

INHALT

I. Einleitung	
	7
II. »Velut Aegri Somnia« (Kant)	
	27
II. 1 Wahnsinn – die »unheilbare Unordnung«	
	27
II. 2 Zeichen und Zeit (Kant, Rousseau)	
	30
II. 3 Gesellschaft und Wahnsinn	
	56
II. 4 Der Wahnsinn der Vernunft (Kant, Shaftesbury)	
	101
II. 5 »Velut aegri somnia«: Der Wahnsinn der Sprache (Kant, Swedenborg)	
	122
III. Zwischen ›Enthusiasmus‹ und ›Mesmerismus‹: Literatur, der andere Wahnsinn (E.T.A. Hoffmann)	
	151
III. 1 Wahnsinn und Ironie (Friedrich Schlegel)	
	151
III. 2 Die Ironie wahnsinniger Kunst (»Der Einsiedler Serapion«)	
	170
III. 3 Das »fremde Gesicht« im Spiegel (»Das öde Haus«)	
	195
III. 4 Mechanisierte Träume (»Die Automate«)	
	227
III. 5 Die doppelte Supposition (»Doge und Dogaresse«)	
	252

IV. »This Dreaming, this Somnabolism« (Carlyle)
269

IV. 1 Humor und Wahnsinn (Jean Paul)
269

IV. 2 Die drei Bücher in »Sartor Resartus«
276

IV. 3 Symbole
293

IV. 4 Übersetzung und Wahnsinn
309

V. Die Verrücktheit des Sinns. Nachwort
315

VI. Literatur
337

I. EINLEITUNG

»Wenn wir im Leben vom Tode umgeben sind,
so auch in der Gesundheit des Verstands vom
Wahnsinn.«
(Ludwig Wittgenstein: *Vermischte
Bemerkungen*)

»Wahn, Wahn, überall Wahn!«
(Richard Wagner: *Die Meistersinger von
Nürnberg*)

§ 1

Zu Recht erwartet man von einer Abhandlung die Klärung und Definition ihrer wichtigen Begriffe. Dennoch wird dieses Buch jeden Leser enttäuschen müssen, der eine psychologische Definition des Wahnsinns vorzufinden erwartet.

Auch dem klinischen Diskurs der Psychopathologie ist freilich bis heute nicht gelungen, den Begriff des Wahnsinns oder auch nur den (engeren) Begriff des Wahns zu definieren. Das Urteil aus dem Jahr 1967 scheint bis heute gültig zu sein: »Die Frage, was Wahn überhaupt sei, ist bisher ungeklärt geblieben. Die Beschäftigung mit den Ergebnissen der Wahnforschung [...] gibt auch für die Zukunft wenig Hoffnung auf eine befriedigende Antwort.«¹ Dieser Umstand resultiert keinesfalls aus einem empirischen Versagen der Psychologie, sondern spricht im Gegenteil eher für die intellektuelle Redlichkeit der Disziplin.

Eine psychologische Definition des Wahnsinns, das kann nicht zuletzt aus den wichtigen Arbeiten Michel Foucaults gelernt werden, ist *a priori* unmöglich. Wie Foucault herausgearbeitet hat, besitzt ›Wahnsinn‹ eine ausschließlich diskursive Existenz. Der Wahnsinn ist, so schreibt Foucault, nicht eine psychologische Tatsache, sondern etwas, das von der

1 W. Janzanic: Der Wahn in strukturdynamischer Sicht. In: *Studium Generale* 20 (1967), S. 628-638, hier: S. 628.

Vernunft durch einen Akt der Abgrenzung und Ausgrenzung konstituiert wird. Seine »*Geschichte des Wahnsinns*« ist entsprechend eine Geschichte der *Grenzen*:

»Man könnte die Geschichte der *Grenzen* schreiben [...], mit denen eine Kultur etwas zurückweist, was für sie *außerhalb* liegt [...]. Eine Kultur über ihre Grenzerfahrungen zu befragen, heißt, sie an den Grenzen der Geschichte über eine Absplitterung, die wie die Geburt ihrer Geschichte ist, zu befragen.«²

Jede Definition des ›Wahnsinns‹ sagt demzufolge mehr über den Definierenden als über das Definierte aus. Keine adäquate Beschreibung des Wahnsinns kann, mit anderen Worten, ohne Berücksichtigung des Standpunktes des ›Beobachters‹ erfolgen.

Wenn Wahnsinn dasjenige ist, das die Vernunft von sich abgrenzt und ausgrenzt, dann ist der Wahnsinnige immer *der Andere*. Foucault beschreibt diese Alterisierung des Wahnsinnigen in erster Linie als eine Alterisierung der Sprache. Die Sprache der Vernunft grenzt bestimmte Sprachformen von sich aus und definiert sich selbst durch diese Ausschlüsse. Die Herstellung des Wahnsinns geschieht demnach durch Sprachverbote. Wahnsinn, schreibt Foucault,

»ist die ausgeschlossene Sprache –, die Sprache, die gegen den Code der Sprache Reden ohne Bedeutung ausschlägt (die ›von Sinnen‹ sind, die ›Dummköpfe‹, die ›Schwachsinnigen‹), oder die Sprache, die als heilig verehrte Reden ausspricht (die ›Gewalttätigen‹, die ›Rasenden‹), oder die Sprache, die untersagte Bedeutungen durchrutschen lässt (die ›Libertins‹, die ›Starrköpfigen‹).«³

Wahnsinn ist für Foucault eine Form der *Sprache*: eine ausgesperrte und ausgeschlossene Sprache. Die Sprache der Vernunft konstituiert sich, indem sie andere Sprachen aus dem Bereich der Sprache ausschließt und in die Sphäre des Stammelns und Schweigens verweist.⁴ »Seit seiner ur-

-
- 2 Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft [1961]. Übers. von Ulrich Köppen. 12. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 39), S. 9.
 - 3 Michel Foucault: Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes [1964]. In: ders.: Schriften zur Literatur. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Übers. von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 1675), S. 175-185, hier: S. 181.
 - 4 Diese These bestimmt im Übrigen bis heute den Diskurs der Psychiatriegeschichte. Vgl. Roy Porter: Madness and Creativity: Communication and Excommunication. In: Madness and Creativity in Literature and Culture.

sprünglichen Formulierung«, schreibt Foucault, »legt die historische Zeit ein Schweigen auf etwas, das wir in der Folge nur noch in den Begriffen der Leere, der Nichtigkeit, des Nichts erfassen können. Die Geschichte ist nur auf dem Hintergrund einer geschichtlichen Abwesenheit inmitten des großen Raumes voller Gemurmel möglich, den das Schweigen beobachtet, als sei er seine Berufung und seine Wahrheit«.⁵ Die Sprache des Wahnsinns wiederzuentdecken, obgleich diese zu einem vollständigen »Schweigen« verurteilt wurde – hierin liegt das ehrgeizige Unternehmen Foucaults.

§ 2

In der Tat kündigt Foucault an, »nicht die Geschichte der Psychiatrie, sondern die des Wahnsinns selbst in seinen Aufwallungen vor jedem Erfaßtwerden durch die Gelehrsamkeit«⁶ schreiben zu wollen. Foucault postuliert: »Die Fülle der Geschichte ist nur in dem leeren und zugleich bevölkerten Raum all jener Wörter ohne Sprache möglich, die einen tauben Lärm denjenigen hören lassen, der sein Ohr leiht, einen tauben Lärm von unterhalb der Geschichte, das obstinate Gemurmel einer Sprache, die von *allein* spricht, ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner, auf sich selbst gehäuft, in der Gurgel geballt, und die noch zusammenbricht, bevor jegliche Formulierung erreicht ist«.⁷

Vor allem Jacques Derridas Kommentar zu Foucaults *Folie et Déraillement* hat die Aussichtslosigkeit jedes Versuchs aufgezeigt, eine Sprache des »Schweigens« oder eine Sprache der »Wörter ohne Sprache« wiederzuentdecken. Ein bedeutendes Argument Derridas gegen Foucaults Konzeption weist darauf hin, dass das gesamte begriffliche und kategorische Instrumentarium Foucaults – die Geschichte, der Begriff des Begriffs selbst, kurz: die gesamte *Sprache* – weiterhin eben der Vernunft verpflichtet bleiben, von der Foucault sich entfernt zu haben glaubt. »Es genügt vielleicht nicht«, schreibt Derrida,

»sich des begrifflichen Materials der Psychiatrie zu beraubten, um seine eigene Sprache zu entschuldigen. Unsere ganze europäische Sprache, die Sprache all dessen, was an dem Abenteuer der abendländischen Vernunft von nah oder fern teilgenommen hat, ist die immense Delegierung eines Plans, den Foucault in

Hrsg. von Corinne Saunders and Jane Macnaughton. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan 2005, S. 19–34.

5 Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft (wie Anm. 2), S. 11.

6 Ebd., S. 13.

7 Ebd., S. 12.

der Gestalt der Erfassung oder der Objektivierung des Wahnsinns definiert. *Nichts* in dieser Sprache und *niemand* unter denen die sie sprechen, kann der historischen Schuld entgehen [...], der Foucault den Prozeß machen zu wollen scheint.«⁸

Derridas Kommentar zu Foucaults Buch hat seinerseits bereits zu viele ausführliche Kommentare gefunden, als dass es nötig wäre, Derridas Kritik hier noch einmal in aller Ausführlichkeit darzustellen.⁹ In aller Kürze muss jedoch auf Derridas Lektüre des kartesianischen *Cogito* eingegangen werden, weil sie – auf eine recht subtile Art und Weise, geradezu *en passant* – eine These über den Zusammenhang zwischen (philosophischer) Sprache und Wahnsinn entfaltet.

Zu Beginn des zweiten Kapitels seiner *Geschichte des Wahnsinns* geht Foucault in einer vielzitierten Passage auf den »Ausschluss« ein, den Descartes mit dem Wahnsinn vollzieht. Das zweifelnde Subjekt kann, so Foucaults Lektüre, für Descartes per se nicht wahnsinnig sein. »Der Weg des Zweifels bei Descartes«, schreibt Foucault,

»scheint zu bezeugen, daß im siebzehnten Jahrhundert die Gefahr gebannt ist und der Wahnsinn außerhalb des Gebietes gestellt ist, in dem der Wahnsinn sein Recht auf Freiheit besitzt. Es handelt sich um jenes Zugehörigkeitsgebiet, das für das klassische Denken die Vernunft selbst ist. Der Wahnsinn befindet

-
- 8 Jacques Derrida: Cogito und die Geschichte des Wahnsinns [1964]. In: ders.: Die Schrift und die Differenz. Übers. von Rodolphe Gasché. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 177), S. 53-101, hier: S. 60. Die deutsche Übersetzung dieses Textes wurde verglichen mit der Originalfassung (und an einer Stelle korrigiert): vgl. Jacques Derrida: Cogito et histoire de la folie. In: ders.: L'Écriture et la différence. Paris: Seuil 1967, S. 51-97.
 - 9 Vgl. Shoshana Felman: Writing and Madness (Literature, Philosophy, Psychoanalysis). Übers. von Martha Noel Evans und Shoshana Felman. Ithaca, NY.: Cornell University Press 1987; S. 35-55; Roy Boyne: Foucault and Derrida. The other Side of Reason. London, New York: Routledge 1994, S. 53-89; Wolfgang Schäffner: Wahnsinn und Literatur. Zur Geschichte eines Dispositivs bei Michel Foucault. In: Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft. Hrsg. von Gerhard Neumann. Stuttgart, Weimar: Metzler 1997 (Germanistische Symposien-Berichtsbände. 18), S. 59-77, hier: S. 76f.; Peter Fenves: Derrida and History: Some Questions Derrida pursues in his Early Writings. In: Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader. Hrsg. von Tom Cohen. Cambridge: Cambridge University Press 2001, S. 271-295, hier: S. 273-280; Pier Aldo Rovatti: Der Wahnsinn in wenigen Worten. Übers. von René Scheu und Andreas Fagetti. Wien: Turia + Kant 2004, S. 17-35.

sich künftig im Exil. Wenn der *Mensch* immer wahnsinnig sein kann, so kann das *Denken* als Ausübung der Souveränität eines Subjekts, das sich die Verpflichtung auferlegt, das Wahre wahrzunehmen, nicht wahnsinnig sein.«¹⁰

Derridas Lektüre der *Meditationen Descartes'* geht demgegenüber davon aus, dass Descartes die Möglichkeit des Wahnsinns für das Denken zu keiner Zeit seiner Argumentation ausschließt. Die Pointe des kartesianischen *Cogito* liegt für Derrida vielmehr gerade darin, dass sie eine Gewissheit bietet, die sogar dann noch gültig ist, wenn das Ich wahnsinnig ist. So schreibt Derrida:

»Der Akt des Cogito und die Gewißheit, zu existieren, entgehen zum ersten Mal dem Wahnsinn. Aber abgesehen davon, daß es sich dabei – zum ersten Mal – nicht mehr um eine objektive und repräsentative Erkenntnis handelt, kann man nicht mehr buchstabengetreu sagen, daß das Cogito dem Wahnsinn entgeht, weil es sich seinem Griff entzieht, oder weil, wie Foucault sagt, ›ich als Denkender nicht irre sein kann‹ (S. 69), sondern weil in seinem Augenblick, in seiner eigenen Instanz der Akt des Cogito *sogar* gilt, *wenn ich wahnsinnig bin, sogar wenn* mein Denken durch und durch wahnsinnig ist [*même si ma pensée est folle de part en part*].«¹¹

Der Wahnsinn wird nicht ausgeschlossen, sondern eher eingeschlossen: Die Gewissheit des Cogito schließt die Möglichkeit des Wahnsinns jederzeit ein. Die vollkommene Evidenz, die absolute Sicherheit eines objektiven Wissens, stellt sich für Descartes schließlich, so hebt Derrida hervor, nicht durch den Satz des Cogito ein, sondern durch die Vorstellung der Existenz Gottes: »Einleuchtenderes, Gewisseres kann vom Menschengeist nicht erkannt werden.«¹² Gott aber, betont Derrida, ist nichts anderes als »der andere Name für das Absolute der Vernunft *selbst* [*l'autre nom de l'absolu de la raison elle-même*], der Vernunft und des Sinns im allgemeinen.«¹³ Der begrenzten Gewissheit des Cogito, die die Möglichkeit der jederzeitigen Täuschung und des Wahnsinns keineswegs ausschließen kann, steht damit allein die Gewissheit der Vernunft Gottes, des *logos* selbst, entgegen. Nur Gott kann Descartes vor dem Wahnsinn schützen, aber indem er Gott zu Hilfe zieht, indem er »aus Gott einen Dritten oder eine endliche Macht macht«, verwandelt er die unendliche

10 Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft (wie Anm. 2), S. 70.

11 Derrida: Cogito und die Geschichte des Wahnsinns (wie Anm. 8), S. 89.

12 René Descartes: *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* [1641]. Hrsg. von Lüder Gäbe. 2. Aufl. Hamburg: Meiner 1977, S. 97.

13 Derrida: Cogito und die Geschichte des Wahnsinns (wie Anm. 8), S. 94 (Fußnote 30).

Kraft Gottes in »einen *endlichen* Schutz in der Welt«.¹⁴ Diese Verwandlung ist aber nur im Rahmen einer ökonomischen List – im Rahmen eines diskursiven Tauschs und einer diskursiven Täuschung, kurz: im Rahmen einer spezifischen Rhetorik – möglich: »Aber diese ökonomischen Listen [*ces ruses économiques*] sind wie jede List nur für endliche Worte und Absichten [*pour des paroles et des intentions finies*] möglich, wobei ein Endliches an die Stelle eines Anderen tritt.«¹⁵

Während Foucault der Philosophie seit Descartes vorwirft, den Wahnsinn aus sich ausgegrenzt zu haben und damit die Bedingung der Möglichkeit der Internierung der Wahnsinnigen in den Heilanstalten der Moderne geliefert zu haben, vollzieht die Philosophie für Derrida gerade bei Descartes einen *Einschluss* des Wahnsinns: auch und gerade der Philosoph muss sich seines jederzeitigen Wahnsinns gewiss sein. Die Philosophie kann jederzeit nur, wie Shoshana Felman schreibt, ihren eigenen Wahnsinn bezeugen: »any Philosophy of Madness can only bear witness to the Reason of Philosophy, philosophical reason itself, however, is but the *economy* of its own madness. The impossible *philosophy of madness* becomes, in Derrida's reading, the inverted and irrefutable sign of the constitutive *madness of philosophy*.«¹⁶

Ausdrücklich wird diese Aussage in Derridas Text eher am Rande, in einer scheinbar beiläufigen Bemerkung. Nachdem er Foucault vorgeworfen hat, dass er von einem ungeklärten Vorverständnis des Begriffs »Wahnsinn« ausgeht,¹⁷ beschreibt er – in der scheinbar beiläufigen Ein-Klammerung einer Klammer – seine eigene Bestimmung dessen, was er Wahnsinn nennt. Derrida schreibt:

»Wenn nämlich das Cogito sogar für den Irren Gültigkeit hat, bedeutet wahnsinnig zu sein – wenn, noch einmal, dieser Ausdruck einen eindeutigen philosophischen Sinn hat, was ich nicht glaube: *er besagt lediglich das Andere jeder determinierten Form des Logos* [elle dit simplement l'autre de chaque forme déterminée du logos] –, nicht das Cogito reflektieren und aussagen zu können, das heißt, es als solches für einen anderen erscheinen zu lassen; einen anderen, der ich selber sein kann.«¹⁸

»Das Andere jeder determinierten Form des Logos«: damit bestimmt Derrida den Wahnsinn als ein Element des philosophischen Denkens selbst. Der Wahnsinn ist dann nicht mehr das Andere der Vernunft (wie

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Felman: Writing and Madness (wie Anm. 9), S. 46.

17 Derrida: Cogito und die Geschichte des Wahnsinns (wie Anm. 8), S. 69.

18 Ebd., S. 95 (Hervorhebung von mir, O.K.).

für Foucault), sondern nurmehr das Andere einer *determinierten* Form des Logos. Dieses Andere ist damit nicht mehr einfach etwas außerhalb der Vernunft, sondern vielmehr eine *andere* determinierte Form des Logos. Eine Form des Logos bestimmt andere Formen des Logos als Wahnsinn, aber dieser Angriff auf die andere Form geschieht, indem sie sich auf eine *nicht* determinierte Vernunft, die Vernunft im allgemeinen beruft. So schreibt Derrida:

»Daß die unüberwindbare, unersetzbare, beherrschende Größe der Ordnung der Vernunft nicht [...] eine determinierte historische Struktur unter anderen möglichen Strukturen ist, liegt daran, daß man gegen sie sich nur verwahren kann, indem man sie anruft, daß man gegen sie nur in ihr protestieren kann [...]. Das läuft darauf hinaus, eine historische Determinierung der Vernunft vor dem Tribunal der Vernunft im allgemeinen erscheinen zu lassen.«¹⁹

Eine ganze (Philosophie der) Geschichte der Philosophie ist in Derridas Ausführungen angelegt. Das Unternehmen Descartes', in der unendlichen Vernunft – also bei Gott – Zuflucht vor dem Wahnsinn zu suchen, eine Allianz mit der »Vernunft im allgemeinen« zu suchen, erscheint als Zielpunkt der Philosophie überhaupt. Derrida schreibt:

»Wenn die Philosophie stattgehabt hat – was man immer bestreiten kann –, dann nur in dem Maße, in dem sie das Ziel entworfen hat, jenseits des endlichen Schutzes zu denken. Indem man die historische Konstituierung dieser endlichen Schutzvorrichtungen in der Bewegung der Individuen, der Gesellschaften und aller endlichen Totalitäten im allgemeinen beschreibt, kann man letztlich alles beschreiben [...], ausgenommen das philosophische Vorhaben selbst.«²⁰

Wenn es also ein Unternehmen der Philosophie gibt – Derrida hält die Möglichkeit und Gegebenheit dieses Unternehmens stets offen –, dann besteht sein Kern darin, die endliche Vernunft des Individuellen und Gesellschaftlichen transzendentieren zu wollen, um sich die unendliche Vernunft anzueignen. Wie der »wahnsinnige Weltschöpfer« in Klingemanns *Nachtwachen von Bonaventura*, der dem Erzähler Kreuzgang zufolge »eben so gut sein konsequentes System wie Fichte«²¹ besitzt; wie also das System Fichtes nichts geringeres als die Gottgleichheit des Philosophen behauptet, so besteht der Wahnsinn der Philosophie darin, eine ab-

19 Ebd., S. 61.

20 Ebd., S. 94 (Fußnote 30).

21 August Klingemann: *Nachtwachen von Bonaventura* [1805]. Frankfurt am Main: Insel 1974, S. 116.

solute und nicht-menschliche Vernunft vorzugeben. Dem in dieser Perspektive bescheidenen Cogito »*Ich denke, also bin ich*« steht dann ein aberwitziger, aber gleichfalls für die Philosophie konstitutiver Sprechakt »*Ich denke, ich bin Gott*« gegenüber.

Jedes Denken, das sich als »Denken des Unendlichen« ausgibt, also letztendlich jedes philosophische Denken, muss somit »Lüge«, »Gewalt« oder »Mystifikation«²² sein, denn es impliziert die fiktive Verweltlichung (und Verendlichung) der göttlichen Perspektive: »Insgesamt wußte Descartes, daß das endliche Denken – ohne Gott – nie das Recht hatte, den Wahnsinn auszuschließen.«²³ Wenn »ein Endliches an die Stelle eines anderen tritt«,²⁴ um die Position eines Unendlichen vorzugeben, dann kann dies als Irrtum, Mystifikation oder Wahnsinn entlarvt werden. Solange aber, wie Derrida zu Beginn seines Aufsatzes hervorhebt, jede »historische Determinierung der Vernunft« nur »vor dem Tribunal der Vernunft im allgemeinen«²⁵ angeklagt werden kann, solange also jede Kritik der endlichen Vernunft nur im Namen einer wiederum sich selbst als absolut setzenden Vernunft geschehen kann, wird nur eine Mystifikation durch eine andere ersetzt. Es ergibt sich eine dynamische Struktur, die Derrida als die Geschichtlichkeit der Philosophie ausweist:

»Die der Philosophie eigene Geschichtlichkeit [*L'historicité propre de la philosophie*] hat ihren Ort und konstituiert sich in diesem Übergang [*dans ce passage*], diesem Dialog zwischen der Hyperbel und der endlichen Struktur, zwischen dem Ausbruch aus der Totalität und der geschlossenen Totalität, im Unterschied zwischen der Geschichte und der Geschichtlichkeit; das heißt, an der Stelle oder vielmehr in dem Augenblick, wo das Cogito und alles, was es hier symbolisiert (Wahnsinn, Maßlosigkeit, Hyperbel usw...) gesagt werden, sich vergewissern und verfallen, notwendig vergessen werden bis zu ihrer Reaktivierung, ihrem Erwachen in einem anderen Sagen des Exzesses, der wiederum später ein anderer Verfall und eine andere Krise sein wird.«²⁶

22 Derrida: Cogito und die Geschichte des Wahnsinns (wie Anm. 8), S. 94 (Fußnote 30).

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 61.

26 Ebd., S. 98. Diese Aussage wird in jeder Hinsicht gestützt, wenn man die Argumente Derridas *selbst* als Verdunklung und Obskurität, als Blindheit und Verblendung und also letztendlich als *unvernünftig* charakterisiert. Vgl. Gary Steiner: »This Project is mad«: Descartes, Derrida, and the notion of philosophical crisis. In: *Man and World. An international Philosophical Review* 30 (1997), S. 179–198, hier: S. 182, über Derridas Bestimmung des Wahnsinns: »Taken together, these claims [...] demand that we resign ourselves entirely to the realm of obscurity and confusion that the

Die Geschichtlichkeit der Philosophie, begründet durch eine dynamische Struktur der wechselseitigen und eigenen Aufdeckung des Wahnsinns des Denkens selbst: hierin liegt die Sprengkraft des Derridaschen Textes, die weit über eine Kritik an dem Buch Foucaults hinausreicht.

§ 3

Wenn das kartesianische *Cogito* in Derridas Interpretation nicht über die Kraft verfügt, den Wahnsinn auszuschließen, dann erklärt sich diese Kraftlosigkeit aus der Struktur des Sinns: Weil das *Cogito* auch dann sinnhaft ist, wenn es von einem durch und durch wahnsinnigen Ich ausgesprochen wird, behält es auch in diesem Fall seine Gültigkeit. Das *Cogito* gilt, so schreibt Derrida, »gar für den Allerwahnsinnigsten«.²⁷ Es gilt, wie Geoffrey Bennington ergänzt, »selbst dann, wenn ich tot oder eine Maschine bin«.²⁸

Es handelt sich hier also nicht um eine psychologische oder empirische Problematik, sondern um eine Folge aus der apriorischen Struktur der Sprache und des Sinns. Dass das *Cogito* auch für den »Allerwahnsinnigsten« Gültigkeit besitzt, folgt daraus, dass es sich hierbei um nichts anderes als um einen Sprechakt, eine rein sprachliche Handlung handelt.

Derrida weist in seiner Kritik an Foucault mit einigem Recht auf die Komplizität der Sprache mit der Vernunft im allgemeinen hin. Zu Anfang des Textes, wiederum in einer Fußnote, zitiert Derrida eine Formulierung Foucaults, der von der »Sprache selbst der Vernunft« spricht, und kommentiert: »Die Sprache selbst der Vernunft ... aber welche Sprache gehört nicht zur Vernunft *im allgemeinen*?«²⁹ Die Sprache ist per se und von Anfang an zur Vernunft gehörig, insofern ihre Struktur diejenige des *Sinns* ist. In einem Kommentar zu Foucaults Bestimmung des Wahnsinns

philosophical tradition has sought to transcend through the appeal to reason.« Wenn Steiner jedoch zu dem Schluß kommt, Derrida sei »wholly committed to a kind of anti-rationalism that sees *all* philosophy as a desperate attempt to escape time and contingency« (ebd., S. 193), dann unterläuft ihm genau die entdifferenzierende Ungenauigkeit und Beliebigkeit, die er Derrida mit einer Habermas'schen Geste vorwirft.

- 27 Derrida: *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns* (wie Anm. 8), S. 93.
- 28 Geoffrey Bennington: Derridabase. In: Geoffrey Bennington und Jacques Derrida: Jacques Derrida. Ein Porträt. Übers. von Stefan Lorenzer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 11-323, hier: S. 122.
- 29 Derrida: *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns* (wie Anm. 8), S. 56f. (Fußnote 4).

als »Abwesenheit eines Werks«³⁰ geht Derrida ausführlicher auf diese Verstrickung der Sprache mit der Vernunft ein. Foucault behauptet, Wahnsinn sei die Abwesenheit eines Werks und versteht darunter eine Sprache, die sich nicht auf die Struktur des Sinns festlegen lässt, weil sie den »Sinn zurück- und in der Schweben hält und eine Leere einrichtet, in der allein die noch nicht vollzogene Möglichkeit so zur Vorlage kommt, daß irgendein Sinn sich darin niederlässt, oder irgendein anderer, oder gar noch ein dritter, und dies vielleicht in unendlicher Folge.«³¹ Die Sprache des Wahnsinns, die Sprache ohne Werk ist deshalb für Foucault eine Sprache, »die im strengen Sinne, nichts sagt.«³²

Aber wie kann es eine Sprache geben, die »nichts sagt«? Gegen Foucaults Annahme, die Sprache des Wahnsinns könne *ohne Werk* sein und der Struktur des Sinns – und also: der Vernunft – entgehen, beharrt Derrida auf der Allianz der Sprache mit dem Sinn, dem *Logos* und also der Vernunft selbst. Derrida schreibt:

»Nun beginnt das Werk mit dem elementarsten Diskurs, mit der ersten Artikulation eines Sinnes, mit dem *Satz*, mit dem ersten syntaktischen Stück eines ›als solches‹, weil einen Satz zu bilden einen möglichen Sinn zu *manifestieren* heißt. Der Satz ist seinem Wesen nach normal. Er trägt die Normalität in sich, das heißt *den Sinn*, in jedem Sinne dieses Wortes, dem Descartes' insbesondere. Er trägt die Normalität und den Sinn in sich, wie der Zustand, die Gesundheit oder der Wahnsinn desjenigen im übrigen auch sein mögen, der ihn ausspricht oder durch den und über den er läuft, in dem er artikuliert wird. In seiner ärmsten Syntax ist der Logos die Vernunft, und zwar eine bereits historische Vernunft.«³³

Es fällt nicht schwer, in diesen Sätzen Derridas ein Echo der Sprachkritik Nietzsches zu vernehmen. Derridas Aussage, bereits die *syntaktische* Struktur des Satzes binde die Sprache notwendigerweise an die Möglichkeit des Sinns und also an die Vernunft, scheint direkt auf eine Bemerkung Nietzsches aus der *Götzen-Dämmerung* zu antworten: »Die ›Vernunft‹ in der Sprache: oh was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik

30 Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft (wie Anm. 2), S. 11.

31 Foucault: Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes (wie Anm. 3), S. 182.

Vgl. zu Foucaults Formel der »Abwesenheit eines Werks« und ihrer philosophischen Vorgeschichte von Hegel bis Blanchot ausführlicher Andreas Gelhard: Unvernunft, Un-wahrheit, Unzeit: Foucault, Blanchot und die Geschichte des Wahnsinns. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie (2000), H. 1, S. 48-62.

32 Foucault: Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes (wie Anm. 3), S. 182.

33 Derrida: Cogito und die Geschichte des Wahnsinns (wie Anm. 8), S. 87.

glauben...«³⁴ Im Gegensatz zu Nietzsche (und Foucault) sucht Derrida jedoch nicht nach einer Möglichkeit, eine *neue* Sprache zu finden, die nicht die Sprache der Vernunft wäre. Ihm geht es vielmehr darum, die Logik (die Ökonomie, wie Derrida sagen würde) zu beschreiben, mit der die Vernunft durch die Sprache konstituiert und dekonstituiert wird.

Der Logos ist also die Vernunft, »und zwar eine bereits historische Vernunft«. Die Sprache ist die Vernunft selbst, aber wenn das Dogma der kartesianischen Vernunft für jeden Sprechenden – und sei es für den »Allerwahnsinnigsten« – gültig ist, dann muss es umgekehrt auch heißen: Die (endliche) Vernunft ist (nur) Sprache, sie ist nicht mehr als eine Struktur der Syntax und des Sinns. Der Satz ist seinem Wesen nach normal, aber diese Normalität trägt alle Zeichen eines vollkommenen Wahnsinns an sich. In Derridas Lektüre von Descartes zeigen sich diese Zeichen in dem Auftreten des »bösen Dämons«, der noch die mathematischen Wahrheiten mit der Möglichkeit eines *totalen* Wahnsinns infizieren kann.³⁵ Die Vernunft kann dem Wahnsinn demnach nie vollständig entgehen. Sie versucht jederzeit, mittels verschiedener »ökonomischer Listen«, sich für etwas anderes als Sprache auszugeben – als die Wahrheit selbst oder dergleichen –, und so ihre Endlichkeit zu transzenden, aber in der Dynamik ihrer Geschichtlichkeit werden alle Listen als solche entlarvt und wird jede Form der Vernunft auf ihre Sprachlichkeit zurückgeworfen.

Wenn das *Cogito* den Wahnsinn nicht ausschließen kann, dann deswegen, weil es nicht mehr als ein Sprechakt ist, eine sprachliche Äußerung, deren Aussprache keineswegs auf bestimmte Umstände oder gar auf bestimmte geistige Zustände ihres Sprechers zu beschränken ist. Wenn es zur Struktur des Sinns gehört, jederzeit und unter allen Umständen gültig zu sein, dann muss er jederzeit zitiert oder wiederholt und da-

34 Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin: Dtv, de Gruyter 1988, Bd. 6, S. 78 (*Götzen-Dämmerung*).

35 »Nun wird aber der Rückgriff auf die Hypothese des bösen Damöns die Möglichkeit eines *totalen* Wahnsinns gegenwärtig werden lassen und herbeiführen, eines totalen Wahnsinnigwerdens, das ich nicht meistern kann, weil es mir hypothetisch auferlegt ist und ich nicht mehr dafür verantwortlich bin; eines totalen Wahnsinnigwerdens, das heißt eines Wahnsinns, der nicht mehr nur eine Unordnung des Körpers, des Objekts [...] sein wird, sondern ein Wahnsinn, der in das reine Denken, in seine rein intelligiblen Gegenstände, in das Feld der klaren und distinkten Ideen, in das Gebiet der mathematischen Wahrheiten, die dem natürlichen Zweifel entgingen, die Subversion hineinträgt« (Derrida: *Cogito* und die Geschichte des Wahnsinns [wie Anm. 8], S. 85).

durch jeden ›eigentlichen‹ Bedingungen seiner Hervorbringung entfremdet werden können.³⁶ Es gehört, wie Derrida in verschiedenen Zusammenhängen herausgearbeitet hat, zu den Grundbedingungen der Sprache, dass sie jederzeit zitiert, entwendet, parodiert, plagiiert, gestohlen, verfremdet, missverstanden, geheuchelt, kopiert, fingiert, aus dem Zusammenhang gerissen oder sonstwie einer unkontrollierbaren Wiederholung unterworfen werden kann. In »Die soufflierte Rede« schreibt Derrida:

»Vom Augenblick an, wo ich spreche, gehören die Wörter, die ich gefunden habe, mir nicht mehr, weil sie Wörter sind; sie werden in ursprünglicher Weise wiederholt [...]. Die Entwendung ereignet sich als das ursprüngliche *Geheimnis*, das heißt als Rede oder Geschichte (*aivoς*), die ihren Ursprung und ihren Sinn verbirgt und nie sagt, woher sie kommt noch wohin sie geht; zunächst, weil sie es nicht weiß und weil dieses Nichtwissen, die Abwesenheit ihres eigentlichen *Subjektes* nämlich, nicht über sie hereinbricht, sondern sie konstituiert. [...] Folglich ist, was man das sprechende Subjekt nennt, nicht mehr jener oder jener allein, der spricht. Er befindet sich in einer irreduziblen Zweitrangigkeit, dem immer schon, aus einem organisierten Feld der Rede, in dem er vergeblich eine stets fehlende Stelle sucht, entwendeten Ursprung.«³⁷

Diese Struktur der ›ursprünglichen‹ Wiederholung des Sinns beschreibt Derrida später in seiner Auseinandersetzung mit Austins Sprechakttheorie als *Iterabilität* (oder *Iterierbarkeit*).³⁸ Austins Theorie des performativen Sprechakts versucht, einen *unernsten* (und damit auch etwa einen ›literarischen‹) Gebrauch des Sprechakts auszuschließen, aber die Zitierbarkeit und Wiederholbarkeit des Zeichens (die es erst zu einem Zeichen

36 Vgl. Fenves: Derrida and History (wie Anm. 9), S. 278: »The Cogito is a name for that which makes it impossible for any historical context to be closed, even in principle: no context can be so completely determined and fully saturated that it thereby excludes the possibility of ›thought‹ – the possibility, in other words, not only that utterances mean something other than what they are said to mean but that utterances mean precisely nothing, that they are ›mad‹ utterances and therefore not utterances, strictly speaking, but, as Derrida underscores, *silences* or, to use Foucault's phrase, ›the absence of work‹.«

37 Jacques Derrida: Die soufflierte Rede [1965]. In: ders.: Die Schrift und die Differenz. Übers. von Rodolphe Gasché. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 177), S. 259-301, hier: S. 271f.

38 Vgl. Jacques Derrida: Signatur Ereignis Kontext [1971]. In: ders.: Randgänge der Philosophie. Übers. von Gerhard Ahrens u. a. Hrsg. von Peter Engelmann. 2., überarb. Aufl. Wien: Passagen 1999, S. 325-351, hier: S. 346f.

machen) ist Derrida zufolge dafür verantwortlich, dass dieser Ausschluss, analog zu dem scheiternden Ausschluss des Wahnsinns bei Descartes, niemals gelingen kann.³⁹ Die Möglichkeit des *Unsinns* in all seinen Varianten – des Unernstes, der absurden Verwendung – ist dem Sinn immer schon eingeschrieben.

Während Descartes' Philosophie in Foucaults Interpretation versucht, den Wahnsinn aus dem Denken insgesamt auszuschließen, erweist sie sich in Derridas Kommentar als eine Meditation über die Macht und Ohnmacht der Sprache. Der Philosoph, schreibt Derrida wiederum eher beiläufig, am Rande seiner Argumentation, »ist lediglich das *sprechende Subjekt par excellence*«.⁴⁰ Als das sprechende Subjekt par excellence ist der Philosoph mithin derjenige, der die Entdeckung machen muss, dass kein sprechendes Subjekt sein Sprechen beherrschen kann. Jeder Sinn, so muss der Philosoph angesichts seines eigenen Sprechens erkennen, birgt jederzeit einen Unsinn und einen Wahnsinn in sich, denn die Unmöglichkeit des Ausschlusses beider liegt in der Möglichkeit des Sinns überhaupt begründet.

§ 4

Trotz seiner heftigen Kritik an Foucaults Buch, die darin gipfelt, es als genau das zu bezeichnen, was es hatte anklagen wollen (»Eine kartesiansche Geste für das 20. Jahrhundert«⁴¹), betont Derrida immer wieder auch seine völlige Übereinstimmung mit Foucault. »Paradoxerweise ist das von mir Gesagte streng Foucault entsprechend«,⁴² schreibt Derrida. Dieser Satz leitet Derridas Erörterung der Foucaultschen Definition des Wahnsinns als »*Abwesenheit eines Werkes*« ein. Tatsächlich verwerfen Derridas Ausführungen zum Wahnsinn diese Definition nicht; viel eher muss man sagen, dass Derrida die Bestimmung des Wahnsinns als »*Abwesenheit eines Werkes*« aufnimmt und sogar radikalisiert.

Durch diese Radikalisierung ändert sich die Rolle der *Literatur*, welche für Foucault noch eine emphatische Rolle eingenommen hat. Im Anschluss an Blanchot⁴³ beschreibt Foucault in *Folie et Déraison* die Li-

39 Vgl. ausführlicher zur Iterabilität und zu Derridas Kritik an Austin J. Hillis Miller: *Speech Acts in Literature*. Stanford, CA.: Stanford University Press 2001, S. 63-139, besonders S. 77-85.

40 Derrida: *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns* (wie Anm. 8), S. 88.

41 Ebd.

42 Ebd., S. 86.

43 Vgl. vor allem Blanchots Artikel über Hölderlin. »Solche Äußerungen Hölderlins«, schreibt Blanchot über Hölderlins späte Lyrik, »müssen vernom-

teratur als eine Sprache, welche die objektivierende Geste der Vernunft vermeiden und einen unverstellten Zugang zur Wahrheit des Seins herstellen kann.⁴⁴ Über die diskursiven Umstellungen des neunzehnten Jahrhunderts schreibt Foucault:

»Dann tritt der Wahnsinn in einen neuen Kreis ein. Er ist jetzt von der Unvernunft losgelöst, die lange Zeit bleiben wird, als streng poetische oder philosophische Erfahrung, die von de Sade bis Hölderlin, bis Nerval und bis Nietzsche wiederholt wird, das reine Eintauchen in eine Sprache, die die Geschichte aufhebt und an der empfindlichen Oberfläche des Wahrnehmbaren die Bedrohung einer unerinnerlichen Wahrheit schimmern lässt.«⁴⁵

Das, was Foucault als ›Literatur‹ bezeichnet, erscheint in seiner Geschichte des Wahnsinns immer wieder als ein exklusiver Kanon, eine Reihe von Autorennamen: de Sade, Hölderlin, Nerval, Nietzsche, allenfalls noch Artaud.⁴⁶ Foucault begründet diesen Kanon an keiner Stelle. Als einzige Gemeinsamkeit dieses Zirkels fällt jedoch auf, dass alle diese Autoren zu ihrer Zeit als wahnsinnig verurteilt wurden. Das Leben des Autors, dessen Name ohnehin sein Werk repräsentiert, garantiert die Wahrheit des Geschriebenen.

Aus den wiederholten Erwähnungen, die Foucault von seinem persönlichen Kanon der verfemten und aus- bzw. eingespererten (Sade, Hölderlin) Autoren macht, ergibt sich die Suggestion, dass ein Schreiben »ohne Werk« in der Zeit nach Descartes durchaus möglich ist, wenngleich nur im Rahmen einer »streng poetischen oder philosophischen Erfahrung«, die nur wenigen zuteil wird. In seinem Aufsatz »*La folie, l'absence d'œuvre*« bestätigt Foucault diesen Zusammenhang zwischen Wahnsinn und Literatur:

»Daher auch diese befremdliche Nachbarschaft von Wahnsinn und Literatur, der man nicht den Sinn einer endlich bloßgelegten psychologischen Verwandtschaft unterstellen darf. Entdeckt als eine in ihrer Selbstüberlagerung verstummenden [sic] Sprache, zeigt der Wahnsinn weder die Entstehung eines Werkes noch berichtet er davon [...]; er bezeichnet die leere Form, aus der dieses Werk

men werden als die Wahrheit, als der wieder begriffene und auf die poetische Schöpfung bezogene Sinn einer unmittelbaren Erfahrung« (Maurice Blanchot: Der Wahnsinn par excellence [1953/70]. In: Jaspers, Karl: Strindberg und van Gogh. Versuch einer vergleichenden pathographischen Analyse. Mit einem Essay von Maurice Blanchot. Übers. von Henning Schmidgen. Berlin: Merve 1998, S. 7-33, hier: S. 14f.).

44 Vgl. Gelhard: Unvernunft, Un-wahrheit, Unzeit (wie Anm. 31), S. 55.

45 Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft (wie Anm. 2), S. 386.

46 Vgl. ebd., S. 536.

kommt, das heißt den Ort, von dem her es nicht aufhören wird, abwesend zu sein.⁴⁷

Derridas Ausführungen zum Zusammenhang des Sprechens mit dem Wahnsinn legen eine völlig andere und weitaus radikalere Perspektive nahe. Nun ist es nicht mehr von dem Bemühen einiger weniger privilegierter Autoren abhängig, ob es gelingen kann, die »*streng poetische und philosophische Erfahrung*« einer Sprache ohne Werk zu erreichen. Einerseits ist für Derrida, wie beschrieben, die Sprache ihrem Wesen nach ›normal‹: sie ist bereits ihrer Syntax nach in die objektivierende Struktur der Vernunft und des ›Werks‹ eingebunden. Andererseits aber ist diese Normalität des Sinns nichts anderes als ein Wahnsinn, insofern sie die jederzeitige Möglichkeit der Täuschung, des Betrugs, des Irrtums in all seinen Varianten niemals ausschließen kann. Dem Sinn ist folglich immer schon ein Wahnsinn eingeschrieben. In dem Moment, in dem es spricht, ist das Ich dem Wahnsinn preisgegeben. Was nach Foucault nur wenigen exzeptionellen Außenseitern gelingt – eine Sprache jenseits der Sprache der Vernunft, eine Sprache »*ohne Werk*« – ist für Derrida eine unvermeidliche Folge der Ökonomie des Sinns und derjenigen der Sprache insgesamt. Nicht allein Nerval oder Nietzsche, nicht einmal nur Descartes, sondern *jeder* Sprechende macht die Erfahrung einer Sprache, die sich von keinem Subjekt beherrschen lässt.

Ohne Zweifel kann Literatur in dieser Konstellation nicht mehr die emphatische Rolle spielen, die sie für Foucault einnimmt. Literatur ist nichts anderes als das, was Sprache überhaupt ist: ein Sinn, der jederzeit auch – *vielleicht*, wie Derrida schreibt – ein Unsinn und ein Wahnsinn sein kann; ein Sinn *als* Wahnsinn. Literatur ist, wie Derrida in seinem Kommentar zu einem Text Baudelaires ausführt, *vielleicht* nichts anderes als Falschgeld, eine Münze, deren Wert niemand kennen kann:

»Die Geschichte [d.i. Baudelaires *La fausse monnaie*] ist – vielleicht – selbst als Literatur Falschgeld, eine Fiktion, über die man [...] all das sagen kann, was der Erzähler [...] über das falsche Geldstück seines Freundes wird gesagt haben können, über die Intentionen, die er seinem Freund zuschreibt, über die Berechnung und all die Tauschverhältnisse [...]. Dieser Text ist auch das Stück, ein falsches Geldstück, das ein Ereignis hervorruft und sich für jeden Schauplatz des Trugs, der Gabe, der Vergebung und der Nicht-Vergebung hergibt.«⁴⁸

47 Foucault: Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes (wie Anm. 3), S. 183.

48 Jacques Derrida: Falschgeld. Zeit geben I [1991]. Übers. von Andreas Knop und Michael Wetzel. München: Fink 1993, S. 116.

Der Schriftsteller ist unter diesen Umständen allenfalls, wie der Philosoph Descartes, »lediglich das *sprechende Subjekt par excellence*«, insofern sein Sprechen den Wahnsinn im Sinn *aufzeigt* und sichtbar werden lassen kann. Der literarische Text ist derjenige, der sich als Falschgeld erweist (als Fiktion etc.). Dies ist nicht einfach in dem Sinne zu verstehen, dass die Sprache der Literatur »täuschen« oder »lügen« würde (in dem Sinne der platonischen Kritik). Die Analogie zwischen dem literarischen Text und dem Falschgeld basiert vielmehr auf einer tiefen epistemologischen Verunsicherung. Derrida weist ausdrücklich darauf hin, dass ein falsches Geldstück nicht länger als Falschgeld wirken kann, sobald es als Falschgeld anerkannt wird: »Das falsche Geldstück ist *als solches* niemals Falschgeld. Sobald es ist, was es ist, anerkannt als solches, hört es auf, als Falschgeld zu wirken und zu gelten. Es ist nur, wenn es sein kann, *möglicherweise*, was es ist.⁴⁹ In diesem Sinn wäre ein literarischer Text, sobald er *als Täuschung* markiert wäre, keine Täuschung mehr; Falschgeld ist der literarische Text vielmehr in dem Sinn, dass in ihm jeder Sinn sich jederzeit – *möglicherweise* – als Unsinn und Wahnsinn herausstellen kann.

Literatur ist vielleicht derjenige Text, von dem gesagt werden muss, er sei verrückt. Ihre epistemologische Verunsicherung gilt auch – und vielleicht gerade – dann, wenn sie dieses Urteil zu antizipieren scheint und sagt: *Ich bin verrückt*. Der Erzähler in Flauberts *Mémoires d'un fou* (1838) fragt: »Wißt ihr denn selbst, warum ihr die erbärmlichen Blätter aufgeschlagen habt, die die Hand eines Irren vollzeichnen will?«⁵⁰

Unmöglichlicher Sprechakt: »*ich bin wahnsinnig*«. Wenn der Wahnsinnige immer der Andere ist, dann muss die Aussage »*ich bin wahnsinnig*« *a priori* unmöglich sein. Sie bildet einen paradoxen Sprechakt: wenn er zutrifft, kann er nicht ausgesagt werden (denn dann wäre das Ich nicht zu einer sinnhaften Sprache fähig); sobald er gesagt wird, dementiert der Akt des Aussagens (in seiner sinnhaften Struktur) den Inhalt der Aussage.⁵¹ Wie Shoshana Felman in ihrer Lektüre der *Mémoires d'un fou* gezeigt hat, entwickelt Flauberts Text verschiedene Strategien, aus diesem Widerspruch einen produktiven rhetorischen Mechanismus zu machen: »Wahnsinn« ist das *Urteil* der Anderen, eine sprachliche Aggression etc.⁵²

»Wahnsinn« wird zu einem beweglichen Attribut, das verschiedene Adressaten ansprechen und bezeichnen kann. Der Wahnsinn des literari-

49 Ebd., S. 117.

50 Gustave Flaubert: Memoiren eines Irren. November, Erinnerungen, Aufzeichnungen und innerste Gedanken. Übers. von Traugott König. Zürich: Diogenes 2005, S. 53.

51 Felman: Writing and Madness (wie Anm. 9), S. 89.

52 Vgl. ebd., S. 82f.

schen Textes liegt dann möglicherweise gerade darin, dass nicht mehr gesagt werden kann, wer wahnsinnig ist und wer nicht. Die Worte »*ich bin wahnsinnig*« sind auch hier möglicherweise eine Zitation, eine ironische Formel, kurz: eine entwendete Sprache, die nur die Abwesenheit des sprechenden Subjekts im Sprechen aussagt. Flauberts Text spricht nicht nur über die Verrücktheit seiner Protagonisten, sondern ebenso auch über das, was de Man als »Verrücktheit der Wörter«⁵³ bezeichnet. Die »*Verrücktheit der Wörter*« ist die Verrücktheit der Sprache, die Sinn nur innerhalb einer internen Verweisstruktur besitzt, aber keine Übereinstimmung mit einer äußeren Realität garantieren kann. »Hast du jemals darüber nachgedacht, daß der linguistische Terminus ›Metathese‹ dem onkologischen Terminus ›Metastase‹ ähnelt?«, fragt Ecos Protagonist Jacopo Belbo:

»Das Wörterbuch sagt dir, daß Metathese Umstellung heißt, Mutation. Und Metastase heißt Umstellung, Veränderung. Wie dumm, die Wörterbücher. Die Wurzel ist dieselbe, entweder das Verb *metatithemi* oder das Verb *methistemi*. Aber *metatithemi* heißt: ich setze um, ich verrücke, verschiebe, substituiere, schaffe ein Gesetz ab, ändere den Sinn. Und *methistemi*? Genau dasselbe, ich verlagere, permutiere, transponiere, ändere die öffentliche Meinung, schnappe über und werde ver-rückt. Wir, und mit uns jeder, der einen verborgenen Sinn hinter den Buchstaben sucht, wir sind übergeschnappt und verrückt geworden.«⁵⁴

Verrücken, verschieben, substituieren, das Gesetz abschaffen, den Sinn ändern: Diese A-Logik der Permutation und der Verrückung ist die Logik des Sinns selbst. Diese »Verrücktheit der Wörter« ist es, die Derrida als einen Wahnsinn der Sprache beschreibt (in der der Sinn niemals den Wahnsinn wird ausschließen können). Die Verrücktheit der Wörter ist in diesem Sinn nicht einfach ein Gegensatz zum *Logos*, zur Vernunft, wie Foucault es beschreibt. Sie ist diejenige Verrücktheit, die noch in jeder Sprache der Vernunft notwendigerweise am Werk sein muss. Im Gegensatz zu demjenigen Wahnsinn, der von der objektivierenden Vernunft (Foucault zufolge) gleichermaßen diskursiv erschaffen wie kontrolliert

53 Paul de Man: Shelleys Entstellung [1979]. In: ders.: Die Ideologie des Ästhetischen. Übers. von Jürgen Blasius. Hrsg. von Christoph Menke. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993 (edition suhrkamp. 1682), S. 147-182, hier: S. 176. Vgl. ausführlicher zu dieser Formel: Hans-Jost Frey: Die Verrücktheit der Wörter. In: ders.: Die Autorität der Sprache. Lana, Wien, Zürich: Edition Holweg + edition per procura 1999, S. 253-285.

54 Umberto Eco: Das Foucaultsche Pendel. Übers. von Burkhardt Kroeber. München, Wien: Hanser 1989, S. 665.

wird, handelt es sich hier, wie Derrida schreibt, um einen »totalen Wahnsinn«,⁵⁵ der noch die Vernunft selbst umgreift. Um diesen Wahnsinn soll es in der folgenden Arbeit gehen. Sie soll den Nachweis führen, dass bereits im philosophischen und literarischen Diskurs gegen Ende des achtzehnten und Anfang des neunzehnten Jahrhunderts Reflexionen über eine Form des »totalen Wahnsinns« vorzufinden sind, der jeden Sinn (und also die Sprache als Medium des Sinns) erst konstituiert.

§ 5

Gerade das Werk Kants ist in Bezug auf die Thematik des Wahnsinns einigen Missverständnissen ausgesetzt gewesen, gegen die es einzutreten gilt. Weil sich ihre Studie in dieser Hinsicht besonders hervorgetan hat und weil diese Deutung immer noch häufig zitiert wird, muss hier insbesondere die Arbeit über *Das Andere der Vernunft* (1983) von Hartmut und Gernot Böhme erwähnt werden. Böhme und Böhme konstruieren den Plot ihrer Untersuchung offensichtlich analog zu Foucaults Geschichte des Wahnsinns, wobei Kant die Rolle einnimmt, die Descartes bei Foucault hat. Kant erscheint folglich als kalter, rigider und misanthropischer Rationalist, der alles als Unvernunft und Wahnsinn deklariert, was sich seinem Rationalitätsprogramm widersetzt. Böhme und Böhme rücken Kant in ihrer Einleitung explizit in die Tradition Descartes':

»In dieser Perspektive ist die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie, als deren Höhepunkt die Philosophie Kants nach ihrer Exposition durch Descartes gelten kann, neu in den Blick zu nehmen. Sie erscheint dann als Geschichte einer grandiosen Selbstermächtigung [...]. Aufklärung trat an, um das Irrationale der Welt – Religion und Aberglauben, ständische Autoritäten und Ungleichheiten, irrlichernde Affekte und Naturzwänge – durch Kritik aufzulösen.«⁵⁶

Analog zu Foucaults Untersuchung geht es Böhme und Böhme darum zu zeigen, wie eine bestimmte (historische) Vernunft eine Grenze zieht und wie sie bestimmte Formen des Denkens und Handelns in ein Jenseits der Grenze ausschließt: »Kants Philosophie war als das Unternehmen einer Grenzziehung angesetzt worden.«⁵⁷

55 Derrida: *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns* (wie Anm. 8), S. 85.

56 Hartmut Böhme und Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 17.

57 Ebd., S. 11.

Was aber liegt jenseits der Grenze der Vernunft? Was ist das »*Andere der Vernunft*«? Böhme und Böhme geben hier klare Auskunft:

»Das Andere der Vernunft: von der Vernunft her gesehen ist es das Irrationale, ontologisch das Irreale, moralisch das Unschickliche, logisch das Alogische. Das Andere der Vernunft, das ist inhaltlich die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehr, die Gefühle – oder besser: all dieses, insoweit es sich die Vernunft nicht hat aneignen können.«⁵⁸

So einfach und symmetrisch kann die Opposition zwischen der Vernunft und ihrem »*Anderen*« – wenn es so etwas denn überhaupt gibt – kaum sein. Jeder Gegenbegriff zu einem Konzept der Vernunft ist schließlich immer noch *selbst* ein Konzept der Vernunft: das Irreale ist ebenso ein Begriff der Ontologie wie das »Uunschickliche« ein Begriff der Moral. Angreifbar sind auch die Vorschläge Böhmes und Böhmes für die »inhaltliche« Bestimmung des »*Anderen der Vernunft*«: »*die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehr, die Gefühle*« sind samt und sonders diskursive Obsessionen des 18. Jahrhunderts, die kaum einer Ausgrenzung unterworfen wurden. Man könnte sogar die These wagen, dass alle genannten Phänomene – zumindest in ihrer modernen Semantik – in dem Diskurs des 18. Jahrhunderts zuallererst *erfunden* werden. »*All dieses, insoweit es sich die Vernunft nicht hat aneignen können*«, schreiben Böhme und Böhme, aber sie übersehen, dass es sich hier um Konzepte handelt, die die Vernunft sich nicht aneignen muss, weil sie selbst sie erfunden hat.

Zusätzlich stellt sich die Frage, ob Böhme und Böhme die *Aussagen* der Kantschen Texte korrekt wiedergeben. Dies betrifft insbesondere die angebliche Disziplinierung der Einbildungskraft durch Kant. Motiviert wird diese, so Böhme und Böhme, durch Kants Gefühl der Bedrohung und Angst: Erkenntnis bleibt »ständig bedroht vom Zweifel, daß das, was wir zu erfahren glauben, nur Traum ist«,⁵⁹ der Wahnsinn kann nicht abgehalten werden,⁶⁰ und »durch das Auftreten von Sehern, Mystikern und Wundermännern« fühlen sich »Aufklärer wie Locke, Shaftesbury, Kant [...] geradezu persönlich bedroht«.⁶¹ Ausgehend von dieser vorgeblichen Vorherrschaft der Phobie wird Kants Beziehung zur Einbildungskraft als der Versuch der Kontrolle und Disziplinierung verstanden. Böhme und Böhme schreiben: »Tatsache ist nun, daß Kant das bildermachende Vermögen radikal der Herrschaft des Verstandes unterwirft, so radikal, daß

58 Ebd., S. 13.

59 Ebd., S. 240.

60 Ebd., S. 243.

61 Ebd., S. 249.

es seine Eigenständigkeit verliert. Der Verstand übernimmt selbst die Funktion der Einbildungskraft.⁶² Zwar trifft es zu, dass die Einbildungskraft in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht ohne die schematisierende Kraft des Verstandes gedacht wird. Ebenso gilt aber umgekehrt, dass der Verstand nicht ohne das »bildermachende Vermögen« der Einbildungskraft (und also nicht ohne die Sinnlichkeit) funktionieren kann.⁶³ Zudem ist es unzulässig, Kants Behandlung der Einbildungskraft auf die Erkenntnistheorie der *Kritik der reinen Vernunft* zu beschränken, ohne die freiere Position der Einbildungskraft in der *Kritik der Urteilskraft* zu berücksichtigen.

Demgegenüber wird die folgende Untersuchung von Kants Ausführungen zum Thema Wahnsinn versuchen zu zeigen, dass man nicht voreilig das Schema der Foucaultschen Ausführungen über Descartes auf Kant übertragen darf. Wie sich nicht zuletzt anhand der von Kant emphatisch positiv besetzten Kategorie des *Enthusiasmus* wird zeigen lassen, ist Kant alles andere als der strenge Rationalist, der allein danach trachtet, den Wahnsinn aus einem engen Raum der Vernunft auszusperren.

Die vorliegende Arbeit beginnt mit einer Lektüre der Ausführungen Kants zum Thema des Wahnsinns in all seinen Facetten, nicht allein deshalb, weil das Thema für Kant Zeit seines Lebens von Bedeutung gewesen ist (und nicht allein deshalb, weil dies in der Kantforschung bis heute kaum wahrgenommen wurde). Die Arbeit beginnt mit Kant, weil er die philosophischen und politischen Gefahren bestimmter Formen des Wahnsinns eindringlich beschreibt – und *zugleich* eine radikal positive Bewertung bestimmter Formen des Wahnsinns vornimmt, die für die Philosophie und Literatur seiner Zeit in höchstem Maße anregend wirkte. Die Untersuchung versucht zu zeigen, wie Kant, ausgehend von einer semiotischen Bestimmung des Wahnsinns, einen Zusammenhang zwischen dem Begriff des ›Zeichens‹ und dem des ›Wahnsinns‹ beschreibt, der Derridas Formel eines ›totalen Wahnsinns‹ präzise vorwegnimmt. Des weiteren möchte die Arbeit den Gedanken dieses ›totalen Wahnsinns‹ in den literarischen Texten E.T.A. Hoffmanns und Thomas Carlyles weiterverfolgen.

62 Ebd., S. 232.

63 Dies hat insbesondere Heideggers Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* betont. Vgl. Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik [1929]. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann 1998.