz. 87.

¹³² »Auf seiner höchsten Höhe wird die Hyperbel, die absolute Öffnung, die unökonomische Ausgabe stets in einer *Ökonomie* aufgenommen und überrascht«, a.a.O., 99/fz. 95.

¹³³ Vgl. FOUCAULT, »Introduction à Binswanger *Le rêve et l'existence*«, a.a.O., 126/dt. 59.

¹³⁴ A.a.O., 146–147 (»Deshalb ist der Primat des Traums für die anthropologische Erkenntnis des konkreten Menschen absolut, aber die Überwindung dieses Primats ist eine Zukunftsaufgabe für den wirklichen Menschen – eine ethische Aufgabe und eine Geschichtsnotwendigkeit«, dt. 92, Übersetzung leicht verändert).

Verhältnis überhaupt gesucht wird: ein Verhältnis zwischen dem stiftenden Anfang und der gestifteten Totalität, das anders als Foucaults Metaphysik der Tragik über die schlichte gegenseitige Zerstörung hinauszugehen würde. Ähnlich spricht Derrida treffend von einem geregelten Verhältnis zwischen dem *Überschreitenden* und der *überschrittenen Totalität*.¹³⁵ Die Setzung eines solchen Verhältnisses wird darüber hinaus nicht etwa als eine theoretische Schlussfolgerung, sondern als eine *ethische Aufgabe* und eine *historische Notwendigkeit* präsentiert.

Foucault weist in diesem Zusammenhang auf René Char hin.¹³⁶ Der Dichter, der dank seiner Kreativität über die Kraft verfügt, aus jeglicher weltlich-anthropologischen Bestimmtheit auszubrechen, um mit einem absoluten Anfang eine Neuschöpfung zu stiften, die er außerhalb jeder Kommunikation *ex-kommuniziert*, der Dichter, *großer Beginner*, der *intransitive* Dichter (»le poète, grand Commenceur, le poète intransitif«), ist dennoch aufgefordert, seine fabelhafte Welt wiederum in Geschichte zu verwandeln (»de transformer le fait fabuleux en fait historique«).¹³⁷

Diese Aufgabe wird dem Dichter zugewiesen, oder sie ist seine in einer ausgezeichneten Art und Weise, aufgrund seiner privilegierten Erfahrung mit dem Übel. Selbstverständlich handelt es sich dabei um keine Untauglichkeit psychologischer Natur und um keine Verurteilung zur Verdammnis. Die ausgezeichnete Erkenntnis des Übels seitens des Dichters ist vielmehr auf das Streben seiner Kunst zurückzuführen, die historische Totalität des Bestimmten und deren Gewalt zu überschreiten. In der Spannung, die Geschichte zu transzendieren, kennt er eine doppelte Bewegung. Auf der einen Seite entwickelt er bei dem Versuch, die Ökonomie der Geschichte auf Versöhnung hin zu übersteigen, eine ausgeprägte Empfindsamkeit für das anthropologische Übel der Geschichte und für ihre intrinsische Gewalt. Oder genauer: Weil er eine solche Empfindsamkeit immer schon hat, strebt er die Versöhnung so radikal an, und weil er die Versöhnung radikal anstrebt, kann er *ex negativo* das anthropologische Übel mit sicherem Auge erkennen. Auf der anderen Seite erkennt der Dichter, weil er zugleich die zerstörerischen Wirkungen auf die überbotene Welt bei der Suche nach Transzendierung auf markante Weise erfährt, als *großer Beginner* im Moment seines Schwankens das Gute des anthropologischen *aevum* an: Werte, Orientierungen, Gefühle, Ordnungen.

135 Vgl. DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 100/fz. 96.

136 Vgl. FOUCAULT, »Introduction à Binswanger *Le rêve et l'existence*«, a.a.O., 147/dt. 92 f.

137 R. CHAR, *Fureur et mystère* (»Partage formel«, LV), in : *Œuvres complètes*, Paris 1983, 169.

iv. Metaphysik der paradoxen Tragik

Man kann sich fragen, welche Form von Tragödie – und damit einhergehend: von Wahnsinn als die Erfahrung, die gestattet, *hinter den Verheißungen der Dialektik die Tragik wieder zu entdecken* – das Verhältnis zwischen *Wahnsinns* und *Geschichte*, *Indifferenz* und *Bestimmtheit*, *Unendlichem* und *Endlichem* angemessen zu artikulieren vermag. Die fundamentale Tragik als negativitätslose Affirmation von Differenzen wird von Foucault selbst letztendlich als unzugänglich behandelt. Würde sie sich je einem Übermenschen erschließen, der ohne Ausschluss Sinn zu artikulieren wüsste, wäre sie nicht mehr menschlich. Sie wäre Ausdruck einer Freude an Immanenz, die nur Versöhnung kennt und gleichgültig gegenüber menschlichem Glück und Misere wäre. Wird sie von einem menschlichen Standpunkt behauptet, verfällt sie aber der *Hybris*: Sie ist innerweltliche, menschliche Verachtung und Zerstörung von Innerweltlichkeit und Menschlichkeit. *Dämonisch* ist diese fundamentale Tragik, sofern sie zwischen radikaler Negativität und dem menschlichen *aevum* überhaupt lediglich ein zerstörerisches Verhältnis herstellen kann. Das ist aber nicht alles: gleichzeitig kommt ihr nämlich das Tragische abhandeln, auf das sie sich beruft, denn sie kann keinen Grund mehr für die Zusammengehörigkeit der beiden Pole des tragischen Gegensatzes angeben.

Tragisch im eigentlichen Sinne kann nur ein *immanenter* Konflikt genannt werden; kommt der Konflikt von außen, hat man es lediglich mit *Sinnlosem* oder *Irrationalem* zu tun.¹³⁸ Aber inwiefern gehört der Mensch zur Nacht, die ihn zerstört, oder soll er sich gar zu ihr verpflichtet fühlen? Ähnlich wie die Nacht vor der Schöpfung, aus der der Mythos hervorgeht, ist sie lediglich zerstörerisches Chaos; sie fällt insofern mit dem Negativen als das *Nichtseinsollende* zusammen. Wie kann man dann den Menschen zur Last legen, dass sie lieber das Licht der geschichtlichen Gewalt als das Chaos der Finsternis wollen? Historischer Sinn ist ja auf jeden Fall besser als Sinnlosigkeit, wenn dieser wiederum kein anthropologischer Sinn zugesprochen werden kann.

Die Metaphysiken der Tragik verlieren paradoxerweise ihren eigentlichen Gegenstand in dem Moment, da sie gesetzt werden. Denn wird der tragische Gegensatz als *substanziell* behauptet, dann ist die Tragik bereits äußerlich geworden, das heißt, vom immanenten Konflikt zu einem

138 Für die Unterscheidung zwischen *Tragischem* und *Sinnlosem* bzw. *Irrationalem* vgl. M. SCHELER, »Zum Phänomen des Tragischen«, in: DERS., *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, hg. v. M. Scheler, Bern 1972 (1919), 152–69, insb. 155: »Wo den Träger des hohen Wertes positiver Natur, z. B. den Guten und Gerechten, ein bloßes Übel oder ein bloßes Böses von außen her überwältigt, da wird das Tragische sofort in ein bloß Sinnloses, Irrationales verkehrt. Tragisch ist der »Konflikt«, der innerhalb der positiven Werte und ihrer Träger selbst waltet.«

Kampf gegen ein bedrohendes, äußerliches Sinnloses herabgestuft. Dadurch erklärt sich auch die Ironie, der sie notwendigerweise ausgesetzt sind, falls sie als Kritik am Anthropologismus verstanden werden: Sie geben gerade den Prometheismus freien Lauf, den sie anzuprangern meinen.

Foucault unterscheidet noch in seiner *Préface* mit Nietzsche eine Form von Tragik, die er gegenüber der *fundamentalen* als *abkünftig* betrachtet. Diese abkünftige Form von Tragik besteht in der dialektischen Bewegung, die aus der Weigerung, dem Vergessen und der stillschweigenden Wiederkehr der *fundamentalen* Tragik, die sie zugleich begründet und zurückweist, hervorgeht. In dieser Hinsicht kann sie als *dialektische* Tragik bezeichnet werden, zumal sie unentwirrbar mit der Dialektik der Geschichte selbst verbunden sein soll. Die *fundamentale* Tragik sei nämlich insofern primär, als sie das (dialektische) Tragische an die Geschichte und ihre Dialektik dadurch binde, dass sie sie verweigere.¹³⁹

Es wurde bereits hervorgehoben, wie eine Archäologie, die den Weg zur unmittelbaren Auffassung der fundamentalen Tragik eines Wahnsinns im wilden Zustand versperrt weiß, eigentlich in ihrer Bewegung mit dieser dritten Form des Tragischen zusammenfällt. Bleibt sie eine kontinuierliche, hat sie der positiven Dialektik der Geschichte, die sie virulent anprangert, eigentlich nichts entgegenzuhalten. Ist sie eine diskontinuierliche, die sich durch ihre Fähigkeit auszubrechen auszeichnet – und eine solche soll sie der Intention Foucaults nach auch sein, der sie immer wieder als *Bestreitung*, *Übertretung* und *Gegen-Wissenschaft* bezeichnet¹⁴⁰ –, dann stellt sich wiederum drängend die Frage nach der Rechtfertigung ihres Anspruchs auf ein Vorrecht.

Zu Gunsten der Archäologie spricht einerseits ihre Fähigkeit, den fundamentalen Wahnsinn als absolute Indifferenz – obwohl nur *negativ*

¹³⁹ Vgl. Pf 189/dt. 226.

¹⁴⁰ Den Begriff der *Bestreitung* (»contestation«) entlehnt Foucault bekanntlich dem Werk Maurice Blanchots (vgl. M. FOUCAULT, »La pensée du dehors«, zuerst in: *Critique*, 229 (1966), jetzt in: DE I, 546–67 (Nr. 38), insb. 551 f./dt. 676 f.); der Begriff der *Übertretung* (»transgression«) geht auf das Werk Georges Batailles zurück (vgl. M. FOUCAULT, »Préface à la transgression«, zuerst in: *Critique*, 195–196 (1963), jetzt in: DE I, 261–78 (Nr. 13), insb. 264 ff./dt. 324 ff.). Beide Begriffe sind als Ecksteine eines Denkens der *Differenz* und nicht des *Widerspruchs* gemeint; sie sollen gleichzeitig eine *nicht-dialektische Negation*, die sich nicht innerhalb einer kontinuierlichen Sinnentfaltung fortbestimmt (vgl. DE I 551/dt. 677), und eine *nicht-positive* Affirmation darstellen, die – weil *grenzenlos* – an keinen bestimmten Inhalt gebunden ist (vgl. DE I 266/dt. 326). Für die Auffassung des Begriffes der *Gegen-Wissenschaft* (»contre-science«), die gewissermaßen als eine Art Zusammenführung der zwei ersten, *Bestreitung* und *Überschreitung*, zu

– als ihr verborgenes, internes Prinzip zur Artikulation zu bringen. Dies hat sie der positiven Dialektik der Anthropologie, die strukturell vom Vergessen der von ihr selbst erzeugten Äußerlichkeit lebt, sicherlich voraus. Ist sie allerdings vom Fundamentalen des absoluten Wahnsinns angetrieben, so darf sie nicht vergessen, dass ihre negative Darstellung selbst *intramundan* bleibt. Nicht weniger als die von ihr gebrandmarkte anthropologische Dialektik ist sie Geschichte und nimmt sie an der historischen Gewalt teil: Sie stellt sich bloß an die Seite der Zerstörung statt an die der Konstruktion.¹⁴¹

Zu fragen ist, wie eine Position aussehen könnte, die gegen den *puissant oubli* des Menschen die Fähigkeit der Archäologie zur Geltung bringen könnte, die Negativität des Wahnsinns zu artikulieren, ohne sich blind deren zerstörerischen Auswirkungen preiszugeben. In dieser Hinsicht scheint eine *vierte Auffassung der Tragik* äußerst aufschlussreich zu sein, die – obwohl von Foucault völlig ignoriert – gleichsam im radikalen Verlangen der Archäologie nach Versöhnung (gewissermaßen in der inneren Logik, die sie der Sache nach entfaltet) angelegt zu sein scheint. Diese vierte Form von Tragik würde die Gewalt der Geschichte nicht leugnen oder gar fördern und sich zu Nutzen machen. In der konstanten Praxis einer Unterbrechung der geschichtlichen Sinnentfaltung würde sie hingegen den Rahmen zu ihrer Umdeutung und in ihrer *intramundanen, paradoxen* Verweigerung die Möglichkeit finden, sie in der unauflösbaren Spannung einer tragischen Zerrissenheit zu leben, in der ihre Transfiguration an sich bereits eingeschrieben wäre.

Diese vierte Auffassung der Tragik könnte als eine *phänomenal-paradoxe* bezeichnet werden. Gegenüber der fundamentalen, der *hybrisch-dämonischen* und der *dialektischen* Auffassung des Tragischen würde sie sich zunächst dadurch auszeichnen, dass sie *Phänomenologie* und *Ontologie* nicht miteinander verwechselt. Sie substantialisiert nicht eine Gegensätzlichkeit, die sie zugleich als das unausweichliche Los der menschlichen Endlichkeit kennt. Gleichzeitig bleibt sie den Hauptforderungen des tragischen Denkens treu, die zugleich die Vorbedingungen dafür sind, dass das Phänomen des Tragischen überhaupt gerettet werden kann. Jenseits der Positivität soll eine *andere* Ordnung gesetzt werden, die zugleich die Gegensätzlichkeit der phänomenalen Welt zu erklären und deren mögliche Versöhnung offen zu halten vermag. Anders gesagt: Die Versöhnung soll auf der richtigen Ebene gedacht und gleichzeitig als möglich betrachtet werden. Ansonsten fällt sie in eine falsche Vermittlung

verstehen ist, ist hingegen der Schlussteil von *Les mots et les choses* maßgeblich (vgl. insb. MC 390 ff./dt. 453 ff.).

- 141 Jacques Derrida hebt in diesem Sinne zutreffend hervor, dass die Ordnung dann *in der Ordnung* denunziert wird (DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 60/fz. 58).

und damit einhergehend in eine Metaphysik der Tragik zurück, der das tragische Phänomen selbst entgeht.

»Tragisch ist also ein Streit, zu dessen gerechter Schlichtung *aus-schließlich* nur die Gottheit als möglicher Richter vorgestellt werden kann«: Auf diese Weise bringt Max Scheler in seinem ethischen Personalismus seine Auffassung des Tragischen auf den Punkt.¹⁴² Das besagt auch, dass die Tragik *daseinsrelativ* bleibt und ihr »keine transzendente Bedeutung« zukommt, obwohl sie keine »bloß historische«, sondern eine »Wesenskategorie [...] einer Welt endlicher Personen« darstellt.¹⁴³

Tragisches gehört nicht *kontingent*, sondern *notwendig* zur weltlichen Erfahrung endlicher Personen, die ihre *wesentlichen* Konflikte nicht selbst schlichten können und die dafür hingegen auf eine mögliche höhere, *extramundane* Instanz setzen müssen. Erst eine Metaphysik der Ver-söhnung, die auf eine unendliche Einheit aufbaut, kann dem Tragischen seine eigentliche Dimension zurückgeben. Denn nur sie kann dem Tragischen die wesentliche Zusammengehörigkeit seiner Extreme und damit einhergehend sowohl den *intrinsischen* wie auch den notwendigen Charakter seines Konfliktes gewährleisten. Was notwendig zusammengehört, wird im Tragischen als unabwendbar getrennt erfahren.

Darin gründet auch das Paradox des Tragischen. *Paradox* ist insbesondere seine eigentümliche Art und Weise, die Gegensätze zusammenzuhalten. Der Widersinn des Tragischen besteht gerade darin, dass in ihm als *wesentlich* zusammengehörend gesetzt wird, was in der Erfahrung als *notwendig* getrennt begegnet, und dies aufgrund einer *certitude du cœur* oder einer Überschreitung des Theoretischen und des Praktischen zu einer höheren Synthese hin, worin eine genuine Auffassung der Metaphysik besteht.¹⁴⁴ In diesem Sinne könnte man behaupten, dass im Tragischen *Phänomenologie* und *Metaphysik* aufeinanderstoßen: die Erfahrung der Dualismen der Geschichte und der Weltlichkeit in der *Phänomenologie* einerseits und die theoretisch-praktische Gewissheit einer wesentlichen, verborgenen Einheit in einer *Metaphysik* andererseits, die einfach als die selbst auf die teils auf Theorie und teils auf theoretisch reflektierte praktische Erfahrung gründende Entscheidung über Grundoptionen des Denkens zu verstehen wäre, was die ersten, selbst der Erfahrung nicht zugänglichen Prinzipien angeht.¹⁴⁵

Um ein Paradox handelt es sich auch deshalb, weil die durch die tragische Erfahrung gesetzte *Einheit der Unterschiede* keinen eigentlichen

¹⁴² M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1921, 615.

¹⁴³ A.a.O., 618 und 619.

¹⁴⁴ Vgl. GOLDMANN, *Der verborgene Gott*, a.a.O., 76/dt. 101.

¹⁴⁵ Pierre Aubenque hat überzeugend im Anschluss an Aristoteles den *problematishen* und nicht *demonstrativ-wissenschaftlichen* Charakter der

Widerspruch bildet, sondern nur einen dem *Schein* oder der *Meinung* nach. Der Form eines Paradoxes entsprechend sind die Gegensätze, aus denen die Tragik besteht, nicht absolut, sondern nur in verschiedenen Hinsichten sowohl *different* als auch *identisch*, je nachdem nämlich, ob man sie vom Standpunkt der menschlichen Welt des Erscheinens oder vom Standpunkt der verborgenen Welt des Seins betrachtet. Seine eigentümliche Art, die Gegensätze zu vereinigen, unterscheidet das Tragische als eine – so könnte man sagen – *Metaphysik der paradoxen Tragik* sowohl von einer *Dialektik* als auch von einer *Philosophie der Differenz*.

Von einer *Philosophie der Differenz* grenzt die *Metaphysik der paradoxen Tragik* sich insofern ab, als sie, obwohl strukturell in ihr ein radikaler Widerstand gegen falsche Vermittlungen und unberechtigte Identifizierungen eingeschrieben ist, an die Einheit festhält. So, obwohl sie für die unterschlagene Differenz eintritt, setzt sie weder, was die Erkenntnis – als ob es ein nicht-identifizierendes Denken oder eine reine Affirmation von Differenzen, die sich nicht schon auf Einheit beziehen würden, je geben könnte – noch, was das Sein angeht, auf Differenz als letztes Prinzip.

Auf *Dialektik* hingen wettet sie, allerdings nicht sozusagen auf einer *subjektiv-logischen*, sondern auf einer *logisch-ontologischen* Ebene. Denn die Einheit, auf die sie setzt, ist keine einfache, sondern eine, die in sich unterschieden sein muss. Soll sie versöhnen, dann muss sie eine sein, die die Identität der Differenz und die Differenz der Identität zu entfalten vermag. In diesem Sinne, ist die Nacht, auf die sie setzt und die sie erfährt, der Wahnsinn, auf dessen Spur sie geht, keine – wie so oft im modernen Dämonismus –, die jeder Logik entbehren würde: Jeder weltlichen Artikulation entzogen ist sie als höhere Einheit der Unterschiede notwendigerweise *Logos*.

Metaphysik nachgewiesen. Metaphysik als Wissen des Seins als des Allgemeinen, das nicht auf eine partikuläre Gattung, auf ein bestimmtes Wesen, zurückzubringen ist, bilde im eigentlichen Sinne keine Wissenschaft, sondern eine besondere Form von Dialektik, nämlich jene, die sich mit dem Gemeinsamen aller gemeinsamen Prinzipien (τὰ κοινά) beschäftigt. Sie geht nicht *diskursiv* nach Definitionen und Syllogismen vor, sondern nach der Stellung von *Problemen* als kontradiktorischen Aussagen, für die man sich lediglich per dialektischer Postulate und nicht per wissenschaftlicher Demonstrationen entscheiden kann. Als solche ist sie notwendigerweise nicht auf das Wahre, sondern auf das Wahrscheinliche angewiesen: Damit hat sie aber je schon das praktisch-existenzielle Feld der Werte betreten. Ähnlich der Dialektik ist sie die Kunst, nach der Entscheidung zwischen widersprüchlichen Propositionen zu fragen (ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεώς ἐστι, *Anal. pr.*, I, 1, 24 a 24): Sie stellt vor Alternativen, die allein theoretisch nicht lösbar sind. (Vgl. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962, vor allem das Kapitel I, III, »Dialectique et ontologie ou le besoin de la philosophie«, 251–302, und insb. 291 ff.).

Zugleich weist eine Metaphysik der paradoxen Tragik jegliche positive, weltliche Dialektik zurück, die den Anspruch erheben würde, die Artikulation zwischen Identität und Differenz je realisieren zu können. In diesem Sinne bleibt sie *paradox* und *nicht-dialektisch*. Sie kann und soll zwar den internen Antrieb zur Vereinigung der Dialektik und die negativ-kritische Kraft, die damit einhergeht, sich *instrumentell* zu Nutzen machen. Die Identität der Unterschiede, auf die das Tragische setzt, ist aber keine erkennbare und der Widerspruch, den sie denkt, bleibt ein verborgener. Keineswegs ist er ein gegebener: Gegeben ist nur eine Einheit, die allein durch die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Hinsichten und zwei verschiedenen Ordnungen denkbar ist: die phänomenologische Ordnung dessen, was zur Erscheinung kommt, und die metaphysische des Wesentlichen.

Dadurch aber rettet das paradox Tragische anders als die Dialektik auch die Opposition zwischen dem Guten und dem Bösen. Denn besteht das Tragische gerade darin, dass das Gute nie vom Bösen gänzlich trennbar ist, so entdeckt es niemals im Gegebenen die realisierte Vereinigung zwischen Partikularem und Allgemeinem. Seine Einheit ist eine, die – obwohl stets gefragt und gesucht – sich immer entzieht und nie realisiert vorkommt: Die konstitutive Spannung zwischen Gutem und Bösem ist hiermit erhalten. Der Weg des Besonderen ist beim Tragischen nie Ausdruck des Guten und das Allgemeine ist nie auf die Prüderie der schönen Seelen herabgestuft: gegen Zynismus ist eine Metaphysik der paradoxen Tragik je schon gefeit.¹⁴⁶

In seiner Rezension von Goldmanns Untersuchung über das Tragische kommt Maurice Blanchot treffend zu folgendem Fazit: »Im Mittelpunkt

¹⁴⁶ Lucien Goldmann spricht anhand von Goethes *Faust* von einem Pakt mit dem Teufel seitens der Dialektik im Gegensatz zum Tragischen. Die tragische Weltanschauung habe mit Pascal und Kant eine andere Auffassung der Stellung des Bösen oder – wie Goldmann sagt – der *Teufelsfunktion* gegenüber der dialektischen Weltanschauung von Goethe, Hegel und Marx entwickelt. Bleibt das Gute bei Pascal und Kant dem Bösen entgegengesetzt, so stellt das Böse bei Goethe sowie bei Hegel und Marx den einzigen Weg dar, der zum Guten führt. Das menschliche Wette auf das Gute werde dadurch zu einem Pakt mit dem Teufel: »Man könnte die Analyse der Beziehungen zwischen tragischer und dialektischer Vision fast dadurch bewerkstelligen, daß man die Wette bei Pascal mit der im *Faust* vergleicht, um ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu zeigen. [...] Die Unterschiede, die nicht weniger groß sind als die Analogien, stecken in der Funktion des Teufels; denn während bei Pascal und Kant das Gute dem Schlechten entgegengesetzt bleibt (von dem es jedoch, und darin liegt gerade die Tragödie, untrennbar ist), wird bei Goethe wie auch bei Hegel und Marx das Böse zum einzigen Weg, der zum Guten führt. Gott kann *Faust* nur dadurch retten, daß er ihn für die Dauer seines Erdenlebens Mephisto ausliefert; die göttliche Gnade wird als Gnade eine

der Tragödie liegt also der verborgene Gott. «¹⁴⁷ Goldmann selbst bezieht sich ausdrücklich und wiederholt in seinem Buch auf Georg Lukács' Aufsatz über die Tragödie in *Die Seele und die Formen. Metaphysik der Tragödie*. Als Motto seines Buches wählt er nicht von ungefähr Lukács berühmte Definition der Tragödie: »Ein Spiel ist das Drama; ein Spiel vom Menschen und vom Schicksal; ein Spiel wo Gott der Zuschauer ist. Zuschauer ist er nur, und nie mischt sich sein Wort oder seine Gebärde in die Worte oder Gebärden der Spielenden.«¹⁴⁸

Gott ist allerdings im Allgemeinen nicht weniger abwesend als im Partikularen. So werden nicht weniger als die Dialektik auch der *Spiritualismus* wie der *Mystizismus* verworfen. Es gibt weder eine progressive Trennung von der Welt, eine innerliche Bewegung der Seele zu Gott, wo sie Vervollkommenung und Freude finden soll, noch eine ekstatische Erfahrung der Vereinigung mit dem Göttlichen. Denn die Unendlichkeit selbst bildet in der menschlichen Erfahrung keine substanziellere Realität als die Endlichkeit: Sie ist nicht weniger als diese, wenn sie in die Welt vorkommt, *intramundan*.

Wenn anders als in der Tradition der *Deus absconditus* Jesajas keinen Anlass für eine negative Theologie im Sinne einer Mystik gibt, so ist *dennoch* nach der inneren Logik ihrer Verborgenheit Gott selbst zugleich anwesend: Er ist nach Pascals Worten die Präsenz eines Gottes, der sich verbirgt (»la présence d'un Dieu qui se cache«¹⁴⁹).

Gott ist somit in der verborgenen Form eines absoluten Verlangens nach Synthese und Vereinigung der Gegensätze anwesend.¹⁵⁰ Er ist äußerste Spannung und stete Unruhe, eine *tension sans repos*, die aus dem intimen Bewusstsein der unbedingten Notwendigkeit des Absoluten vor einer Welt entsteht, die ungerecht ist und zugleich nach Gerechtigkeit radikal verlangt.

Wette Gottes mit dem Teufel (wobei Gott natürlich von vornherein weiß, daß er gewinnen wird), die menschliche Wette, ganz Wette bleibend, wird ein Pakt mit dem Teufel. « (GOLDMANN, *Der verborgene Gott*, a.a.O., 450 f./fz. 336.) Denkt man an die Rolle, die bekanntlich Adam Smith in der Entwicklung von Hegels Philosophie des Geistes gespielt hat, so versteht man, wie das Tragische zugleich mit der Erblast bricht, die auf den Schultern der modernen Wiederbelebung der Dialektik aufgrund ihres Kompromittiertseins durch den Zynismus der modernen politischen Ökonomie liegt.

147 Vgl. M. BLANCHOT, »La pensée tragique«, in: DERS.: *L'entretien infini*, a.a.O., 137–52, insb. 146.

148 G. LUKÁCS, »Metaphysik der Tragödie«, in: DERS., *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, 328–74, hier 328.

149 PASCAL, *Pensées*, a.a.O., 492, Nr. 690 (Brunschvicg: Nr. 556).

150 Vgl. GOLDMANN, *Der verborgene Gott*, insb. 90/fz. 67: »Diese Forderung nach Synthese, nach Wiedervereinigung der Gegensätze, die das Wesen selbst des tragischen Bewußtseins darstellt ...«

Wie Maurice Blanchot treffend behauptet: Es bedarf des *Absoluten*, des *Absoluten* allein, obwohl die Welt nur in der Form der *Verspottung der Kompromisse* begegnet.¹⁵¹ Demnach unterscheidet sich der *tragische Mensch* (»l'homme tragique«) nicht nur vom *geistigen Menschen* (»l'homme spirituel«), sondern auch vom *weltlichen Menschen* (»l'homme du monde«).¹⁵² Der *tragische Mensch* teilt mit dem *dialektischen Menschen* die radikale Verwerfung der Mystifikationen des Rationalismus, die an der Eindeutigkeit festhält, und setzt sich dennoch von ihm ab, als der dialektische Mensch gleichwohl auf Bestimmtheit setzt und die Einheit *positiv* und nicht nur als *paradoxe Wahrheit* eines unbedingten Verlangens behauptet. Der tragische Mensch unterscheidet sich des Weiteren vom *geistigen Menschen*, indem er vor der Gewalt der Geschichte nicht ausschließlich in den Freuden der Innerlichkeit Zuflucht sucht. Wenn der tragische Mensch an der Weltlichkeit andererseits doch festhält, so tut er dies allerdings auf eine Art und Weise, die ihn zugleich der zweideutigen Haltung des *weltlichen Menschen* entgegensetzt. Denn der Äquivokation des *weltlichen Menschen* und seines gesunden Verstandes, der in seiner Gemäßigkeit dem Kompromiss zwischen Gutem und Bösem mit Genugtuung entgegentritt, hält der tragische Mensch die ungemischte, konfusionslose Gegensätzlichkeit der Extreme und deren unauflösliche Spannung entgegen, die sich in seinem Streben nach Synthese nie auflösen lässt.

Man wird verstehen, dass dieses Licht, das der verborgene Gott ist, wenn der tragische Mensch sie hat, alle Dinge metamorphosiert, die Nuancen verschwinden lässt und die goldene Mitte in die widerstreitende Zusammenkunft von Sein und Nichts verwandelt. Man muss in der ruhelosen Spannung von Forderungen leben, die sich gegenseitig ausschließen.¹⁵³

Der verborgene Gott unterzieht alles einer Metamorphose, denn die paradoxe Vermittlung, die er ermöglicht, wirft auf alle die Manifestationen der Welt das Licht einer Versöhnung, die sie in ihrer Immanenz auf die Möglichkeit einer radikalen Wahrheit hin umdeutet und transfiguriert. Dass Gott, der Mensch und die Welt *paradox* sind, heißt demnach, dass sie in ihrer Gegebenheit sich selbst unendlich übersteigen. Somit kommen sie dem paradoxen Charakter der Vermittlung entgegen, die durch den tragischen Menschen am Werk ist.

Nach der berühmten Formel Pascals *übersteigt der Mensch unendlich den Menschen*.¹⁵⁴ Der Mensch vereinigt in sich die Gegensätze auf eine paradoxe Art und Weise. Er ist zugleich – obwohl nicht *widersprüchlich*

151 BLANCHOT, »La pensée tragique«, a.a.O., 142.

152 Vgl. a.a.O., 140 ff.

153 A.a.O. 143 f.

154 »L'homme passe infiniment l'homme« (PASCAL, *Pensées*, a.a.O., 212, Nr. 164 [Brunschvicg: Nr. 434]).

in derselben Hinsicht, sondern *paradox* aus zwei verschiedenen Perspektiven: aus einer *phänomenologischen* und einer *metaphysischen* – Engel und Tier, Größe und Misere, kategorischer Imperativ und Pathologie, *noumenale* und *phänomenale* Natur. Nie ist er aber gemischt *tierisch-engelhaft*, *moralisch-pathologisch*. Denn die praktisch-theoretische Gewissheit des Herzens, die aus seiner reflektierten Erfahrung der Welt hervorgeht, lässt ihn je schon *asymmetrisch* auf seine Universalität als auf die einzige Möglichkeit einer radikalen Versöhnung setzten, ohne dass er zugleich auf seine Weltlichkeit Verzicht leisten könnte. Er übersteigt je schon unendlich seine Manifestationen, die Positivität, durch die er sich selbst ausdrückt, und kann gleichzeitig nicht seine Phänomenalität aufgeben, ohne die Natur der Universalität, auf die er setzt, zu verraten. Die paradoxe Situation des Menschen in der Welt zeichnet sich hiermit durch seine *immanente Transzendenz und transzendente Immanenz* aus.

Eine *immanente Transzendenz* und eine *transzendente Immanenz*: das kennzeichnet die Situation des tragischen Menschen, eine Lage, die nicht nur paradox ist, sondern die außerdem nur durch Paradoxe zum Ausdruck gebracht werden kann.¹⁵⁵

Seiner doppelten Natur und seiner vermittelnden Rolle entsprechend ist auch das Verhältnis des Menschen zur Welt ein paradoxes. Es ist zum einen *Bejahung*, als innerweltliches Verlangen nach Verwirklichung der Werte, und zum anderen *Ablehnung*, als Zurückweisen einer Welt, die wesentlich mangelhaft ist und in der die Werte sich nicht verwirklichen lassen. Es ist eine *paradoxe und innerweltliche Ablehnung der Welt*, der im Fall Pascals der spiritualistischen, eskapistischen Haltung einer *Ablehnung der Welt und eines Rückzuges in die Einsamkeit*, wie sie aus dem klassischen Jansenismus etwa eines de Barcos¹⁵⁶ bekannt ist, entgegenhalten wird.¹⁵⁶

Der paradoxen Situation des Menschen in der Welt entspricht der ebenso paradoxe Charakter Gottes als radikale Möglichkeit der Versöhnung. Gott ist zugleich *ab-* und *anwesend* und – im Christentum – menschlich und göttlich. Seine paradoxe Natur ist andererseits nur für einen Menschen gültig, der als Vermittler sich sowohl der Abwesenheit Gottes von der Welt und der menschlichen Misere als auch seiner steten Anwesenheit in der Form eines Verlangens nach Bedeutung, Gerechtigkeit und Wahrheit äußerst bewusst ist.¹⁵⁷

155 GOLDMANN, *Der verborgene Gott*, a.a.O., 87/fz. 65 (Übersetzung verändert).

156 A.a.O., 424/fz. 316.

157 Vgl. a.a.O., 96/fz. 72: »Wenn schließlich in der Tragödie der Ablehnung zwischen Gott und Welt nichts Gemeinsames mehr besteht, so sind dennoch beide durch den Menschen und seine Vermittlung (in Pascals Fall durch die

Am Ende der langen Auseinandersetzung mit Foucaults *Préface zu Histoire de la folie* stellen sich vor allem zwei Fragen. Auf der einen Seite bleibt zu klären, wie genau Foucaults Auffassung des Wahnsinns und der tragischen Erfahrung, die er jenseits der Versprechen der Dialektik wiederzufinden meinte, sich zur Form des Tragischen verhält, der *phänomenal-paradoxen*, die allein das Vorrecht rechtfertigen könnte, das Foucault ihm zuspricht. Auf der anderen Seite fragt sich, wie die Entgegensetzung zwischen Wahnsinn und Geisteskrankheit, *folie* und *maladie mentale*, die im Mittelpunkt von Foucaults Archäologie der Entstehung der modernen Psychopathologie und seines Reduktionismusvorwurfs an diese steht, genau aufzufassen ist, wenn man Foucaults Wahnsinn auf die paradoxe Tragik hin liest, die in ihm zumindest zum Teil bereits eingeschrieben und gleichsam versteckt am Werk sein soll? Kann man Foucaults Kritik kritisieren und zugleich ihren kritischen Stachel aufbewahren? Wie sind genau die Folgen der Kritik an Foucaults Kritik des modernen Anthropologismus, der Dialektik und der modernen Bio- und Humanwissenschaften einzuschätzen?

Zahlreiche Elemente für eine Antwort auf die erste Frage wurden bereits aus der Analyse von Foucaults *Vorwort* gewonnen. Dort wurde festgestellt, wie das Streben nach Versöhnung, die Foucaults Archäologie innewohnt, in eine Form von Dämonismus umzuschlagen droht, indem sie die Nacht, an die sie zurecht appelliert, als absolut, substanziell und nicht nur phänomenal *unvermittelbar* auffasst. Dadurch löst sich die Tragik auf, die die Erfahrung des Wahnsinns hinter der falschen Vermittlung der Dialektik wieder an Tag bringen soll. Denn eigentlich *tragisch* sind ausschließlich Konflikte, die *intern* sind. Gehören die zusammenstoßenden Gegensätze nicht wesentlich zueinander, so hat man es lediglich mit dem *Traurigen* zu tun: mit dem Kampf gegen Irrationales und Sinnloses, gegen ein Böses, das von außen her überwältigt. Dies aber ist der Fall bei einer Metaphysik der Tragik, die theoretizistisch von einer substanziellen Unvermittelbarkeit der Gegensätze ausgeht.

Dagegen ist eine Auffassung des Tragischen zu verteidigen, die auf die Valenz und den Status der von ihr unterstellten Metaphysik reflektiert

exemplarische Vermittlung des Gottmenschen) Teil derselben Gesamtheit, gehören zum selben Universum. Denn der Mensch, der ein paradoxes Wesen ist, »übersteigt den Menschen unendlich« und vereinigt in sich die Gegensätze Engel und Tier, Größe und Elend, kategorischer Imperativ und radikales Übel; er hat eine doppelte Natur: ist göttlich und menschlich, noumenal und phänomenal zugleich; es ist in Bezug auf diese doppelte Natur, dass die Welt widersprüchlich und paradox erscheint und die Abwesenheit Gottes – gegenüber der Welt und dem innerweltlichen Charakter und Elend des Menschen – zur totalen und permanenten Anwesenheit hinsichtlich seiner Größe, seiner Forderung nach Sinn, Gerechtigkeit und Wahrheit wird« (Übersetzung leicht verändert).

und der die Spannung zwischen den Polen des Konfliktes nicht abhandelt. Zu diesem Zweck soll die *phänomenal-paradoxe* Tragik, die die Spannung des Gegensatzes in der Form eines absoluten Verlangens nach seiner Vereinigung zu erhalten vermag, die Vorrechte der historisch-anthropologischen Dimension der Welt gegenüber einem hybriden, gar pathologischen, weil selbst *intramundanen* Vorrang der fundamentalen, weltkonstituierenden Ebene der radikalen Andersheit erneut zur Geltung bringen, ohne allerdings auf die Kritik an deren Verabsolutierung Verzicht zu leisten.

Die Analyse von Foucaults Lektüre von Denis Diderots *Rameaus Neffe* im nächsten Teil der Arbeit soll ermöglichen, die Fragen, die sich in der *Préface* gestellt haben, nochmals aufzunehmen und aufzurollen. Foucault sieht in *Rameaus Neffe* die gesamte Bewegung der modernen Anthropologie präfiguriert. Die Hauptfigur in der Satire Diderots bildet demnach einen ausgezeichneten Bezug, um die Ergebnisse des umstrittenen und später zurückgewiesenen *Vorworts* an dem gesamten Plan von Foucaults Untersuchung über die Entstehung der modernen Psychopathologie zu messen. Dank der Vermittlung durch Goethes Übersetzung steht darüber hinaus der Neffe Rameaus bekanntlich auch im Mittelpunkt von Hegels Entfaltung seiner Philosophie des Geistes in der *Phänomenologie*, insbesondere was die Welt angeht, in der sich der Geist selbst entäußert, nämlich die Bildung. So erklärt sich, dass Foucaults Beschäftigung mit Diderot in sich eigentlich eine außerordentlich dichte Auseinandersetzung mit Hegel beinhaltet.

Diese Auseinandersetzung zu rekonstruieren wird somit zugleich heißen, die historisch-systematische Frage nach der Positionierung des frühen Foucaults innerhalb der Geschichte der Philosophie zu stellen. Die Referenz auf Jean Hyppolites Hegelinterpretation, dessen Ausarbeitung der anti-anthropologischen Momente in der *Wissenschaft der Logik* die Affinität hervorzuheben vermag, die in der Kritik am modernen, anthropologischen Reduktionismus zwischen Hegel und Nietzsche besteht, wird dabei helfen, eine undifferenzierte Einordnung Foucaults in die Reihe des Nietzscheanismus zu revidieren.

Der neue philosophiegeschichtliche Horizont, der dadurch sich eröffnen wird, soll gestatten, die Frage nach Foucaults genauer Auffassung des Wahnsinns erneut zu stellen. Was versteht Foucault eigentlich unter Wahnsinn? Was ist die Form des Wahnsinns, die tatsächlich in Foucaults Ausführungen am Werk ist? Wie ist das Verhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft genau zu fassen: Wieso bedarf die Vernunft der Unvernunft, die sie *abstrakt* von sich ausschließen zu können glaubte? Wieso vermag man nicht, auf der Ebene der Bestimmtheit und der Eindeutigkeit zu bleiben? Was anders gefragt heißt: Was ist falsch und intrinsisch gewaltsam in einer Weltlichkeit, das heißt nach Foucault in einer endlich-positiven Dialektik, in der Geschichte und in der Pathologie,

die sich auf sich selbst begründen zu können meint und die die immanente Transzendenz vergisst, die ihr innewohnt? Wie ist darüber hinaus und damit einhergehend das Tragische zu verstehen, das Foucault dem vielfältigen Universum der *maladie mentale*, der Dialektik und der Geschichte mit dem von ihm verfochtenen Triumph des Wahnsinns entgegenzustellen versucht? Der Bezug auf Hegel wird aber schließlich auch und zuletzt erlauben, die Frage aufzuwerfen, ob das Problem der Biowissenschaften und der mit ihnen verstrickten Humanwissenschaften sich nicht gerade in dem dürftigen Lebensbegriff liegt, den sie unterstellen. Gäbe es nicht außer dem *depotenzierten* Begriff des Lebens, auf den diese sich stützen, einen *eminenten*, den sie vergessen und auf den letztendlich auch Foucaults Wahnsinn, seiner internen Logik und gewiss nicht der Intention des Autors nach, zurückzuführen wäre?

IV. Eine konsequente *Vernunftkritik*: die Rezeption von *Histoire de la folie* vor dem Hintergrund der *Préface*

Die genaue Analyse des ursprünglichen Vorworts zu *Histoire de la folie* erlaubt gleichzeitig, die Konsequenz und Relevanz von Foucaults früher Vernunftkritik gegen die vielfachen Vorbehalte, die gegen sie geäußert worden sind, zu verteidigen. Erst dadurch können schwerwiegende Missverständnisse aus dem Weg geräumt werden, die die Rezeption des Werkes Foucaults immer noch prägen, um sodann die besondere Brisanz seines früheren vernunftkritischen Ansatzes genauer aufzuzeigen, und zwar auf eine Art und Weise, die ermöglichen soll, kritisch gegen Foucaults Selbstverständnis ungenützte Potenziale seines Denkens zur Entfaltung zu bringen. Gegen Foucaults Selbstkritik wird die Konsistenz einer Ursprungskritik ausgewiesen, die auf eine Ursprungsphilosophie aufbaut. Der Naturalismusvorwurf wird gegen diejenigen gewendet, die meinen, es würde reichen, beim *objektiven Geist* Halt zu machen, das heißt bei einer Gestalt, in der der Geist sich noch durch seine Naturhaftigkeit auszeichnet, um dem Instrumentalismus und dem Szientismus der präntendiert nachmetaphysischen Aufklärung gerecht zu werden. Wie die Ablehnung des Spekultativen Habermas daran hindert, die Naturverstrickung seines kommunikativen Handelns angemessen zu reflektieren, so ist es letztendlich die Unfähigkeit, eine unendliche Einheit zu denken, die Derrida, Frank, Lévi-Strauss, Deleuze und Agamben verwehrt, die falsche Vermittlung zwischen *physis* und *nomoi* angemessen zu interpretieren, die im Zentrum der modernen *Biopolitik* als Inbegriff des modernen technokratischen Szientismus liegt.

i. Eine Ursprungskritik im Namen der Ursprungsphilosophie

Unter den kritischen Stimmen in der Rezeption von *Histoire de la folie* zählen bekanntlich auch einige distanzierende Äußerungen Foucaults über seine eigene frühe Untersuchung. Abgesehen von den strategischen Gründen, die zu Foucaults Zurückhaltung geführt haben können, wurde bereits betont, dass die strittige Natur der *Préface* eher für als gegen ihre Relevanz und Brisanz spricht. Denn sie weist eine Konstellation von Unterstellungen auf, denen, obwohl – oder zum Teil auch gerade weil – sie Foucault später Schwierigkeiten bereiten konnten, eine unvergleichliche Wichtigkeit für die genaue Einordnung und Interpretation seiner Archäologie zukommt.

In diesem Zusammenhang erhält die *Frage nach dem Ursprung* eine entscheidende Bedeutung. Denn die Ursprungsauffassung, die Foucaults Archäologie der Psychopathologie unterstellt, kann exemplarisch für das ganze Problem des Verhältnisses Foucaults und seines nachfolgenden Werks zu seiner frühen Vernunftkritik stehen. Behält man so insbesondere die spätere Kritik an einem Denken des Ursprungs im Blick, so könnte man meinen, Foucaults Geschichte des Wahnsinns und *a fortiori* die *Préface* zu ihr fallen zweifelsohne darunter.¹⁵⁸

Die aporetische Suche nach dem Ursprung gehört in *Les mots et les choses* zu den vier Merkmalen, die das eigentümliche Viereck des modernen, anthropologischen Denkens bilden: die *Verbindung der Positivitäten mit der Endlichkeit*, die *Reduplizierung des Empirischen im Transzendentalen*, die *ständige Beziehung des Cogito zum Ungedachten*, und eben der *Rückzug und die Wiederkehr des Ursprungs* (vgl. MC 346/dt. 404). Einerseits zieht sich der Ursprung in der anthropologischen Moderne zurück, indem der Mensch sich *empirisch* je schon in einer Geschichtlichkeit geworfen entdeckt, die in sich verschlossen und nach einer eigenen Gesetzlichkeit sich entfaltend ihm stets entgeht. *Sprache, Leben, Arbeit* bilden die drei prägenden Bereiche dieser Historizität, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* besonders in Betracht zieht. Demnach ist das Ursprüngliche im Menschen das, was ihn von Anfang *an etwas anderes als ihn selbst bindet* (MC 342/dt. 399).

158 Dabei kann man vorab das Kapitel »Le recul et le retour de l'origine« in *Les mots et les choses* (MC 339–346/dt. 396–404) und die Ausführungen zu Nietzsches Genealogie in: M. FOUCAULT, »Nietzsche, la généalogie, l'histoire«, zuerst in: *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, jetzt in: DE I, 1004–24 (Nr. 84), berücksichtigen, in denen die Genealogie als Gegenentwurf zu einem Denken des Ursprungs (in der Geschichte, in der Philosophie) präsentiert wird. Foucault versucht insbesondere in seinem Aufsatz dem Begriff des *Ursprunges* jenen der *Herkunft*, als einen *kontingenten* Anfang im Unterschied zu einem *wesentlichen*, gegenüberzustellen (vgl. insb. 1004 f./dt. 166 f.).

Andererseits ist aber der Mensch in der anthropologischen Konstellation der Moderne nicht auf einer *empirischen*, sondern auf einer *fundamentalen* Ebene selbst als Ursprung gedacht, als der Anfangspunkt, aus dem die Geschichtlichkeit, in der als in sie geworfen er sich vorfindet, hervorgeht: Prägende Medien seiner Historizität, wie etwa die *Sprache*, das *Leben* und die *Arbeit*, lassen sich von ihm her als ihrem Urheber verstehen.

Das moderne Denken des Ursprungs steht somit unter dem Gebot, das eigentlich eine *unendliche Aufgabe* bildet, so etwas wie das ›Gleiche‹ zu denken, das heißt, hinter den vielfachen Formen seiner Zerstreuung und Verobjektivierung in der Geschichte den Menschen in seiner Identität mit sich selbst wiederzuentdecken.

De toute façon, ce qu'elle [sc. die gleichzeitig mit dem Menschen gegebenen Schicht des Ursprünglichen] prescrit de penser, c'est quelque chose comme le ›Même‹ : à travers le domaine de l'originaire qui articule l'expérience humaine sur le temps de la nature et de la vie, sur l'histoire, sur le passé sédimenté des cultures, la pensée moderne s'efforce de retrouver l'homme en son identité – en cette plénitude ou en ce rien qu'il est lui-même –, l'histoire et le temps en cette répétition qu'ils rendent impossible mais qu'ils forcent à penser, et l'être en cela même qu'il est.¹⁵⁹

Wie ist es aber mit Foucaults früher Auffassung des Wahnsinns und mit dem Vorrecht bestellt, das er einer differenzlosen Unvernunft vor der Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft gegenüber der kontinuierlichen Sinnentfaltung der Geschichte und der Psychologie zuspricht? Fallen auch diese unter die Kritik, die *Les mots et les choses* gegen die fehlerhafte Zirkularität eines *modernen Denkens des Ursprungs* ausformuliert, das vergeblich vor der unendlichen Aufgabe gestellt ist, sich in der eigenen Endlichkeit zu fundieren?

Für diesen Fall würde die Differenz zwischen Foucaults Auffassung des Wahnsinns und dem Ursprungsdenken, das *Les mots et les choses* kritisiert, völlig übersehen. Die Kritik von *Les mots et les choses* ist – und hier soll es selbstverständlich kaum darauf ankommen, ob dies Foucaults Intention und Selbstverständnis entspricht – im Grunde

¹⁵⁹ MC 345 (»Auf jeden Fall ist das, was es zu denken vorschreibt, so etwas wie das ›Gleiche‹: durch das Gebiet des Ursprünglichen hindurch, das die menschliche Erfahrung nach der Zeit der Natur und des Lebens, nach der Geschichte und nach der abgelagerten Vergangenheit der Kulturen gliedert, bemüht sich das moderne Denken, den Menschen in seiner Identität, in jener Fülle oder in jenem Nichts, das er selbst ist, die Geschichte und die Zeit in jener Wiederholung, die sie unmöglich machen, aber die sie zu denken zwingen, und das Sein in genau dem, was es ist, wiederzufinden«, dt. 403).

»keine prinzipielle Kritik an der Suche nach dem Ersten«¹⁶⁰. Sie stellt der Sache nach eine *Ursprungskritik im Namen der Ursprungsphilosophie* dar, eine, die einem falschen, abkünftigen Ursprung einen tieferen, eigentlich originäreren entgegenstellt. Aufgrund dieses originäreren Ursprungs kann den falschen, sich auf einem abkünftigen Ursprung stützenden Bestimmtheiten und Identitäten archäologisch-genealogisch zur Selbstauflösung verholffen werden.¹⁶¹ Eine Anthropologie, die sich – so

160 Für das Muster vgl. E. ANGEHRN, *Die Frage nach dem Ursprung. Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik*, München 2007, 41.

161 Vgl. in dieser Hinsicht insbesondere die Stelle in *L'archéologie du savoir*, auf die bereits hingewiesen wurde, wonach der archäologischen Analyse des Archivs nicht die Aufgabe zukommt, die besonderen Züge zu rekonstruieren, die unsere Identität bilden, sondern *das Andere* und *das Außen*, die uns begrenzen, zum Aufbrechen zu verhelfen und dadurch die Differenz, die uns ausmacht, zum Vorschein zu bringen: »L'analyse de l'archive comporte donc une région privilégiée : à la fois proche de nous, mais différente de notre actualité, c'est la bordure du temps qui entoure notre présent, qui le surplombe et qui l'indique dans son altérité ; c'est ce qui, hors de nous, nous délimite. [...] En ce sens elle vaut pour notre diagnostic. Non point parce qu'elle nous permettrait de faire le tableau de nos traits distinctifs et d'esquisser par avance la figure que nous aurons à l'avenir. Mais elle nous déprend de nos continuités ; elle dissipe cette identité temporelle où nous aimons nous regarder nous-mêmes pour conjurer les ruptures de l'histoire ; elle brise le fil des téléologies transcendantales ; et là où la pensée anthropologique interrogeait l'être de l'homme ou de sa subjectivité, elle fait éclater l'autre et le dehors. Le diagnostic ainsi entendu n'établit pas le constat de notre identité par le jeu des distinctions. Il établit que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques« (AdS 172 f.; »Die Analyse des Archivs umfaßt also ein privilegiertes Gebiet: gleichzeitig uns nahe, aber von unserer Aktualität abgehoben, ist es der Saum der Zeit, die unsere Gegenwart umgibt, über sie hinausläuft und auf sie in ihrer Andersartigkeit hinweist; es ist das, was uns außerhalb von uns begrenzt. [...] In diesem Sinne gilt sie für unsere Diagnose. Nicht weil sie uns gestatten würde, die Tabelle unserer unterschiedenen Merkmale aufzustellen und im voraus die Gestalt zu skizzieren, die wir in Zukunft haben werden. Aber sie nimmt uns unsere Kontinuitäten; sie löst diese zeitliche Identität auf, worin wir uns gerne selbst betrachten, um die Brüche der Geschichte zu bannen; sie zerreißt den Faden der transzendentalen Teleologien; und da, wo das anthropologische Denken nach dem Sein des Menschen oder seiner Subjektivität fragt, läßt sie das Andere und das Außen aufbrechen. Die so verstandene Diagnose erreicht nicht die Feststellung unserer Identität durch das Spiel der Unterscheidungen. Sie stellt fest, daß wir Differenz sind, daß unsere Vernunft die Differenz der Diskurse, unsere Geschichte die Differenz der Zeiten, unser Ich die Differenz der Masken ist«, dt. 190 f., (Übersetzung leicht verändert). Ähnlich in Foucaults *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, wonach

wie der Baron Münchhausen sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf ziehen will – aus ihrer Endlichkeit heraus selbst begründen soll, setzt selbst den eigentlichen Grund des Sinns voraus, aus dem sie sich volens nolens immer schon speist und dessen sie notwendig bedarf, obwohl sie allen ihren Stolz und Hochmut gegenüber der Tradition des Denkens gerade auf ihrer angeblich selbstbescheidenen Emanzipation von jedem ersten Prinzip aufbaut.

Emil Angehrn unterscheidet in seiner Erforschung der Typologien des Ursprungsdenkens und der Ursprungskritik vier Hauptfiguren.

Neben dem tragenden Grund und ersten Anfang der Metaphysik als dem schlechthin Seienden und Erkennbaren, neben dem bedrohlichen Abgrund des Entstehungsmythos als dem Nichtigen und Zerstörenden, neben dem Ursprungs- und Beginnlosen einer nachmetaphysischen Zerstreuung und Entwurzelung stellt der uneinholbare Anfang und unvordenkliche Grund in seiner negativen wie positiven Profilierung ein viertes Hauptmotiv dar, um welches sich das Denken in der Reflexion auf den Ursprung konstellierte.¹⁶²

Das vierte Hauptmotiv stelle insbesondere »eine letzte, radikalste Figur« dar, »in welcher das Entzogensein des Ursprungs mit einer affirmativen Ursprungsvision verflochten, in die Idee eines fundierenden Ursprungs eingezeichnet ist – auch wenn der Begriff selbst im Sinne der absoluten Unerkennbarkeit des Ersten eingeklammert, ungesagt bleibt.«¹⁶³ Am radikalsten ist diese letzte Ursprungsfigur, weil sie sich »mit gleicher Stringenz, gegen die mythisch-metaphysische Idee eines identifizierbaren Ersten wie gegen eine rein negative Ursprungskritik, eine Verselbstständigung der Ursprungslosigkeit wendet.«¹⁶⁴ Aufgrund seiner Fähigkeit, Ursprungsdenken mit Ursprungskritik zu vereinigen, seiner Kritik an der vermeintlichen Ursprungslosigkeit und seiner Verwerfung von falschen Ursprüngen, steht Foucault mit seiner Auffassung des Wahnsinns dieser vierten, radikalsten Figur am nächsten. Foucaults Begriff des Wahnsinns als absolute Indifferenz setzt auf einen Ursprung, der strukturell jede innerweltliche Immanenz scheut und der sich jedem Versuch entzieht, weltliche Sinnartikulierung durch Geschichte, Dialektik und Psychologie zu verselbständigen.

die Geschichte genealogisch zu betrachten nicht zum Zweck habe, die Wurzeln unserer Identität wieder zu entdecken, sondern sie zu *destruieren* (vgl. DE I 1022/dt. 188). Über die Genealogie als Identitätsauflösung vgl. auch ANGEHRN, *Die Frage nach dem Ursprung*, a.a.O., 221.

¹⁶² A.a.O., 239.

¹⁶³ A.a.O.

¹⁶⁴ A.a.O.

Gegen den Dogmatismus der klassischen Metaphysik, die einen identifizierbaren und erkennbaren absoluten Anfang und Grund als schlechthin seiend unterstellt, bringt die radikalste Figur des Ursprunges die absolute Andersheit eines Wahnsinns zur Geltung, der *außerhalb* jeder Artikulation steht. Die Figur eines unvordenklichen Prinzips erliegt ferner durchaus dem Reiz des Mythos, indem sie dazu neigt, eine weltzerstörende, apokalyptische Nacht als Erstes zu setzten. In dem, was als die Gefahr eines Falles in den Dämonismus gekennzeichnet wurde, steht sie dem verschlingenden Abgrund des Mythos als »dem Nichtigen und Zerstörenden« am nächsten. In der Beschwörung der Nacht, in der die mythische Ordnungsstiftung besteht, sieht sie allerdings das Problem und nicht die Lösung. Sie denunziert den illusorischen Charakter der *Entlastung vom Absoluten*¹⁶⁵, auf die mythisch gestiftete Ordnung aufbaut, und die Gewalt und Willkür, aus denen diese besteht.

Einer sich selbst zum *nachmetaphysischen Zeitalter* ernannten Epoche, die sich zur bequemen Bescheidenheit der angeblichen Endlichkeit von Diskursen bekennt, hält die radikalste Figur des Ursprunges schließlich eine *Archäologie* entgegen, die den Anspruch erhebt, jeden Diskurs auf seine strukturell unterstellten Existenzbedingungen der Möglichkeit wie auf seine kontingenten *Prinzipien* zurückzuführen und dadurch seinen Gewalt- und Willkürcharakter gegenüber einer ursprünglichen Äußerlichkeit, die er unterschlagen muss, um sich zu konstituieren, zu enthüllen und zu entschärfen.

Versteht man *Metaphysik* in ihrem engeren, eigentlichen Sinne als *prima philosophia*, als die Weisheit, die sich auf der Suche nach den ersten Prinzipien begibt, und nicht notwendig als Philosophie der Präsenz, der Identität, der Substanz und des Wesens, und trifft es zu, dass die Aufgabe, vor der sie steht, keine ist, vor der man zurückweichen oder von der man sich verschont glauben kann, dann ließe sich durchaus behaupten, dass Foucaults Auffassung des Wahnsinns in ihrer internen Logik verstanden intrinsisch eine Kritik sowohl am Essentialismus der *klassischen* Metaphysik als auch an der Schicksalsordnung des Mythos wie auch an der *postmetaphysischen* Metaphysik – sei es in ihren szientistischen, sei es in ihren philosophischen Formen – beinhaltet.

In ihrer radikalen Verwerfung jeglicher Form von Positivität scheint es, dass Foucaults früher Vernunftkritik, trotz ihrer Einordnung in die Strömung der modernen Nachmetaphysik aufgrund ihrer Anlehnung an Nietzsche, alles nicht zu *metaphysisch*, sondern höchstens *nicht meta-physisch genug* und somit zu sehr der Gewalt der *Physis* ausgesetzt vorkommt. Ihr Hauptproblem scheint vielmehr als in einem Rest an Positivismus in

165 Für den Begriff der *Entlastung vom Absoluten* vgl. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1996, 69 ff.

der Unfähigkeit zu liegen, Positivität überhaupt bestehen zu lassen und damit einhergehend irgendeine Form von Bejahung zu denken.

Die vierte Hauptfigur des Ursprungsdenkens präsentiert Emil Angehrn exemplarisch an Emmanuel Lévinas' Philosophie der Spur.¹⁶⁶ Diese steht für die tiefer ansetzende Gestalt einer Reihe zeitgenössischer Kritiken und Transformationen des Ursprungsdenkens, die auf die »Uneinholbarkeit des Ursprunges« gesetzt haben und unter denen Angehrn auch Jacques Derrida, Primo Levi und Paul Ricœur zählt. Zugleich führt Lévinas Figuren zusammen, »die in der Linie des Neuplatonismus in verschiedenen Stadien begegnen« und durch die »das Eine ›jenseits des Seins‹ – nicht mehr, wie bei Plotin, über die platonische Idee, sondern über das heideggerische Seinsdenken hinausweisend – mit der unvordenklichen Vergangenheit des vorübergegangenen Gottes, der ›ursprünglichen Vorgängigkeit Gottes gegenüber der Welt‹ zusammengedacht wird.«¹⁶⁷

Wenn aber Lévinas und Foucault – Foucault *de facto*, wenn auch nicht programmatisch – ähnlich von einem uneinholbaren, transzendenten Ursprung ausgehen, so trennen sich ihre Wege allerdings wiederum scharf im Hinblick auf die Art und Weise, in der sie die Erfahrbarkeit des unvordenklichen Grundes denken. Dies bildet auch die Richtung, in die ein detaillierter Vergleich zwischen den beiden Positionen gehen sollte. Lévinas bewegt sich bekanntlich zugleich im Horizont der Phänomenologie und der alttestamentarischen Offenbarung. Er denkt eine ursprüngliche Erfahrung, vor der die Reduktion der Welt der Erscheinung Halt machen soll. Obwohl diese Erfahrung wesentlich die Gestalt der *Spur* annimmt, deren Präsenz sich konstitutiv als Abwesenheit gibt, deren Immanenz und Weltlichkeit konstitutiv Transzendenz ist, stellt sie trotzdem so etwas wie eine erste Positivität dar. Als solche hat sie die Form einer letzten Unmittelbarkeit, einer vor-intentionalen Erfahrung, die gegen die Objektivierungen und Ontologisierungen der Intentionalität den Raum für eine grundlegende Epiphanie, eine letzte Offenbarung eröffnet, und sei es im Modus eines absoluten Sich-Entziehens. Deshalb begegnet sie als *Lichtung* und mit der gebietenden Kraft eines alttestamentarischen Gesetzes.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Vgl. ANGEHRN, *Die Frage nach dem Ursprung*, a.a.O., 237 ff.

¹⁶⁷ A.a.O., 239.

¹⁶⁸ Vgl. Emil Angehrns Rekonstruktion (a.a.O., 237–39) auch für die Vor-Intentionalität der Erfahrung etwa E. LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. N. Krewani, Freiburg/München 1993, insb. 65/fz. 44: »der Gedanke eines Sinnes, der meiner Sinngebung vorausgeht«. Vgl. zudem DERS., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Th. Wiemer, Freiburg / München 2011 (1992), 56/fz. 35: »Die Intention: auf den Anderen hin offenbart, wo sie sich erfüllt, die Widerlegung der Intentionalität«; für die Offenbarung *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 107/fz. 76: »Die Nähe des Anderen, die Nähe des Nächsten, ist im Sein ein unerlässliches Moment.«

Demgegenüber zeichnet sich Foucault durch seine radikale Verwerfung der Positivität aus. Er kann gewiss mit der Phänomenologie den Antipositivismus teilen, seine Kritik der Psychologie appelliert aber an keine tiefere Positivität.¹⁶⁹ So ist die Erfahrung des Wahnsinns keine unmittelbare. Die Versuchung, sich einer *folie sauvage* hinzugeben, ist durchaus präsent, sie ist aber nicht – wie bereits erwähnt – die *strukturell* relevantere. Die Erfahrung, die im Wahnsinn in den Vordergrund tritt, ist eher die eines internen Zerfallens der Diskurse, die aus sich selbst heraus erfahren, wie die von ihnen abgestoßene oder gar beschworene Äußerlichkeit ihnen konstitutiv zugehört. Sie ist keine *noetische*, sondern durchaus eine *diskursive*. Daher die ganze Emphase, mit der die Diskurse in ihrer Immanenz rekonstruiert werden und die geduldige Mühe der akribischen, historischen Arbeit. Die Transzendenz bricht aus der Immanenz heraus. Darin gründet auch Foucaults *Rationalismus*: Nur die Vernunft kann von der Vernunft befreien.¹⁷⁰

Wird Foucaults Auffassung des Wahnsinns in die Richtung eines phänomenal-paradoxen Tragischen erweitert, so bildet die Erfahrung des Anderen kein Winken oder gar Leuchten aus der Transzendenz, sondern das Erleben eines Bedürfnisses nach Versöhnung, Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit, das im Absoluten allein die Bedingung seiner Möglichkeit findet. Es ist ein *Begehren* des Unendlichen, das aus

¹⁶⁹ Vgl. B. WALDENFELS, »Die Positivität historischer Ordnungen und Diskurse (M. Foucault)«, in: DERS., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1987, 513–35. Für die Suche nach einer letzten Positivität kann man exemplarisch etwa an den späten Merleau-Ponty denken: »Wollen wir diese erste Lüge, von der man nicht mehr loskommt, vermeiden, so müssen wir mit und durch die Reflexion das Subjekt-Sein und das Sein selbst von neuem betrachten, indem wir unsere Aufmerksamkeit konzentrieren auf den an den äußersten Grenzen der reflexiven Universums auftauchenden Horizont der Welt, der unsere Konstruktionen insgeheim leitet und uns die Wahrheit des reflexiven Vorgehens verheimlicht, durch welches wir ihn zu rekonstruieren vorgeben, – eine erste Positivität, die durch keine Negierung unserer Zweifel aufzuwiegen ist« (M. MERLEAU-PONTY, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, hg. v. C. Lefort, übers. v. R. Giuliani, B. Waldenfels, München 1986, 76/fz. 75).

¹⁷⁰ So kann man die schöne Formel von Foucaults Einleitung zur amerikanischen Übersetzung von Georges Canguilhem *Le normal et le pathologique* mit einer kleinen Akzentverschiebung dahingehend interpretieren, dass man eher auf die Befreiung durch die Vernunft als auf die Befreiung *von* der Vernunft abhebt, nach einer Figur, die im deutschen Kulturraum an Adornos Freiwerden vom Begrifflichen im Medium des Begriffs erinnert: »une raison, par conséquent, qui n'a d'effet d'affranchissement qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer d'elle-même« (FOUCAULT, »La vie : l'expérience et la science«, a.a.O., 1586; »eine Vernunft folglich, die dann einen Befreiungseffekt besitzt, wenn es ihr gelingt, sich von sich selbst zu befreien«, dt. 948).

dem *Bedürfnis* des Endlichen selbst hervorgeht; eine Heimkehr, die ihren Weg nach Hause nur im Hinausgehen ins Fremde findet, und ein Ins-Exil-Gehen, das eigentlich heim will; oder Abraham, der sich mit Odysseus trifft.¹⁷¹

ii. Jürgen Habermas' *Naturalismus*

Jürgen Habermas hat den internen Zusammenhang gesehen, der zwischen *Vernunftkritik* und *Archäologie der Humanwissenschaften* besteht. Dafür braucht nicht auf das spätere Werk Foucaults hingedeutet zu werden, wo auf das Thema direkt eingegangen wird. Bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* und in dessen vernunftkritischem Ansatz ist der Ort einer Rekonstruktion der Wissenskonstellation eingezeichnet, die die modernen Humanwissenschaften erst ermöglicht haben soll. Die epistemische Konstellation, aus der die Humanwissenschaften hervorgegangen sind, ist nämlich in *Wahnsinn und Gesellschaft* bereits auf der abkünftigen Ebene der Welt, der Dialektik und der Geschichte angesiedelt, die Foucault nicht von ungefähr in ihrer engen Verwandtschaft mit der Psychologie und der Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem begreift. Erst von der Unvernunft her, die von ihnen zum Schweigen gebracht wird, kann der Reduktionismusvorwurf gegenüber den Humanwissenschaften und der internen Korrelation zwischen Macht und Wissen, die sie auszeichnet, verstanden werden, so wie nur die *folie* den richtigen Horizont eröffnet, von dem her sich die *maladie mentale* interpretieren lässt.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, wie eine unzulängliche Auffassung vom *Anderen der Vernunft* Habermas ein angemessenes Verständnis von Foucaults Vernunftkritik versperrt. Nach Habermas' Auffassung bildet die Unvernunft bloß das abstrakte, ebenbürtige Gegenüber der Vernunft und nicht die umfassende, radikale Andersheit, die in sich sowohl Vernunft als auch Unvernunft als deren schlichte Gegenseite umfasst. Es bleibt dann nur Vernunft, die Unvernunft selbst ist Vernunft, und nichts steht mehr der Verabsolutierung einer anthropologisierten,

¹⁷¹ Für die bekannte Frontstellung vgl. ANGEHRN, *Die Frage nach dem Ursprung*, a.a.O., 238: »In mannigfachen Figuren bringt Lévinas diese Divergenz zum Tragen, als Gegensatz zwischen der Sehnsucht nach Rückkehr und dem Hinausgehen ins Fremde, zwischen Odysseus' Rückkehr und dem Aufbruch Abrahams, zwischem dem Bedürfnis (*besoin*), dessen Kern Wiederkehr, Heimweh, Selbstsorge ist, und dem Begehren (*désir*), das ein ursprüngliches Verlangen nach dem Anderen, letztlich ein Begehren des Unendlichen ist.« Angehrn verweist hier insb. auf Lévinas' Aufsatz »Die Spur des Anderen«, in: E. LÉVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg 2007, 209–35.

auf ihre sozialen und praktischen Manifestationen reduzierten, endlich, durch und durch propositionalen Vernunft im Weg.¹⁷²

Vernunftkritik ist laut Habermas dementsprechend ein »selbstbezügliches Unternehmen«, denn Vernunft könne nur durch Vernunft kritisiert werden. Foucault sieht dies kaum anders, allerdings vermischt er nicht die Ebenen und begreift, wie sie sich zueinander verhalten. Er kann auf der einen Seite zwischen der *konstituierten* Ebene der Manifestationen der Vernunft, die notwendigerweise mit endlichen Trennungen und Bestimmungen arbeiten muss, und der *konstituierenden* Ebene der Vernunft als absoluter Einheit der Unterschiede, die sich nicht in endlichen Artikulationen darstellen lässt, unterscheiden. Auf der anderen Seite weiß er, dass die versteckte, immanente Wirksamkeit der *konstituierenden* Vernunft und nicht etwa ein angeblicher, privilegierter und unmittelbarer Zugang zu deren Transzendenz die interne Auflösung der endlichen Bestimmtheiten der *konstituierten* Vernunft bewirkt. Um die Verwirklichungen der Vernunft zu kritisieren, reicht es, sie bis zu ihrer letzten Konsequenz zu führen. Appelliert man stattdessen an eine unmittelbare Erfahrung des *wilden Wahnsinns*, dann verurteilt man sich dazu, nicht nur Foucaults Irrationalismus, sondern auch seinen Rationalismus falsch zu interpretieren: Die Akribie und die Mühen der Rekonstruktionsarbeit im Archiv werden schlicht unverständlich.¹⁷³

Angesichts des vermeintlichen Scheiterns der Vernunftkritik ist laut Habermas Foucault seit Anfang der siebziger Jahren nichts mehr übrig

172 Die ausgezeichnetste Wiederaufnahme eines ähnlichen Interpretationsmusters ist zweifelsohne die von F. SUÁREZ MÜLLER, *Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus*, Würzburg 2004, insb. 62 ff. Die kommunikative Vernunft Habermas' wird von Suárez Müller vor allem anhand von Überlegungen Vittorio Hösles in Richtung einer konsequenteren *Dialogizität* reformuliert.

173 Erkannte noch Habermas die konstitutive Rolle der Vernunftkritik in Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften, so zeigt exemplarisch die Lektüre Foucaults von Axel Honneth, wie Habermas' Befund einen bestimmten Strom der Rezeption Foucaults geprägt hat, der in den letzten fünfzehn bis zwanzig Jahren gewiss vorherrschend geworden ist. So bedauert Honneth die »allzu starke Konzentration auf allgemeine Fragestellungen der Philosophie«, die die Auseinandersetzung mit Foucault bis in die achtziger Jahre geprägt haben soll. Statt sich auf »großflächige Themen der Subjekt- und Vernunftkritik zu konzentrieren«, sollte man »den materialen Gehalt der Studien« in den Vordergrund rücken (vgl. A. HONNETH, »Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption«, in: A. HONNETH, M. SAAR (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M. 2003, 15–26, hier 18). Was dadurch zutage trete, sei die tiefe »Veränderung im Begriff des Sozialen« selbst, die das Werk Foucaults und dessen Wirkung hervorgebracht haben soll.

geblieben, als eine *Wende* zur Machttheorie zu vollziehen.¹⁷⁴ Kein Wunder, dass diese rückhaltlos in der Luft zu schweben scheint, will man ihr eine fundamentale Rolle zusprechen, die ihr keineswegs zukommt, statt sie mit einer vernunftkritischen Diagnose zu verbinden, die die intrinsische

Diese Veränderung werde insbesondere sichtbar, »wenn den konzeptuellen Transformationen nachgegangen wird, die Foucault im Dreieck der Begriffe Macht, Wissen und Subjekt vorgenommen hat« (a.a.O., 20). Wie das angesichts einer solchen Selbstverleugnung der Philosophie möglich sein soll, wie »Macht«, »Wissen« und »Subjekt«, ohne irgendeine philosophische Idee von »Vernunft« und »Subjekt« zu haben, überhaupt aufzufassen seien, bleibt allerdings ein Rätsel. Auf jeden Fall wird dadurch Foucault auf ein Gebiet versetzt, dessen vermeintliche Verselbstständigung er in seinen Werken nie aufgehört hat zu brandmarken: jenes eines verabsolutierten objektiven Geistes, das anthropologische Feld einer sozial-praktischen, endlichen Sinnartikulation nach festen Bestimmungen. In Foucault sei eine Art »materialistischer Wittgenstein« zu sehen; »in all seinen Analysen« würde er »auf sozialkonstitutive Regeln hinauswollen« (a.a.O., 23), und das grundlegende Problem, das er mit der Normativität habe, sei die Entwicklung einer autonomen Lebenspraxis innerhalb eines Netzes von sozialen Regeln, das erst menschliche Handlungsfreiheit ermöglichen soll. Honneth erhebt den Anspruch, nicht allein für sich zu sprechen, sondern exemplarisch für ein zeitgenössisches, allgemeines »Wir«, das gegen den »Hauptstrom« einer alten Foucault-Rezeption, die sich noch auf philosophische Probleme konzentrierte, »eine neue Sicht des Sozialen« zur Geltung bringen möchte. Für einen ähnlichen Befund über ein Nachlassen der philosophischen Rezeption *stricto sensu*, die bis in den neunziger Jahren noch konzentriert anzutreffen ist: M. SAAR, F. VOGELMANN, *Lumières allemandes*, in: Ph. ARTIÈRES, J.-F. BERT, F. GROS, J. REVEL (Hg.), *Michel Foucault* (Cahier de l'Herne), Paris 2011, 209–16.

- 174 Über die tatsächlich grundlegende Natur einer solchen Wende lässt sich selbstverständlich streiten. Es sei hier lediglich daran erinnert, dass Foucault selbst sie in einem allgemein bekannten Aufsatz von 1981 rückblickend stark relativiert hat: Es handelte sich eher um eine Aktzentverschiebung auf thematischer Ebene, die erst aus der Sicht des wahren, konstanten und grundlegenden Interesses Foucaults in seinem gesamten Werk, nämlich einer Geschichte der Formen der Subjektivierung, ihre eigentliche Bedeutung erhalten kann (vgl. M. FOUCAULT, »Le sujet et le pouvoir«, zuerst in englischer Sprache in: H. DREYFUS, P. RABINOW, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982, jetzt in: DE II, 1041–62 (Nr. 306), 1041 f./dt. 269). Subjektivierung heißt aber strukturell auch Reduktion der Differenz auf Identität, des Unterschieds auf Gleichheit und somit im Vokabular des frühen Foucaults: Dialektik, Geschichte, Anthropologie und Psychologie. Der Akt der Konstitution eines Subjekts kann insofern nur im Licht einer gewissen Vernunftkritik verstanden werden. Diese ist auch die Position, die hier vertreten wird. Auch Foucaults spätere Theorie der Macht als *assujettissement* und als biopolitische Macht der Norm lässt sich nur im Hinblick auf die Folgen einer bestimmten Vernunftauffassung und Vernunftkritik angemessen rekonstruieren.

Gewalt einer bestimmten Form von willkürlich *verobjektivierendem* und *versubjektivierendem* Wissen dekretiert. Aus den Mängeln der eigenen Interpretation entsteht bei Habermas sodann die Notwendigkeit, theoretische Konstrukte zu erfinden, die die eigens erzeugten Lücken ausfüllen. So habe Foucault entweder *transzendental* eine Machtmetaphysik vertreten, die auf eine völlig willkürliche Fundamentalisierung von Macht aufbaue, oder *positivistisch* eine Macht-Kategorie als vermeintlich universal deskriptives Konzept eingeführt. Demnach schwanke Foucault zwischen einem »bekenennenden Irrationalismus« und dem »Naturalismus« von positivistisch ansetzenden Diskursanalysen, die Geltungsfragen deskriptiv-genealogisch bewältigen zu können glauben. In keinem der beiden Fälle vermöge er außerdem die »normative Grundlage« seiner Kritik »auszuweisen«: sein »Kryptonormativismus« würde höchstens entweder auf eine »rhetorische Haltung« oder auf eine vitalistische Auffassung von Leiblichkeit hinauslaufen.

Über die tatsächliche Gefahr der Vernunftkritik Foucaults, in eine Machtmetaphysik zurückzufallen, wurde bereits gesprochen; will man allerdings die Machttheorie verselbstständigen, dann verliert man auch das innere Streben nach Versöhnung ganz aus dem Blick, das Foucaults Auffassung des Wahnsinns innewohnt, und damit auch die Chance, ihn produktiv zu kritisieren. Wie paradox es darüber hinaus erscheint, Foucault wegen seines angeblichen *Naturalismus* zu kritisieren, wird erst ersichtlich, wenn man sich über die radikale – und an sich problematische – Verwerfung jeglicher Form von Positivität, die Foucaults Archäologie auszeichnet, im Klaren geworden ist. Der Positivismusvorwurf wendet sich so ironisch gegen den, der ihn formuliert hat, denn der radikalere Ansatz Foucaults vermag seinerseits jede *normative Grundlage*, die im Sinne Habermas' ausweisbar sein soll, als unberechtigte Verabsolutierung einer abkünftigen Gegebenheit auszuweisen und als solche selbst als Form von *Naturalisierung* zu demaskieren. Man könnte auch behaupten, dass das, was damit in Erscheinung tritt, der *Pharisäismus* im eigentlichen Sinne jeder Auffassung von Normativität sei, die auf innerweltliche Positivitäten allein setzt und die die Notwendigkeit der Ergänzung durch eine transzendierende, bewahrheitende Dimension vollständig aus dem Auge verliert.¹⁷⁵

Was schließlich den Vorwurf des *Kryptonormativismus* angeht, der auf der einen Seite auf eine bloß rhetorische Haltung und auf der anderen auf eine Form des Vitalismus zurückzuführen sei, so ist es im ersten Fall schwierig, mehr darin zu sehen, als teils eine Notlösung, die von den

175 Man denkt hier offenkündig an Paulus' Auffassung der Liebe als Ergänzung des Gesetzes. Erst im nächsten Kapitel wird klarer werden, inwiefern eine Theorie der Liebe im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung eine entscheidende Bedeutung erhalten kann.

Mängeln der eigenen Interpretation suggeriert wird, und teils ein schlichtes Vorurteil gegenüber einem gewissen französischen Sprachethos, und im zweiten schwierig, mehr darin zu erkennen als eine Reduktion von Foucaults komplexem Verhältnis zu Nietzsche auf einen unbestimmten Nietzscheanismus, die verblüffend den schärfsten Kritiker der Ansprüche der Moderne, *konkret* zu denken und die Vernunft zu inkarnieren, in einen vitalistischen Verfechter von Leiblichkeit transformiert.¹⁷⁶

- 176 Der Vorwurf des Mangels an einer *greifbaren normativen Grundlage*, auf einer Ebene, der nach Foucault nicht nur keine berechnete normative Kraft zugeschrieben werden darf, sondern die aufgrund ihrer *konstitutiv* dezisionistischen Struktur stillschweigend *normativ(-normalisierend)* ist – daher auch ihre Homologie mit den Biowissenschaften und der begrifflichen Opposition, mit der diese *eminent* operieren, jener zwischen Normalem und Pathologischem –, ist geradezu zu einem Gemeinplatz der Forschung geworden. Vgl. neben HONNETH, »Foucault und die Humanwissenschaften« a.a.O. (aber auch bereits: DERS., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1985), die ausgezeichnete Zusammenfassung von M. WOLF, »Kritische Theorie«, in: KAMMLER, PARR, SCHNEIDER (Hg.): *Foucault Handbuch*, a.a.O., 207a–210b. Vgl. außerdem: Ch. TAYLOR, »Foucault on Freedom and Truth«, in: *Political Theory*, 12 (1984), 152–83; N. FRASER, *Widerpenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt/M. 1994, v. a. 58–103, zur Normativität insb. 59 f. und 88 f.; M. SAAR, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M. 2007. Judith Butler geht von einem *anerkenntnistheoretischen Hegelianismus* Foucaults aus, vgl. J. BUTLER, »Noch einmal: Körper und Macht«, in: HONNETH, SAAR (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 52–67, hier 63 f.: »...und ohne Anerkennung gibt es kein Subjekt – jedenfalls scheint Foucault das in Hegelscher Manier sagen zu wollen.« Das Feld der Anerkennung aufgrund sozialer Normen, die die Subjektivität qua gesellschaftliche Identität konstituiert, sei insofern unterdrückend, als es die Möglichkeiten, selbst zu sein, in einem bestimmten festgelegten Rahmen beschränkt und Individuen an eine feste Identität heftet. (»Für Foucault liegt jedoch auf der Hand, dass man sich an sich selbst über eine Norm bindet und dass die Selbstverhaftung somit gesellschaftlich vermittelt ist. Sie ist keine unmittelbare und transparente Beziehung zum Selbst«, a.a.O., 62.) Sich gegen Macht zu wehren, heiße demnach, um das Anerkennungsfeld zu kämpfen, d. h. »einen Schauplatz neuer Möglichkeiten« zu eröffnen, »der Macht etwas Unvorhersehbares (und damit Undialektisches) geschehen« zu lassen (a.a.O., 58). Der Ort dieser *Umlenkung* und *Umwertung* der Macht sei der Körper als der Knotenpunkt einer leiblichen Leidenschaft, in der das Begehren nach einer neuen, anderen Anerkennung zum Ausdruck komme (vgl. dazu auch bereits DIES., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford 1997, 86. ff.). Es scheint freilich mehr als fraglich, ob man Raum für den Widerstand gegen Herrschaft – und somit

iii. Jacques Derridas physis en différence

Jacques Derridas Interpretation von Foucaults Geschichte des Wahnsinns kann in einem gewissen Sinne als die Position betrachtet werden, die derjenigen von Habermas diametral entgegengesetzt ist. Derrida kritisiert an der Theorie Foucaults das Vorhandensein dessen, was Habermas in ihr vermisst. Wirft nämlich Habermas Foucault vor, keine handgreifliche normative Grundlage ausweisen zu können, so tadelt Derrida an Foucaults Auffassung des kartesischen Cogito und im Allgemeinen des abendländischen Rationalismus den Reduktionismus, der die *démessure fondamentale* seines hyperbolischen Moments auf eine *structure historique et déterminée*, nämlich auf die geschichtlich determinierte Vernunft des Irrsinnigen zurückführt. Dadurch reduziere Foucault Metaphysik auf Anthropologie und das, was jede Determination einer *homo natura* konstitutiv übersteigt, auf *Pathologie*. Foucault sei dabei Opfer derselben *Anthropologisierung*, *Naturalisierung* und *Pathologisierung* gewesen, die er in seinem Werk anzuprangern kaum müde geworden ist.

Abgesehen von der Frage nach der Reduktion des dämonischen Moments des Cogito, herrscht allerdings laut Derrida zwischen ihm und Foucault letztendlich ein grundlegender Konsens. Beide gehen von einer ähnlichen Kritik der Kristallisierung des Cogito in einer festen Dogmatik

auch eine Stütze zur Kritik, oder, wenn man will, die von so vielen Seiten heftig gesuchte ›normative Grundlage‹ – auf derselben *anthropologischen, praktisch-sozialen* Ebene finden kann, auf der die Macht selbst gründet. Oder sollte man meinen, dass *resignification* an sich reichen könnte: dass es darauf ankomme, bloß eine Form von Anerkennung mit einer anderen zu ersetzen? Dann wären *Umlenkung* und *Umwertung* an sich schon hinreichend kritische Begriffe. Hauptsache, dass es *neu, unvorhersehbar* und – sicher – *undialektisch* wäre. Aber wie kann man überhaupt innerhalb eines homogenen, dimensionsgleichen Rahmens Differenz hervorbringen, die nicht *dialektisch* wieder einholbar wäre? Und wieso sollte diese Differenz besser sein als das, aus dem sie hervorgeht? Vielleicht weil sie nicht mehr eine gesellschaftlich erzwungene subjektive Identität darstellen würde? Weil sie Ausdruck eines *leibhaft* gewollten Selbstseins oder Ergebnis einer Selbstbemächtigung, durch die man sich unmittelbar als sich selbst fühlen könnte, oder eine Inkarnation des Sinnes und eine Befreiung durch den erfahrenen Körper wäre? Hiermit aber wird Foucault in die Reihe eines menschlichen, allzu menschlichen Willens zur Macht zurückgeführt, eines Nietzscheanismus, den er nie vertreten hat. Hilfreicher wäre es wahrscheinlich gewesen, die »Hervorbringung neuer Subjektivitäten« gegen eine soziale Verhaftung am eigenen Selbstsein zu denken, zwischen einer *konstituierten* Subjektivität und einer *konstituierenden* zu unterscheiden und dem *assujettissement* der Macht eine *strukturell* neue und nicht eine bloß (*materialiter*) andere Subjektivität entgegenzustellen.

seitens Descartes aus. Obwohl nämlich Foucault die Hyperbel, die im Streben des Cogito angelegt ist, sich von jeglicher historischen Bestimmtheit zu befreien, übersieht, kritisiert er dennoch treffend Descartes' Versuch, das Denken trotzdem in einer Axiomatik und in einem deduktiven System zu determinieren.

Die Analyse der *Préface* lässt allerdings zugleich die Radikalität der Divergenz zwischen Derrida und Foucault deutlich hervortreten. Denn es stimmt zwar, dass die Emphase, mit der Derrida das hyperbolische Wagnis von Descartes' Cogito verteidigt, und Foucaults ausdrückliches *Lob der Torheit* an eine tiefe Affinität zwischen ihnen denken lässt. Die Tragweite von Derridas Angriff lässt sich aber kaum unterschätzen. Infrage gestellt wird die Berechtigung von Foucaults Gesamtunterfangen. Derrida kritisiert die Möglichkeit der Historisierung des Wahnsinns, nämlich dessen, was sich *per definitionem* nicht historisieren lässt, da es sich gerade durch das Übersteigen jeglicher Historizität definiert. Von einer *histoire de la folie* dürfte demnach gar nicht die Rede sein.

Derrida trifft mit seinen Kritiken eine gewisse Ambivalenz von Foucaults Unterfangen. Es wurde bereits festgestellt, dass Foucault im zurückgenommenen *Vorwort* zu *Wahnsinn und Gesellschaft* mehr noch als die Aussicht auf die unmittelbare Erfahrbarkeit eines reinen, *wilden Wahnsinns* die Möglichkeit vorschwebt, die dialektische Geschichte des Abendlands auf ein übermenschliches, gegensatzloses, tragisches Zeitalter der ewigen Wiederkehr hin zu überwinden. Diesem Gedanken scheint Foucault zumindest noch in *L'archéologie du savoir* treu zu bleiben. So verweist er in *Les mots et les choses* wiederholt auf ein bevorstehendes übermenschliches Zeitalter, das die dämmernde Epoche der modernen Anthropologie ablösen soll. Darüber, wie dieses eigentlich aussehen würde, verrät er allerdings kein Wort. In *L'archéologie du savoir* präsentiert er andererseits die Archäologie als ein selbst historisch determiniertes Verfahren, das auf dem Boden der anthropologischen Konstellation der Moderne gewachsen sei. Man könnte sogar meinen, dass im Moment ihrer Verwirklichung die Archäologie samt der Anthropologie, zu deren Auflösung sie führen soll, aus der Sicht Foucaults untergeht.

Es versteht sich demnach, dass Foucault anders als Derrida an der Historizität des Ausschlusses des Wahnsinns festhält, durch den sich Descartes' Cogito etabliert haben soll. In diesem Sinn bildet die Archäologie keine eigentliche Metatheorie der Diskurse: Sie besagt nicht, was seinem Wesen nach zum Sinn des Sinns selbst *de iure* gehört, sondern betrifft nur eine bestimmte historische Gestalt, die die Diskurse angenommen haben und die die Archäologie auflösen soll.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Vgl. die entgegengesetzte Position Derridas: »Unter dieser natürlichen Bequemlichkeit, unter diesem anscheinend vorphilosophischen Vertrauen

Abgesehen davon, trägt die Archäologie in ihrer Konzeption kaum Züge, die an die reale Möglichkeit eines Endes der abendländischen Geschichte denken lassen. Anders gesagt: Die Archäologie ist im Grunde so konzipiert, als ob Diskurse sich konkret nur durch den Ausschluss eines Außen und die Konstitution eines Systems von dialektisch korrelierten – das heißt, ein jeder ist durch die Negation des Anderen als dessen schlichtes Gegenteil bestimmt – Gegensätzen (etwa *Sinn* und *Nicht-Sinn*, *wahr* und *falsch*, *Pathologisches* und *Normales*) artikulieren könnten. Und das ist nur zu konsequent im Programm Foucaults, der keine Theorie der Diskurse im Allgemeinen entwickeln will, sondern nur eine, die dem anthropologischen Boden, auf dem sie gewachsen ist, gerecht werden soll.

Das Anbrechen einer übermenschlichen Epoche bleibt bei Foucault – wie Maurice Blanchot treffend sagt und was bereits bei Nietzsches *Zarathustra* der Fall war – höchstens ein nicht einlösbares *Versprechen*.¹⁷⁸ Was selbstverständlich auch nicht nichts ist. Auf der einen Seite behandelt die Archäologie die übermenschliche Dimension als den Ursprung, aus dem jede Sinnentfaltung notwendig hervorgeht. Auf der anderen Seite ist es insbesondere das nicht einlösbare Versprechen des Übermenschlichen, das gestattet, die historische Dimension des *aevum* und dessen intrinsische Gewalt anzuprangern. Das nicht eingelöste Versprechen einer Zeit der ewigen Wiederkehr bildet somit keinen Mangel der Archäologie, sondern eigentlich einen ihrer wichtigsten Vorzüge: Es ist dieses Versprechen, das die Archäologie auf Versöhnung vereidigt und sie vor der Gefahr bewahrt, bloß in eine Theorie der Bemächtigung aufzugehen.

verbirgt sich die Anerkennung einer Wahrheit des Wesens und des Rechts [une vérité d'essence et de droit]: daß nämlich der philosophische Diskurs und die philosophische Mitteilung (das heißt die Sprache selbst), wenn sie einen intelligiblen Sinn haben sollen, das heißt sich ihrem Wesen und ihrer Berufung [vocation] als Diskurs anpassen sollen, de facto und gleichzeitig de iure dem Wahnsinn entgehen müssen. Sie müssen die Normalität in sich selbst tragen. Dies ist kein kartesisches Versagen (obwohl Descartes die Frage nach seiner eigenen Sprache nicht anschnidet), das ist kein Makel und keine an eine determinierte historische Struktur gebundene Mystifikation; das ist eine Notwendigkeit universaler Essenz, der kein Diskurs entgegen kann, weil sie dem Sinn des Sinns angehört« (»Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 86/fz. 83; Übersetzung leicht verändert).

¹⁷⁸ Vgl. M. BLANCHOT, *Michel Foucault vorgestellt von Maurice Blanchot*, übers. v. B. Wahlster, Tübingen 1987, 17/fz. 117: »In Wirklichkeit sind sie wie Testamente, in die sich Versprechen einschreiben, die sich nicht erfüllen werden; nicht aus Nachlässigkeit oder Unfähigkeit, eher weil es vielleicht keine andere Erfüllung gibt als das Versprechen selbst. Indem er die Versprechen formuliert, gelangt Foucault an die Grenze des Interesses, das er ihnen entgegenbringt« (Übersetzung leicht verändert).

Denn verfügt man über die Augen, um die Gewalt der Geschichte zu sehen, nicht aber über die begrifflichen Mittel, die Einsicht, den Mut und die Kohärenz, um ein Jenseits zu denken, so bildet die konsequentere Position nicht eine unermüdliche Kritik der Macht, als die Foucault seine Archäologie stets verstanden hat, sondern eine qualifizierte Theorie der Herrschaft, eine Theorie des Willens zur Macht und der Selbstermächtigung, die gegenüber der Allgemeinheit der Beherrschungsverhältnisse der eigenen herrenhaften und schöpferischen Machtübernahme Vorrang zuspricht.

Nie spricht Foucault allerdings im Namen einer unmittelbaren Erfahrung des Wahnsinns an sich. Ähnlich spielt die Annahme einer solchen Erfahrung strukturell keine Rolle in der Art und Weise, in der die Archäologie konzipiert ist. Nichts Grundlegendes steht somit einer Interpretation im Wege, die die Archäologie mit Derrida als eine Metatheorie der Diskurse überhaupt, als eine Theorie des *Sinnes des Sinnes*, lesen würde. Dann stellte sich aber die Frage nach der Historizität des Wahnsinns mit erneuter Dringlichkeit.

Es mag wohl stimmen, dass, wenn man die Möglichkeit der nicht-dialektischen Sinnentfaltung eines tragischen, übermenschlichen Zeitalters der ewigen Wiederkehr ausschließt, die Rede über eine Geschichte der Geste, durch die die Unvernunft beschworen wird, keinen Sinn mehr ergibt. Der Sinn an sich hat je schon, indem er sich etabliert, den Wahnsinn unterschlagen, auch wenn er den Anspruch erhebt, in dessen Namen zu sprechen. Dies gilt aber nicht allgemein, sondern allein in einer bestimmten Hinsicht, nämlich was die Möglichkeit angeht, ein *positives* Verhältnis zwischen *Sinn* und *Wahnsinn* herzustellen. So wird kein Wort je *la folie en elle-même* aussprechen können; es wird aber Diskurse geben, die dieses Schweigen selbst anerkennen und die dessen konstitutive Rolle für ihre Sinnentfaltung selbst mitreflektieren, und andere, die reduktiv die versteckte Wirksamkeit der Unvernunft verschweigen. Das Verhältnis zu dieser Negativität selbst ist sodann durchaus *historisch*. Ebenso historisch ist auch das Verhältnis zur Historizität der Diskurse oder zur angemessenen Auffassung des Sinns und der Tragweite ihrer raum-zeitlichen Bestimmtheit in Bezug auf das Prinzip, aus dem her sie hervorgehen. So bilden der Rationalismus Descartes' sowie der moderne Anthropologismus ohne Zweifel zwei unterschiedliche Wege, die Äußerlichkeit der Unvernunft zu unterschlagen und sie auf die lediglich spiegelbildliche Kehrseite der Vernunft zu reduzieren. Die Archäologie bemüht sich hingegen unbestreitbar, der Äußerlichkeit der Unvernunft – sei es auch nur in der Form einer versteckten Wirksamkeit – Rechnung zu tragen. Ihre rekonstruktive Arbeit läuft nämlich darauf hinaus, das Außen der Diskurse zum Aufbrechen zu bringen.

Auf der Ebene der Historizität des Verhältnisses zur Negativität des Wahnsinns verfehlt Derrida nicht weniger als Habermas den Sinn und

die Tragweite von Foucaults Vernunftkritik. Indem er nicht zu sehen vermag, dass für die Vernunft (qua bestimmte Rationalität) ein Verhältnis zur Unvernunft (qua absolute Indifferenz) herzustellen als zu der Andersheit, die ihr Prinzip ausmacht, nicht nur *möglich*, sondern *notwendig* und unvermeidlich ist, missversteht er nicht anders als Habermas sowohl Foucaults Rationalismus wie dessen Irrationalismus. Dadurch verpasst er die Chance, Foucaults Archäologie treffend zu kritisieren.

In dieser Hinsicht ist die Affinität zwischen der Auffassung Derridas und Habermas' über das Andere der Vernunft kaum verblüffend. Derrida paraphrasierend könnte man behaupten, dass beide aufgrund einer gemeinsamen *Hegelschen Dimension* übereinstimmen. Demnach würde die Vernunft keine Äußerlichkeit kennen und jeder Versuch, im Namen der Unvernunft zu reden, würde *per se* im Dienste der Vernunft selbst arbeiten, das heißt der Ordnung, die er sprengen möchte. Anders gesagt: Es gäbe kein Diskurs, der aufgrund der Notwendigkeit, sich zu bestimmen, nicht bereits Vernunft wäre. Die Kritik an der Vernunft setzt immer schon Vernunft voraus. Die Revolution gegen die Vernunft sei demnach *hegelisch* betrachtet nur innerhalb ihrer möglich.¹⁷⁹

Hat aber Foucault je etwas Anderes gemeint? Aporetisch ist Vernunftkritik nur, wenn man auf der Ebene der Äquivokation der Worte bleibt. Leistet man die nötige Begriffsarbeit, dann entgeht kaum, dass das Kritisierte und das Kritisierende hier selbstverständlich nicht dasselbe ist. Zwischen einer Vernunft, die meint, die eigene Negativität einholen zu können, und einer Vernunft, die die radikale Äußerlichkeit der eigenen Negativität mitreflektiert, gibt es allerdings einen wesentlichen Unterschied.¹⁸⁰

Man könnte vor diesem Hintergrund fragen, ob das Argument Derridas nicht gegen ihn selbst zu wenden sei? Ob nicht gerade dieser mit Habermas geteilte Immanentismus und die Form von Positivismus, des Festhaltens am Gegebenen, die dieser impliziert, nicht selbst ein konzeptionelles Grundproblem der Philosophie Derridas darstellt. Selbstredend geht es hier nicht um Derrida selbst, sondern um die Kontrastierung seiner Position mit jener Foucaults. Genauer geht es darum zu fragen, ob

179 Vgl. DERRIDA: »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 61/fz. 59: »Die Revolution gegen die Vernunft kann sich nur in ihr und gemäß einer Hegelschen Dimension vollziehen, die ich meinerseits im Buch Foucaults – trotz des Mangels an einem präziseren Bezug auf Hegel – sehr stark verspürt habe« (Übersetzung leicht verändert).

180 Vgl. M. THEUNISSEN, »Dialektik der Endlichkeit. Hegel von Heraklit bis Derrida«, in: A. JUBARA, D. BENSELER (Hg.), *Dialektik und Differenz. Festschrift für Milan Prucha*, Wiesbaden 2001, 32–71. In seinem Aufsatz stellt Theunissen *dialektische Tradition* und *Denken der Differenz* gegenüber.

eine Fundamentalisierung der äquivoken Vermittlungen des modernen Denkens der Endlichkeit überhaupt den angemessenen Ausgangspunkt darstellen kann, um den Instrumentalismus der modernen Anthropoiatrien, das heißt die techno- und soziokratische Verflechtung zwischen *Wissenschaft* und *Technik*, *sciencia* und *potentia*, die die moderne Biopolitik auszeichnet, zu kritisieren. Lassen sich die *Sprache der Psychiatrie* beziehungsweise die *Doktoren der Kastration* – so wie Derrida die Verfechter einer im Grunde biologistischen Interpretation der Beschneidung bezeichnet – vom Standpunkt eines Logos der *gramma* überhaupt angreifen, der sich zugeständenermaßen dem Trismegistos Theuth verpflichtet hat, das heißt dem Gott – wie zu wenig beachtet – der *Medizin* nicht weniger als dem des *Zeichens* und der *Schrift*?

Derrida verwirft jede Transzendenz, jede *Über-Wesenheit* (»supra-essentialité«) jenseits der endlichen Kategorien des Wesens und der Existenz.¹⁸¹ Stattdessen erkennt er der *äquivoken Vermittlung* zwischen Wesen und Dasein eine fundamentlose fundierende Funktion zu. Dadurch verkennt er völlig die Rolle einer *übernatürlichen, metaphysischen Vernunft*, die anthropologisch nur die Form eines Wahns annehmen kann, der sowohl Vernunft und Unvernunft als auch Intelligibles und Sinnliches übersteigt. Dieser Wahnsinn lässt sich weder artikulieren noch erfahren, bildet aber die Bedingung der Möglichkeit jeder Artikulation und jeder Erfahrung.

Die fundamentlose fundierende Ebene einer äquivoken Vermittlung entwickelt Derrida anhand einer Theorie des Zeichens, die er bekanntlich als *Logik der Schrift*, das heißt als *Grammatologie* versteht. Dem Phonozentrismus die Fundamentalität der Schrift entgegenzuhalten, heißt laut Derrida nicht weniger, als den Primat, den die abendländischen Metaphysik dem *Wesen*, der *Seele* und der *Innerlichkeit* zusprach, wonach dem Ton (*phoné*) ein absolutes Vorrecht gegenüber der Schrift (*gramma*) als seiner vermeintlich bloßen Manifestation zukam, zugunsten einer konstitutiveren Ebene aufzulösen, die sich durch eine grundlegende *Unentscheidbarkeit* und *Äquivokität* zwischen Wesen und Dasein, Intelligibilität und Sinnlichkeit, Innen und Außen, Seele und Körper auszeichnen soll.

Die Kontestation der Dichotomien der klassischen Metaphysik führt in eine Ordnung, »die nicht mehr der Sinnlichkeit angehört. Aber auch nicht der Intelligibilität, einer Idealität, die nicht zufällig an die Objektivität des *theorein* oder des Verstandes gebunden wäre; es wird also auf eine Ordnung verwiesen, die jener für die Philosophie grundlegenden Opposition zwischen dem Sensiblen und dem Intelligiblen widersteht.

181 Vgl. J. DERRIDA, »Die *différance*«, in: DERS., *Randgänge der Philosophie*, hg. v. P. Engelmann, übers. v. G. Ahrens, H. Beese u.a., Wien ²1999 (1988), 31–56, hier 34/fz. 6.

Die Ordnung, die dieser Opposition widersteht, und ihr widersteht, weil sie sie trägt, kündigt sich in einer Bewegung der *différance* an.¹⁸²

Diese Ordnung ist nicht zufällig jene, die durch »die Transformation der allgemeinen Semiologie in Grammatologie« erst eröffnet wird.¹⁸³ Sie ist namentlich durch die *konstitutive Äquivokation* ausgezeichnet, die die Bewegung der *différance*, das heißt die grundlegende *archi-écriture*, die Erfahrung erst ermöglicht, mit sich bringt. Diese *Äquivokation* der *différance* entsteht aus dem konstitutiven Verweis auf Anderes, der jeder Bestimmung als die *Spur* ihrer wesentlichen Andersheit notwendig innewohnt.

Die *différance* bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte »gegenwärtige« Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt, wobei die Spur sich weniger auf die sogenannte Zukunft bezieht als auf die sogenannte Vergangenheit und die sogenannte Gegenwart durch eben diese Beziehung zu dem, was es nicht ist, konstituiert.¹⁸⁴

Es ist demnach die *verallgemeinerte Verweisungsstruktur* der Schrift qua *différance*, die das Denken unter das Zeichen des *Selben* als des »aufgeschobenen und doppeldeutigen [équivoque] Überganges von einem Differenten zum anderen« stellt.¹⁸⁵ Die Oppositionen, die unsere Diskurse notwendig regieren, sind dadurch zwar nicht gelöscht, sondern in ein Verhältnis des konstitutiven Aufeinanderverweizens gesetzt. Insbesondere ist es der für die metaphysische Tradition grundlegende Gegensatz zwischen *Seele* und *Körper*, der in ein äquivokes Licht gerät.

Man könnte auf diese Weise alle Gegensatzpaare wieder aufgreifen, auf denen die Philosophie aufbaut und von denen unser Diskurs lebt, um an ihnen nicht etwa das Erlöschen des Gegensatzes zu sehen, sondern eine Notwendigkeit, die sich so ankündigt, daß einer der Termine als *différance* des anderen erscheint, als der andere in der Ökonomie des Gleichen unterschieden/aufgeschoben (*différé*), das Intelligible als von dem Sinnlichen sich unterscheidend (*différant*), als aufgeschobenes Sinnliches (*différé*); der Begriff als unterschiedene/aufgeschobene – unterscheidende/aufschiebende Intuition (*différé* – *différante*); die Kultur als unterschiedene/aufgeschobene – unterscheidende/aufschiebende Natur

182 A.a.O., 33 f./fz. 5.

183 Vgl. a.a.O., 45/fz. 16.

184 A.a.O., 42/fz. 13.

185 A.a.O., 47/fz. 18.

(*différé – différante*); jedes Andere der Physis – techne, nomos, thesis, Gesellschaft, Freiheit, Geschichte, Geist und so weiter – als aufgeschobene Physis (*différée*) oder als unterscheidende Physis (*différante*). *Physis en différance*.¹⁸⁶

Nicht von ungefähr ist der Ort dieser äquivoken Vermittlung eine Semiologie, denn das Zeichen als Einheit zwischen einem signifizierenden Körper und einer signifizierten Idealität wird zu einer Art *Inkarnation*.¹⁸⁷ Am bezeichnendsten ist in dieser Hinsicht der Zusammenhang, den Derrida zwischen Hegels Theorie der Produktion des Zeichens in der Psychologie der *Enzyklopädie* und Kants dritter Kritik herstellt, insofern diese auf das Problem des Verhältnisses zwischen Natur und Freiheit eingeht. Das Vermögen der Einbildungskraft, das sowohl in Hegels Auffassung des Zeichens in seiner Lehre vom subjektiven Geist als auch in Kants dritter Kritik im Zentrum steht, bildet nämlich die Instanz, die alle Oppositionen der Reflexionsphilosophie durcheinanderbringt, die in ihrer Absolutheit von Hegel kritisiert werden. Man gelangt laut Derrida demnach in ein Gebiet, wo die Nähe Hegels zu Kant am größten ist.¹⁸⁸

Hegel entwickelt bekanntlich seine Semiologie im Abschnitt über die Psychologie des subjektiven Geistes der *Enzyklopädie*, wo er die

186 A.a.O. Über Derridas Dekonstruktion des Gegensatzes zwischen Natur und Kultur vgl. insbesondere: H.-J. RHEINBERGER, »Natur, NATUR«, zuerst in: N. HAAS, R. NÄGELE und H.-J. RHEINBERGER (Hg.), *Liechtensteiner Exkurse II. Was wäre Natur*, Eggingen 1995, 85–98, jetzt in: H.-J. RHEINBERGER, *Iterationen*, Berlin 2005, 30–50. Derridas Kritik an dem für den Strukturalismus spätestens nach Lévi-Strauss’ *Structures élémentaires de la parenté* grundlegenden Projekt einer Überwindung der Opposition zwischen *nomos* und *physis* ist wohl bekannt (vgl. v. a. den zweiten Teil, »Natur, Kultur, Schrift«, von J. DERRIDA, *Grammatologie*, übers. v. H.-J. Rheinberger, H. Zischler, Frankfurt/M. 1974, 171–243, und DERS., »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen« [1966], in: *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., 422–42). Weniger vertraut ist hingegen die Tatsache, dass unter den Aspekten, die Foucault vom Strukturalismus zu unterscheiden gestatten, der Kritik an der Vermittlung zwischen *nomos* und *physis* eine zentrale Bedeutung zukommen muss. Kritisieren beide, Derrida und Foucault, in dieser Hinsicht den Strukturalismus, so verdeutlicht die entgegengesetzte Einschätzung, die sie von ihrem Befund geben, wie sie zueinander stehen: Vertritt Derrida eine Art *positive*, oder gar *affirmative* Biopolitik, so Foucault – was noch genauer zu zeigen sein wird – eine durchaus kritische.

187 Vgl. J. DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie«, in: DERS., *Randgänge der Philosophie*, a.a.O., 93–132, insb. 106/fz. 94.

188 Vgl. a.a.O., 103/fz. 90.

Einbildungskraft behandelt. Die Intelligenz qua subjektive Vernunft eignet sich über Erinnerung und Einbildungskraft die Anschauung als das passive, stoffliche Vorfinden ihrer Empfindungen an, das heißt, sie betrachtet die Anschauung als die ihrige und spricht ihr die Bestimmungen der Allgemeinheit zu, die dem Ich zukommen. So wird der Inhalt der Anschauung zur *Vorstellung* oder zum *Bild* bestimmt. Die Intelligenz ist dadurch »in der Phantasie« zur Selbstanschauung gekommen: Ihre Anschauung hat »bildliche Existenz« gewonnen. Diese bildliche Existenz besteht aber noch in einem bloß subjektiven Gebilde. Sie muss nämlich noch als *Seiendes* bestimmt werden. Die Phantasie, als »der Mittelpunkt, in welchem das Allgemeine und das Sein, das Eigene und das Gefunden-sein, das Innere und Äußere vollkommen in eins geschaffen sind«¹⁸⁹, tut dies, indem sie eine zweite Verbildlichung vollzieht. Sie assoziiert die zur subjektiven Allgemeinheit erhobene Vorstellung ihrer Selbstanschauung mit einem äußerlich angeschauten besonderen Inhalt, der zu einem *Zeichen* der Ersteren wird. Die Vorstellung tritt somit ins Dasein: Sie wird zu etwas *Objektivem*, *Äußerlichem* gemacht, das heißt, sie ist *verbildlicht*. Die Intelligenz wird so zur »*Zeichen machende Phantasie*«.¹⁹⁰

In seiner Semiologie misst Hegel bekanntlich der Pyramide der Ägypter eine ganz besondere Bedeutung zu: Sie sei als *Zeichen des Zeichens* selbst zu verstehen.¹⁹¹ So wie die Pyramide eine fremde Seele in ihrem toten Gestein aufbewahrt, gebe das Zeichen als reales, daseiendes Gebilde einer ideellen Vorstellung körperliche Existenz. Die Anschauung, der *bezeichnende* Funktion zukommt, gilt qua Signifikant nicht positiv für sich selbst, sondern als »*etwas anderes* vorstellend«. Sie ist ein besonderes Bild, das ein ideelles Bild der Intelligenz repräsentiert: seine Bedeutung.¹⁹² So sei das Zeichen »irgendeine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; – die *Pyramide*, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist.«¹⁹³

Vom Symbol der Pyramide geht auch Derrida nicht nur bei seiner unmittelbaren Auseinandersetzung mit Hegels Theorie des Zeichens, sondern auch in seiner Grammatologie als Semiologie der Schrift aus. Derrida bezieht sich insbesondere auf die Interpretation der Pyramide, die Hegel in seinen Vorlesungen über die Ästhetik gibt. Die Pyramiden gelten dabei insbesondere als »Darstellung und Anschauung des

189 G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Band III. *Die Philosophie des Geistes*, Frankfurt/M. 1970, § 457A, 268 (fortan als Enz angegeben).

190 Vgl. Enz § 457, 267 f.

191 Vgl. auch DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 110/fz. 98.

192 Vgl. Enz § 458, 270: »Sie ist ein Bild, das eine *selbständige* Vorstellung der Intelligenz als Seele in sich empfangen hat, seine *Bedeutung*. Diese Anschauung ist das *Zeichen*.«

193 Enz § 458A, 270.

Toten«, wie dem Titel des Kapitels des Abschnitts über die »Symbolische Kunstform«, in dem die Begräbnisdenkmäler der Pharaonen behandelt werden, zu entnehmen ist. Nach Herodot sind die Ägypter die ersten gewesen, die lehrten, dass die Seele des Menschen unsterblich sei. Entsprechend findet man in ihrer Kunstanschauung »zum ersten Mal das Innere, der Unmittelbarkeit des Daseins gegenüber, für sich festgehalten, und zwar das Innere als das Negative der Lebendigkeit, als das Tote; nicht als die abstrakte Negation des Bösen, Verderblichen, wie Ahriman im Gegensatz des Ormuzd, sondern in selbst konkreter Gestalt.«¹⁹⁴ Zum ersten Mal wird bei den Ägyptern anders als bei den Göttern des Zoroastrismus die Innerlichkeit, das heißt die Seele, auch nach ihrem Tod, nach ihrem Ausscheiden aus dem *natürlichen* Dasein, in einem konkreten Gebilde, das heißt im Leben, erhalten. Ähnlich geht der ägyptische Totenkult durch die Praktiken des Einbalsamierens nicht einfach im Begräbnis auf, sondern hat seinen eigentlichen Kern in der »perennierenden Aufbewahrung als Leiche«. So behält das Tote, »der unmittelbaren Existenz entrissen, in seiner Abgeschiedenheit vom Leben dennoch seine Bezüglichkeit am Lebendigen und wird in dieser konkreten Gestalt verselbständigt und erhalten.«¹⁹⁵

Die spezifische Kunstanschauung der Ägypter drückt sich insbesondere in ihrer Architektur aus. Diese zeichnet sich vor allem durch zwei Gestalten aus: eine unterirdische und eine überirdische. Die Ägypter bauten zum einen weitläufige Labyrinth unter dem Boden und ließen darüber zum anderen wunderbare Konstruktionen errichten, unter denen die Pyramiden zu zählen sind. In der *Enzyklopädie* 1830 entsprechen die Labyrinth dem »nächtlichen«, »bewußtlosen« und »unbestimmten Schacht« (Enz §§ 453A und 457A), den die Intelligenz darstellte, als sie als einfaches, bloßes Allgemeine existierend noch keine besondere Gestalt angenommen hatte und schlicht alles sein konnte. Die Intelligenz ist noch »das *existierende* Allgemeine, in welchem das Verschiedene noch nicht als diskret gesetzt ist« (Enz § 453A). Daran denkt auch Derrida, wenn er von *puits* spricht. Gilt die Pyramide andererseits in Hegels Philosophie des Geistes als Zeichen des Zeichens selbst, so stellt sie uns in der Ästhetik »das einfache Bild der symbolischen Kunst selber vor Augen.«¹⁹⁶ Die daseiende, künstlich produzierte Außengestalt der Pyramiden birgt in sich ein von seinem natürlichen Existieren abgetrenntes, totes Inneres, und zwar dergestalt, dass ihre eigene Natürlichkeit ganz und allein zum Zweck dieses Außernatürlichen gesetzt sei. Sie bilden »ungeheure Kristalle«, die die Seele eines Toten so umschließen, »dass sich ergibt, sie

194 G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Bd. I, Frankfurt/M. 1970, 458.

195 A.a.O.

196 A.a.O., 459.

seien für dies der bloßen Natürlichkeit abgeschiedene Innere und nur in Beziehung auf dasselbe da.«¹⁹⁷

Die Bewegung der Idealisierung der unmittelbaren *Naturgegenwart*, die mit dem Symbolischen auf der Ebene der *Phantasie* in Gang gesetzt wird, ist aber mit der Pyramide nur an ihren Anfang gelangt. Denn die Seele, die als »Reich des Todes und des Unsichtbaren« hier die Bedeutung bildet, hat ihre *Vergeistigung* erst auf eine bloß formelle Art und Weise vollzogen. Sie ist zwar vom »unmittelbaren Dasein entrückt« und hat sich somit von ihrer natürlichen Existenz abgeschieden, sie konnte aber das Dasein des Zeichens, in dem sie zum Ausdruck kommt, nicht komplett durchdringen und bleibt deshalb auf dessen Natürlichkeit angewiesen. Ihre äußerliche Gestalt ist ihr *fremd*: Sie bildet noch »eine ganz äußere Form und Umhüllung«,¹⁹⁸ Sie bleibt »Anschauung und Darstellung des Toten« und nicht der Lebendigkeit des Geistes, die vermag, Seele und Körper zur vollendeten Vermittlung zu bringen; sie »ist so zunächst nur der Hades, noch nicht die Lebendigkeit, die, wenn auch dem Sinnlichen als solchem enthoben, dennoch ebenso zugleich in sich daseiend und dadurch in sich freier und lebendiger Geist ist.«¹⁹⁹

Nicht von ungefähr hebt Hegel unter der ägyptischen Symbolik insbesondere die Memnonkolosse, Osiris und die Sphinx hervor. Die Memnonkolosse haben einen Klang nicht als eigene Stimme, sondern mithilfe von Tau und Morgenkühle von sich gegeben und seien somit Symbole für eine mangelnde »Belebung« und »Beseelung« gewesen. Osiris hat in unentscheidbarer Weise sowohl »das natürliche als auch das geistige Leben« dargestellt. Die Sphinx zeichne sich hingegen dadurch aus, dass sie »das Symbol gleichsam des Symbolischen selber« und als solches ein »Rätsel aufgebendes Ungeheuer« darstellt, eine monströse Gestalt, die unlösbar menschlich und tierisch ist.²⁰⁰

Der Buchstabe »a« der *différance*, der im französischen Phonetismus unhörbar bleibt und insofern rein grafisch für die Irreduzibilität der Schrift steht, bildet nach Derrida eine *Pyramide*. Derrida denkt dabei nicht so sehr an die Form des Buchstabens, wenn er großgeschrieben wird, sondern vielmehr an das *stille Monument*, aus dem Hegel das Zeichen des Zeichens machte.²⁰¹ Als solches stelle die Pyramide »A«

197 A.a.O., 459 f.

198 A.a.O., 460. Vgl. auch Enz § 458A, 270: »Die *Pyramide*, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist.«

199 HEGEL *Vorlesungen über die Ästhetik*, Bd. I, a.a.O., 460.

200 A.a.O., resp. 462, 463 f. und 465. Dazu auch DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 121–24/fz. 115–18.

201 Vgl. a.a.O., v. a. 106–12/fz. 94–101 und DERRIDA, »Die *différance*«, a.a.O., 32/fz. 4: »Durch eine stumme Markierung, durch ein schweigen-des Denkmal, ich werde sogar sagen, durch eine Pyramide, macht er sich bemerkbar, womit ich nicht nur an die Gestalt des Buchstabens denke, als

die *Ökonomie des Todes* dar, die die Bewegung der *différance* produziere.²⁰² Sie ist das Zeichen für ein immanentes System von bestimmten Verhältnissen (das heißt für eine *Ökonomie*), das die Innerlichkeit, die Seele, das Wesen, notwendig auf ihr Anderes, die Äußerlichkeit, den Körper, die Existenz, und die Bedeutung auf die Unausweichlichkeit ihrer Verkörperung oder gar *Verschriftung* in das Dasein eines fremden Zeichens verweist.

Ebenso wie er in der *Phänomenologie* den Durchgang durch den Tod des Geistes auf dem Wege zu sich selbst hervorgehoben hat, erkennt Hegel in seiner Philosophie des Geistes der Äußerlichkeit des Zeichens und der Sprache eine wesentliche Bedeutung zu, ohne allerdings den Geist in dessen *Dasein*, nämlich in *Sprache*, aufgehen zu lassen. Die Sprache als *daseiendes* Moment des Geistes wird hingegen von Derrida verabsolutiert.²⁰³ Im Widerstand der ägyptischen Symbolik gegen die Bewegung des Lebens des Geistes sieht Derrida das Zeichen der Irreduzibilität der Semiologie auf Psychologie und Logik. Nicht diese sind das Fundament, die ideale Bedeutung, in deren Dienst die Äußerlichkeit des Zeichens als deren Ausdruck tritt, sondern die Semiologie, die als der Boden fungiert, auf dem Psychologie und Logik gründen. Nicht die Sphäre der Innerlichkeit, der Seele, des Wesens ist grundlegend, sondern jene des Zeichens.

Majuskel gedruckt, sondern auch an jenen Text aus der *Enzyklopädie* von Hegel, wo der Körper des Zeichens mit der ägyptischen Pyramide verglichen wird. Das *a* der *différance* ist also nicht vernehmbar, es bleibt stumm, verschwiegen und diskret, wie ein Grabmal: *oikesis*. Kennzeichnen wir damit im Voraus jenen Ort, Familiensitz und Grabstätte des Eigenen, an dem die *Ökonomie des Todes* in der *différance* sich produziert. « Für die *Ökonomie des Todes* vgl. auch DERS., *Grammatologie*, a.a.O., 120 ff./fz. 100 ff.

202 Unmittelbare Referenz ist für Derrida hier außer Hegel selbstverständlich auch Jacques Lacans Umdeutung des Todestriebes bei Freud als das Gesetz des Signifikantes oder gar des großen A, d. h. wiederum eine *Ökonomie des Todes*: vgl. J. LACAN, »Das Seminar über E.A. Poes ›Der entworfene Brief‹«, in: *Schriften I*, hg. v. N. Haas, Olten/Freiburg 1975, 7–60.

203 Vgl. Enz § 458A, 270. In seiner Lektüre der Semiologie Hegels verweist Derrida ausdrücklich auf Jean Hyppolites *Logique et existence* als auf eine ste-te Referenz und insbesondere auf das erste Kapitel »Sens et sensible«, wo Hyppolite auf Hegels Sprachauffassung eingeht und die These aufstellt, gerade in der Angewiesenheit der Intelligibilität auf die Äußerlichkeit ihres sprachlichen Ausdrucks habe Hegel das Programm einer Vollendung der Metaphysik durchgeführt (vgl. DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 94/fz. 81). Dass Derrida dabei die Motive einer Kritik am anthropologischen Reduktionismus nicht aufnimmt, sondern im Gegenteil in Theuth, dem ägyptischen Gott der Schrift, den *Erfinder der technischen List* feiert, besagt viel über das Verhältnis seiner Position zu jener Foucaults und zu dessen Kritik am modernen Instrumentalismus.

Das Zeichen ist nicht reine Äußerlichkeit, aber die zwangsläufig immer unvollendete und deshalb äquivoke Vermittlung zwischen innen und außen, die von der Einbildungskraft gewährleistet wird. Die Einbildungskraft als »*Zeichen machende Phantasie*« (Enz § 457, 268) stellt im Zeichen Idealität und Materialität, Wesen und Existenz, Seele und Körper in eine ungelöste Spannung zwischen Zusammengehörigkeit und Fremdheit. Das Zeichen bildet demnach den anfänglichen Ort, gleich dem *Ursprung*, wo alle Oppositionen der klassischen Metaphysik, *innen* und *außen*, *spontan* und *aufnehmend*, *intelligibel* und *sinnlich*, *gleich* und *anders*, in einem Verhältnis der radikalen Unentscheidbarkeit stehen.

Produktion *und* Anschauung – im Begriff des Zeichens werden sich also alle sich widersprechenden Merkmale überschneiden. Alle Gegensätze von Begriffen laufen hier zusammen, finden sich hier zusammengefasst, gehen hier zugrunde [s'engouffrent]. Alle Widersprüche scheinen sich hier aufzulösen, aber zur gleichen Zeit scheint das, was sich unter dem Namen des Zeichens ankündigt, auf keinen der formalen Gegensätze von Begriffen zurückführbar oder von ihm betroffen: indem es *zugleich* das Innere und das Äußere, das Spontane und das Rezeptive, das Intelligible und das Sinnliche, das Gleiche und das Andere und so weiter ist, ist das Zeichen nichts von all dem, weder *dies* noch *jenes* und so weiter.²⁰⁴

Das Zeichen sei aber anders *ursprünglich* als das Erste, das Wesen, die Substanz schlechthin oder gar das Viele, das Daseiende, die Relation und die Funktion, denn in seiner äquivoken Originalität bestreitet es den Sinn jeder *arché* und Archäologie, sofern diese einen Begriff vom *Ursprung* als etwas Bestimmbares, Identifizierbares oder gar *Anwesendes* unterstellen.²⁰⁵ So könne man die ursprüngliche *différance* des Zeichens gar nicht mehr als *originaire* oder *finale* bezeichnen, denn »die Werte Ursprung, Arche, Telos, *eschaton* und so weiter« haben immer »auf die Präsenz: ousia, Parusie und so weiter, hingewiesen.«²⁰⁶ Der Name *Ursprung* zieme sich demnach für die *ursprüngliche différence* nicht mehr:

Die *différance* ist der nicht-volle, nicht-einfache, strukturierte und differierende [*différente*] ›Ursprung‹ der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name ›Ursprung‹ nicht mehr zu.²⁰⁷

204 DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 103/fz. 91 f. (Übersetzung leicht verändert).

205 Vgl. DERRIDA, »Die *différance*«, a.a.O., 35/fz. 6. Zur Verwerfung der Archäologie vgl. auch DERS., »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 95 f./fz. 83.

206 DERS., »Die *différance*«, a.a.O., 38/fz. 10.

207 A.a.O., 40/fz. 12. Dazu auch ANGEHRN, *Die Frage nach dem Ursprung*, a.a.O., 230–233 und DERS., *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist 2004 (2003), insb. 298.

Ihrer Ursprünglichkeit *différente* entsprechend ist die Schrift sodann *ursprüngliche, archetypische Gewalt*. Reduziert sie auf der einen Seite die *Repression*, die die Philosophie ihr gegenüber ausübt, indem sie ihr ihr System von Oppositionen und festen Identitäten aufzwingt, so ist sie auf der anderen Seite alles Andere als *unschuldig*, denn sie stellt den Ort dar, aus dem die Gewalt als die strukturelle Destruktion jedes *proprium* ursprünglich hervorgeht, an dem das Seiende als von der Wesenheit seines Soseins ewig gerechtfertigtes in sich selbst ruhen könnte.²⁰⁸

Die allgemeine Semiologie in eine *Grammatologie* zu transformieren heißt dementsprechend, den Primat des Zeichens im Sinne einer Vorgängigkeit der Schrift zu verstehen. Die Grammatologie als Logik der *Schrift* hebe die Äußerlichkeit hervor, ohne die kein Sinn in der Reinheit der Seele zu denken sei, oder gar die Differenz, die jeder Identität zwangsläufig innewohnt. Sie ist – im Sinne von Heideggers Durchstreichung des Begriffs des Seins als das, was sich je schon der Sprache des Seienden entzieht – *geregelte Streichung der Ursprünglichkeit* (*»rature réglée de l'archie«*).²⁰⁹ Ähnlich der *Zeichen machenden* Einbildungskraft, auf deren Ebene sie sich einreicht, stellt die Logik der Schrift die Einschreibung der Bedeutung in die raum-zeitliche Zerstreuung ihres Signifikants dar, die sie zur differenzierenden und aufschiebenden *différance* macht: immer schon anders in ihrer Identität mit sich selbst, immer schon absent in ihrer Anwesenheit.

Als Schrift ist die allgemeine Semiologie wiederum *ägyptisch*, das heißt, sie ist nicht nur wesentlich mit dem Tod verbunden, sondern auch unauflösbar tierisch und menschlich, anthropologische Natürlichkeit und psychisch-semiotische Idealität: Sie ist zugleich *Pyramide* und *Sphinx*, Löwe und Frau. Derrida ist bekanntlich mehrfach auf die Verurteilung der Schrift in Platons *Phaidros* und – damit einhergehend – auf deren mythische Erfindung durch den ägyptischen Gott Theuth, der Hermes der Ägypter zurückgekommen.²¹⁰ So präsentiert Theuth dem Götterkönig Ammon die Schrift als die menschliche *Technik* – gar anthropologische List –, die dazu bestimmt sei, die Ägypter weiser zu machen: »Diese Kunst, oh König, wird die Ägypter weiser machen und

208 Für die Repression der Philosophie vgl. DERRIDA, »Die *différance*«, a.a.O., 37, 40, 46/fz. 9, 12, 18; für die *ursprüngliche, archetypische Gewalt* der Schrift als Einbruch der Technik oder gar Sünde überhaupt in Bezug auf Platons *Phaidros*: DERS., *Grammatologie*, a.a.O., 61 ff./fz. 52 ff.

209 Vgl. DERS., »Die *différance*«, a.a.O., 45.

210 Vgl. neben der ausführlichen Auseinandersetzung von DERS., »Platons Pharmazie«, in: DERS., *Dissemination*, hg. v. P. Engelmann, übers. v. H.-D. Gondek, Wien 1995, 64–190/fz. 77–212 (für Theuth insb. 94–106/fz. 104–18), auch DERS., *Grammatologie*, a.a.O., 60 f./fz. 51 f. und – über Theuth und den Totenkult – die wichtige Anm. 31, 120 f./fz. 100 f., und DERS., »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., insb. 121–24/fz. 113–18 (was Theuth und das »ägyptische Modell« angeht).

gedächtnisreicher, denn als ein Mittel [φάρμακον] für den Verstand und das Gedächtnis ist sie erfunden.«²¹¹

Derrida betont an mehreren Stellen, wie der ägyptische Gott zugleich Gott der Toten gewesen ist. Ihm kamen wesentliche Funktionen im Totenkult zu: Er war gelegentlich Fährmann der Seelen und schrieb ihre Rechnungen vor dem Letzten Gericht.²¹²

Umso mehr konnte ihm Platon vorhalten, das lebendige Wort des Logos, »die lebende und beseelte [ζῶντα καὶ ἐμψυχον] Rede des wahrhaft Wissenden«²¹³ mit der geistlosen Stummheit der Schrift ersetzen zu wollen.

Denn der Gott der Schrift ist auch – selbstverständlich – der Gott des Todes. Vergessen wir nicht, daß im *Phaidros* ebenfalls der Erfindung des *pharmakon* der Vorwurf gemacht wird, daß sie das lebendige Wort durch das atemlose Zeichen ersetzt, daß sie sich des (lebendigen und Quelle des Lebens seienden) Vaters des *logos* zu entledigen bestrebt ist, daß sie genausowenig wie eine Skulptur oder wie ein unbelebtes Gemälde von sich aus zu antworten vermag, etc.²¹⁴

Der todbringende Hermes der Ägypter ist aber auch ein Prometheus. Theuth ist nämlich der Erfinder der menschlichen Künste, Entdecker der *technischen List*.²¹⁵ Ihm wird neben der Erfindung der Schrift auch jene der Wissenschaft überhaupt, der Grammatik, der Astronomie, der Messkunst, der Musik und der Medizin zugeschrieben. Theuth gilt zudem als »erster Gesetzgeber, der erste Lehrer der Religionsgebräuche und Heiligtümer, der Gymnastik und Orchestik«. Ungeachtet aller dieser »geistigen Attribute« – so das Urteil Hegels, auf das Derrida hinweist – sei Theuth aber »ganz anders als der Gott des Gedankens«, denn in ihm seien »nur die besonderen menschlichen Künste und Erfindungen zusammengefasst«. In ihm komme das Geistige lediglich in ihrer anthropologisch-natürlichen Form zur Existenz, »in der menschlichen Tätigkeit und Erfindung und in der gesetzlichen Ordnung«, und werde allein »in dieser selbst bestimmten und beschränkten Weise Gegenstand des Bewusstseins«. Das Geistige und das Natürliche seien noch unlösbar vermischt, »die Ideen und das Natürliche« treten hier nicht auseinander, sodass »die Künste und

211 PLATON, *Phaidros*, in: *Sämtliche Werke*, übers. v. F. Susemihl et alii nach der Übers. F. Schleiermachers [griechischer Text Les Belles Lettres, Paris 1991], Frankfurt/M., Leipzig 1991, 274e.

212 In diesem Zusammenhang erinnert Derrida auch an die bekannte altgriechische Assoziation zwischen *soma* und *sema*: Körper und Grab (*Gorgias* 493a) und v. a. Körper, Grab und Zeichen (*Kratylos* 400b-c). Vgl. DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 107/fz. 95.

213 *Phaidros* 276a.

214 DERRIDA, »Platons Pharmazie«, a.a.O., 102/fz. 113 f.

215 DERS., *Grammatologie*, a.a.O., 120 Anm. 31/fz. 100 Anm. 31.

Geschicklichkeiten des menschlichen Lebens sich nicht zu einem verständigen Kreis von Zwecken und Mitteln gestalten und bestimmen«. Eminentestes Beispiel dafür sei die Medizin, die unbefragten Unmittelbarkeiten unterworfen geblieben sei: irreparabel *magisch* und *astrologisch*.²¹⁶

Diese hybride Natur zeichnet nach Derrida Theuth aus. Die Dürftigkeit, die von Platon bis Hegel – also gleichsam von der Tradition der Metaphysik – an ihm bemängelt wird, macht wesentlich seinen Vorzug aus. Seine *instabile Ambivalenz*, der Vermittler-Charakter als Fährmann der Seelen zwischen dem Reich des Lebens und dem Reich des Todes, der seiner *phantastisch-technischen* Natur innewohnt – als Gott der Schrift ist er auch Gott der *Zeichen machenden Phantasie* und als Erfinder der Techniken Gott der Anwendung und des Mittels, der technischen Synthese, die zwischen der Allgemeinheit der Ideen und der raum-zeitlichen Besonderheit der Realität vermittelt –, verleiht ihm die *abgründige Fundamentalität*, die *ursprungslose Ursprünglichkeit*, die ihn zur konstituierenden Dimension überhaupt macht. Die Medizin (»Wissenschaft und Magie, Übergang zwischen Leben und Tod, Ausgleich [*supplément*] des Übels und des Mangels«)²¹⁷ soll somit sein privilegiertes Gebiet bilden, wie das *pharmakon* das Heilmittel und das Gift ist, das er verschreibt.

Der Gott der Schrift ist also ein Gott der Medizin. Der »Medizin«: Wissenschaft und okkulte Droge zugleich. Des Heilmittels und des Giftes. Der Gott der Schrift ist der Gott des *pharmakon*.²¹⁸

²¹⁶ Vgl. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1970, 259 f. und DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 123 f./fz. 117 f. Bereits bei Platon verdient Theuth als Erfinder neben der Schrift auch von mehreren anderen Künsten das Epitheton der *Kunstreichste* (τεχνικώτατος, *Phaidros* 274e). Der *Kunstreichste* ist er allerdings nicht schon für die Erfindung der Künste an sich, sondern indem er – ähnlich dem, was mit der rhetorischen Kunst im Gegensatz zur dialektischen geschieht – sie nicht in ein angemessenes Verhältnis zur Wahrheit und Weisheit oder zur Erkenntnis (ἐπιστήμη, 276c) des Gerechten, des Schönen und des Guten zu bringen vermag. So antwortet ihm der Götterkönig Ammon, indem er ihn an den Unterschied zwischen *die Künste zu gebären* und *über ihren Nutzen zu urteilen* erinnert: »O kunstreichster Theuth. Einer weiß, was zu den Künsten gehört, ans Licht zu gebären; ein Anderer zu beurteilen, wie viel Schaden und Vorteil sie denen bringen, die sie gebrauchen werden« (274e). Wer andererseits dank der dialektischen Kunst »Reden mit Einsicht [μετ' ἐπιστήμης]« (276e) auszusprechen vermag, der kann aus dem engen lediglich anthropologischen Horizont von Künsten wie der Rhetorik oder der Schrift ausbrechen und in einer geeigneten Seele »unsterbliche Saat« (σπέρμα αθάνατον, 277b) einpflanzen.

²¹⁷ DERRIDA, »Platons Pharmazie«, a.a.O., 104/fz. 116.

²¹⁸ A.a.O., 105 f./fz. 117 f.

Ähnlich bildet der ursprünglich-abgründige Raum, der von der Grammatologie eröffnet wird, das, was im Hinblick auf Foucault durchaus als eine *verallgemeinerte, konstitutive Biopolitik* bezeichnet werden kann. Mit Foucaults Biopolitik teilt Derridas Logik der Schrift als *physis en différence* die grundlegende Äquivokation zwischen Natur und Kultur. Die Kultur ist demnach *aufgeschobene, differierende Natur*.²¹⁹ In der technischen List der Schrift als Natur *en différence* wurzelt gar das Problem des Verhältnisses zwischen Körper und Seele und ihrer ursprünglichen Kontamination.²²⁰

Die Koinzidenz der Befunde zieht allerdings nicht zwangsläufig eine Übereinstimmung der Positionen nach sich. Haben bei Foucault Begriffe wie *biopouvoir* und *biopolitique* durchaus eine *kritische* Bedeutung, so ist Derridas *physis en différence* zweifelsohne *affirmativ* zu verstehen. Vor allem ist Biopolitik bei Foucault grundsätzlich ein abkünftiges Phänomen, Ergebnis eines Reduktionismus; bei Derrida hingegen bildet sie das Resultat einer Reduktion, die die unterdrückenden Sinnentfaltungen der Metaphysik und der Philosophie sowie der Diskurse, die auf sie aufbauen, das heißt aller, die sich überhaupt artikulieren lassen, auf die grundlegende Ebene ihres Ursprungs zurückführt.

Sowohl Derrida als auch Foucault kritisieren am schärfsten die falschen Vermittlungen, die das nachmetaphysische Denken der Moderne veranlasst zu denken, die Dualismen der Metaphysik und mit ihnen die Metaphysik selbst hinter sich gelassen zu haben. Beide verwerfen den Rekurs auf einen depotenzierten Begriff des Lebens qua unmittelbare Präsenz und Konkretheit als Mittel, um den metaphysischen Dualismen zu überwinden. So lehnt Derrida etwa das Wort *différenciation* als mögliche, grammatikalische Alternative zur unorthodoxen *différance* ab, weil es an das lebensphilosophische Paradigma einer »organischen, originären und homogenen Einheit, die es unter Umständen dazu bringt, sich zu entzweien, die Differenz als Ereignis zu empfangen«, denken lasse.²²¹ Derrida übt allerdings seine Kritik im Namen dessen (der »*physis en différence*«), was Foucault an den falschen Vermittlungen des nachmetaphysischen Denkens kritisiert (die Biopolitik).²²²

Nach Derrida stellen die *modernen Monismen* darüber hinaus keinen Bruch mit der Geschichte der abendländischen Metaphysik dar. Sie

219 DERRIDA, »Die *différance*«, a.a.O., 47/fz. 18.

220 Vgl. etwa DERS., *Grammatologie*, a.a.O., 61 f./fz. 52.

221 DERS., »Die *différance*«, a.a.O., 42/fz. 14. Dazu vgl. auch die Kritik an der Phänomenologie als eine *Philosophie des Lebens* in: DERS., *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, übers. v. H.-D. Gondek, Frankfurt/M. 2003, 18 ff./fz. 9 ff.

222 Zu Derridas *physis en différence* und Foucaults Biopolitik in Bezug auf die Aufnahme der Philosophie Hegels vgl. auch: U. BALZARETTI, »Jacques Derridas *physis en différence* und Michel Foucaults *biopolitique*«, in: A.

bilden vielmehr deren konsequente Fortsetzung als *Reduktion* der Spur, der Schrift, der *différance*.

Alle Dualismen, alle Theorien der Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes, wie auch die spiritualistischen oder materialistischen, dialektischen oder vulgären Monismen, bilden *das* Thema einer Metaphysik, deren ganze Geschichte notwendig auf die Reduktion der Spur ausgerichtet war.²²³

Dass alle diese Reduktionismen der Spur als Ontotheologien der Präsenz ungeachtet ihrer deklarierten Programme nicht akzidentell, sondern konstitutiv *theologisch* sind, heißt andererseits, dass die Bedingung der Möglichkeit, dass eine Reduktion der Spur und der *différance* tatsächlich gelingt, in einer *aktualiter* aufgefassten Unendlichkeit besteht.

Allein das unendliche Wesen kann die Differenz in der Präsenz zum Verschwinden bringen. In diesem Sinn ist der Name Gottes, zumindest so, wie er in den klassischen Rationalismen zum Ausdruck kommt, der Name der Indifferenz schlechthin. Allein das positive Unendliche kann die Spur aufheben, sie ›sublimieren‹. [...] Man darf also nicht von einem ›theologischen Vorurteil‹ sprechen, welches immer dann zu Diensten steht, wenn es um die Erfüllung des Logos geht: der Logos als Aufhebung der Spur [sublimation de la trace] ist *theologisch*.²²⁴

Alle *théologies infinitistes* – unabhängig davon, ob sie atheistisch sind oder nicht – sind demnach *logozentrisch*. Dies ist bei Spinoza wie auch bei Hegel der Fall, auf dessen *Theologie des absoluten Begriffes als Logos* alle die durch die Linguistik beglaubigten nicht kritischen Begriffe, die den Ausschluss der Schrift erlaubt haben, zurückzuführen sind: Bild oder Vorstellung, Sinnliches und Intelligibles, Natur und Kultur, Natur und Technik.²²⁵

Derrida ist zu vertraut mit der Geschichte der abendländischen Philosophie, um nicht zu wissen, dass bei der absoluten Vermittlung, um die es hier geht, eine *andere Auffassung der Lebensphilosophie* im Spiel ist. Diese Auffassung setzt nicht, wie die moderne Lebensphilosophie spätestens seit Dilthey, auf einen *depotenzierten Begriff des Lebens* als eine unmittelbare, konkrete, leibliche Erfahrung des Menschen in der Praxis, sondern sieht die Möglichkeit und die Bedingung der Vermittlungen, um die sich die moderne, nachmetaphysische Philosophie des Konkreten bemüht, allein in einem *eminenten Begriff des Lebens* als

ARNDT, M. GERHARD, J. ZOVKO (Hg.), *Hegel gegen Hegel. II. Teil. Hegel-Jahrbuch 2015*, Berlin/München/Boston 2015, 323–28.

223 DERRIDA, *Grammatologie*, a.a.O., 124/fz. 104.

224 A.a.O., 124 f./fz. 104.

225 Vgl. a.a.O., 125/fz. 104.

aktuelle Unendlichkeit beziehungsweise als *infini positif*. Dieses Leben im eminenten Sinne setzt ein *unendliches Wesen* voraus, das *Leben ohne différence* («vie sans différence»²²⁶) ist: das, was die Metaphysik traditionell mit dem Namen Gott bezeichnet. Allein eine positive, *aktualiter* und nicht lediglich *progressiv* aufgefasste Unendlichkeit ermöglicht, die Spur, die Schrift, die *différence* und somit auch den Tod auf eine höhere, sie einschließende und umfassende Einheit als zugleich auf die *arché* und das *eskhaton* zurückzuführen, die sie rest- und gewaltlos reduzieren.

Gott ist *Leben*, indem er als die Indifferenz, die sich differenziert, ohne ihre Identität mit sich selbst zu verlieren, das Prinzip ist, das seine eigene Negativität in sich hat, in seiner Andersheit sich selbst begehrt und somit Antrieb der eigenen Selbstbewegung ist. In Gott ist die spekulative Formel der *Identität der Identität und der Nicht-Identität*, auf die Hegel die Bewegung des Lebens des Geistes zurückbringt, vollendet und nicht lediglich in ihrer äquivoken Form vollzogen. Anders als in der Lebensphilosophie liegt die *Identität* der Identität und Nicht-Identität *nicht* in der Äquivokation eines *Weder-dieses-noch-dieses* oder im äquivoken »Selben« des *im selben Augenblick*«, worauf Derrida die »lebendige Gegenwart« als Prinzip der Prinzipien der Husserl'schen Phänomenologie oder gar die »Selbstgegenwart« des transzendentalen Lebens beziehungsweise des Lebens der Seele zurückführt.²²⁷

Auch im Licht der Untersuchung von Foucaults *Préface zu Histoire de la folie* lässt sich allerdings fragen, ob Derrida das *Leben sans différence* der positiven Unendlichkeit angemessen auffasst. Auf der einen Seite begreift er durchaus dessen kritische Kraft. Eine solche positive Unendlichkeit bildet keine Schwärmerei einer obskurantistischen Spekulation. Sie stellt im Gegenteil die notwendige Annahme eines jeden Versuchs dar, Sinn eindeutig zu artikulieren. Man hätte es dementsprechend mit Theologie nicht nur in den besonderen Fällen zu tun, in denen ein *theologisches Vorurteil* aufbewahrt ist, sondern immer dann, wenn man beansprucht, Sinn ohne Berücksichtigung der *différence* der Spur zu entfalten: der Logos als *Aufhebung und Sublimierung der Spur* ist demnach schlechthin *theologisch*.

Theologisch meint hier darüber hinaus: unberechtigt, gewaltsam theologisch, das heißt letztendlich in der Weise einer menschlichen (allzu menschlichen) Hybris, die dazu verleitet, *de facto* zu behaupten – und dies oft umso mehr, als das eigene Programm im Zeichen einer anthropologischen Bescheidenheit stehen soll –, man könne gleich einem intuitiven Verstand unendliches Leben positiv auffassen. Gegen diese

226 A.a.O., 124/fz. 104.

227 Vgl. DERRIDA, *Die Stimme und das Phänomen*, a.a.O., 94 und 13/fz. 77 und 5.

*endgültige Repression der Differenz und a-diaphoristische Reduktion*²²⁸ gilt es, die grundlegende Ebene der Spur – wie nicht-ursprünglich auch immer – wieder zur Geltung und damit die konstitutive Äquivokation der Diskurse, ihre Unentscheidbarkeit zwischen *physis* und *nomos*, Biologie und Politik, zum Vorschein zu bringen.

Das *Leben ohne différence* wäre demnach in der *différance* selbst eingeschlossen: Es stellt lediglich eines ihrer Momente dar. Was auf einer *phänomenologischen* Ebene eigentlich unanfechtbar ist: unendliches Leben, das erscheint zwangsläufig im Modus der immanenten Negativität, des Sich-selbst-anders-Seins jeder festen Bestimmung. So kann es nur aus der *différance* heraus aufgefasst werden, das heißt *historisch* und in der Entäußerung der Signifikanten. In diesem Sinne ist *unendliches Leben* auch gar nicht *sans différence*.

Die Frage ist dann aber eher, ob die *différance* wiederum *ohne Leben* sein kann. Wie wäre nämlich *différance* ohne Leben zu denken? Wie wäre die unaufhörliche, raum-zeitliche Bewegung des *verallgemeinerten Verweissens* überhaupt zu denken, würde in der Sinnartikulation die Indifferenz der absoluten Identität der Differenzen als deren Prinzip nicht je schon am Werk sein?²²⁹ Dies scheint Derrida selbst zuzugeben, indem er die Notwendigkeit der impliziten Annahme einer positiven Unendlichkeit nicht nur für die *expressis verbis* theologischen, sondern für alle Diskurse hervorhebt. Die Unmöglichkeit, diesem unabdingbaren Anspruch gerecht zu werden, führt die Diskurse auf ihr ursprüngliches Differieren und Aufschieben zurück. Anders ließe sich auch nicht erklären, wieso de Saussures Spiel der Differenzen bis zur letzten Konsequenz getrieben werden sollte. Wieso könnte man, statt das unendliche Verweisen der Differenzen auf Anderes bis zur Destruktion zu verfolgen, nicht bei den Gewissheiten der *ordinary language* haltmachen, die Derrida selbst gar nicht leugnen, sondern bloß reduzieren will?²³⁰ Wäre die Identität nicht ausgesprochen konstitutiv für

228 Vgl. DERRIDA, »Die *différance*«, a.a.O., 40, 46/fz. 12, 18.

229 Für die Notwendigkeit des Bezugs zur Identität der *indifférance* vgl. auch Angehrn: *Interpretation und Dekonstruktion*, a.a.O., 325: »Anders als die Apologeten des Differenzdenkens beharrt Derrida darauf, dass die *différance* ohne den spannungsvollen Bezug zur – zwar entzogenen – Identität sich gleichsam in sich verflüchtigt. Identität gehört wie andere Leitbegriffe der Metaphysik zu jenen Konzepten, die nach Derrida nicht einfach negiert werden, sondern – in Analogie zu Heideggers Durchstreichung des Seinsbegriffs – gerade als »durchgestrichene« für das Denken konstitutiv bleiben.«

230 Vgl. J. DERRIDA, »Signatur, Ereignis, Kontext«, in: DERS., *Randgänge der Philosophie*, a.a.O., 291–314, insb. 310/fz. 390 (vgl. zudem DERS., *Limited Inc.*, hg. v. P. Engelmann, übers. v. E. Rappl u. Mitarbeit v. D. Traver, Wien 2001, 99/fz. 116): »Ich werde daraus vor allem nicht den Schluß ziehen, daß es keine relative Spezifität der Wirkungen des Bewußtseins gibt, der Wirkungen der Rede (im Gegensatz zur Schrift im traditionellen Sinn),

den Sinn selbst, gäbe es keinen Grund, das Spiel der Differenzen über den geschlossenen Kreis hinauszutreiben, der ihm vom anthropologischen Bedürfnis nach Identifikation und Ordnung bereitgestellt wird.

Mit ihrer Kritik an der Phänomenologie in ihrer ursprungs- und bewusstseinsphilosophischen Fassung erweist sich Derridas Grammatologie demnach zugleich als zu wenig und zu sehr phänomenologisch. *Zu wenig* phänomenologisch, da sie in der Bewegung der Beschreibung von dem, was überhaupt begegnet, zu früh haltmacht. Sie denunziert zu Recht die Leerheit einer Auffassung des Bewusstseins als sinnstiftende Selbstpräsenz und lässt die Andersheit erkennen, die die Intimität des seelischen Lebens notwendig heimsucht. Sie verabsolutiert aber die *différance*, die sie dabei an den Tag bringt, und kann nicht mehr hinter ihr zurückgehen, um die absolute Indifferenz und Totalität der positiven Unendlichkeit als das immanente Identitätsprinzip zu entdecken, das das unaufhörliche Spiel des Differierens in Zeit und Raum überhaupt antreibt.

Unter einem *Zuwiel* an Phänomenologie leidet sie darüber hinaus, indem sie suggeriert, dass es sich bei der Reduktion der Archäologie, sei sie auch eine nicht-archäologische, allein um eine Frage der Beschreibung, eine rein *phänomenologische* Frage handelt und nicht um ein echtes *metaphysisches* Problem, das heißt um die Entscheidung über eine theoretische Weichenstellung auf einen praktisch-existenziell erschlossenen Wert hin. So lässt sich etwa die Frage, ob man eher *ordinary language philosophy* oder Dekonstruktion betreiben soll, kaum entscheiden, hat man den konstitutiv erkenntnistheoretisch nicht erfassbaren ontologischen Status sowohl der *différance* als auch des unendlichen Wesens, gegen das sie hochgehalten wird, begriffen. Ist der *différance* Wirklichkeit zuzusprechen, dann ist kaum zu verstehen, weshalb man sich überhaupt der Destruktion der anthropologischen Gewissheiten, die sie verspricht, weihen und wieso man sich überhaupt der Zynismusgefahr, die sie als solche in sich birgt, stellen sollte. Ist die Idee eines unendlichen Lebens andererseits etwas anderes als bloßer metaphysischer Schein, dann gewinnt die *différance*, durch die sie erscheint, eine neue Bedeutung. Vor dem Hintergrund einer neuen Auffassung der *différance*, die sie kritisiert, werden außerdem auch das Beharren auf die *a-diaphoristische Repression* der Identifikationen der *ordinary language* und der *Philosophie* überhaupt sowie die Verabsolutierung der geschichtlichen Gewalt, die diese mit sich bringen, neu zu verstehen sein.

Eine solche Umdeutung erfordert keineswegs, in den Essentialismus der klassischen Metaphysik zurückzufallen. Indem er alle *théologies*

daß es gar keine Wirkung des Performativs gibt, keine Wirkung der gewöhnlichen Sprache, keine Wirkung der Anwesenheit und des diskursiven Ereignisses (*speech act*). Nur schließen diese Wirkungen nicht das aus, was man ihnen im allgemeinen Punkt für Punkt entgegensetzt, sondern sie setzen es auf unsymmetrische Weise als den allgemeinen Raum ihrer Möglichkeit voraus.«

infinitistes als notwendige Ontotheologien der Präsenz behandelt, geht Derrida vom Gegenteil aus.²³¹ Mit seiner Annahme, dass eine Philosophie des unendlichen Lebens mit einer positiven, substanzialistischen Metaphysik gleichzusetzen ist, lässt er sich allerdings offensichtlich von einer falschen Auffassung des Begriffs des Ursprunges leiten. Er setzt nämlich Ursprung mit Präsenz, *ousia*, *parousia* gleich.²³² Dadurch erkennt er jedoch sämtliche Philosophien, die auf Platons Bestimmung des Guten als jenseits der *Ousia*, als eine *Über-Wesenheit* zurückgehen, und auch eine einfache Wahrheit jeder Ursprungsphilosophie, dass nämlich der Ursprung von anderer Natur sein muss als das, was aus ihm hervorgeht. Seine Philosophie der Äquivokation weicht kaum von der Amphibolie zwischen *Konstituierendem* und *Konstituiertem*, *natura naturans* und *natura naturata* ab, die das moderne nach-metaphysische Denken auszeichnet: auch *physis en différance* ist Naturalismus.

Dies zeigt am besten der problematische Status der *différance* als *archi-écriture*. Denn die *différance* ist zugleich konstituierend und konstituiert; sie bildet den ursprungslosen Ursprung von Zeit und Raum, und ihre wesentliche Verankerung in der ›Äußerlichkeit‹ weist sie als eine konstitutiv *räumliche* und *zeitliche* auf: Sie ist in eins Verzeitlichung und Verräumlichung und Zeit und Raum.²³³ Das mag programmatisch als Versuch gelten, die Ursprungsphilosophie der metaphysischen Tradition hinter sich zu lassen. Es bleibt nichtsdestoweniger ein konzeptionelles Problem, von einem Anfang, mit dem nichts anfängt und der nichts erklären kann, zu sprechen.

Leugnet man die Möglichkeit eines Jenseits der *écriture*, ein *dehors* der Diskurse oder gar eine *supra-essentialité*, dann bleibt man zwangsläufig einem Positivismus verhaftet, der bei der Gegebenheit dessen haltmacht, was sich zeigt, sei es auch in der Form des sich Entziehens: eines

231 Vgl. außer DERS., *Grammatologie*, a.a.O., 124/fz. 104, auch die Auffassung der negativen Theologie überhaupt als Ontotheologie in DERS., »Die *différance*«, a.a.O., 34/fz. 6.

232 Vgl. etwa die bereits erwähnte Stelle von »Die *différance*«, a.a.O., 38/fz. 10.

233 Vgl. a.a.O., 8. Dazu vgl. auch R. RORTY: »Is Derrida a Transcendental Philosopher«, in: D. WOOD (Hg.), *Derrida: A Critical reader*, Oxford UK/ Cambridge (Mass.) 1992, 234–46; für ein ähnliches Problem im Hinblick auf das positivistische Moment der rekonstruktiven Arbeit von Foucaults Archäologie, was die Schwierigkeit angeht, Existenzbedingungen der Möglichkeit oder ein *historisches* Apriori zu denken, ohne eine Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung zu treffen, vgl. insb. KELM, *Hegel und Foucault*, a.a.O., 283–86. Zum Begriff des historischen Apriori insbesondere im Hinblick auf Foucaults Verhältnis zur Phänomenologie Husserls: W. GORIS, »Das historische Apriori bei Husserl und Foucault – Zur philosophischen Relevanz eines Leitbegriffs der historischen Epistemologie«, in: *Quaestio* (12) 2012, 291–342.

Werdens, das sozusagen *per definitionem* und programmatisch mit der raum-zeitlichen Äußerlichkeit verbunden ist. Nicht nur die Auffassung des Begriffs des Ursprunges greift zu kurz, sondern auch das Verständnis der Andersheit der Vernunft ist mangelhaft. Ähnlich wie dem Ursprung eine radikale Alterität verweigert wird, so wird auch die Zweideutigkeit der Negativität der Unvernunft auf ihre immanente Bedeutung, sei es auch nach einer skripturalen Umdeutung der Hegel'schen Aufhebung, reduziert und ihre transzendente Auffassung als absolut anders einfach außer Acht gelassen.

Es wurde bereits betont, wie diese *Hegel'sche Dimension* Derrida in die Nähe von Habermas rücken lässt. Beide verkürzen das Andere der Vernunft um eine Dimension, und zwar wahrscheinlich um ihre wichtigste. Beide bewegen sich in diesem Sinne innerhalb jener *dimension hégélienne*, die Derrida in seiner Auseinandersetzung mit Foucaults *Histoire de la folie* mehrfach hervorhebt. Nur scheint Derrida die Wahrheit von Habermas' Immanentismus aussprechen zu können: die konstitutive Instabilität und Selbstdestruktion jedes Rationalismus.

Vertritt Habermas letztendlich einen *lieblosen Pharisäismus*, so vermag Derrida nicht, über eine *seelen- wie leblose Metaphysik der Äquivokität* hinauszugehen. Seine affirmative ›Biopolitik‹ qua *physis en différence* bildet eine *économie de la mort* und der Gewalt, die im Namen eines Gottes der Schrift, des Todes, der Technik oder gar der Medizin tritt und die jede Möglichkeit einer Aufhebung im Leben ausschließt. War für Foucault die Pathologisierung und Anthropologisierung des Wahnsinns durch dessen psychopathologische Positivierung und Naturalisierung grundsätzlich Gewalt, so bildet für Derrida, dessen Gott der Schrift ein Gott der Medizin ist, ein Gott, der Wertentscheidungen auf der Grundlage einer grundlegenden Äquivokität von Natur und Kultur trifft, ein Programm, das sich als Befreiung von den Verengungen der Metaphysik und von ihrem nachmetaphysischen Erbe versteht. Der Vorwurf, den Derrida 1963 gegen seinen alten Lehrer noch erhob, eigentlich eine Pathologisierung der Vernunft vorzuführen, die die Internierung und Positivierung des Wahnsinns durch den kartesischen Rationalismus bloß umkehren würde, verliert jeden Boden mit der Grammatologie als medizinischer *archi-écriture*, grundlegender *physis en différence*. Zugleich scheint ihm jeder Sinn für die dämonische Hyperbel Platons, die er auch für das rationalistische Projekt Descartes' vindizierte, abhandengekommen zu sein.

Diese programmatische *Biopolitik* kann sowohl dazu dienen, die nachmetaphysischen Ansprüche der modernen Lebensphilosophie und allgemeiner des modernen organischen Monismus infrage zu stellen. Ob sie auch dafür reichen kann, die Gewalt, den Krieg oder gar *die Erbsünde der Schrift* in ein Instrument des Friedens und der Gerechtigkeit zu verwandeln, wie es dem grammatologischen Projekt eingeschrieben sein soll, bleibt allerdings äußerst fraglich.

Der Frieden, wie das Schweigen ebenfalls, ist die eigentümliche Vokation einer durch sich außer sich gerufenen Sprache. Da aber das *endliche* Schweigen zugleich das Element der Gewalt ist, kann die Sprache immer nur unentwegt nach der Gerechtigkeit streben, indem sie den Krieg in sich selbst anerkennt und praktiziert. Gewalt gegen Gewalt. *Ökonomie der Gewalt*.²³⁴

iv. Manfred Frank: Die genealogische Auflösung von Lévi-Strauss' Vermittlung zwischen physis und nomoi durch den Positivismus der Archäologie

Nicht weniger als Habermas mit seinem Positivismusvorwurf und – auf eine spezifischere Art und Weise – als Derrida mit seiner affirmativen, differierenden Physis verfehlen Manfred Frank und Gilles Deleuze, obwohl mit jeweils umgekehrtem Vorzeichen (ablehnend das erste, befürwortend das zweite), die kritische Dimension von Foucaults *Biopolitik*. Frank unterstellt Foucault einen schlichten Biologismus; Deleuze sucht Anschluss an Foucault, um seine eigene Philosophie der freudigen Affirmation als reine Immanenz zu umreißen, die ihr Zentrum in einem als ewige Wiederkehr aufgefassten *Leben* findet.

Foucaults kritische Stellung zur idealistischen und hermeneutischen Tradition der Subjektphilosophie wird von Frank ausschließlich im Bannkreis des Strukturalismus verortet. Übersehen wird völlig, dass die Denunzierung der Determiniertheit der Subjektivität als *konstituierte* im Fall Foucaults nicht im Namen eines vermeintlichen neuen Positivismus geschieht. Ähnlich wie im klassischen Strukturalismus wird der Subjektivität jede *konstituierende* Kraft abgesprochen. Dies heißt indessen nicht, dass die Dimension der Konstitution lediglich mit der Bestimmtheit von positiv gegebenen Relationen zwischen diskreten Elementen gleichgesetzt wird, etwa *elementaren Strukturen der Verwandtschaft* wie im Fall des Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss.

Die Beurteilung des Verhältnisses der Philosophie Foucaults zur Tradition des deutschen Idealismus hätte im Gegenteil zur Hervorhebung der grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Strukturalismus und Archäologie führen müssen. Deren Kritik an der Subjektivität sollte nicht übersehen lassen, wie das Festhalten der Archäologie an der idealistischen Verwerfung jeder Reduktion der sinnstiftenden, konstitutiven Ebene der Einheit auf Positivität die Archäologie mit dem strukturalistischen Projekt radikal unverträglich macht.

²³⁴ J. DERRIDA, »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas«, in: DERS., *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., 121–235, hier 178/fz. 172.

Um die Nähe zum Idealismus erfassen zu können, wäre es allerdings nötig gewesen, Foucaults vernunftkritischen Ansatz – anders als Frank – wirklich ernst zu nehmen. Im Einklang mit der Verteidigung des Spekulativen durch seinen Lehrer Jean Hyppolite bleibt nämlich Foucaults Vernunftkritik zumindest insofern der idealistischen Tradition verpflichtet, als sie auf der Ebene ihrer Implikationen letztendlich von einer *unendlichen Einheit* ausgeht. Der Reduktionismus der Psychopathologie wird aufgrund einer *Indifferenz* vor der Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft kritisiert die im Grunde die absolute Einheit darstellt, die die Vernunft gegenüber den endlichen Bestimmungen des Verstandes auszeichnet. Diese Indifferenz wird allerdings als radikal *undialektisch* aufgefasst und bildet insofern in ihrer sich jeder Artikulation unendlich entziehenden Negativität keine Vernunft, sondern eine Form des Wahns. Dass die theoretizistische Verabsolutierung der Negativität der unendlichen, ungeteilten Einheit des Wahnsinns fragwürdig ist, schließt darüber hinaus kaum die Nähe der Vernunftkritik Foucaults zur spekulativen Tradition aus, was ihren gemeinsamen Ausgangspunkt angeht. Im Gegenteil, indem hiermit die Notwendigkeit unterstrichen wird, eine Vermittlung überhaupt zwischen *Unendlichem* und *Endlichem* zu denken, wird die Verwandtschaft mit dem Idealismus eher bestätigt, was die Parallelanalyse von Foucaults und Hegels Auseinandersetzung mit Diderots *Rameaus Neffe* noch zeigen wird.

In seiner Auffassung durch Lévi-Strauss beansprucht der Strukturalismus, durch eine neuartige Vermittlung zwischen Natur und Kultur die Soziologie und somit die gesamten Wissenschaften des Menschen auf eine neue Basis zu stellen. Mit seiner Untersuchung der Strukturen der Verwandtschaft strebt Lévi-Strauss bekanntlich eine wissenschaftliche Bestimmung der gesellschaftlichen Interaktionen auf der elementaren Ebene des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern an, die zugleich die Antinomie zwischen Biologischem und Sozialem hinter sich lassen sollte.

Das Inzestverbot ist nach Lévi-Strauss die Regel schlechthin, die einzige, die allgemein ist und den ›Griff‹ der Kultur nach der Natur ermöglicht: »die Regel *par excellence*, die einzige, die universal ist und den Einfluß der Kultur auf die Natur [la prise de la culture sur la nature] bezeugt«.²³⁵ In zweierlei Hinsichten bildet das Inzestverbot eine Vermittlung zwischen Kultur und Natur. *Formell* stelle es das einzige Beispiel einer sozialen Vorschrift dar, die die Allgemeinheit eines Naturgesetzes annimmt. Man kennt nämlich keine Gesellschaft, die es einfach ignoriert. *Inhaltlich* zeichnet das Inzestverbot sich dadurch aus, dass es als soziale Norm das biologische Feld der Geschlechtsverhältnisse regelt. Es tut dies darüber hinaus so, dass es durch die Vorschrift des Heiratens außerhalb

235 C. LÉVI-STRAUSS, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1993, 73/fz. 28.

der natürlichen Gruppen die Bindungen der Blutsverwandtschaft mit Allianzverhältnissen, den ersten, die genuin *sozial* sind, zerbricht. Auf diese Weise würde das Inzestverbot die menschliche Gesellschaft selbst gründen: Es ist die Gesellschaft oder gar die Kultur selbst.²³⁶

Die Ethnologie, die Lévi-Strauss durchaus als allgemeine Anthropologie versteht, wird somit die *Gesetze der sozialen Natur* derart aussprechen, dass sie die materielle und die geistige Kultur, die physische und die soziale Anthropologie nicht trennt und die Kontinuität zwischen natürlicher und kultureller Ordnung aufrechterhält.²³⁷ Diese Vermittlungsarbeit gelinge der Ethnologie, indem sie weder auf der Ebene der schlichten Empirie noch auf jener der Bewusstseinsvorstellungen ansetzt, sondern mithilfe der modernsten Linguistik auf eine strukturelle Analyse zurückgreift.

So werden etwa die Verwandtschaftsverhältnisse nicht für sich betrachtet, sondern *relational* als Teil von unbewussten Bedeutungssystemen, deren Sinn erst in Bezug auf eine allgemeine, formale Typologie – ein *System der Systeme* – sich erschließt, durch die anthropologische Invarianten und die Universalität der menschlichen Natur hervortreten. Von der modernen Sprachwissenschaft geleitet, die einzige Humanwissenschaft, die zur *positiven Erkenntnis der sozialen Tatsachen* gelangt sei, zweifelt die strukturelle Anthropologie nicht an der Möglichkeit, sich eines Tages unter den Naturwissenschaften wiederzufinden.²³⁸ Hat sich

236 Vgl. a.a.O., 57/fz. 14: »Als eine Regel, die das umfaßt, was ihr in der Gesellschaft am fremdesten ist, doch zugleich als eine gesellschaftliche Regel, die von der Natur das zurückhält, was geeignet ist, über sie hinauszugehen, ist das Inzestverbot gleichzeitig an der Schwelle der Kultur, in der Kultur und, in gewissem Sinne (wie wir zu zeigen versuchen werden), die Kultur selbst«, und DERS., »Das Feld der Anthropologie«, Inauguralvorlesung am Lehrstuhl für Sozialanthropologie des Collège de France, 5. Januar 1960, jetzt in: *Strukturelle Anthropologie II*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1975, 11–44, insb. 29/fz. 29: »Es ist bekannt, welche Funktion das Inzestverbot in den primitiven Gesellschaften hat. Indem es die Schwestern und Töchter sozusagen aus der Blutverwandtengruppe hinausschleudert und ihnen Gatten zuweist, die selbst aus anderen Gruppen stammen, knüpft es zwischen diesen natürlichen Gruppen Verwandtschaftsbande, die ersten, die man soziale nennen kann. Das Inzestverbot begründet damit die menschliche Gesellschaft, und in gewissem Sinn ist es die Gesellschaft.« Dazu auch DERS., »Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie«, in: *Word. Journal of the Linguistic Circle of New York*, I (2) 1945, 1–21; jetzt in: *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt/M. 1973, 43–67, insb. 60 ff./fz. 56 ff.

237 Vgl. LÉVI-STRAUSS, »Das Feld der Anthropologie«, a.a.O., 22 f./fz. 23 f.

238 Vgl. LÉVI-STRAUSS, »Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie«, a.a.O., 43 ff./fz. 37 ff.

die moderne Physik zur *Wissenschaft der Organisationen* entwickelt, so soll neben der Biologie und der Psychologie auch die soziale Anthropologie als Untersuchung von reinen Relationen ihr folgen können.²³⁹ Dieses Programm, das Lévi-Strauss seit *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* verfolgt,²⁴⁰ entspricht einer Bemühung zur Naturalisierung,

- 239 Ähnlich wie Foucault in *Les mots et les choses* den modernen Wissenschaften der Organisation, nämlich der *Biologie*, der *Philologie* und der *Ökonomie*, spricht Lévi-Strauss der Lebenswissenschaft eine entscheidende Bedeutung in der Entwicklung der Humanwissenschaften zu. Obwohl allerdings seine strukturelle Anthropologie als ein Modell für die Auflösung des *konkreten Menschen* gilt, den Foucault in den Mittelpunkt der anthropologischen Konstellation der Moderne stellt, geht Lévi-Strauss im Grunde von derselben szientistischen Überzeugung aus, nach der *das Organische sich endlich vermitteln* lassen soll, wie in den von Foucaults kritisierten modernen, dialektischen Humanwissenschaften. So misst Lévi-Strauss in seiner Auseinandersetzung mit Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* Anfang der sechziger Jahre der Entwicklung einer analytischen Lebenswissenschaft eine entscheidende Rolle in der Aufhebung der Unterscheidung zwischen *analytischer und dialektischer Vernunft* bei. (Vgl. C. LÉVI-STRAUSS, *Das wilde Denken*, übers. v. H. Naumann, Frankfurt/M. 1968, 283/fz. 823: »Die Unterscheidung der beiden Arten der Vernunft gründet, wie wir es sehen, nur auf dem zeitweiligen Abstand, der die analytische Vernunft vom Verständnis des Lebens trennt.«) Erst die wissenschaftliche Auflösung des Organischen und somit die Überwindung der Unterscheidung zwischen analytischer und dialektischer Vernunft gestattet, eine positive *Wissenschaft des Menschen* zu etablieren. An dem Tag nämlich, an dem man dazu imstande sein wird, »das Leben als eine Funktion der trägen Materie« zu begreifen, wird es auch endlich möglich sein, das »letzte Ziel« der Humanwissenschaften zu erreichen, nämlich nicht »den Menschen zu konstituieren«, sondern ihn dahingehend »aufzulösen«, dass man jede Unterscheidung zwischen Mensch und Natur und somit jede Originalität der *menschlichen Ordnung* gegenüber dem Reich der Natur abschafft (a.a.O., 284 f./fz. 824 f.). Zwischen dem *Subjekt* der dialektischen Anthropologie Sartres und der *Struktur* Lévi-Strauss' besteht letztendlich so wenig ein prinzipieller Unterschied, dass laut Lévi-Strauss das *wilde Denken*, das aufgrund des totalisierenden Charakters seiner Strukturen dem *Lebendigen* und dem *Menschlichen* jede Alterität abspricht, das eigentliche Prinzip der dialektischen Vernunft darstellt: »Wir glauben, daß die dialektische Vernunft in der unerbittlichen Weigerung des wilden Denkens, daß ihm irgendetwas Menschliches (und selbst Lebendiges) fremd bleibe, ihr eigentliches Prinzip entdeckt« (a.a.O., 282/fz. 822).
- 240 Vgl. DERS., *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, a.a.O., 20/fz. xiii: »Nach einem Zitat von Eddington: »Die Physik wird zur Untersuchung der Organisationen«, schrieb Köhler vor nun bald zwanzig Jahren: »Auf diesem Wege [...] wird sie sich mit der Biologie und der Psychologie treffen«. Die vorliegende Arbeit wird ihr Ziel erreicht haben, wenn der Leser nach beendeter Lektüre sich geneigt fühlt hinzufügen: und mit der Soziologie.«

die der Logik der modernen Wissenschaft eingeschrieben ist. Die Kohärenz der Determiniertheit der Gesetze der Natur duldet keine Ausnahme. Sie kann nur aufbewahrt werden, indem sie verallgemeinert wird. So zitiert Lévi-Strauss als Motto zu seinem Buch einen der Pfeiler der modernen wissenschaftlichen Anthropologie, Edward B. Tylors *Primitive Culture*: »Die moderne Wissenschaft neigt zunehmend zu der Schlussfolgerung, dass, wenn es irgendwo Gesetze gibt, es sie überall geben muss.«²⁴¹ Die Vermittlung zwischen Biologie und Soziologie, Natur und Geist geschieht auf der Ebene einer zuerst nach dem Muster der Physik und danach der Linguistik nicht mehr *substanziell*, sondern *relational* aufgefassten, umfassenden Natur.

Um die Distanz zwischen der Archäologie und dem wissenschaftlichen Projekt des Strukturalismus zu ermessen, reicht es, an den Statusunterschied zwischen den Strukturen und den historischen Apriori der Diskurse zu denken. Nach Lévi-Strauss bildet die Struktur eine Form. Demnach ist sie grundsätzlich Idealität: Sie stellt eine *vérité de raison* und keine *vérité de fait* dar.²⁴² Die Struktur weist keinen zufälligen Aufbau zwischen beliebigen Teilen auf, sondern ein System, das von der internen Kohäsion ihrer Elemente getragen wird. Die Methode der Rekonstruktion der Struktur ist somit niemals rein induktiv, sondern immer konjunktural, zugleich induktiv und deduktiv, empirisch und logisch. Jedes System wird außerdem nur in Bezug auf eine systematische Typologie, auf das *System der Systeme* einen besonderen Aufbau haben können, gleich der allgemeinen Grammatik, der gegenüber jede Struktur eine besondere Transformation darstellt. Die Struktur der Strukturen ist demnach eine sich durch interne Kohärenz und eine begrenzte Zahl an Regeln auszeichnende Sprache, die die Gesetze einer Vielfalt anscheinend heterogener Phänomene angibt.²⁴³

Die Archäologie Foucaults erkennt keineswegs das Niveau der Struktur einer Sprache und einer Grammatik. Die Dimension der Idealität der Struktur als Form meint sie allerdings auf die fundamentalere der Existenz

241 A.a.O., fz. viii (weggelassen in der deutschen Ausgabe). Vgl. auch den Hinweis auf Niels Bohr in DERS., »Die Stellung der Anthropologie in den Sozialwissenschaften und die daraus resultierenden Unterrichtsprobleme«, in: DERS., *Strukturelle Anthropologie I*, übers. v. H. Naumann, Frankfurt/M. 1977, 369–408, insb. 389/fz. 398.

242 DERS., »Das Feld der Anthropologie«, a.a.O., 31/fz. 31; vgl. auch DERS., »Der Strukturbegriff in der Ethnologie«, in: DERS., *Strukturelle Anthropologie I*, a.a.O., 299–346, insb. 328 ff./fz. 333 ff.

243 »Schließlich hätten wir nichts anderes geleistet, als eine Sprache zu erarbeiten, deren einziges Verdienst darin bestände, kohärent zu sein wie jede Sprache, und anhand einer kleinen Zahl von Regeln Phänomenen Rechnung zu tragen, die man bisher für ganz andere hielt. In Ermangelung einer unerreichbaren Faktenwahrheit [vérité de fait] wären wir zu einer Verstandeswahrheit

reduzieren zu dürfen, die Funktionalität der Sprache auf die einfache Tatsache, dass es Sprache *gibt*: »le fait qu'il y a *du* langage« (AdS 146/dt. 162). Der Sprache als *ideale Form* (AdS 138/dt. 153), die als auf eine endliche Menge an Elementen sich stützendes Konstruktionsgesetz die unendliche Vielfalt ihrer raum-zeitlichen Manifestationen als bloß äußerliche, kontingente materielle Bedingungen betrachtet, hält die Archäologie die konstitutive Zerstreung und Materialität der tatsächlich existierenden Aussagen entgegen, aus denen sich die Diskurse zusammensetzten.

Die Aussage bildet keine *Struktur*, das heißt ein innerlich zusammenhängendes System von Elementen, sondern eine *Existenzfunktion* innerhalb des Koexistenzfeldes des Diskurses.

L'énoncé, ce n'est donc pas une structure (c'est-à-dire un ensemble de relations entre des éléments variables, autorisant ainsi un nombre peut-être infini de modèles concrets) ; c'est une fonction d'existence qui appartient en propre aux signes.²⁴⁴

Die Archäologie kümmert sich dementsprechend nicht um *formale* sondern um *historische* Apriori, insofern diese das Feld bilden, auf dem jene sich erst entfalten können. Geschichte ist ihr nicht äußerlich. Der Diskurs bildet keine ideale und zeitlose Form (»une forme idéale et intemporelle«), die obendrein eine Geschichte hätte; er ist durch und durch historisch (»il est, de part en part, historique«, AdS 153/dt. 170). Die Positivität der Diskurse, ihre Angewiesenheit auf raum-zeitliche Begebenheiten, spielt so die Rolle eines *historischen* Apriori.²⁴⁵

Unter »*a priori historique*« wird ein Apriori verstanden, das nicht eine *Gültigkeitsbedingung für Urteile*, sondern eine *Realitätsbedingung für Aussagen* darstellt.²⁴⁶ Es bilde keine Bedingung der Möglichkeit (»condition de possibilité«), sondern eine Bedingung der Existenz (»condition d'existence«, AdS 153/AdW 170).²⁴⁷

Die rekonstruktive Arbeit der Archäologie bildet insofern keine *Deduktion* im eigentlichen Sinne. Sie läuft nicht auf die Rechtfertigung der

[vérité de raison] gelangt.« (DERS., »Das Feld der Anthropologie«, a.a.O., 31.)

244 AdS 115 (»Die Aussage ist also nicht eine Struktur, das heißt eine Menge von Beziehungen zwischen variablen Elementen, die so eine vielleicht unendliche Zahl von konkreten Modellen gestattet; sie ist eine Existenzfunktion, die den Zeichen eigen ist«, dt. 126).

245 Vgl. AdS 167/dt. 184.

246 Vgl. a.a.O.

247 Zum Begriff des »historischen Apriori« und zu dessen Nähe außer zu Husserls Begriff des »konkreten historischen Apriori« auch zu Hegels Begriff des Geistes, den Foucault infolge seiner Diplomarbeit vermutlich als *transcendental historique* las, vgl. KELM, *Hegel und Foucault*, a.a.O., 180 f.

gültigen Anwendung von Urteilen innerhalb eines bestimmten diskursiven Bereichs hinaus. Noch weniger sucht sie – anders als Lévi-Strauss' strukturalistische Sozialanthropologie – das Gesetz, gar die *sozio-biologische Form* (»la forme socio-biologique«), durch die sich die *Universalität der menschlichen Natur* bestimmen ließe.²⁴⁸ Vom Gebiet der *Wissenschaft* auf jenes der *Technik* versetzt und dadurch zur allgemeinen *sozio-biologischen* Technologie erhoben, bildet gar Lévi-Strauss' Gesetz den Inbegriff alles dessen, was Foucault später mit dem Begriff der *Biopolitik* anprangern wird. Auf dessen Basis wird nämlich endlich eine *angewandte Anthropologie* möglich, die erlauben soll, aufgrund einer wissenschaftlich fundierten Unterscheidung zwischen dem, was normal, und dem, was hingegen pathologisch ist, in unsere *krank* und *ängstliche* Welt therapeutisch einzugreifen.²⁴⁹

Anders als Lévi-Strauss' *angewandte Anthropologie* erhebt die Archäologie – und zwar *programmatisch* – keinen Anspruch auf Normativität. Sie will lediglich *deskriptiv* sein. Foucault spricht in der *Archäologie des Wissens* ganz bewusst von einer Beschreibung der Aussagen und von einer archäologischen Beschreibung (»La description des énoncés« und »La description archéologique« lauten die Überschriften eines Kapitels und eines Teils aus *Archäologie des Wissens*). Wenn es heißt *deskriptiv*, so ist dies allerdings durchaus *kritisch* gemeint. Die Behauptung, dass man von Diskursen *deskriptiv* reden darf, besagt nichts anderes, als dass der hinter ihrem Anspruch auf Idealität liegende *positive* Rest, ihre konstitutive Angewiesenheit auf raum-zeitliche Gegebenheiten an den Tag gebracht werden kann.

Demnach sind das *formale* und das *historische Apriori* weder von demselben Niveau noch von derselben Natur: »ni de même niveau ni de même nature« (AdS 169/ dt. 186). Konstitutiv *materiell* soll das historische Apriori Rechenschaft darüber ablegen können, dass ein gewisser Diskurs zu einem gegebenen Zeitpunkt eine bestimmte formale Struktur entweder aufnehmen oder ausschließen kann.

Il doit pouvoir rendre compte du fait que tel discours, à un moment donné, puisse accueillir et mettre en œuvre, ou au contraire exclure, oublier ou méconnaître, telle ou telle structure formelle.²⁵⁰

248 LÉVI-STRAUSS, »Das Feld der Anthropologie«, a.a.O., 34 f./fz. 34 f.

249 Vgl. DERS., »Die Stellung der Anthropologie in den Sozialwissenschaften«, a.a.O., insb. 405 ff. und 418: »Denn die Anthropologie würde vergeblich eine Anerkennung heischen, die man schon ihren theoretischen Eroberungen schuldig wäre, wenn sie in der kranken und ängstlichen Welt, in der wir leben, nicht darauf bedacht wäre zu beweisen, *wozu sie dient*.«

250 AdS 168 (»Es muß die Tatsache erklären können, daß ein bestimmter Diskurs zu einem gegebenen Zeitpunkt diese oder jene formale Struktur

Es ist genug bekannt, dass sich Foucault in *L'archéologie du savoir* zur positivistischen Methode seiner Archäologie bekennt. Ein *positiviste heureux* (AdS 164/AdW 182), nämlich einer, der sich das unglückliche Bewusstsein der Subjekthilosophie mit ihren Aporien erspart, ist Foucault allerdings lediglich in dem Sinne, dass er den Anspruch erhebt, die Positivität der historischen Apriori in der raum-zeitlichen Gegebenheit ihrer Existenz und nicht die Idealität der Formen der formalen Apriori, die auf der Grundlage der ersten entstehen können, zu rekonstruieren.²⁵¹

Um vom Positivismus im eigentlichen Sinne reden zu dürfen, müsste es um den Versuch gehen, die Beschreibung der Positivität der Diskurse mit der Herausarbeitung der Gesetze, die sie konstituieren, wesentlich zu verbinden. Nichts liegt aber der rekonstruktiven Methode Foucaults ferner als ein solches Vorhaben. Keineswegs beabsichtigt die Archäologie, die Gültigkeit von Diskursen positivistisch zu bestimmen, das heißt letztendlich Normativität *deskriptiv* zu begründen. Im Gegenteil: Der kritische Anspruch der Archäologie besteht gerade darin, die wesentliche Positivität an den Tag zu bringen, auf die die Idealität der Diskurse zwingend aufbauen muss. Nicht von ungefähr denunziert *Les mots et les choses* die Verwechslung zwischen Empirischem und Fundamentalem, die die moderne *épistème* auszeichnet.²⁵² Ähnlich beabsichtigt die Archäologie, nach der Auffassung, die Foucault von ihr in der *Archäologie des Wissens* gibt, hinter der Idealität der reinen Formen der Diskurse, das heißt hinter ihren formalen Apriori, die konstitutive Materialität ihrer historischen Apriori als ihre raum-zeitlichen Existenzbedingungen wieder in Erscheinung treten zu lassen.

Der Positivismus der Archäologie gilt nicht für sich, er bildet nicht das letzte Wort der Diskursanalyse. Er ist vielmehr grundsätzlich instrumental. Die Funktion der Beschreibung der diskursiven Formationen, der Analyse der Positivitäten und des Ermittels des Aussagefeldes lässt sich erst im Hinblick auf den *allgemeinen Horizont* begreifen, zu dem sie gehören.²⁵³ Der positiven Rekonstruktion der Diskurse in ihrer materiellen Gegebenheit kommt keine *transzendente* Rolle zu. Sie gilt nicht der Rechtfertigung von Diskursen und der Bestimmung von dem, was innerhalb ihrer ein *angemessenes* und dem, was stattdessen ein *unangemessenes* Urteil ausmacht. Ziel der Rekonstruktion ist vielmehr das *Bestreiten* und das *Überschreiten* der diskursiven Formationen.²⁵⁴

aufnehmen und anwenden oder im Gegenteil ausschließen, vergessen oder verkennen kann«, dt. 185).

251 Vgl. insb. AdS 164 f./dt. 181 f.

252 Vgl. MC 329 ff./dt. 384.

253 Vgl. AdS 173/dt. 190.

254 Zur Verwendung des Positivismus im Sinne einer genealogischen, identitätsauflösenden Gegen-Wissenschaft vgl. auch M. FOUCAULT, »Il faut

Darin liegt auch die eigene Rechtfertigung der rekonstruktiven Arbeit der Archäologie, falls sie keine *Deduktion* von Diskursen darstellt. Die Frage nach einer möglichen Legitimation der Archäologie wird im Übrigen von Foucault selbst gestellt (vgl. AdS 172/dt. 189). Rechtfertigen könne sich die Archäologie, etwa sofern sie als *unsere Diagnose* gilt. *Notre diagnostic* bildet sie allerdings laut Foucault nicht in dem Sinne, dass sie uns imstande versetzen würde, unsere Identität zu definieren, etwa das Tableau unserer unterscheidenden Merkmale zu umreißen. Vielmehr stellt die Archäologie fest – wie bereits gesehen –, dass wir *Differenz* sind. Sie lässt das *Andere* und das *Außen* aufbrechen. Sie vermag uns von unseren Kontinuitäten freizumachen, indem sie das *Außen unserer eigenen Sprache* zur Sprache kommen lässt: »la bordure du temps qui entoure notre présent, qui le surplombe et qui l'indique dans son altérité ; ce qui, hors de nous, nous délimite.«²⁵⁵

Foucault mag wohl in der *Archäologie des Wissens* sich von seiner früheren Untersuchung über die Entstehung der modernen Psychopathologie, *Wahnsinn und Gesellschaft*, zum Teil absetzen zu wollen. Auf seine *Histoire de la folie* unüberhörbar anspielend betont er nämlich, dass die raum-zeitliche Gegebenheit der Sprache sich nicht zuerst als Ausdruck eines fundamentalen Schweigens, einer anfänglichen Nacht, sondern hinsichtlich ihrer Existenzbedingungen verstehen lässt, die ihr Aussagenfeld konstituieren. Entsprechend muss auch die fundamentale Rolle, die Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* dem undeutlichen, bruchstückhaften Gemurmel der Irrsinnigen noch zuspricht, relativiert werden. Nicht dieses, sondern das positive, historische Apriori, das die Koexistenzregeln der Aussagen bestimmt, stehe primär zwischen der Sprache und dem Schweigen.

Mais qu'on puisse décrire cette surface énonciative prouve que le ›donné‹ du langage n'est pas le simple déchirement d'un mutisme fondamental ; que les mots, les phrases, les significations, les affirmations, les enchaînements de propositions, ne s'adosent pas directement à la nuit première d'un silence ; mais que la soudaine apparition d'une phrase, l'éclair du sens, le brusque index de la désignation, surgissent toujours dans le domaine d'exercice d'une fonction énonciative ; qu'entre le langage tel qu'on le lit et l'entend, mais aussi déjà tel qu'on le parle, et l'absence de toute formulation, il n'y a pas le grouillement de toutes les choses à peine dites, de toutes les phrases en suspens, de toutes les pensées à demi verbalisées, de ce monologue infini dont seuls émergent quelques fragments ; mais avant

défendre la société«. *Cours au Collège de France (1975–1976)*, hg. v. M. Bertani, A. Fontana, Paris 1997, 10/dt. 23.

- 255 AdS 172 (»der Saum der Zeit, die unsere Gegenwart umgibt, über sie hinausläuft und auf sie in ihrer Andersartigkeit hinweist; das, was uns außerhalb von uns begrenzt«, dt. 189).

tout – ou en tout cas avant lui (car il dépend d’elles) – les conditions selon lesquelles s’effectue la fonction énonciative.²⁵⁶

Der Sinn der Archäologie selbst lässt sich allerdings ohne Hinweis auf ein anfängliches Schweigen kaum nachvollziehen. Denn ohne die umfassende Einheit einer Indifferenz vor dem Zerreißen der Geschichte wäre die konstitutive Angewiesenheit der Diskurse auf deren Außen nicht zu begreifen und so auch nicht das Interesse der Archäologie für die Grenze, die den Ausschlussraum bestimmt, aus dem heraus die Aussagen erst zur Emergenz kommen können (»On étudie les énoncés à la limite qui les sépare de ce qui n’est pas dit, dans l’instance qui les fait surgir à l’exclusion de tous les autres«²⁵⁷).

Foucault schwankt ohne Zweifel zwischen zwei Auffassungen des Begriffs des Außen (»le dehors«). Einmal denkt er an die *Äußerlichkeit* des historischen Apriori selbst gegenüber der *Innerlichkeit* des formalen Apriori.²⁵⁸ Das Außen ist dann die raum-zeitliche Zerstreuung der Aussagen gegenüber dem Inneren der Subjektivität und der idealen Synthese, durch die das Subjekt sich sammelt: »ce dehors où se répartissent, dans leur relative rareté, dans leur voisinage lacunaire, dans leur espace déployé, les événements énonciatifs.«²⁵⁹

Ein anderes Mal denkt Foucault radikaler an das *Außen*, das jedes Aussagenfeld aufgrund des Ausschlusses von anderen Aussagen mit sich bringt, durch den es erst an den Tag kommen kann: an den *Saum der*

256 AdS 147 (»Daß man aber diese Aussageoberfläche beschreiben kann, beweist, daß das ›Gegebene‹ der Sprache nicht das einfache Zerreißen einer fundamentalen Stummheit ist; daß die Wörter, die Sätze, die Bedeutungen, die Bestätigungen, die Verkettungen von Propositionen nicht sich direkt an die ursprüngliche Nacht eines Schweigens anlehnen, sondern daß das plötzliche Auftauchen eines Satzes, das Aufblitzen des Sinnes, der bruske Hinweis der Bezeichnung stets in dem Wirkungsgebiet einer Aussagefunktion auftauchen; daß zwischen der Sprache, so wie man sie liest und versteht, aber auch so, wie man sie spricht, und dem Fehlen jeder Formulierung nicht das Gewimmel von all diesen kaum gesagten Dingen, von all diesen in der Schwebe befindlichen Sätzen, von all den halbverbalisierten Gedanken, von diesem unendlichen Monolog vorliegt, aus dem nur einige Fragmente auftauchen; sondern vor allem – oder in jedem Fall vor ihm (denn er hängt von ihnen ab) – die Bedeutungen, gemäß denen sich die Aussagefunktion vollzieht«, dt. 163 f.).

257 AdS 156 (»Man untersucht die Aussagen an der Grenze, die sie von dem Nicht-Gesagten trennt, in der Instanz, die sie beim Ausschluß all der anderen auftauchen läßt«, dt. 173).

258 Vgl. vor allem AdS 158–61/dt. 175–78.

259 AdS 159 f. (»dieses Draußen, in dem sich in ihrer relativen Seltenheit, in ihrer lückenhaften Nachbarschaft, in ihrem entfalteten Raum die Aussageereignisse verteilen«, dt. 177).

Zeit, die unsere Gegenwart umgibt (»la bordure du temps qui entoure notre présent«); an *das, was uns außerhalb von uns begrenzt* (»ce qui, hors de nous, nous délimite«); an *das unserer eigenen Sprache Äußere* (»le dehors de notre propre langage«, AdS 172/dt. 189 f.).

Diesen zwei Auffassungen des Begriffes des Außen entsprechend zeichnen sich auch zwei Weisen ab, den Sinn der Archäologie und somit deren Rechtfertigung und den allgemeinen Horizont zu verstehen, in dem Foucaults positives Verfahren zu verorten ist. Im ersten Fall hätte man es lediglich mit den allgemein nietzscheanischen Themen der Reduktion auf die Oberfläche und Äußerlichkeit der Phänomene als Überwindung der altmetaphysischen Begriffe des Wesens und der Wahrheit zu tun. Der Sinn der Archäologie würde dann hauptsächlich in der Auflösung der Subjektivität und der Idealität ihrer Formen in die konstitutive Zerstreuung der Aussagen liegen. Ob darin die Archäologie ihre *Rechtfertigung* überhaupt finden kann, bleibt allerdings aus etlichen Gründen mehr als fraglich.

Fraglich ist zum einen der Primat, der damit der Zerstreuung der raum-zeitlichen *Differenz* der Aussagen gegenüber dem ideell sich Zusammensammeln der subjektiven Innerlichkeit zugesprochen wird. Gehört ihm das *Außen* nicht wesentlich an, sondern bloß als zufällige Existenzbedingung, dann ließe sich kaum verstehen, wieso sich die Subjektivität überhaupt der materiellen Dispersion hingeben sollte, statt sich einfach selbst zu ermächtigen. Einer konsequenten Theorie der anthropologischen Emanzipation durch subjektive Assimilation, ja Vergeistigung der Äußerlichkeit und Fremdheit der Natur im Menschen und außer ihm wäre kaum etwas entgegenzuhalten. Zumal der Begriff der *Differenz* qua reine materielle Zerstreuung, der der Subjektivität entgegengesetzt wird, sich leicht als Mystifikation entlarven lässt.

Es wurde bereits auf die Schwierigkeiten hingewiesen, auf die Foucault stößt, indem er versucht, die Ebene der Aussagen als jene der *elementaren Einheiten des Diskurses* zu bestimmen, auf die sich die Analyse der diskursiven Formationen stützen sollte.²⁶⁰ Die Herausforderung, vor der sich die Archäologie gestellt sieht, indem sie sich bemüht, den Bereich des Wissens nach anderen, grundlegenden Einheiten als jener etwa des *Buchs*, des *Werks* oder der *Epoche* zu fassen, mit denen die *histoire des idées* traditionell arbeitet, besteht insbesondere in der eigentümlichen Dimension, die zwischen der Idealität einer *Sprache* und der reinen Empirizität eines *Korpus* liegt. Diese dazwischenliegende Dimension zeichnet sich laut Foucault durch eine eigenartige *Materialität* aus.

Die der Aussage eigene Materialität, die ihre spezifische *Existenzmodalität* bildet, besteht in einer besonderen Form der *Wiederholbarkeit*. Sie stellt nämlich eine *wiederholbare Materialität* (»matérialité répétable«,

260 Vgl. AdS 107/dt. 117.

AdS 138/dt. 153) dar. Die einzelnen *Äußerungen* (»énonciations«) stellen einerseits Ereignisse dar, die gänzlich an den raum-zeitlichen Bedingungen ihres Erscheinens gebunden bleiben und sich insofern nicht, ohne ihre eigene Identität zu verlieren, wiederholen lassen. Die *sprachlichen* und *logischen Formen* sind andererseits gegenüber ihrer raum-zeitlichen Verortung wesentlich indifferent. Sie lassen sich *unbestimmt* (»indéfiniment«) wiederholen. Demgegenüber zeichnen sich die *Aussagen* (»énoncés«) dadurch aus, dass sie zwar wiederholt werden können, aber nicht unbegrenzt, sondern unter präzisen Bedingungen, die – selbst materiell – ihnen nicht äußerlich, sondern wesentlich sind.²⁶¹

Während somit eine Äußerung, das heißt die konkrete Formulierung einer Aussage, strikt einmalig ist und eine sprachliche oder logische Struktur sich unendlich reaktualisieren lässt, stellen die Identität einer Aussage und damit auch ihre Wiederholbarkeit Funktionen von *Existenzbedingungen* dar. So wird einerseits der besondere Status einer Aussage (als Original, als Kopie, als Manuskript, als Satz eines Romans oder eines Alltagsgesprächs) durch ihre Zugehörigkeit zu *materiellen Institutionen* definiert; die Anwendungsschemata, die Gebrauchsregeln, die Rollen innerhalb von Aussagenkonstellationen und die strategischen Virtualitäten, die für eine Aussage gelten, werden andererseits durch ihr Verhältnis zur Gesamtheit der anderen Aussagen bedingt.²⁶² Der Satz *die Träume erfüllen die Wünsche* kann etwa über die Geschichte hin unbegrenzt wiederholt werden. Als raum-zeitlich individuierte wird die Äußerung dabei stets ihre Identität ändern; als semantische, grammatikalische oder logische Form wird sie dagegen die gleiche bleiben; als Aussage wird sie bei Platon eine andere sein als bei Freud, weil sie im Zusammenhang mit einer anderen Gesamtheit von Aussagen vorkommt, die ihr eine andere Anwendung, einen anderen Gebrauch, eine andere Rolle vorgibt.²⁶³

Diese und ähnliche *materielle* Bedingungen sollen die Schwellen markieren, innerhalb derer eine Aussage ihre Identität aufbewahren und somit wiederholt werden kann. Insgesamt bilden diese materiellen Bedingungen die *Regelmäßigkeit*, oder gar das *Gesetz*, das *Prinzip* beziehungsweise das *Formationssystem*, das über die Identität der Aussagen – man sieht zwar Elementarfunktionen, aber keine schlichten *Atome* – nach deren Zugehörigkeit zu einer größeren Einheit, etwa zu einem Diskurs oder zu einem *Archiv*, entscheidet.²⁶⁴

Es bleibt indessen zu klären, wie ein solches Gesetz und Prinzip – würde man auch so vorsichtig wie möglich von *Regelartigkeit* oder

261 Vgl. v. a. AdS 131–38/dt. 145–53.

262 Vgl. AdS 150 f./dt. 135 f.

263 Vgl. AdS 136/dt. 151.

264 Vgl. insb. für das Archiv AdS 170/dt. 187 und für den Diskurs AdS 140/dt. 156.

Zerstreuungsprinzip sprechen – überhaupt noch materiell aufzufassen wäre. Wie kann eine solche *Regelmäßigkeit* das leisten, was ihr Foucault zutraut? Wie kann nämlich eine *materielle* Formationsregel (»règle de formation« AdS 53/dt. 58) oder gar ein *materielles Relationenspiel* (»jeu de relations«, AdS 58/dt. 101) die Identität der Diskurse und allgemeiner der Archive bedingen, damit sich die verschiedenen diskursiven Formationen und mit ihnen auch deren Elemente, die Aussagen, als von ihnen abhängige *Funktionen*, überhaupt individuieren lassen?

Wie unscharf immer man die Einheit, die gewährleistet werden muss, auffassen mag – etwa als *Feld von Koexistenzen* oder als *Raum der Differenzierung*²⁶⁵: um nicht bloß die Zufälligkeit einer rein empirischen, atomaren Konstellation darzustellen, muss sie als eine zusammenhängende Ganzheit aufgefasst werden. Als solche bildet sie aber sogleich eine *Form*, gerade die »totalité organique« (AdS 142/dt. 158), die Foucault vermeiden will und muss, um die besondere Existenzweise der Aussagen und der Diskurse behaupten zu können. Denn nur, wenn sie sich von der Totalität einer Form absetzen, können die Aussagen und die Diskurse ihre nicht rein empirische, sondern regelmäßige, *wiederholbare* Materialität bilden und, damit einhergehend, die besondere, konstitutive Historizität der Diskurse und ihre Spezifität gegenüber der *Ordnung des Geistes* und der *Ordnung der Dinge* fundieren.²⁶⁶

Die Materialität der Aussagen als nicht rein zufällige, individualisierte und insofern wiederholbare lässt sich ohne den Bezug auf die Idealität einer Form, die ihre Identität konstituiert, nicht denken. Die *Differenz*, die die Ebene der Aussagen in ihrer konstitutiven Zerstreuung in Raum und Zeit darstellen sollte, kann nicht ohne Referenz auf eine Einheit – den *Diskurs*, das *Archiv* –, die sie zusammenhält, verstanden werden. Als solche ist sie je schon Differenz *einer Identität* und kann – nicht anders als in der Tradition der Ideengeschichte – nur als *Ausdruck*, *Manifestation*, *Äußerung* der Innerlichkeit aufgefasst werden, die dieser einheitliche, identische Keim darstellt. Insofern bildet die Differenz zudem keine tatsächliche Alternative zur Subjektivität, denn als Äußerung einer innerlichen Einheit gehört sie als deren Moment zu einer Struktur, die sich durch konstitutive Reflexivität, nämlich durch die Widerspiegelung einer Ganzheit in den Teilen, in die sie sich manifestiert, auszeichnet.

Foucaults *dehors* kann wie betont auch in einem anderen Sinne als das Auseinander der diskursiven Materialität gegenüber der Innerlichkeit der Subjektivität verstanden werden. Steht das Aussagenniveau *an der Grenze der Sprache* und setzt die archäologische Rekonstruktion nicht intern auf der Ebene der *inneren Organisation*, sondern auf jener

265 Vgl. AdS 131, 121/dt. 143, 133.

266 Vgl. AdS 170/dt. 187 und für die *organische Totalität* AdS 142 f. /dt. 158.

der *Peripherie*, der diskursiven Formationen an, dann besteht das Außen der Diskurse in dem, was nicht gesagt, in dem, was von den historischen Apriori als Ausschlussprinzip *außen* gelassen wird und was von der archäologischen Aussagenanalyse als Untersuchung der Grenzen wieder an den Tag gebracht werden soll.

On étudie les énoncés à la limite qui les sépare de ce qui n'est pas dit, dans l'instance qui les fait surgir à l'exclusion de tous les autres.²⁶⁷

Mit dieser zweiten Auffassung des Außen bewegt sich Foucault durchaus in den Bahnen der Deutung der archäologischen Methode, von der er in *Histoire de la folie* (1961), aber auch in *Les mots et les choses* (1966), wo die Vorstellung einer *Gegen-Wissenschaft* maßgeblich ist, die die Grenzen der Diskurse *bestreiten* und *übertreten* soll, ausgeht. Die Archäologie behält ausschließlich in Anbetracht einer solchen radikalen Auffassung vom *dehors*, die sie ohnehin auch in ihrer späteren Selbstdeutung immer noch voraussetzt, einen Sinn. Das heißt auch, dass sie allein im Horizont von Foucaults früherer Vernunftkritik verständlich bleibt. Auch Foucaults spätere, dezidierte Option für die Zerstreuung der Aussagen und deren Analyse lässt sich nicht an sich verstehen, sondern erst im Horizont einer präzisen Auffassung von der Einheit und von der Bedeutung ihrer Teilung sowie von der Zerrissenheit, die daraus folgt.

Nur in Bezug auf ein solches *dehors* kann die Rede von einer Positivität der Formen und der Idealitäten, das heißt des *formalen Apriori* als vom *historischen Apriori* unterschiedenes, und damit einhergehend auch von der radikalen und konstitutiven Historizität der Diskurse einen Sinn haben. Es gibt keine ideale Synthese, die ihre Freiheit nicht je schon unter den raum-zeitlichen Bedingungen, unter denen sie steht, ausgeübt hätte. Die ganzheitliche Auffassung von materiellen Elementen bringt immer Neues mit sich, immer eine Umdeutung beziehungsweise eine Transmutation und Transfiguration von dem, was einheitlich erfasst wird. Angesichts dieses Emergenzcharakters der Synthesen behaupten zu wollen, es gäbe ein *historisches Apriori*, das als Existenzbedingung von Aussagen das *formale Apriori* von Diskursen fundiert, sodass nunmehr die Subjektivität lediglich einen Effekt derselben darstellt, erweist sich als schlicht unhaltbar.²⁶⁸

267 AdS 156 (»Man untersucht die Aussagen an der Grenze, die sie von dem Nicht-Gesagten trennt, in der Instanz, die sie beim Ausschluß all der anderen auftauchen läßt«, dt. 173).

268 Für die klare bestimmende Rolle, die Foucault dem Aussagenfeld gegenüber der Subjektivität zuspricht vgl. etwa AdS 160: » Il ne faut plus situer les énoncés par rapport à une subjectivité souveraine, mais reconnaître dans les différentes formes de la subjectivité parlante des effets propres au champ énonciatif« (»Es ist nicht mehr nötig, die Aussagen im Verhältnis zu einer souveränen Subjektivität zu platzieren, sondern in den verschiedenen

Was jeder Idealität konstitutiv bleibt, ist das Angewiesensein nicht auf eine bestimmte Positivität, sondern auf Positivität und Materialität überhaupt, ohne dass sich der Sinn der Bestimmungsrelation zugunsten einer Richtung eindeutig entschieden ließe, etwa zur Idealität der *formalen Apriori* oder zur Materialität der *historischen Apriori* hin. Jede Idealität weist einen Rest an Positivität auf, nicht weil sie von raum-zeitlichen Elementen als ihre Existenzbedingung fundiert wäre, sondern wegen der unausweichlichen Endlichkeit und Parteilichkeit der Synthese einerseits, die sie konstituiert, und wegen der Äußerlichkeit andererseits, die aus diesen notwendig folgt. Nur wenn man ein solches ausgeschlossenes *dehors* und mit ihm zum einen die umfassende Einheit, die die Rede vom Ausschluss impliziert, und zum anderen die Notwendigkeit eines Bezuges zu ihr, um Diskurse überhaupt entfalten zu können, annimmt, kann man von einer konstitutiven Positivität und Historizität qua raum-zeitlicher Kontingenz sinnvoll reden: Sie bildet die notwendig willkürliche Bestimmtheit, die jede Form einnehmen muss, gegenüber einer unendlichen Indifferenz, der sie nie genügen wird, obwohl sie ihrer konstitutiv bedarf.

Unterschlägt man dieses *dehors* oder fasst man es *dialektisch* als schlichte Kehrseite des Innen, als *eingeschlossenen Ausschluss*, dann ist einer Auffassung wie der von Manfred Frank wenig entgegenzuhalten, der unter Berufung auf die Tradition des Deutschen Idealismus die Ursprünglichkeit der Subjektivität als *konstituierende* und nicht als *konstituierte* hervorhebt. Selbstverständlich hat die Archäologie als Methode der Rekonstruktion der Positivität der Diskurse wenig anzubieten, wenn sie sich selber als reine *Analyse* der diskursiven Formationen deutet. Denn selbst das Auseinander der Diskurse lässt sich ohne Bezug auf ein Gesetz und auf ein Prinzip, die die Koexistenz, Zerstreuung und Verteilung der Aussagen individuiert bedingen, nicht nach seinen Regelmäßigkeiten auffassen. Dafür muss man vielmehr – der Intention Foucaults zuwiderlaufend – jedes in Betracht gezogene Diskurselement als *Ausdruck einer Totalität* (»l'expression d'une totalité« AdS 155/dt. 172) wahrnehmen; die hermeneutische Arbeit der Interpretation dringt somit auf der Ebene der Individuierung der Grenzen der diskursiven Formationen vor und ist nicht mehr eine rein diskursinterne Angelegenheit.²⁶⁹

Hinter dem glücklichen Positivisten lässt sich noch der *Genealoge* entdecken, denn die geduldige Rekonstruktionsarbeit der Archäologie ist programmatisch auf eine *genealogische* Identitätsauflösung aus. Die Methode der Rekonstruktion zählt hier allerdings weniger als der Befund, der weiterhin die Archäologie leitet: die Positivität, die jeder Idealität in ihrer Bestimmtheit anhaftet. Das ist übrigens das, was die wesentliche

Formen der sprechenden Subjektivität dem Aussagefeld eigene Wirkungen zu erkennen.«, dt. 177)

269 Vgl. vor allem AdS 155–58 /dt. 172–75.

Historizität der diskursiven Formationen bildet und die Tatsache begründet, dass Diskurse aufgrund ihrer Einmaligkeit als ein Gut betrachtet werden, nämlich als etwas, das aufzubewahren, im Gedächtnis zu behalten und zu tradieren ist. Würden die Diskurse gänzlich im Gedanken aufgehen, wäre ihre Konservierung entbehrlich, denn sie wären in jedem Moment rein geistig wieder zu rekonstruieren.²⁷⁰

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch der Herrschaftscharakter der Diskurse, ihr grundlegendes Angewiesensein auf Macht, nach Foucault verstehen. Dafür muss man nicht, wie etwa Manfred Frank, an einen strukturalen Determinismus der historischen Apriori der Aussagenfelder gegenüber der konstituierenden Kraft der Subjektivität denken. Um die den Diskursen notwendig innewohnende Gewalt ausmachen zu können, reicht es, ihre konstitutive Einseitigkeit und positive Unvermitteltheit und die intrinsisch dezisionistische, implizite Normativität ihrer Unterscheidungen, die daraus resultiert, hervorzuheben.²⁷¹

Macht, so wie sie von Foucault aufgefasst wird, stellt demnach keine arbiträre, grundsätzlich durch einen Systemzwang, nämlich die Notwendigkeit, den Zusammenhalt der Diskurse überhaupt zu erklären, bedingte Annahme dar, der eine unbegründete transzendente Funktion zugewiesen wird, wie Manfred Frank und Jürgen Habermas meinen, sondern das Resultat einer Reflexion der Entstehungsbedingungen von Diskursen überhaupt. Ähnlich bildet der Einspruch gegen die Subjektphilosophie selbstredend keinen theoretischen *parti pris*. Er stellt vielmehr die Folge einer Herausarbeitung der Aporien der Subjektivität und der Grenzen der Idealität dar, mit der Foucault gewiss in guter Gesellschaft in der Tradition des 19. und des 20. Jahrhunderts steht. Dass er darüber hinaus, angesichts der konstitutiven Reflexivität der Diskurse, dabei nicht so *glücklich* sein kann, wie er sich gerne sehen möchte, ist selbstredend eine andere Frage.

Wie es mit Foucaults angeblichem Naturalismus und Biologismus bestellt ist, zeigt am deutlichsten die durchaus polemische Position seiner Archäologie gegenüber dem Strukturalismus und dessen Projekt, durch eine neuartige Vermittlung der Dichotomie zwischen Kultur und Natur der Sozialanthropologie eine neue Grundlage zu schaffen und damit die Wissenschaft des Menschen zu fundieren.

Wohnt Lévi-Strauss' vermittelndem Naturalisierungsversuch zugleich ein Idealisierungsprojekt inne, indem die Gegebenheit der Natur und der Kultur auf Formen zurückgeführt wird, die die Universalität von Gesetzen haben, dann bildet die Archäologie bereits als Programm die schärfste Kritik am strukturalistischen Naturalismus, indem sie dessen notwendig hybriden Charakter hervorhebt. Der positivistische Rest der

270 Vgl. insb. AdS 158/dt. 175.

271 Vgl. FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, a.a.O., 242.

Idealitäten, den sie herauszuarbeiten beansprucht, führt die Naturgesetze von Lévi-Strauss' Anthropologie auf deren kontingente Grundlagen zurück: Kultur (im Sinne von Vergeistigung) auf Natur (im Sinne von materiell Gegebenem); Natur (im Sinne von Allgemeinem) auf Kultur (im Sinne von Partikularem). Dementsprechend stellen Lévi-Strauss' Strukturen tatsächlich *sozio-biologische* Formen dar. Sie bilden allerdings keineswegs die Vermittlung, die die Menschheit und ihr Wissen über sich selbst in eine postmetaphysische Dimension projiziert, wo sie sich mit ihren *wilden* Anfängen schließlich wieder aussöhnen sollen, sondern vielmehr das Resultat einer unauflösbaren Antinomie zwischen Natur und Kultur.

v. Gilles Deleuzes und Giorgio Agambens affirmative Biopolitik

v.i Gilles Deleuze: Leben als *Immanenz-* und *Univozitätsplan* der Natur

Gilles Deleuzes *Logik des Sinns* kann als die *frechere* der metaphysischen Abhandlungen betrachtet werden. In ihr wie in *Differenz und Wiederholung* ist nämlich Deleuze – so Foucault in seiner Rezension der beiden Werke – so *insolent* gewesen, zu behaupten, den Gedanken der ewigen Wiederkehr bis zu Ende gedacht zu haben.²⁷² Dadurch habe Deleuze die Aufgabe wahrgenommen, vor die Nietzsche Foucault zufolge die Philosophie des 20. Jahrhunderts gestellt hat. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr ist nämlich bloß ein Versprechen geblieben, ein Rätsel, das Nietzsche seiner Nachwelt vermacht hat. Zarathustra selbst ist lediglich ein *Fürsprecher* der ewigen Wiederkehr gewesen, dessen Gedanke die *formlose Stimme* eines abgründigen Mangels darstellt, ein überschüssiges Zeichen (»un signe excédentaire«), das sich weder *mythisch* noch *diskursiv* adäquat erfassen lässt.²⁷³

272 M. FOUCAULT, »Theatrum philosophicum«, in: DE I, 943–67, insb. 966/ dt. 121.

273 Vgl. a.a.O., 966, 947/dt. 121, 98. Deleuze wirft seinerseits 1977 in einem persönlichen Brief Foucault vor, er habe mit seiner Lusttheorie nicht vermocht, die *Immanenz*, d. h. letztendlich die ewige Wiederkehr als wesen- und scheinlose Oberfläche jenseits der dialektischen Gegensätze, wirklich zu denken. Mit seiner Auffassung der Macht führe nämlich Foucault eine konstituierende Ebene und somit einen *transzendenten Organisationsplan* ein, der mit Deleuzes *immanentem Plan des Gefüges* breche (vgl. G. DELEUZE, »Désir et plaisir«, zuerst in: *Magazine littéraire*, 325 [1994], jetzt in: DERS., *Deux régimes de fous*, a.a.O., 112–22, insb. 121/dt. 37).

Deleuze ist es laut Foucault als erstem gelungen, die ewige Wiederkehr zu denken, indem er die Idee des *Wiederkehrens* mit jener der *Differenz* in Übereinstimmung gebracht hat. Was wiederkehrt, sei nichts anderes als die Differenz selbst qua *Differenz*, das Differieren als das Selbe des *Immer-anders-Seins*. Mit der ewigen Wiederkehr habe Deleuze insbesondere ein *a-kategoriales* Denken entfaltet. Das Seiende als Seiendes wird nicht im mehrfachen Sinne nach den kategorialen Grundformen der Zuweisung des Seinsprädikats voreingeordnet und -identifiziert, sondern nach dem Muster von Duns Scotus' und Spinozas Univozität des Seins immer auf dieselbe Art und Weise bestimmt. Ist allerdings der Gedanke der Univozität des Seins bei Duns Scotus' *conceptus univocus* so wie bei Spinozas Substanzauffassung vom Bestreben dominiert, die Einheit des Seienden qua Seienden erneut zu behaupten, so wird das Sein im Fall der Ontologie, die Deleuze entwirft, zwar auf dieselbe Art und Weise von allen Differenzen, aber von nichts anderem als von Differenzen ausgesagt. Das Sein ist somit Foucault zufolge nicht die Einheit, die die Differenzen regiert und verteilt, sondern ihre *Wiederholung* als *Differenz*.

Imaginons au contraire une ontologie où l'être se dirait, de la même façon, de toutes les différences, mais ne se dirait que des différences ; alors les choses ne seraient pas toutes recouvertes, comme chez Duns Scot, par la grande abstraction monocolore de l'être, et les modes spinozistes ne tourneraient pas autour de l'unité substantielle; les différences tourneraient d'elles-mêmes, l'être se disant, de la même manière, de toutes, l'être n'étant point l'unité qui les guide et les distribue, mais leur répétition comme différences.²⁷⁴

Aus der Sicht Deleuzes bildet Nietzsches ewige Wiederkehr insofern eine kopernikanische Revolution, als sie eine allgemeinere *kategoriale Umkehrung* vollzieht, die das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Sein und Werden, Identität und Unterschied, dem Einen und dem Mannigfaltigen umkehrt. Nunmehr wird das Sein vom Werden, die Identität vom Unterschiedlichen, das Eine vom Mannigfaltigen ausgesagt. Parallel dazu sei die spinozistische Substanz nicht mehr primär gegenüber den Modi, sondern bilde lediglich eines ihrer Prädikate. So lasse die ewige Wiederkehr

274 FOUCAULT, »Theatrum philosophicum«, a.a.O., 959 (»Wenn wir uns dagegen eine Ontologie vorstellen, in der das Sein in derselben Weise von allen Differenzen, aber auch nur von den Differenzen ausgesagt wird, dann verschwinden die Dinge nicht mehr wie bei Duns Scotus unter der großen monotonen Abstraktion des Seins, und Spinozas Modi kreisten nicht mehr um die substantielle Einheit; die Differenzen kreisten um sich selbst, da das Sein sich von allen Differenzen auf dieselbe Weise aussagen ließe und nicht mehr die Einheit wäre, die sie leitete und verteilte, sondern deren Wiederholung als Differenzen«, dt. 113).

nicht einfach *das Selbe* zurückkehren, sondern was wiederkehre, sei das Unterschiedliche als solches. Das Wiederkehren bilde die einzige Identität als abgeleitetes Prinzip. Nicht sie, sondern *le différent* sei primär.

Die ewige Wiederkunft läßt nicht »das Selbe« wiederkehren, die Wiederkehr bildet vielmehr das einzige Selbe dessen, was wird. Wiederkehren ist das Identisch-Werden des Werdens selbst. Wiederkehren ist folglich die einzige Identität, die Identität aber als sekundäre Macht, die Identität der Differenz, das Identische, das sich vom Differenten aussagt, das um das Different kreist. Eine solche, durch die Differenz hervorgebrachte Identität wird als Wiederholung bestimmt. Daher besteht auch die Wiederholung in der ewigen Wiederkehr darin, das Selbe ausgehend vom Differenten zu denken.²⁷⁵

Die Identität als Identität *der* Differenz mit der ewigen Wiederkehr zusammen zu denken, vollende den Spinozismus dahingehend, dass endlich eine Theorie der Univozität des Seins als reine Affirmation möglich werde.

Damit das Univoke zum Gegenstand reiner Bejahung werden konnte, fehlte dem Spinozismus nur, daß er die Substanz um die Modi kreisen ließ, *d.h. daß er die Univozität als Wiederholung in der ewigen Wiederkunft verwirklichte.*²⁷⁶

Die Determinationen seien nicht mehr qua Negationen und durch die Negation als Ausdruck der einen Substanz zu betrachten, sondern rein affirmativ *per se*. Dadurch sei auch jeglicher Weg zur Dialektik versperrt und gegen den Nihilismus und Negativismus der abendländischen Tradition ein rein positives Denken der Immanenz erlangt, das die bejahende Freude eines *amor fati* mit sich bringe.²⁷⁷

²⁷⁵ G. DELEUZE, *Differenz und Wiederholung*, übers. v. J. Vogl, München 1992, 65/fz. 59. Über Deleuzes Auffassung der ewigen Wiederkehr vgl. insb. auch a.a.O., 152–54/fz. 151–53 und 365–77/fz. 376–89; DERS., *Nietzsche und die Philosophie*, übers. v. B. Schwibs, München 1976, 53/fz. 53: »In der ewigen Wiederkunft ist es nicht das Selbe oder das Eine, die zurückkehren, sondern die Wiederkunft selbst ist das Eine, das allein vom Mannigfaltigen und vom Differierenden ausgesagt wird« (Übersetzung leicht verändert); DERS., *Logik des Sinns*, übers. v. B. Dieckmann, Frankfurt/M. 1993, 211–20, 362–64/fz. 233–41, 400–02.

²⁷⁶ DERS., *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., 376/fz. 388.

²⁷⁷ Für das anti-dialektische Motiv vgl. etwa a.a.O., 153/fz. 152: »Die Wiederholung in der ewigen Wiederkunft schließt zwei Bestimmungen aus: das Selbe oder die Identität eines subordinierenden Begriffs, und das Negative der Bedingung, die das Wiederholte aufs Selbe beziehen und die Subordination garantieren würde. Die Wiederholung in der ewigen Wiederkunft schließt

Um genauer zu begreifen, in welchem Sinne Foucault von Insolenz sprechen kann, ist an Deleuzes Deutung von Pierre Klossowskis *Le Baphomet* zu erinnern.²⁷⁸ Dort wird die ewige Wiederkehr der Gleichheit der Differenz als das System des Baphomets und als die Ordnung des Antichristen im Gegensatz zur göttlichen Ordnung bezeichnet.²⁷⁹ Beide Ordnungen bringen ein unterschiedliches Verständnis der Disjunktion und des disjunktiven Schlusses mit sich. Für die Ordnung Gottes greift Deleuze exemplarisch auf Kants Auffassung des Ideals der reinen Vernunft zurück. Danach sei unter dem Namen des christlichen, philosophischen Gottes nichts anderes zu verstehen, als die Gesamtheit aller Möglichkeiten, sofern diese eine ursprüngliche Materie oder ein Ganzes der Realität bilden. Auf sie würde die Realität jedes Dinges zurückgehen, denn sie bestehe in nichts anderem als in der Beschränkung dieses Ganzen. Das Ideal der reinen Vernunft stelle die Gesamtheit des Möglichen dar, als »ein ursprünglicher Stoff, von dem sich mittels Disjunktion die ausschließliche und vollständige Bestimmung des Begriffs von jeder Sache ableitet.«²⁸⁰

Demgegenüber zeichne sich die Position Klossowskis dadurch aus, dass er als Prinzip der Disjunktion nicht Gott, sondern den Antichristen setze: »Gott als Höchstes Wesen aller Wesen wird durch den Baphomet ersetzt.«²⁸¹ Das Zerwürfnis des Diabolischen (aus dem Griechischen *diabállein*: auseinanderbringen, Zwietracht stiften) ist nunmehr das Prinzip aller Bestimmung als allgemeine Macht der Metamorphose und des

zugleich das Gleich-Werden oder Ähnlich-Werden mit dem Begriff und die defiziente Bedingung eines derartigen Werdens aus.«

278 Vgl. DELEUZE, »Klossowski oder Die Körper-Sprache«, in DERS., *Logik des Sinns*, a.a.O. (Anhang III), 341–64. Siehe außerdem: P. KLOSSOWSKI, »Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même«, in: DERS. (Hg.), *Nietzsche* (7. Colloque philosophique international de Royaumont, 4.–8. Juli 1964), 1967, 227–44; Deleuzes Beitrag zur Diskussion, in dem er die von Klossowski vorgeschlagene neuartige Verbindung zwischen dem Tod Gottes (und der Auflösung der Identität der Subjekte), der ewigen Wiederkehr und dem Willen zur Macht zustimmend hervorhebt, und Deleuzes Schlussbemerkungen zum Kolloquium: »Schlußfolgerungen über den Willen zur Macht und die ewige Wiederkunft«, in: DERS., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 2003, 171–85, 181/fz. 239.

279 Vgl. DERS., »Klossowski oder Die Körper-Sprache«, a.a.O., 359/fz. 397.

280 A.a.O., v. a. 356–58/fz. 394–96, 356/fz. 396 für das Zitat. Selbstverständlich hat hier Deleuze die Tradition der Dialektik besonders im Blick, und Kant gilt vor allem als Initiator der modernen Wiederbelebung der klassischen Dialektik. Vgl. DERS., *Nietzsche und die Philosophie*, a.a.O., 212/fz. 225: »Die Dialektik ist aus der Kantischen Kritik oder der falschen Kritik hervorgegangen. Die Ausarbeitung der wahren Kritik schließt eine Philosophie ein, die sich für sich selbst entfaltet und das Negative nur als Seinsweise zurückbehält.«

281 DERS., »Klossowski oder Die Körper-Sprache«, a.a.O., 358/fz. 396.

Mannigfaltigen, als Durchgehen jedes Dinges durch alle möglichen Prädikate.²⁸² In der neuen Kritik der Vernunft, die Klossowskis Auffassung mit sich bringe, seien die Divergenz und die Differenz zu Gegenständen einer *reinen Affirmation* geworden. Nunmehr seien sie nicht mehr *negativ* als Ausschluss und Beschränkung einer oberen, umfassenden und verborgenen Identität zu denken, sondern per se als Differenzen, deren grundlegende *complicatio*, das Hineingehen einer jeden in die andere, sich auf eine Univozität stützt, die in nichts anderem bestehe, als in deren Gleichheit als Differenzen, in ihrem Wiederkehren als ewig gleichermaßen *different*. In diesem Sinne stellen sie eine *höhere Positivität* dar.²⁸³

Diese *positivité supérieure* von Nietzsches ewiger Wiederkehr als Differenz und Wiederholung, als stetes Zurückkehren der Differenz in die Gleichheit ihres Differierens, bildet in ihrer Affirmativität und Präsenz einen *Univozitäts- und Immanenzplan*, den Deleuze zugleich als *Lebensplan* bezeichnet.²⁸⁴ Es ist eine solche Auffassung des Lebens qua *Immanenz* und *Univozität*, die nach Deleuze im Mittelpunkt von Michel Foucaults Archäologie steht. Wie anfänglich bereits erwähnt, soll diese »eine Nietzsche oder dem *Leben* rückerstattete Geschichte« darstellen.²⁸⁵ So soll sie letztendlich den Übermenschen hervorbringen, sofern dieser nach dem Imperativ der ewigen Wiederkehr lebt und dadurch den vom Menschen unterdrückten Immanenzplan des Lebens befreit.²⁸⁶

Im Übermenschen werde das Leben demnach zum Widerstand gegen die Macht, sofern die Macht das Leben selbst zum Gegenstand erhebt. Ist die Macht zur Biomacht geworden, so wird der Widerstand zur Macht des Lebens.²⁸⁷ Dafür soll der Übermensch sich aber ganz der metamorphischen Kraft des Lebens qua reine Immanenz und Affirmativität hingeben. Die Antwort auf die Biopolitik wird somit in der Biopolitik selbst gesucht, das heißt auf der Ebene der Indifferenz zwischen Natur und Kultur, Künstlichem und Natürlichem, Biologischem und Politischem. Foucaults kritischer Begriff der Biopolitik wird zum Begriff deleuzianischer, neospinozistischer, *affirmativer Biopolitik*.²⁸⁸

²⁸² Vgl. a.a.O.

²⁸³ Vgl. a.a.O., 397.

²⁸⁴ Vgl. neben dem erwähnten Aufsatz: DERS., »Die Immanenz: ein Leben«, a.a.O., auch G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, übers. v. G. Ricke, R. Voullié, Berlin 1992, v. a. 346–49/fz. 310–13 und 361–70/fz. 325–33 und – was das Verhältnis zum Spinozismus angeht – G. DELEUZE, *Spinoza. Praktische Philosophie*, übers. v. H. Linden, Berlin 1981, 70 ff.

²⁸⁵ DERS., *Foucault*, a.a.O., 184/fz. 137.

²⁸⁶ Vgl. a.a.O., 186/fz. 139.

²⁸⁷ Vgl. a.a.O., 129/fz. 98.

²⁸⁸ Vgl. insb.: M. HARDT, A. NEGRI, *Empire*, Cambridge (Mass.) 2000 (insb. das 2. Kapitel: »Biopolitical Production«); R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica*

Auf der *Ununterscheidbarkeitsebene*, die der Immanenzplan des Lebens jenseits der Oppositionen der Metaphysik – »die großen dualen Maschinen«, wie sie Deleuze und Guattari gerne benennen²⁸⁹ – gewährleisten soll, öffnet sich ein eigentlich *bio-politischer* Raum des metamorphischen, diabolischen Proteismus. Durch diesen Triumph der *Hybridation* und der *Unnatur* gelangt der Übermensch als *fini-illimité*, entgrenzter, zugleich mineralisierter, animalisierter und depersonalisierter Mensch, der sowohl die Unendlichkeit Gottes als auch die menschliche Endlichkeit hinter sich lassen soll, endlich zur Glückseligkeit des *amor fati* und damit zu seiner Freiheit. *Leben* wird nicht mehr negiert, wie in der Tradition des metaphysischen Essentialismus, in der Nietzsche die Wurzel des abendländischen Nihilismus sah, sondern im Namen einer *Liebe zur Notwendigkeit* affirmiert, die die kontingente *haecceitas* eines gegenüber aller kategorialen Bestimmung neutralen Über-Menschen *immanent* mit dem Sein als die Ewigkeit der wiederkehrenden Differenz verbindet.

Gegen das, was Deleuze als *Transzendenzplan* bezeichnet und was die sich stets entziehende Einheit und den verborgenen Grund der Phänomene darstellt, als Plan der Formen, der Organisationen und der Entwicklungen, der Genesen und der Strukturen, gelte es, durch eine schöpferische *Involution*, die durchaus als *Auflösung der Formen* zu verstehen ist, den Plan des *anorganischen Lebens* zu befreien.²⁹⁰ Dieser bilde zugleich einen *Plan der Natur*, nicht als die Ebene des ursprünglich Wesentlichen, sondern des einfach Gegebenen: einen »Immanenz-, Univozität- und Kompositions-Plan«, auf dessen Ebene die Unterscheidung selbst zwischen Natur und Kultur, Natur und Technik überwunden sei.²⁹¹

Das ist notwendigerweise ein Plan der Immanenz und der Univozität. Wir bezeichnen ihn daher als Plan der *Natur*, auch wenn die Natur damit nichts zu tun hat, da dieser Plan keinerlei Unterschied zwischen Natürlichem und Künstlichem macht.²⁹²

Deleuzes Philosophie der Transzendenz bildet demnach zumindest insofern einen klassischen Naturalismus, als sie in einem wie auch immer

e filosofia, Turin 2004; im Allgemeinen das 6. Kapitel über affirmative Biopolitik von L. BAZZICALUPO, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Rom 2010, die außerdem auf die post-humane Cyber-Biopolitik von Donna Haraway und auf die Philosophie der Metamorphose und des Nomadismus von Rosi Braidotti verweist; außerdem: R. GORGOGNONE, *Paradoxien der Biopolitik. Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien*, Bielefeld 2016.

289 Vgl. etwa DELEUZE, GUATTARI, *Tausend Plateaus*, a.a.O., 376/fz. 338.

290 Vgl. a.a.O., 361 ff./fz. 325 ff.

291 Vgl. a.a.O., 347/fz. 312.

292 A.a.O., 363/fz. 326 (Übersetzung leicht verändert).

nicht herkömmlichen Begriff der Natur als unmittelbare Gegebenheit die Möglichkeit der Überwindung der Dualität zwischen Geist und Natur, Organischem und Unorganischem, Form und Materie sucht. Demgegenüber gibt es keine Irreduzibilitätsschwelle mehr, selbst die Rede von einer Irreduzibilität der menschlichen Ordnung sei nunmehr lediglich eine Sache des Kulturalismus oder gar des Moralismus.²⁹³ Deleuze Immanenzplan ist zugleich ein Plan der allgemeinen Reduzibilität und Permeabilität.

Auch im Fall von Deleuzes *insolenter* Metaphysik könnte und müsste man die Frage nach ihrer *Deduktion* stellen. Um sich selbst zu begründen, sprengt Deleuze Metaphysik der Univozität des Seins qua Differenz zugegebenermaßen den Immanenzplan, den sie selbst definiert; sie wird selbst exklusiv und negativ, indem sie alles, was einen Bezug auf eine fundierende Einheit beibehält, etwa Kants Ideal der reinen Vernunft als den Kern der modernen Rehabilitierung der Dialektik, programmatisch ausschließt und negiert und dadurch sich selbst als Option, als Wahl präsentiert: »*Tout ce qui, fondé sur Dieu, fait de la disjonction un usage négatif ou exclusif, cela est nié, cela est exclu par l'éternel retour.*«²⁹⁴ Wie ließen sich aber die *destruktiven* Effekte der Option Deleuzes für eine Differenzmetaphysik der ewigen Wiederkehr, die Auflösung und Zerstörung jeglicher Form, Subjektivität, Entwicklung, auf die seine »*involutions créatrice*« abzielt, etwa auf der anthropologischen Ebene der Endlichkeit überhaupt rechtfertigen?

Kann – davon abgesehen – eine solche Art von Metaphysik überhaupt irgendeine Form innerer Konsistenz beanspruchen? Ist der Verzicht auf den Bezug auf Einheit in seiner Auffassung der Differenz etwa so billig zu erkaufen, wie Deleuze dies zu meinen scheint, oder stellt dieser Bezug vielmehr, wie Kants Auffassung des Ideals der reinen Vernunft exemplarisch zeigt, eine interne Notwendigkeit jeder Sinnentfaltung dar, unabhängig von jeder Verkündung entweder vom Tod Gottes oder seines Weiterlebens? Die Analyse des ursprünglichen Vorworts von *Histoire de la folie* hat bereits zur Genüge gezeigt, dass letzteres der Fall ist – ein Ergebnis, dass auch die Rekonstruktion von Foucaults Deutung von Diderots *Rameaus Neffe* im zweiten Teil der Arbeit bestätigen wird.

Hier interessiert die Philosophie Deleuzes auf jeden Fall nicht *per se*, sondern lediglich in ihrem Verhältnis zu Foucaults Archäologie und insbesondere im Hinblick auf die Deutung, die Deleuze von dieser gibt und die bis heute für das Verständnis von Foucaults Biopolitik maßgeblich geblieben ist.

Foucault mag wohl 1969 in *L'archéologie du savoir*, seinem nachträglichen Versuch, sein archäologisches Verfahren zu systematisieren, stark

293 Vgl. a.a.O., 372/fz. 335.

294 DELEUZE, *Logik des Sinns*, a.a.O., 364/fz. 402 (kursiv im Original).

Elemente von Deleuzes Nietzschelektüre und damit schon von dessen Auffassung der ewigen Wiederkehr im Sinne einer Immanenzphilosophie in seine Diskursanalyse integriert haben.²⁹⁵ Nie hat er jedoch der diskursiven Rationalität die Möglichkeit einer unmittelbaren Auffassung von Differenzen qua Singularitäten, *haecceitates*, entgegengehalten. Schlichter Irrationalismus war nie in seinem Programm. Sein Wahnsinn ist ein inneres Prinzip der Vernunft als die Einheit, die sie definiert und antreibt, ohne dass sie von der Vernunft je realisiert werden könnte, und nicht einfach ihre unmittelbare Kehrseite: Unvernunft nicht erster, sondern zweiter Ordnung.

So hat er nie gemeint, dass ein Ausweg aus den Dualismen der klassischen Metaphysik darin bestehen könnte, den entgegengesetzten Weg der Unvernunft in Form eines unmittelbaren Auffassens von Singularitäten einzuschlagen. Die Inkonsistenz einer solchen Position, die die Vernunft im Namen einer anderen Vernunft bloß unter umgekehrten Vorzeichen kritisiert, ist seinem Werk strukturell mehr noch als intentional, das heißt der Logik seiner inneren Entfaltung mehr noch als seinem Programm, eingeschrieben geblieben. Der Übermensch und die ewige Wiederkehr sind dementsprechend bei Foucault eine Ankündigung geblieben. Anders als Deleuze hat er nie behauptet, sie tatsächlich begriffen zu haben. Übermensch und ewige Wiederkehr gehören einer Zeit an, in der die Archäologie als auflösende Rekonstruktion der Grenzen, durch die Diskurse erst sich konstituieren können, keinen Sinn mehr haben würde. In einer Welt, in der Diskurse nicht mehr ausschließend wären, hätte nämlich die Archäologie ihre Aufgabe zu Ende geführt.

Foucault mag wohl, zum Teil auch durch die Nietzschelektüre Deleuzes beeinflusst, die Archäologie als immanente Rekonstruktion von Diskursen präsentiert haben. Es wurde bereits gezeigt, dass sich schon die Behauptung als unhaltbar erweist, man könne dabei im Sinne Nietzsches die Unterscheidung zwischen Existenz und Wesen aufgeben und Bedingtes und Bedingendes, die Diskurse und deren *historische* Apriori, die Aussagen und deren Regelwerke auf derselben Ebene einer existierenden, raum-zeitlich zerstreuten Oberfläche abhandeln. Hinzu kommt, dass die vermeintliche Immanenz der Diskurse in der Archäologie nicht *per se*, sondern immer in Bezug auf das *Außen* betrachtet wird, durch dessen Ausschluss die Diskurse sich erst konstituieren konnten und das ihr nicht einfach äußerlich bleibt, sondern wesentlich zugehört.

295 Vgl. die präzisen, synthetischen Hinweise in: F BALKE, »Deleuze«, in: KAMMLER, PARR, SCHNEIDER (Hg.), *Foucault Handbuch*, a.a.O., 190–92. Balke nennt insbesondere als bedeutendste Berührungspunkte die Darstellungen von Nietzsches Begriffen der Genealogie, des Sinnes, der Kraft und des Kräfteverhältnisses und von dessen Polemik gegen die Dialektik in Deleuzes Abhandlung *Nietzsche und die Philosophie* (1962).

Foucault hätte sicherlich Deleuzes Urteil gutgeheißen, nach dem keinerlei Kompromiss zwischen Nietzsche und Hegel möglich ist, weil die Philosophie der ewigen Wiederkehr als *absolute Anti-Dialektik* Affirmation und Differenz *per se* und nicht in Bezug auf eine höhere, umfassende Einheit denkt, zu der sie als deren Manifestation und Erscheinen in einem Verhältnis der Negation stünde.²⁹⁶ Auch Foucault bemüht sich eine Ebene zu konstruieren, die wie der griechische Logos vor der *beruhigenden Dialektik* Sokrates' keinen Gegensatz kennen würde. Sein Nietzscheanismus steht allerdings zumindest insofern unter dem Einfluss der Hegel'schen Philosophie, als die Archäologie auch in ihren späteren Varianten dem Gedanken des Wahnsinns als eine für jede Sinnbildung konstitutiv umfassende Einheit zwischen Vernunft und Unvernunft implizit verpflichtet geblieben ist. Ohne die Idee eines Wahnsinns nicht nur als *Indifferenz*, sondern auch als *höhere Einheit* lässt sich die wesentliche Bedeutung, die die Archäologie dem Außen der Diskurse stets beimisst, kaum rechtfertigen. Die von Deleuze beanspruchte *Immanenz* lässt sich angesichts der Archäologie Foucaults kaum unter *endlichen Bedingungen* erlangen und schon gar nicht durch eine Wiederholung von vermeintlich an sich erfassten Differenzen, die die Einheit, auf die sie sich unvermeidlich stützt und die die Rede von einem Wiederkehren überhaupt erst rechtfertigt, mit einem leeren Wortspiel – sie wird lediglich als wiederkehrende *Differenz* benannt – loswird.

Die *ewige Wiederkehr* bleibt bei Foucault wie bei ihrem *Fürsprecher* Zarathustra letztendlich ein Versprechen. Dass Foucaults mit seinem Einspruch gegen den anthropologistischen Reduktionismus der modernen Diskurse nicht nur Nietzsche, sondern zum Teil auch Hegel folgt, heißt aber auch, dass seiner Archäologie im Gegensatz zu Deleuzes programmatischer Option für den *dia-bolischen* Weg des Zerwürfnisses ein konstitutiver Anspruch auf Freiheit und Gerechtigkeit innewohnt. Dieser bildet auch das Licht, in dem Foucaults durchaus kritische Auffassung der Biopolitik und Biomacht gelesen werden sollte.

Dementsprechend sollte man fragen, ob die affirmative, im weiten Sinne neuspinozistische Politik des Lebens, die von Deleuze als übermenschliche Befreiung des Lebens im Menschen und somit als Antwort auf Foucaults kritische Biopolitik verstanden wird, nicht nur *bio-politisch* in dem neutralen, deskriptiven Sinne der Erschließung eines Plans, wo die Differenz zwischen Biologischem und Politischem, Natürlichem und Kulturellem ununterscheidbar wird, sondern mit Foucault durchaus *kritisch* begriffen werden sollte. Sie würde dann für eine *Naturalisierung* stehen, die in ihrem Anspruch, Formen in zerstreute Elemente,

296 Für Nietzsches *anti-dialectique absolue* vgl. DELEUZE, *Nietzsche und die Philosophie*, a.a.O., 13–15, 170–78/fz. 9–12, 180–89; für die Kompromisslosigkeit zwischen Nietzsche und Hegel 210/fz. 223.

Differenzen und Partikel aufzulösen und zu destruieren, die Synthesen, von denen sie bei der Bestimmung der Differenzen und deren Relationen ausgeht, nicht aufzeigen will und kann. Damit würde aber auch ihre konstitutive Wert- und Sinnbezogenheit erkennbar: die *Politik*, die die vermeintliche Naturalisierung von Formen, Entwicklungen, Genesen, Subjektivierungen und die Mutation des Menschen zum übermenschlichen Cybertier unabwendbar mit sich bringt.

Durch ihre prätendierte affirmative Umkehrung kann die Biopolitik dann nicht die *fröhliche Botschaft* der Liebe zum übermenschlichen Schicksal der Kontingenz und der Zerstreuung und die der Freude der vor jeglichem Negativismus gefeierten Immanenz verkünden;²⁹⁷ sie stellt im Gegenteil gerade ein trojanisches Pferd für das dar, was sie an der Tradition des modernen Humanismus berechtigterweise kritisiert: dessen prometheische Entgleisungen. So ließ sich noch Arthur Rimbaud – auf die sich Deleuze bei seiner übermenschlichen Entgrenzung des Menschen bezieht – auf der Suche nach einer universellen, dichterischen Sprache von den *comprachicos* (Kinder-Käufern) inspirieren, die in Victor Hugos Roman *L'homme qui rit* Kinder kaufen und sie dann entstellen und verstümmeln, um sie als Monster-Attraktion in ihren Straßenspektakeln auftreten zu lassen. Der Dichter – so Rimbaud – stiehlt regelrecht das Feuer und nimmt das Schicksal der Menschheit auf seine Schulter; dafür wagt er sich bis zum Formlosen und Ungeheuerlichen, versucht, seine Seele zu einem Monstrum zu machen und die *é-normité* zur Norm zu erheben.²⁹⁸ In Rimbauds poetischer Entgrenzung geschieht allerdings die menschliche Metamorphose im Namen einer Unverfügbarkeit und Unaussprechbarkeit, ja einer grundsätzlichen Transzendenz der Seele als unverborgenes Prinzip von Einheit und Freiheit, die allem zuwiderläuft, was mit Deleuzes Gedanken eines Bio-Cyber-Übermenschen als Immanenz von sich in ihrer Differenz wiederholenden Partikularitäten behauptet wird. Das prometheische Projekt eines sich selbst hervorbringenden Menschen, der nach subjektiv festgelegten Normvorstellungen über seine Wesensbestimmung verfügt, kennt keinen Halt mehr, zumal es jetzt von ganz subjektlosen Übermenschen durchgeführt werden darf.²⁹⁹

Die *comprachicos*, Victor Hugos Emblem für einen manipulierenden, *ante litteram* biotechnischen Umgang mit dem Menschen, die bei Rimbaud noch dem poetischen Experimentieren mit der eigenen Seele auf

297 Vgl. etwa DERS., *Logik des Sinns*, a.a.O., 361/fz. 399.

298 Vgl. RIMBAUD, *Œuvres complètes*, a.a.O., 252/dt. 31–33 (Brief an Paul Demeny vom 15. Mai 1871) und DELEUZE, *Foucault*, a.a.O., 140 f.

299 Zum prometheischen Projekt der Biotechnologie und zum Umschlagen ins Gegenteil von dessen Programm einer Emanzipation des Menschen vgl. E. ANGEHRN, »Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus«, in: DERS., *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*, Würzburg 2008, 23 ff.

der Suche nach einer Totalisierung der Erfahrung dienen, die die jeweils gegebene historische Konstellation auf eine universelle Sprache und eine universelle Seele hin zu übersteigen wüsste, werden zur Apologie der Manipulation, der entgrenzenden, entpersonalisierenden Hybridation, die keine Grenze mehr zwischen Mensch, Tier, Maschine und Gestein erkennen will.

Man weiß: »Je est un autre«.³⁰⁰ Muss dies aber heißen, dass das Ich auf die Auflösung seiner Subjektivität, auf seine raum-zeitliche Entfaltung und Zerstreuung in differierende Partikeln ganz zurückführbar ist, oder heißt dies nicht vielmehr, dass jede seiner Verobjektivierungen in bestimmbar Verhältnissen nie der absoluten Synthese, in der es zugleich besteht, seiner Seele, wenn man möchte, adäquat sein kann? Bedenkt man darüber hinaus, dass die Auffassung von Differenzen an den subjektiven Synthesen, von denen sie ausgehen muss, zwangsläufig gebunden bleibt und somit auch durchaus an einer anthropologischen Wertschätzung und Sinnerschließung, dann drängt sich auch für die Differenzphilosophie der Immanenz die psychologische Lektüre auf, auf die Deleuze mit Nietzsche die Tradition der abendländischen Philosophie und insbesondere die Dialektik, als die Krönung des ihr angeblich innewohnenden Nihilismus, glaubt zurückführen zu dürfen.³⁰¹ Die ihrerseits dialektische Entscheidung für den Vorrang der Differenz und den Ausschluss der Identität, das seinerseits dialektische Ausschließen durch den Willen zur Macht alles dessen aus der ewigen Wiederkehr, was als *negativ*, weil auf Einheit bezogenen, vorkommt,³⁰² erweist sich somit als menschliche allzumenschliche Option für eine Klasse von Werten statt für eine andere: nicht als Umwertung, sondern einfach als Umkehrung. Dem Mitleid wird bloß die Herzlosigkeit und die Grausamkeit entgegengehalten; der Wahrheit das Leben als Wille zur Lüge, dem Sklaven der Herrscher, der Schwere die Leichtigkeit, dem Einen, dem Sein und der Notwendigkeit die Mannigfaltigkeit, das Werden und der Zufall, der Arbeit der Opposition und dem Schmerz des Negativen das kriegerische Spiel der Differenz, die Affirmation und die Freude an der Zerstörung:

Non plus travail de l'opposition ni douleur du négatif, mais jeu guerrier de la différence, affirmation et joie de la destruction.³⁰³

300 RIMBAUD, *Œuvres complètes*, a.a.O., 249 und 250/dt. 11 und 21.

301 Vgl. DELEUZE, *Nietzsche und die Philosophie*, a.a.O., 161 ff./fz. 169 ff.

302 Vgl. a.a.O., 204/fz. 217: »Die ewige Wiederkehr bedeutet, daß das Sein Auslese, Züchtung [sélection] ist.«

303 A.a.O., 219.

v.ii Giorgio Agamben: *Das nackte Leben* oder die *Außerkraftsetzung* des Rechts durch dessen Produkt

Giorgio Agambens vielbesprochener *Homo sacer* steht trotz der unleugbaren Originalität seines Ansatzes ganz in der Nachfolge einer affirmativen Auffassung der Biopolitik. Zwar geht sein groß angelegtes Projekt einer Neubestimmung der abendländischen Kategorien des Politischen bekanntlich von Carl Schmitts politischer Theologie und von Walter Benjamins messianischer Geschichtsphilosophie und nicht hauptsächlich – wie bei Deleuze – von einer besonderen Auffassung der Philosophie Spinozas oder Nietzsches aus. Der Horizont, von dem her Agamben »die Mittel und Wege einer neuen Politik«³⁰⁴ und damit einhergehend die Biopolitik denkt, ist allerdings eine Auffassung des *nackten Lebens*, die Deleuzes *Leben als absoluter Immanenz* ganz und gar affin ist.

Carl Schmitts berühmte rechtsphilosophische Definition der Souveränität als die höchste, einheitliche und absolut nicht ableitbare Entscheidungsmacht über den Ausnahmezustand (»souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet«³⁰⁵) stellt Agamben die begrifflichen Mittel bereit, um eine genealogische Reduktion der politisch-metaphysischen Kategorien der abendländischen Tradition auf das Recht – das heißt letztendlich auf Machtverhältnisse innerhalb einer immanenten Ordnung endlicher Bestimmtheiten – zu vollziehen.³⁰⁶ Aus dieser Perspektive denkt Agamben auch Foucaults Auffassung der Biopolitik: Gegen Foucaults Versuch, die Spezifität der modernen Machtformen

304 G. AGAMBEN, *Homo sacer I. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. H Thüring, Frankfurt/M. 2002, 196/it. 209.

305 Vgl. C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Berlin 61993 (1922), 13 und AGAMBEN, *Homo sacer I*, a.a.O., 21/it. 15.

306 Der spätere Agamben ersetzt zum Teil das Paradigma des Rechts mit jenem der Ökonomie, diese strategische Umwandlung ändert allerdings kaum etwas an der Sache (vgl. G. AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologische Genealogie von Ökonomie und Regierung. Homo sacer II*, 2, übers. v. A. Hiepkö, Frankfurt/M. 2010). *Ökonomie* steht weiter für eine immanente Ordnung von unendlichen Verhältnissen, die in einer messianischen Perspektive außer Kraft gesetzt werden soll. Nach dem Muster einer genealogischen Auffassung von Schmitts politischer Theologie gilt die Ökonomie außerdem als *reducens*, zu dem die Theologie zurückgeführt werden sollte: »Die These, daß die Ökonomie ein säkularisiertes theologisches Paradigma ist, wirkt jedoch auf die Theologie selbst zurück, weil sie impliziert, daß das göttliche Leben und die Menschheitsgeschichte von Beginn an als eine *oikonomia* entworfen wurden, daß also die Theologie an sich ›ökonomisch‹ ist und dies nicht erst aufgrund der Säkularisierung in einem zweiten Schritt wird«, a.a.O., 16/it. 15).

außerhalb eines primär staatsrechtlichen Modells der Souveränität aufzufassen, verteidigt Agamben die Notwendigkeit, die Macht und die Biopolitik selbst auf der Basis von ursprünglich juristischen Strukturen zu begreifen.³⁰⁷

Am Ende des ersten Bandes des vierteiligen, mehrbändigen Projekts von *Homo sacer*, das um die Auffassung der Verbannung im archaischen römischen Recht kreist, formuliert Agamben wie folgt die drei Thesen, die zugleich das vorläufige Ergebnis seiner Untersuchung wie deren Ausgangspunkt darstellen:

1. Die originäre politische Beziehung ist der Bann (der Ausnahmezustand als Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Außen und Innen, Ausschluss und Einschließung).
2. Die fundamentale Leistung der souveränen Macht ist die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element und als Schwelle der Verbindung zwischen Natur und Kultur, *zōē* und *bíos*.
3. Das Lager und nicht der Staat ist das biopolitische Paradigma des Abendlandes.³⁰⁸

Die Verbannung stellt aus der Sicht Agambens insofern die ursprüngliche politische Relation dar, als sich die abendländische Politik durch einen einschließenden Ausschluss des *nackten Lebens* konstituiert. Die Struktur der *Ausnahme* als *ex-ceptio* sei demnach »konsubstantiell mit der abendländischen Politik«. ³⁰⁹ Die Griechen haben zwei verschiedene Worte gehabt, um das zu benennen, was wir mit dem einzigen Ausdruck *Leben* meinen: zum einen *zoé*, das das einfache natürliche Leben, »die einfache Tatsache des Lebens, die allen Lebewesen gemein ist (Tieren, Menschen und Göttern)«, und zum anderen *bios*, das ein qualifiziertes Leben, einen bestimmten Lebensmodus, »die Form oder Art und Weise des Lebens, die einem einzelnen oder einer Gruppe eigen ist« bezeichnet. ³¹⁰ Von einer kanonischen Stelle der *Politik* ausgehend, wo Aristoteles das Telos der vollkommenen Gemeinschaft definiert, indem er dem einfachen Faktum, dass man lebt (*to zen*), das politisch qualifizierte Leben (*to eu zen*) gegenüberstellt (»entstanden um des Lebens willen, aber

307 Nicht als strategische Abweichung, sondern als verfehlt Interpretation versteht Maria Muhle Agambens Deutung (vgl. MUHLE, *Genealogie der Biopolitik*, a.a.O., 22, Anm. 7). Für eine ausführliche Rekonstruktion des Verhältnisses zwischen Agamben und Foucault und der Diskussion, zu der die Lektüre Agambens geführt hat, vgl. dort das Kapitel: »Biopolitik – eine vorläufige Bestimmung«, 17–58.

308 AGAMBEN, *Homo sacer I*, a.a.O., 190/it. 202.

309 A.a.O., 17/it. 10.

310 Vgl. a.a.O., 11/it. 3.

bestehend um des guten Lebens willen³¹¹), erkennt Agamben in der Verbindung zwischen *zoé* und *bios* die konstitutive Geburtsstätte der Polis. Diese sei in der abendländischen Tradition immer als eine »Politisierung des nackten Lebens als solches«³¹² gedacht worden, als die nach der Struktur einer *Ausnahme*, einer *ex-ceptio* qua einschließender Ausschluss der Unbestimmtheit der *zoé* in der Bestimmtheit der *bios*. Die menschliche Gemeinschaft gründe sich demnach auf dem Ausschluss des nackten Lebens:

Dem nackten Leben kommt in der abendländischen Politik das einzigartige Privileg zu, das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet.³¹³

Die Verbindung zwischen *zoé* und *bios* würde aber nicht nur die Unterscheidung Schmitts zwischen Freund und Feind als das fundamentale Kategorienpaar der abendländischen Politik verdrängen. Sie soll auch die Aufgabe schlechthin der metaphysischen Tradition darstellen, deren wesentlicher Struktur sie entspreche. Denn der Übergang von der *zoé* zur *bios* sei derselbe wie jener von der Stimme (*phoné*) zur Sprache (*logos*), den Aristoteles in einer anderen, kanonisch gewordenen Stelle seiner Politik als das Proprium des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen und somit als den eigentlichen Ort der Polis bezeichnet.³¹⁴ Die *metaphysische Definition* des Menschen als das Lebewesen, das den Logos hat, weise nämlich denselben Zusammenhang auf, der zwischen *nacktem Leben* und *qualifizierter Lebensform* bestehe. Die Frage, auf welche Art und Weise das Lebendige die Sprache hat, entspreche genau jener, wie das nackte Leben die Polis bewohnt. Denn das Lebendige habe den Logos, indem es in ihm die eigene Stimme einschließend ausschließe, genauso wie es die Polis bewohne, indem es in ihr sein eigenes nacktes Leben einbeziehend ausnehme. Die Politik und die rechtliche Figur der Ausnahme, die sie aufweist, stellen insofern die eigentlich grundlegende Struktur der abendländischen Metaphysik dar, als sie an der Schwelle stehen, wo die Artikulation zwischen Lebendigem und Logos stattfindet. Demnach sind sie auch wesentlich als *Bio-Politik* zu denken, denn was in ihr immer schon auf dem Spiel steht, ist die Trennung zwischen *zoé* und *bios* und das Verhältnis der einbeziehenden Ausnahme, das sich dadurch etabliert:

Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegensetzt und

311 *Pol.* 1252b, 30.

312 AGAMBEN, *Homo sacer* I, a.a.O., 14//it. 6.

313 A.a.O., 17//it. 10.

314 Vgl. *Pol.* 1253a, 10–18.

zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält.³¹⁵

In der ausschließenden Artikulation des *Lebens* im *Logos*, die die metaphysische Geschichte des Abendlands eröffnet, bildet die Verbannung aus der Sicht Agambens die *originäre politische Beziehung*, einen *Ausnahme*-zustand, in dem Außen und Innen, *Natur* und *Kultur*, *zoé* und *bios* in eine Unentscheidbarkeitszone treten.³¹⁶ Die exemplarische Verkörperung der Verbannung findet Agamben in einer Figur des archaischen römischen Rechts: dem *homo sacer*. Nach dem Zeugnis des Grammatikers Festus wird derjenige als *homo sacer* bezeichnet, der ein Verbrechen auf sich geladen hat und aufgrund einer Verurteilung des römischen Volks nicht geopfert, allerdings von einem jeden umgebracht werden darf, ohne dass dadurch ein Mord verübt würde. Demnach sei der *homo sacer* vom göttlichen wie vom menschlichen Recht ausgenommen. Zugleich hat seine Verbannung den Charakter einer Rückkehr zum natürlichen Zustand, in dem ein jeder den anderen töten darf, dessen Status paradox vom Recht selbst in der Form eines Ausschlusses bestimmt wird.

Anhand des Lebens des *homo sacer*, das nicht geopfert und dennoch bedingungslos getötet werden darf, definiert Agamben seine Auffassung eines *nackten Lebens* schärfer. Die *nuda vita* ist weder das natürliche, reproduktive Leben schlechthin, dem die *zoé* der Griechen entsprechen würde, noch der *bios* als qualifizierte Lebensform, sondern ein Leben paradigmatisch wie jenes des *homo sacer*, das in der Rechtsordnung insofern einbezogen ist, als es von ihr ausgenommen wird. Als solches ist das nackte Leben vom *nomos* her produzierte *physis*: ursprünglich *bio-politisch*, eine Verschränkung von *Gesetz* und *Natur*.

Wie bereits der Untertitel von *Homo sacer*, »Die souveräne Macht und das nackte Leben«, besagt, verläuft die *originäre politische Beziehung* aus der Sicht Agambens nicht zwischen Souverän und Bürgern, sondern zwischen dem Souverän und dem nackten Leben als im *homo sacer* verkörpert. Demnach bildet die *nuda vita* das »Urphänomen der Politik«. ³¹⁷ Das moderne Staatsverständnis ist entsprechend umzudeuten: Nicht der *Vertrag*, nicht die *positive Norm*, sondern die *Verbannung*, als die Struktur, die das Verhältnis zwischen Souveränität und nacktem Leben regelt, bildet *la relazione politica originaria*. Das nackte Leben ist das neue politische Subjekt; die Macht, die sie erzeugt, der neue Souverän.

Entsprechend dem Vorrang des nackten Lebens in der Bestimmung des Politischen stellt das Lager und nicht die Polis den »*nómos* der

315 AGAMBEN, *Homo sacer* I, a.a.O., 18/it. 11.

316 Vgl. a.a.O., 190/it. 202.

317 Vgl. a.a.O., 119/it. 121.

Moderne« als biopolitisches Paradigma des Abendlands dar. Agamben betont, wie die Konzentrationslager nicht aus dem ordentlichen Recht (etwa als eine Transformation des Strafrechts), sondern aus dem Ausnahmezustand und aus dem Kriegsrecht hervorgegangen sind. Die juristische Basis der Konzentrationslager ist nämlich die *Schutzhaft* gewesen. Die nationalsozialistischen Juristen verwendeten dieses Rechtsinstitut preußischen Ursprungs als präventive Polizeimaßnahme im Rahmen der *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat* vom 28. Februar 1933, durch die Hitler bei seiner Machtergreifung die Artikel der Verfassung des Deutschen Reiches, die die persönlichen Freiheit bewahrten, aufhob und somit den Ausnahmezustand *de facto* einführte.³¹⁸ In diesem Zusammenhang bildet die eigentümliche Leistung des Lagers laut Agamben die Aussonderung eines *lebensunwerten* Lebens, das insofern vom Recht bestimmt wird, als es von ihm außerhalb seines Schutzes gestellt und als solches prinzipiell für bedingungslos tötbar erklärt wird. Es ist dann die moderne Erhebung der Pflege des biologischen Körpers der Nation zur Staatsaufgabe, die die definitive Umkehrung der *Biopolitik* zur *Thanatopolitik*, der Politik des Lebens zur Politik des Todes vollzieht.³¹⁹

Mit dem Lager als *rechtlich-politischer* Struktur kommt Agamben zufolge das *latente biopolitische Fundament* der abendländischen politisch-philosophischen Tradition insofern zur Erscheinung, als in der Moderne der Ausnahmezustand zur Regel geworden und somit das nackte Leben in den Mittelpunkt der Politik gerückt ist.³²⁰ Agamben bringt dementsprechend das Lager mit der Entstehung der modernen Rechtsstaaten zusammen, sei es mit der Habeas-Corpus-Akte von 1679, mit der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789, mit der Fiktion eines Naturzustandes in der politischen Philosophie von Hobbes bis zu Rousseau oder mit der Geburt und dem Untergang der modernen Nationalstaaten. Das Paradigma des Lagers sieht er darüber hinaus bis in der modernen Auffassung der Euthanasie und in den jüngsten Debatten über die Bestimmung der Schwelle zwischen Leben und Tod verkörpert.³²¹

Agamben erkennt insbesondere die Verbannungsrelation zwischen *zoé* und *bios*, in der er die ursprüngliche politische Struktur ausgewiesen glaubt, exemplarisch im Begriff des Volkes als des konstitutiven politischen Subjekts der modernen demokratischen Staaten. Im *Volk* selbst liege nämlich der *fundamentale biopolitische Bruch*.³²² Der Volksbegriff sei durch eine grundlegende Amphibolie gekennzeichnet: Er bezeichne

318 Vgl. a.a.O., 175 ff./it. 185 ff.

319 Vgl. a.a.O., 151/it. 157.

320 Vgl. a.a.O., 131/it. 135.

321 Vgl. a.a.O., die Kapitel II.6, III.1 und III.6.

322 Vgl. a.a.O., 187/it. 199.

nämlich sowohl den einheitlichen politischen Körper der Gesamtheit der Bürger (*Popolo*) als auch jene, die den untersten Klassen zugehören (*popolo*). Einerseits stehe er für das politische Subjekt schlechthin, andererseits für die Armen und die Entrechteten, das heißt für die Klasse, die von der Politik ausgeschlossen ist. Das Volk erweist sich somit seinem Wesen nach intern als widersprüchlich: Es stellt das dar, was nicht in das Ganze, dem es zugehört, eingeschlossen, und von der Gesamtheit, von der es Teil ist, nicht ausgeschlossen werden kann. Die Spaltung, die es in sich birgt, ist *ursprünglicher* als jene zwischen Freund und Feind: sie bildet das Prinzip eines *unaufhörlichen Bürgerkriegs*. Als Bezugspunkt jeder politischen Identität kann das *Volk* die Äußerlichkeit, die es in sich notwendigerweise produziert, nicht zulassen. Insofern ist es gezwungen, sich im Namen der Sprache, des Blutes, des Bodens stets neu zu definieren und zu reinigen. Dieses Projekt, ein Volk ohne Bruch zu produzieren, mache die Spezifität der modernen Biopolitik aus.³²³

Der biopolitische Bruch des Volkes gestattet zugleich die Shoa zu verstehen: Die Juden verkörpern das Volk im Sinne des Ausgeschlossenen, des nackten Lebens, das die Moderne in ihrem Inneren notwendig produziert und das sie jedoch keineswegs zu dulden vermag; die Deutschen stellen hingegen das Volk als den einheitlichen politischen Körper schlechthin dar, sodass in der *luziden Wut*, mit der das deutsche Volk versucht, die Juden für immer zu vernichten, nichts anderes zu sehen sei, als die Radikalisierung des inneren Kampfes, der *Popolo* und *popolo* voneinander trennt. Auch Karl Marx' Klassenkampf ist im Sinne des *biopolitischen Bürgerskriegs* zu verstehen. Erst an dem Tag, an dem in einer klassenlosen Gesellschaft oder im messianischen Reich *Popolo* und *popolo*, *bios* und *zoé* zusammenfallen, kann der Bürgerkrieg ein Ende finden. Auf eine solche *neue Politik*, die der ursprünglichen biopolitischen Spaltung Rechnung tragen und sie nicht einfach zu reproduzieren, sondern hinter sich zu lassen wüsste, läuft auch der Intention nach Agambens Unterfangen hinaus, mit dem *Homo-sacer*-Projekt die abendländischen Kategorien des Politischen neu zu bestimmen.³²⁴

Gegenüber der Antike zeichnet sich die moderne Politik durch das Bestreben aus, das *nackte Leben* selbst in eine *Lebensform* zu verwandeln und dadurch das *natürliche* Leben in das *politische* restlos einzuschließen.

Demnach zeichnet sich die moderne Demokratie gegenüber der antiken dadurch aus, daß sie von Anfang an als eine Einforderung und Freisetzung der *zōē* erscheint, daß sie unablässig versucht, das nackte Leben selbst in Lebensform zu verwandeln und sozusagen den *bios* der *zōē* zu finden.³²⁵

323 Vgl. a.a.O., 187 f./it. 199 f.

324 Vgl. a.a.O.

325 Vgl. a.a.O., 19 f./it. 13.

Dadurch verfange sich die moderne Demokratie in einer spezifischen Aporie, die sie zur stetigen Wiederholung der biopolitischen Verbannungsrelation und zu einer geheimen Komplizität mit dem Totalitarismus verurteilt. Eine *völlig neue Politik* entginge diesem fehlerhaften Zirkel hingegen dadurch, dass sie nicht mehr in der *exceptio* des nackten Lebens ihr Fundament hätte.³²⁶

Statt wie die moderne Biopolitik dem nackten Leben eine Form zu geben, gehe es darum, vom nackten Leben selbst ausgehend eine Lebensform zu entwickeln, die im Leben schlechthin vollständig aufgehen würde, ein *bios*, der nur seine *zoé* wäre:

Vielmehr muß man aus dem biopolitischen Körper, aus dem nackten Leben selbst den Ort machen, an dem sich eine gänzlich in nacktes Leben umgesetzte Lebensform herausbildet und ansiedelt, ein *bíos*, der nur seine *zōē* ist.³²⁷

Auf der Ebene der metaphysischen Tradition entspreche das Verhältnis zwischen *bios* und *zoé* jenem zwischen Wesen und Existenz in der Bestimmung des *Daseins* bei Heidegger. Zwischen den beiden herrscht keine *ex-ceptio* mehr, durch die das Eine auf Kosten seines Ausschlusses vom Anderen eingeschlossen wird, sondern eine völlige Adäquation, die beide ununterscheidbar macht.³²⁸ Eine solche Verabsolutierung des nackten Lebens, das in sich jede Qualifikation, jeden *bios* aufnimmt, entspreche weiter auch der Auffassung eines *Seins*, das als reine Potenz lediglich das rein Daseiende wäre, wie in Schellings Offenbarungsphilosophie, oder gar dem *reinen Sein* (*on haplós*) der aristotelischen Metaphysik.³²⁹

Agamben meint, durch sein bereinigtes nacktes Leben *Sein schlechthin* als absolute Immanenz denken zu können.³³⁰ Mit ihm und mit der neuen Politik, die mit ihm einhergehe, könne man die alten Dualismen der metaphysischen Tradition hinter sich lassen und – auf der genuin biopolitischen Ebene – den *strukturellen Bürgerkrieg* beilegen, auf den die geheime Solidarität der modernen Demokratien mit der Politik des Todes der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts gründe.

Die *vita nuda* soll ermöglichen, die Gewalt des Rechts zu überwinden. Agamben denkt die befreite *zoé* – wie komplex auch immer er sie

326 Vgl. a.a.O., 21/it. 15.

327 A.a.O., 197/it. 210.

328 Vgl. a.a.O.

329 Vgl. a.a.O. und 191/it. 203.

330 Vgl. in G. AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (*Homo sacer III*), übers. v. S. Monhardt, Frankfurt/M. 2003, 43/it. 44, den sogenannten Muselmann als die Figur schlechthin eines dritten Reiches, wo alle Unterscheidung zwischen *menschlich* und *nicht-menschlich* außer Kraft gesetzt wird und alle Differenz sich in *absoluter Immanenz* verwischt.

auffasst: als *aktlose Potenz*, als *Lebensform* oder als *reinen Gebrauch* jenseits des Rechts und des Besitzes – immer im Zusammenhang mit einer messianischen Außerkraftsetzung des Rechtes.³³¹ Walter Benjamin wird von Agamben insofern zusammen mit einer christlichen wie jüdischen Tradition gelesen, die die Vollendung des Rechts nicht in dessen schlichter Anwendung, sondern in dessen bewahrheitender Überwindung sieht: als *Aufhebung*, *Außerkraftsetzung* oder *Übertretung*.³³²

Mit Paulus sieht Agamben im Gesetz ein Prinzip der Trennung (»Das Prinzip des Gesetzes ist also die Teilung«): Das Gesetz operiert, indem es teilt und zuteilt. Davon enthält das griechische Wort für Gesetz, *nomos*, noch eine Spur. Es stammt nämlich bekanntlich aus dem Verb *nemein*: »teilen, zuteilen«.³³³ Die Grundaufteilung, die vom Gesetz gestiftet wird, ist in der Bibel insbesondere jene zwischen Juden und Nicht-Juden, die

331 Zu einer *reinen Potenz* vgl.: G. AGAMBEN, *Bartleby oder die Kontingenz*, übers. v. A. Hiepko, Berlin 1998, insb. 44 f./it. 68; DERS., *Homo sacer I*, a.a.O., 54 ff., 73/it. 50 ff., 71; DERS., *Was von Auschwitz bleibt*, a.a.O., 126 ff./it. 135 ff.; DERS., *Herrschaft und Herrlichkeit*, a.a.O., 299/it. 274. Zur *forma-di-vita* als einer *Lebensform*, in der das Leben sich an seine Form so bindet, dass es von ihr untrennbar wird und so ein *Drittes* jenseits der Unterscheidung zwischen Leben und Norm bildet, vgl. DERS., *Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform*, übers. v. A. Hiepko, Frankfurt/M. 2012, a.a.O., 9 ff./it. 7 ff. Zum *reinen Gebrauch* jenseits von Recht und Besitz vgl. den *usus pauper* der Franziskaner (a.a.O. 150 ff./it. 135 ff.) und das Leben des Christen in der messianischen Zeit zwischen der Auferstehung Christi und der letzten Offenbarung des Jüngsten Gerichts, so wie es von Paulus durch den Begriff des Gebrauchs (*chresis*) bestimmt wird (DERS., *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, übers. v. D. Giuriato, Frankfurt/M. 2006, 109 ff./91 ff.).

332 Für die christliche Tradition sind die Hauptreferenz selbstredend die Briefe Paulus', mit der Idee der Liebe als Vollendung des Gesetztes (vgl. Rom. 13.10). Agamben hebt insbesondere die Bedeutung des Verbs *katargeîn* (Außerkraftsetzen, unwirksam [*a-ergós*] machen) und dessen Verhältnis zu Hegels Begriff der *Aufhebung* hervor (vgl. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., 109 ff./it. 91 ff.). Was das Judentum angeht, so erinnert Agamben an die kabbalistische Tradition, die zwischen dem Gesetz der Schöpfung, der Thora von Beria, das das Gesetz der noch nicht erlösten Welt darstellt, und dem Gesetz vor der Schöpfung, das der Messias wiedererrichten soll, der Thora von Azilut unterscheidet (a.a.O., 61/it. 51), und an die radikalsten messianischen Bewegungen, wie jene von Sabbathai Zwi, die die Vollendung der Thora in deren Übertretung gesehen haben (DERS., *Homo sacer I*, a.a.O., 68/it. 67). Für die Entgegensetzung zwischen *Liebe und Gesetz* bei Agamben vgl. außerdem: DERS., *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, übers. v. S. Schulz, Freiburg/Berlin 2001, 125 ff./it. 103 ff.

333 Vgl. DERS., *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., v. a. 56–71/it. 47–59, für das Zitat 59/it. 50.

ihren schlichten Ausdruck in der Gegenüberstellung zwischen Beschneidung und Präputium findet. In ihr erkennt Agamben den »originär theologisch-politischen Grabenbruch [faglia]«, den er bereits im ersten Band von *Homo sacer* an der Tiefenstruktur der abendländischen Biopolitik hervorgehoben hatte.³³⁴

Um diese fundamentale Trennung geht es in Paulus' Kritik des Gesetzes. So habe der Messias durch seinen Tod und seine Auferstehung das mosaische Gesetz der Gebote außer Kraft gesetzt (*katargéin*) und dadurch aus Beschneidung und Präputium eines gemacht, die Wand der Trennung gelöst und einen neuen, mit sich selbst vereinigten Menschen entstehen lassen:

Denn er ist unser Friede, der aus beiden *eines* gemacht hat und den Zaun, der dazwischen war, abgebrochen hat, nämlich die Feindschaft. Durch das Opfer seines Leibes hat er das Gesetz mit seinen Geboten und Satzungen aufgehoben [καταργήσας], um in sich selber aus den zweien einen neuen Menschen zu schaffen und Frieden zu machen.³³⁵

Keineswegs wird es allerdings nach Paulus darum gehen, das alte Gesetz durch ein neues zu ersetzen, das lediglich besser, ja universal, aber an sich ihm ebenbürtig sei und keine neue Dimension eröffnen würde. Dadurch würde man den Sinn von Paulus' Universalismus völlig verfehlen. Was Paulus einführt, ist bekanntlich hingegen eine neue Unterscheidung, jene zwischen *sarx* und *pneuma*: Fleisch und Hauch, Materie und Geist, Tod und Leben. Diese setzt sich von den Unterscheidungen des Gesetzes dadurch ab, dass sie die Ordnung des Fleisches, in der die Trennungen per se gelten, von der Ordnung des Geistes unterscheidet, in der die Trennungen erst im Hinblick auf ihre Überwindung in einer höheren, sie umfassende Einheit ihren wahren Sinn erhalten.

So kann das neue *Gesetz des Geistes des Lebens* (»ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς«) das alte *Gesetz der Sünde und des Todes* (»τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου«)³³⁶ verdrängen. Das Leben des Geistes stellt selbstverständlich viel mehr als das einfache Versprechen eines Lebens nach dem Tode dar; es bildet das strukturelle Prinzip, durch das die Liebe als die Erfüllung (*pléroma*) des Gesetzes zum Ausdruck kommt. Wenn die Gesinnung des Fleisches der Tod ist und die des Geistes das Leben (»τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωῆ«), und in Christus alle belebt werden (»ζωοποιηθήσονται«), so deshalb, weil im Messias alles in allem (»τὰ πάντα ἐν πᾶσιν«) ist.³³⁷ In ihm fassen sich alle Dinge, die des Himmels wie die der Erde, nach einer Artikulation fester Verhältnisse zusammen,

334 A.a.O., 60/it. 50.

335 Eph. 2,14–16.

336 Rom. 8,2.

337 Rom. 8,6; 1 Cor. 15,22; 1 Cor. 12,6.

die der Verwaltung (*oikonomía*) der Geschichte in ihrer Vollendung gemäß dem verborgenen Willen Gottes entspricht: Im Blick auf den Heilsplan für die Erfüllung der Zeiten (»εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν«) rekapituliert sich alles (»ἀνακεφαλαιώσασθαι«) in Christus, was im Himmel und auf Erden ist.³³⁸

Als »die Fülle [πλήρωμα] dessen, der alles in allem erfüllt«, bilde der Messias das Haupt der Gemeinschaft jener, die auf den Appell zum Glauben geantwortet haben. Diese Gemeinschaft (*ekklesía*) ist wiederum der Körper (*soma*) des Messias.³³⁹ Sie bildet nicht einen Haufen zerstreuter, voneinander unabhängiger Teilchen, sondern ein organisches Ganzes, einen mystischen Körper, in dem alle Teile Glieder (*méle*) derselben Ganzheit sind und solidarisch einander zugehören. Denn wie wir an *einem* Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder dieselbe Aufgabe haben, so sind wir vielen in Christus *ein Leib*, aber als einzelne sind wir füreinander Glieder.³⁴⁰

Der Messias als Integrationsprinzip macht aus dem Geist ein Leben (*zoé*), eine Dimension der höheren Einheit, in der die Teilungen des Gesetzes, die Zerlegung (*diáiresis*) der Welt, nicht mehr *per se* bestehen, sondern als Glieder eines allumfassenden Ganzen, das sie vereinigt und vollendet. Erst von diesem *Leben* als Ergänzung her ist somit *Liebe* möglich, die Einheit, die die Differenzen bestehen lässt und zugleich eint und auf die hin das Gesetz und die *Ökonomie* der Welt ihre vollendete Bedeutung, ihr *pléroma* erhalten können.

Agamben will aber kein Leben, das sich selbst artikulieren würde, sondern ein relationsloses, genauer eines, das jenseits der Relationen steht.³⁴¹ Zugleich denkt er an eine *zoé*, die völlig *immanent* sein soll, reine Existenz, der sich kein Wesen entzieht, »reines, jeglicher Bestimmung und jedes wirklichen Prädikats entleertes Sein.«³⁴²

Agamben versteht das paulinische Leben des Geistes nicht als ein organisches Ganzes, das eine positive *oikonomía* hätte, nach der es sich in Teile und Glieder als ein zusammenhängender Körper entfalten, ja *rekapitulieren* würde.³⁴³ Seines Erachtens stellt das Leben des Geistes

338 Vgl. Eph. I, 10 f.

339 Vgl. Eph. I, 22–24.

340 Vgl. Rom. 12, 4 f.

341 Vgl. etwa AGAMBEN, *Homo sacer I*, a.a.O., 40/it. 35: »Eine Kritik des Banns muß also notwendigerweise die Beziehungsform selbst zum Problem erheben und fragen, ob das Politische nicht vielleicht jenseits der Beziehung [al di là della relazione], das heißt nicht mehr in der Form eines Verhältnisses gedacht werden kann.«

342 DERS., *Ausnahmezustand*, übers. v. U. Müller-Schöll, Frankfurt/M. 2004, 72/it. 78.

343 Vgl. dazu Agambens Genealogie der Ökonomie und der Gouvernementalität (*Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung* lautet der

lediglich einen *Rest* dar, ein Drittes, das ohne Relation zur rechtlichen Welt der Teilungen steht, deren binäre Logik es radikal außer Kraft stellt. Dieser Rest gehöre zu einer anderen Logik, die den Satz des Widerspruchs sprengt, indem in ihr immer ein *tertium* gegeben beziehungsweise *datur* ist. Der Gegensatz A/Nicht-A lasse ein Drittes zu, das die Form einer Negation der Negation von A (nicht Nicht-A) aufweise. Als solcher sei der Rest weder A noch Nicht-A, sondern ein *tertium*, das selbst relationslos zu den beiden Gliedern in seiner radikalen Alterität ohne Verhältnis stehe.³⁴⁴

Das Leben des Geistes als Rest ist laut Agamben das, was die messianische Zeit, in der das Gesetz außer Kraft gesetzt wird, auszeichnet. Anhand von Benjamins Figur einer Dialektik im Stillstand sei die messianische Zeit als ein Drittes zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu denken, in der der Unterschied zwischen diesen unentscheidbar wird: »eine Zone nicht zuweisbarer Indifferenz, in der die Vergangenheit in die Gegenwart verschoben und die Gegenwart in die Vergangenheit ausgedehnt wird.«³⁴⁵

Die messianische Zeit denkt Agamben zugleich als eine durchaus *geschichtliche*. Hierin besteht ihr Unterschied zur eschatologischen Zeit der Parusie des Jüngsten Tages, die das Ende der Zeit selbst und der Geschichte mit sich bringt. Die messianische Welt ist »nicht eine andere Welt, sondern diese profane Welt mit einer kleinen Entstellung, mit einem kleinen Unterschied.«³⁴⁶ Ähnlich ist das *nackte Leben*, an das Agamben als an die Grundlage für die *neue Politik* denkt, die die katastrophale Biopolitik der abendländischen metaphysischen Tradition auflösen soll, ein ganz und gar *immanentes*: Nicht nur in dem Sinne, dass es keine Transzendenz, keine Alterität beinhalten soll, kein Dualismus zwischen Wesen und Existenz, sondern auch dahingehend, dass es völlig innerweltlich ist.

In den zwei Hauptbedeutungen, in denen Agamben den Begriff – oft schillernd – verwendet, ist es allerdings äußerst fraglich, dass die *nuda vita* das zu leisten vermag, was ihr Agamben zuspricht. Als *zoé* im Sinne des *natürlichen Lebens*, das erst durch das Bestimmen seines Negativen, des *bios* als qualifizierte, kulturelle Lebensform, herbeigeführt wird, stellt es das *Produkt des Rechts* selbst dar und kann insofern selbstverständlich kaum gegen die Gewalt des Gesetzes wirksam sein. Nach Benjamin,

Untertitel von *Herrschaft und Herrlichkeit*, a.a.O.), die anhand von Paulus von der These eines unüberbrückbaren Bruchs zwischen *pléroma* und *oikonomía*, dem Leben Gottes und dessen Entfaltung, ausgeht.

344 Vgl. v. a. DERS., *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., 63/it. 53. Agamben bezieht sich dabei beiläufig auf Nikolaus von Kues' *De non aliud*, das eine ähnliche Logik ausweise.

345 A.a.O., 88/it. 74; 162/it. 135 für Benjamins Dialektik im Stillstand.

346 A.a.O., 84/it. 69.

dem Agamben die Bezeichnung *nacktes Leben* entlehnt, stellt es gar mit der gesamten abendländischen Tradition das schlichte Prinzip der *Sünde* und der *Verschuldung* dar.³⁴⁷ Als absolut immanente *zoé* im Sinne dessen, was ein *tertium* jenseits der Unterscheidung zwischen *zoé* und *bios* bildet, kann das nackte Leben die Gewalt einer geschichtlichen, anthropologischen Welt der Artikulation – die *oikonomía* des Gesetzes – kaum versöhnend in sich aufnehmen, da es in seiner konstitutiven Unvermittelbarkeit gegenüber der Gewalt der geschichtlichen, anthropologischen Welt der Artikulation ein schlicht äußeres, transzendentes Prinzip darstellt. Die *Außerkraftsetzung des Rechts* kann es so wenig bewirken, dass es als absolut unbestimmt zwangsweise bestimmt ist und insofern wiederum letztendlich nichts anderes als ein *Produkt des Rechts* (der Ökonomie der Artikulation) selbst darstellt.³⁴⁸ Oder es zwingt seine Unfähigkeit, Foucaults *Irrationalismus* zu begreifen, Agamben dazu, das Prinzip des modernen, technokratischen Szientismus, das heißt im Grunde den Macht-Wissen-Komplex der Biopolitik, bloß zu wiederholen. *Pars pro toto*: Der Teil gilt dann als Ganzes, die Partei als Richter.

Um die metaphysischen Dualismen zu überwinden und dadurch das vermeintlich konstitutive Angewiesensein auf Bürgerkrieg der philosophisch-politischen Tradition des Abendlandes hinter sich zu lassen, sollte Agambens *nacktes Leben* eine unendliche Einheit darstellen, das heißt letztendlich: *göttlich* sein. Göttlich oder von einer göttlichen Eingebung geführt sollen aber auch jene sein, die die *nuda vita* differenzlos, jenseits jeder Artikulation überhaupt als *immanent* auffassen, erfahren, leben.

Die Gefahr, in Dämonismus zu verfallen, könnte nicht größer sein. Nicht nur weil einem menschlichen Urteil die Struktur eines göttlichen zugesprochen wird, sondern auch, weil es sich im Namen dieser Hybris in eine durchaus vernichtende Stellung zur Dimension der anthropologischen Werte setzt. Bezeichnend für diese Haltung ist gewiss die Zweideutigkeit, mit der Agamben mit der Tradition der Menschenrechte und dem Prinzip der Heiligkeit des Lebens hantiert. Als exemplarisch kann aber auch sein Verständnis der Figur des *Muselmanns* – so nannte

347 Vgl. W. BENJAMIN, »Zur Kritik der Gewalt«, in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M. 1974–1989, Bd. II, I, 179–204 [1977], 202: »Zuletzt gibt es zu denken, daß, was hier heiliggesprochen wird, dem alten mythischen Denken nach der gezeichnete Träger der Verschuldung ist: das bloße Leben.«

348 Agambens zweifache Bestimmung des Begriffes der *zoé* wird in der Rezeption oft und gerne unterlaufen (vgl. etwa Ch. MENKE, *Kritik der Rechte*, Frankfurt/M. 2015, 159 ff.). Es fragt sich allerdings, wie es möglich sein sollte, ohne Agambens Leben als *tertium* jenseits von *zoé* und *bios* und damit Paulus' Gedanken des *pléroma* des Gesetzes, wie er zuletzt bei Hegel und Marx noch wirksam ist, ernsthaft in Betracht zu ziehen, die Frage nach der Gewalt des Gesetzes bzw. nach der Gewalt schlechthin und nach deren Aufhebung (vgl. a.a.O., 403 ff.) überhaupt zu stellen.

man im Konzentrationslager die Häftlinge, die zu einer Larvenexistenz entwürdigt wurden – gelten. Für Agamben besteht das Ungeheuerliche keineswegs darin, dass Menschen zu einem Zustand der völligen Unmenschlichkeit gezwungen wurden, dermaßen, dass man sich fragt, ob sie noch Menschen sind, das heißt, ob Menschen auf eine solche Weise behandelt werden können, ohne dass in ihnen die Menschlichkeit völlig zerstört wird.³⁴⁹

Ähnlich dem bereits erwähnten Schurken in Charles Dickens Erzählung, auf dessen Sterben Gilles Deleuze sich bezieht, um seine Idee einer Lebensform, die als reine Unpersönlichkeit vor der Unterscheidung zwischen Objektivität und Subjektivität steht, zu exemplifizieren, legt für Agamben der Muselmann das *proprium* der Menschlichkeit in deren Zerstörung bloß. Die totale Herabwürdigung, der die Häftlinge ausgesetzt sind, berge in sich ein Gut. Durch sie seien nämlich die Menschen im Lager auf eine *nuda vita* reduziert, die nichts fordere oder der sich nichts anpassen müsse, denn sie sei absolut immanent und insofern bilde sie die einzige Norm.³⁵⁰ Der Muselmann sei somit zum Hüter einer neuen Wissenschaft geworden, die dort anfangen, wo jede menschliche Würde und jede Moral aufhört und die selbst den Standpunkt darstelle, von dem her diese beurteilt werden sollen.

Das Gut – vorausgesetzt, es hat Sinn, hier von einem Gut zu sprechen –, das die Überlebenden aus dem Lager retten konnten, ist deswegen nicht die Würde. Im Gegenteil: daß man Würde und Anstand über alle Vorstellung hinaus verlieren kann, daß es Leben gibt noch in der alleräußersten Entwürdigung – das ist die entsetzliche Kunde, die die Überlebenden aus dem Lager hinaustragen in das Land des Menschen. Und diese neue Wissenschaft wird nun zum Prüfstein jeder Moral und jeder Würde. Der Muselmann, in dem sie ihre extreme Formulierung findet, ist der Wächter an der Schwelle einer Ethik, einer Lebensform, die dort beginnt, wo die Würde endet.³⁵¹

Mit seinem Begriff eines *nackten Lebens* hat Agamben Walter Benjamins Kritik der Rechtsgewalt im Blick.³⁵² *Bloßes Leben* im Sinne eines *bloßen*

349 Vgl. die Interpretation des Titels von Primo Levis Buch über seine Erfahrung in Auschwitz, die Agamben vorschlägt: »Deswegen meint der Buchtitel *Ist das ein Mensch?* sicherlich auch dies: daß der Name ›Mensch‹ vor allem dem Nicht-Menschen gilt und der vollständige Zeuge des Menschen der ist, dessen Menschlichkeit vollständig zerstört worden ist« (AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*, a.a.O., 72/it. 76). Erst in seiner Zerstörung wäre der Mensch eigentlich Mensch.

350 Vgl. a.a.O., 60/it. 63.

351 A.a.O.

352 Vgl. DERS., *Homo sacer*. I, a.a.O., 74–78/it. 72–76.

natürlichen Lebens sei Benjamins zufolge im Mythos per se als Träger einer schicksalhaften Verschuldung begriffen, die die Menschen unschuldig der Sühne überantwortet. *Mythische Gewalt*, die als Paradigma für eine Form der Gewalt herangezogen wird, die als *rechtsetzend* das Recht nicht infrage stellt, sondern vielmehr gründet, und *göttliche Gewalt*, die als *rechtsvernichtend* jene *Entsetzung* des Rechts verkörpert, auf die Benjamins Kritik der Rechtsgewalt eigentlich abzielt, würden sich nicht zuletzt gerade hinsichtlich ihrer Entgegensetzung zum bloßen, natürlichen Leben unterscheiden. Sei Blut »das Symbol des bloßen Lebens«, so weichen mythische und göttliche Gewalt voneinander gerade dadurch ab, dass »jene blutig, diese auf unblutige Weise letal« sei.³⁵³

Die mythische Gewalt bleibt laut Benjamin auf der schuldhaften Ebene der bestimmten Verhältnisse des natürlichen Lebens; sie *setzt Grenzen* und stiftet durch ihre Manifestation bloß eine neue endliche Ordnung, ein neues Recht. Die göttliche Gewalt setzt hingegen keine Grenze, sondern *zerstört grenzenlos*; stiftet keine neue endliche Ordnung, sondern zeichnet sich durch die »Abwesenheit jeder Rechtsetzung« aus, so wie sie nicht »von einer Schuld, sondern vom Recht« entschönt.³⁵⁴ Während die mythische Gewalt ganz und gar dem Plan des »bloßen Lebens« verhaftet bleibt, bezieht sich die göttliche auf es nur um eines Lebens höherer Ordnung willen.

Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. [...] Insofern ist es zwar berechtigt, diese Gewalt auch vernichtend zu nennen; sie ist dies aber nur relativ, in Rücksicht auf Güter, Recht, Leben u. dgl., niemals absolut in Rücksicht auf die Seele des Lebendigen.³⁵⁵

353 Vgl. BENJAMIN, »Zur Kritik der Gewalt«, a.a.O., 199. Benjamin bezieht sich dabei exemplarisch auf die Niobesage, was den Mythos, und auf Gottes Gericht über die Rotte Korah, was die göttliche Gewalt angeht. Wird Niobe von den Göttern wegen ihrer Eitelkeit mit dem Tod aller ihrer Kinder bestraft, selbst aber am Leben erhalten (somit kann sie als Exempel gelten für eine Gewalt, die natürliches Leben zerstört und zugleich aufbewahrt), so bleibt von der Rotte des gegen Moses und Aron aufständischen Korahs niemandem das Feuer des Zornes Gottes erspart (vgl. 4. Num 16,1–35).

354 A.a.O., 200.

355 A.a.O. Noch deutlicher ist Benjamin in dem im selben Jahren verfassten Aufsatz über Goethes Wahlverwandschaften, in dem er ausdrücklich zwischen natürlichem, »bloßem Leben« und »übernatürlichem Leben« unterscheidet: »Mit dem Schwinden des übernatürlichen Lebens im Menschen wird sein natürliches Schuld, ohne daß es im Handeln gegen die Sittlichkeit fehle. Denn nun steht es in dem Verband des bloßen Lebens, der am Menschen als Schuld sich bekundet« (W. BENJAMIN, »Goethes Wahlverwandschaften«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 1, Frankfurt/M. 1974, 139).

So problematisch der Hinweis auf die göttliche Gewalt in einer Schrift sein mag, die die revolutionäre Handlung im Blick hat, so unterscheidet Benjamin doch stets zwischen zwei Dimensionen des Lebens, einer natürlichen und einer übernatürlichen, einer körperlichen und einer geistigen.³⁵⁶ In diesem Sinne bleibt sein Denken über eine Entkräftung oder gar Vollendung des Rechts auf der Höhe der strukturellen Forderungen, die von der paulinischen Tradition gestellt werden.

Es ist schwierig, Gleiches von Giorgio Agambens *Homo-sacer*-Projekt zu behaupten. So mehrdeutig seine Verabsolutierung der *vita nuda* sein mag, die bei Benjamin nur eine von zwei Sphären darstellt, immer bleibt sie im Kreis eines *bloßen* Lebens, das im Modus der Immanenz gegeben und grundsätzlich *natürlich* ist, obwohl das, was sie leisten soll, nämlich aufgrund ihrer absoluten Immanenz die Dualismen der metaphysischen Tradition zu verabschieden und gleichzeitig die intrinsische Gewaltsamkeit der endlichen Bestimmung des Rechts zu überwinden, deutlich auf Übernatürliches verweist.

Dementsprechend ergibt sich als verhängnisvoll, dass bei der Unterscheidung der zwei Hauptbedeutungen des Wortes *Leben* bei den Griechen, *zoé* und *bios*, einfaches und qualifiziertes Leben, das Leben, das in der abendländischen Tradition immer als Leben im *eminenten* Sinne galt, nur beiläufig vor allem als exemplifizierender Fall einer der beiden anderen Bedeutungen und nicht selbst als Grundform vorkommt. Das *edlere und ewige Leben* Gottes nach dem Buch Lambda von Aristoteles' *Metaphysik* wird einzig als Beispiel für ein einfaches Leben, einer *zoë*, erwähnt, keineswegs wird es selbst als eine eigenständige Grundform benannt, als jene etwa, die in sich die anderen, *bios* und *zoé* integrieren kann.³⁵⁷

Im ersten Band seines *Homo sacer* wird eine frühe Diagnose Emmanuel Lévinas zur geistigen Lage des nationalsozialistischen Deutschlands zitiert, die äußerst interessant ist, nicht nur weil sie hilft, die Stärke von Agambens Interpretation der Biopolitik hervorzuheben, sondern auch deshalb, weil sie einen einfachen Prüfstein bereitstellt, um deren Ergebnisse beurteilen zu können. Lévinas betont 1934, wie die Biologie

356 Man siehe aber auch Benjamins »Theologisch-Politisches Fragment«, in dem er deutlich zwischen Geschichtsphilosophie und Messianismus, menschlicher und göttlicher Ordnung, unterscheidet: »Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein einen religiösen Sinn«, W. BENJAMIN, »Theologisch-politisches Fragment«, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 1, Frankfurt/M. 1974, 203 f., hier 203.

357 Vgl. AGAMBEN, *Homo sacer*, I, a.a.O., 111/it. 3. Beim späteren Agamben spielt zwar das ewige Leben, die *zoé aiónios*, eine erneute Rolle, die Bestimmung der *nuda vita* ändert sich dafür aber kaum (vgl. DERS., *Herrschaft und Herrlichkeit*, a.a.O., etwa 297–300/it. 272–74).

im *Hitlérisme* nicht nur einfach einen Gegenstand des geistigen Lebens darstellt, sondern in dessen Herz rückt.³⁵⁸ Ähnlich lehnt Agamben jene Interpretationen Foucaults ab, die Biopolitik einfach als eine *Politik des Lebens* verstehen, als die zunehmende Bedeutung, die das organische Leben des Menschen in den modernen Staaten als entscheidender ökonomisch-politischer Faktor annimmt. Charakteristisch für die moderne Politik sei somit nicht so sehr die Tatsache, dass »das Leben als solches zu einem vorrangigen Gegenstand der Berechnungen und Voraussicht der staatlichen Macht wird.«³⁵⁹ Ausschlaggebend für das moderne Verständnis der Politik sei vielmehr, dass natürliches und kulturelles Leben, *zoé* und *bios* falsch vermittelt werden: Sie treten in ein Verhältnis zueinander, das sich aus der Sicht Agambens mit der Struktur der Verbannung beschreiben lässt, und das sich durch eine willkürliche Reduktion und Gleichsetzung des einen mit dem anderen auszeichnet (»*zoé* und *bios*, Recht und Faktum« geraten »in eine Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit«³⁶⁰). Dadurch meint Agamben Foucault zu korrigieren und zu ergänzen. Indem er aber unter Biopolitik nicht einfach die zunehmende politische Relevanz der Menschen qua Lebewesen versteht, sondern vor allem die Biologie des Politischen und die Politik des Biologischen, den naturalistischen Rest in der Kultur und den geistigen Rest in der Natur, gelangt er ins eigentliche Zentrum von Foucaults Werk.

Die *neue Politik*, die Agamben anhand der *nuda vita* selbst entwickeln möchte, bleibt allerdings zu sehr einem *depotenzierten*, grundsätzlich *defizitären* Begriff des Lebens verhaftet, um sich wirklich der modernen Biopolitik zu widersetzen. Nicht anders als Gilles Deleuze und die vielfältigen Tendenzen in der Rezeption Foucaults, die grundsätzlich um einen depotenzierten Begriff des Lebens kreisen, scheint Agamben letztendlich nicht mehr als eine *affirmative* Biopolitik verfechten zu können. Denn in dem Streben nach Positivität, nach der Immanenz eines Lebens, das in seiner daseinsmäßigen Einfachheit keine Transzendenz der Form kennt, spiegelt sich ein Versuch der Naturalisierung qua Reduktion auf Gegebenes wieder, der in seiner vermeintlichen Unmittelbarkeit die Wertimplikationen seiner *Politik* nicht einsehen will. Also hat man es wiederum mit einer Biopolitik zu tun, obwohl mit keiner kritischen mehr.

In welchem Maß eine Politik, die im Namen einer vermeintlichen Immanenz des Lebens ihren Maßstab nicht in einer ungelösten Spannung des Geistes gegenüber jeder seiner Realisierungen, sondern in der Vernichtung aller seiner Spuren nach dem Ideal des Larvenlebens der ohnmächtigeren unter den KZ-Opfern findet, überhaupt einen Schutz

358 Vgl. LÉVINAS, »Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme«, a.a.O., 205.

359 AGAMBEN, *Homo sacer*, I, a.a.O., 19/it. 12.

360 A.a.O.

gegenüber den vielfältigen Formen des heutigen Biologismus, von den elementarsten und denen des bio-technologischen Prometheismus bis zu den subtilsten der modernen Biopolitik, bieten kann und sie nicht stattdessen fördert, bleibt fraglich.

Die frühe Diagnose Lévinas' gestattet, die Nähe dieser *neuen* Politik des immanenten Lebens zu jenem biopolitischen Phänomen selbst zu er-messen, als dessen Alternative sie sich versteht.

Dieses Gefühl der Identität zwischen dem Ich und dem Körper [...] wird jenen, die von ihm ausgehen wollen, nie erlauben, hinter dieser Einheit die Dualität eines freien Geistes wiederzuentdecken, der mit dem Körper ringt, an den er gefesselt wurde. Für sie besteht im Gegenteil das ganze Wesen des Geistes in dieser Verkettung an den Körper. Den Geist von den konkreten Formen zu trennen, an denen er immer schon gebunden ist, heißt die Originalität des Gefühls zu verraten, von dem man auszugehen hat. Die Bedeutung, die diesem Gefühl des Körpers beigemessen wird, mit dem sich der abendländische Geist nie zufrieden gegeben hat, liegt einer neuen Auffassung des Menschen zugrunde. Das Biologische mit all dem, was er an Fatalität mit sich bringt, wird zu mehr als zu einem Gegenstand des geistigen Lebens, es wird zu dessen Herzen.³⁶¹

Das Biologische wird nach Lévinas zum Herzen des Geistes, indem man ausgehend von ihm glaubt, in einer organischen, körperlichen Einheit die Überwindung der Dualismen der Metaphysik billig erkaufen zu können. Der Preis, den man dafür bezahlen muss, ist allerdings die Preisgabe der grundsätzlichen Transzendenz des Geistes gegenüber seinen leiblichen Manifestationen im Dasein und damit seiner schöpferischen, konstituierenden Freiheit.

Vermag Agambens Auffassung eines nackten Lebens und vermögen mit ihr die zahlreichen, im weiten Sinne spinozistischen, affirmativen *Biopolitiken*, die sich anhand von Deleuzes Leben *qua* Immanenz entwickelt haben, etwas Anderes als lediglich eine weitere Version der in der anthropologischen, nachhegelischen Philosophie zahlreichen Versuche darzustellen, sich durch falsche, sich auf Organisches berufenden Vermittlungen von der Differenz zwischen Natur und Geist und damit einhergehend von der Tradition der Metaphysik zu verabschieden? Es wurde bereits gezeigt, dass dies mehr als zweifelhaft ist. Dann wäre aber Agambens *Homo sacer* selbst kaum gegen die Angriffe von Foucaults *kritischer* Biopolitik zu verteidigen.

Fällt Agamben der unbestreitbare Verdienst zu, einerseits von einer unverkürzten Auffassung von Foucaults Biopolitik ausgegangen zu sein und andererseits und gerade auch deshalb, im Versuch von Foucaults

361 LÉVINAS, »Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme«, a.a.O., 205.

später ethischer Wende, *eine andere Ökonomie der Körper und der Lüste* zu entfalten, keine begehbbare Alternative gesucht zu haben,³⁶² so verweist die Dürftigkeit der Auffassung des Lebens, anhand derer er eine *neue Politik*, eine, die auf der Höhe von Paulus' Aufhebung des Gesetzes im geistigen Leben des Messias wäre, zu konzipieren anstrebt, auf die Möglichkeit und Notwendigkeit, einen Begriff des Lebens zu denken, der nicht *depotenziert* und *reduktiv* wäre.

Gelegenheit dazu wird im folgenden Kapitel die Auseinandersetzung mit Foucaults Interpretation der Figur des Neffen von Rameau in der Einleitung zum dritten und letzten Teil von *Wahnsinn und Gesellschaft* bieten. Der Schmarotzer und verrückte Musiker hat bekanntlich auch Hegel intensiv beschäftigt, der die Hauptfigur von Denis Diderots gleichnamiger Satire einer eindringlichen Lektüre im Kapitel über die Bildung in der *Phänomenologie des Geistes* unterzogen hat.

Obwohl Foucault kaum auf Hegel ausdrücklich Bezug nimmt, bildet seine Deutung des Neffen zwischen den Zeilen eine regelrechte Konfrontation mit der Philosophie Hegels. Die Forschung hat bisher davon unterschiedlich Notiz genommen, ohne allerdings die Prägnanz von Foucaults präziser Arbeit mit Hegels technischem Vokabular wirklich wahrzunehmen und deren Bedeutung und Konsequenz herauszuarbeiten.

Eine präzise Rekonstruktion von Foucaults Diderot-Lektüre wird gestatten, sein frühes Werk philosophiegeschichtlich genauer einzuordnen und seine leichtfertige Zuordnung zu einem vagen Nietzscheanismus wenn nicht gänzlich zu bestreiten, so doch zumindest zu revidieren und in ein neues Licht zu stellen. Welche strategische Relevanz diese Revision für das Verständnis von Foucaults Archäologie haben kann, wurde bereits zur Genüge gezeigt. Zugleich – da Foucault in der Figur des Neffen ein verkürztes Paradigma der ganzen Geschichte des Wahnsinns sieht – wird die Analyse seines Verständnisses von Diderots Satire die Möglichkeit bieten, die Ergebnisse der Auseinandersetzung mit dem *Vorwort* zu *Wahnsinn und Gesellschaft*, das immerhin einen später zurückgewiesenen Text darstellt, nochmals auf die Probe zu stellen und schärfer zu fassen.

Es wird nochmals und deutlicher zu bestimmen sein, was es heißt, dass die prägendsten philosophischen Interpretationen von Foucaults Werk den Sinn seiner Auffassung des Wahnsinns und damit einhergehend des *Anderen* der Vernunft verfehlt haben und dadurch sich auch den Zugang zu einem, wenn nötig auch kritischen Verständnis der demgegenüber abkünftigen Ebene der Pathologisierung, der Anthropologisierung und der Naturverfallenheit versperren, die der frühere Foucault in der psychopathologischen Reduktion des Wahnsinns auf Krankheit und der spätere

362 Vgl. AGAMBEN, *Homo sacer.*, 196/it. 209 und VS 153/it. 211.

in der eigentümlichen Verschränkung zwischen Bio- und Humanwissenschaften sah, in der sich schon eine *Bio-politik*, eine Biologie des Politischen und eine Politik des Biologischen abzeichnet.

Mit dem immanenten Hegelianismus, der ein Anderes der Vernunft lediglich als deren schlichtes, dialektisches Gegenüber und nicht als obere, umfassende Indifferenz zulässt, scheinen Habermas und Derrida nur die Ebene einer verabsolutierten Anthropologie anerkennen zu wollen, sei sie nach der Seite ihrer Eindeutigkeit oder nach der ihrer konstitutiven Äquivokazität aufgefasst. Gerade gegen sie richtet aber Foucault seine Kritik.

Nicht weniger als Habermas und Derrida verfehlen Manfred Frank, Gilles Deleuze und mit ihm auch Giorgio Agamben die kritische Dimension von Foucaults *Biopolitik*. Frank übersieht gänzlich die Möglichkeit, eine Verbindung zwischen Foucault und der Tradition des Deutschen Idealismus, zu deren Verteidiger er sich erhebt, herzustellen, indem er Foucault leichtfertig dem Strukturalismus und dessen Naturalismus zuordnet und dadurch nicht sieht, welche Rolle die Ebene einer anfänglichen, nicht konstituierten, sondern konstituierenden Freiheit in der archäologischen Kritik gegen die historische, innerweltliche Determiniertheit einnimmt.

Gilles Deleuze und Giorgio Agamben wetten auf einen Umschlag der Biopolitik ins Positive, der auf *Leben* qua reine Immanenz pocht. Sie setzen somit allerdings insbesondere dort an, wo nach Foucault das Problem seinen Ursprung hat: Sie meinen den Dualismen der metaphysischen Tradition hinter sich lassen zu können und finden das Mittel dazu in einem *depotenzierten* Begriff des Lebens, der lediglich die falschen Vermittlungen, die im Zentrum von Foucaults Kritik stehen, zu reproduzieren vermag. Dadurch leisten sie der Biopolitik, aus der sie ein Programm machen, und damit einhergehend dem manipulierenden, technokratischen Drang des prometheischen Projekts der Moderne letztendlich Vorschub.