

V. DIE VERRÜCKTHEIT DES SINNS. NACHWORT

»Was dem gesunden Menschenverstand
Wahnsinn dünkt, hat in Hegel auch für jenen
lichte Momente. Von ihnen her kann der
gesunde Menschenverstand Hegel sich nähern,
wofern er es sich nicht aus Haß verbietet, wie
ihn freilich Hegel selbst in der Differenzschrift
als jenem Menschenverstand eingeboren
diagnostizierte.«

(Theodor W. Adorno: *Skoteinos oder Wie zu
lesen sei*)¹

1.

Schon früh beginnt die Philosophie, Sprache als ein Medium wahrzunehmen, welches Gedanken nicht einfach ›transportiert‹, sondern das die Formung dieser Gedanken wesentlich bestimmt und wesentlich limitiert. Dies beginnt nicht erst mit Nietzsches Reflexionen über die Sprache »im außermoralischen Sinne«. Einen systematisch grundierten Zweifel an der Möglichkeit philosophischer Erkenntnis im Medium der Sprache trägt bereits Hegel vor. So kritisiert Hegel in der »Vorrede« zur *Phänomenologie des Geistes* vehement den »*Dogmatismus* der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie«, der »nichts anderes« sei »als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe.«² Zweifellos setzt Hegel im Umkehrschluss auf die Möglichkeit eines Satzes, der nicht unmittelbares, sondern *vermitteltes* Wissen ermöglicht: Nichts anderes ist seine dialektische Methode. Die elementare Methode der Philosophie besteht Hegel

-
- 1 Theodor W. Adorno: *Skoteinos oder Wie zu lesen sei*. In: ders.: *Drei Studien zu Hegel* [1963]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 110), S. 84-133, hier: S. 88f.
 - 2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausgabe. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 1-20. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, Bd. 3, S. 41 (*Phänomenologie des Geistes*).

zufolge darin, die Gegenstände ihres Wissens nicht als feststehende *Gegenstände* zu begreifen – und ihre Objekte eben nicht als *Objekte*, sondern als *lebendige*, in sich veränderliche Wesenheiten. »Die Philosophie dagegen«, schreibt Hegel,

»betrachtet nicht [die] *unwesentliche* Bestimmung, sondern sie, insofern sie wesentliche ist; nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das *Wirkliche*, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe. Es ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus.«³

Wenn »das Wahre« für Hegel damit nichts anderes ist als »der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist«,⁴ dann muss es ihm umso problematischer erscheinen, dass die traditionelle Form philosophischen Wissens – das Urteil als einfache und unvermittelte Aussage über eine vermeintliche Wahrheit – eine *Nüchternheit* aufweist, die diesem Taumel in keiner Weise angemessen erscheint.

»Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an sich selbst; jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich ist.«⁵

Das Urteil als die traditionelle Form des philosophischen Denkens erscheint in dieser Perspektive als grundsätzlich fragwürdig, denn in seiner Form (»x ist y«) liegt bereits eine Objektivierung und Abstraktion, die dem »bacchantischen Taumel« des Begriffs entgegensteht. Die »alte Metaphysik«, schreibt Hegel in der *Enzyklopädie*, habe »nicht untersucht, ob solche Prädikate an und für sich etwas Wahres seien, noch ob die Form des Urteils Form der Wahrheit sein könne.«⁶ Hegel, so kommentiert Adorno, »demonstrierte, daß Begriff, Urteil, Schluß, unvermeidliche Instrumente, um mit Bewußtsein eines Seienden überhaupt sich zu versichern, jeweils mit diesem Seienden in Widerspruch geraten; daß alle

3 Ebd., S. 46.

4 Ebd.

5 Ebd., S. 47.

6 Ebd., Bd. 8, S. 94 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 28).

Einzelurteile, alle Einzelbegriffe, alle Einzelschlüsse, nach einer emphatischen Idee von Wahrheit, falsch sind.«⁷

Der »philosophische Satz«, wie Hegel ihn dagegen konzipiert, zeichnet sich durch einen beständigen Kampf mit der Form des Satzes – und also mit der gesamten Grammatik der »gewöhnlichen« Sprache – aus, indem er die durch die Form der Aussage unvermeidlichen Irrtümer durch den Inhalt der Aussage zu stören versucht. So schreibt Hegel in der »Vorrede« zur *Phänomenologie des Geistes*:

»Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjekts und Prädikats und des gewöhnlichen Verhaltens des Wissens. Dies Verhalten und die Meinung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt; die Meinung erfährt, daß es anders gemeint ist, als sie meinte, und diese Korrektur seiner Meinung nötigt das Wissen, auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen.«⁸

Diese »Korrektur« kann jedoch nicht in der Form eines simplen Urteils, einer einfachen Feststellung gemacht werden, da diese wieder in die Form des »gewöhnlichen Verhaltens des Wissens« zurückfallen und die grammatische Suggestion der Objektivität eher *stützen* als »zerstören« würde. »Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf *unmittelbare* Weise geschehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes«,⁹ ergänzt Hegel deshalb. »Sondern diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden; sie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, sondern dies Zurückgehen des Begriffs in sich muß *dargestellt* sein.«¹⁰

Gegen die traditionelle philosophische Sprache des einfachen Urteils und des Schlusses setzt Hegel eine anspruchsvolle »Arbeit des Begriffs«, die jederzeit eine *durch einen Begriff geleistete* Arbeit (seine immer wieder neue Kontextualisierung und Verwirklichung) ist und eine Arbeit, die ein Leser *am Begriff* und also in der Lektüre des philosophischen Textes zu leisten hat. Das Verständnis eines Satzes setzt das Verständnis eines zuvor oder danach geschriebenen Satzes notwendig voraus – und modifiziert es zugleich: Die Bewegung des Begriffs in sich verlangt eine be-

7 Theodor W. Adorno: Erfahrungsgehalt. In: ders.: Drei Studien zu Hegel [1963]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 110), S. 53-83, hier: S. 72.

8 Hegel: Werke (wie Anm. 2), Bd. 3, S. 60 (*Phänomenologie des Geistes*).

9 Ebd., S. 61.

10 Ebd.

wegliche, eine der Bewegung nachdenkende Lektüre.¹¹ Es wird jederzeit und immer wieder nötig sein, »auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen«: Die Lektüre des philosophischen Textes wird notwendigerweise zur »vielfachen Bemühung«.¹² Der Text stellt sich gegen die Erwartungen des »gesunden Menschenverstands« und riskiert bewusst die Gefahr der Unverständlichkeit.¹³

Auf eine kaum zu überbietende Art und Weise setzt sich die Philosophie damit in einen offenen Gegensatz zum »gewöhnlichen« Denken, zur »Normalität«, zum gesunden Menschenverstand in all seinen Formen.

»In Ansehung der eigentlichen Philosophie sehen wir für den langen Weg der Bildung, für die ebenso reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den gesunden Menschenverstand, der sich weder mit anderem Wissen noch mit dem eigentlichen Philosophieren bemüht und gebildet hat, sich unmittelbar als ein vollkommenes Äquivalent und so gutes Surrogat ansehen, als etwa die Zichorie ein Surrogat des Kaffees zu sein gerühmt wird,«¹⁴

spottet Hegel. Sowohl »unmittelbare Offenbarung« als auch »gesunder Menschenverstand« werden durch eine falsche Unmittelbarkeit charakterisiert; beide bestehen auf der »Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjekts und Prädikats«,¹⁵ d.h.: sie glauben, einem Subjekt ein eindeutiges Prädikat zusprechen zu können, als ob sie es unvermittelt, »an sich« und unveränderlich erkennen könnten.

In der *Enzyklopädie* heißt es über die »alte Metaphysik«: »Die Voraussetzung der alten Metaphysik war die des unbefangenen Glaubens überhaupt, daß das Denken das *Ansich* der Dinge erfasse, daß die Dinge, was sie wahrhaft sind, nur als gedachte sind. [...] Sie nahm die abstrakten Denkbestimmungen unmittelbar auf und ließ denselben dafür gelten, Prä-

11 »Er [Hegel, O.K.] verlangt objektiv, nicht bloß, um den Lesenden an die Sache zu gewöhnen, die mehrfache Lektüre. Stellt man freilich alles darauf, so kann man ihn abermals verfehlen« (Adorno: Skoteinos oder Wie zu lesen sei [wie Anm. 1], S. 86).

12 Hegel: Werke (wie Anm. 2), Bd. 3, S. 63 (*Phänomenologie des Geistes*).

13 Vgl. ebd., S. 60. Vgl. Adorno: Skoteinos oder Wie zu lesen sei (wie Anm. 1), S. 84: »Im Bereich großer Philosophie ist Hegel wohl der einzige, bei dem man buchstäblich zuweilen nicht weiß und nicht bündig entscheiden kann, wovon überhaupt geredet wird, und bei dem selbst die Möglichkeit solcher Entscheidung nicht verbrieft ist.«

14 Ebd., S. 63.

15 Ebd., S. 60.

dikate des Wahren zu sein.«¹⁶ Die »alte« – d.h. vorkritische – Metaphysik tritt damit jedoch, ebenso wie die »unmittelbare Offenbarung« und der »gesunde Menschenverstand« in die Nähe der Verrücktheit, die Hegel wie zuvor Kant wesentlich als eben diese Verwechslung von Zeichen und Realität bestimmt, die den »unbefangenen Glauben« an eine Identität von Gedanke und Ding erst möglich macht.

In der »Vorrede« zur *Phänomenologie des Geistes* spricht Hegel entsprechend nicht allein von »Unwissenheit und [...] form- wie geschmackloser Roheit«,¹⁷ nicht allein von der »gemeinen Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes«,¹⁸ sondern auch von einer »nicht rasonierenden Einbildung auf ausgemachte Wahrheiten«.¹⁹ Durch diese Einbildungen kann eine »Verwirrung« im gesunden Menschenverstand entstehen, die sich durch Einwände seitens des kritischen Philosophen nicht mehr auflösen lässt, sondern im Gegenteil weiter potenziert. Die Begegnung des kritischen Philosophen mit dem gesunden Menschenverstand beschreibt Hegel in einem knappen Drama, in dem ersterer verzweifelt, letzterer aber in heillose Verwirrung verfällt.

»Es ist nicht schwer, solche Wahrheiten an ihrer Unbestimmtheit oder Schiefeit zu fassen, oft die gerade entgegengesetzte ihrem Bewußtsein in ihm selbst aufzuzeigen. Es wird, indem es sich aus der Verwirrung, die in ihm angerichtet wird, zu ziehen bemüht, in neue verfallen und wohl zu dem Ausbruch kommen, daß ausgemachtermaßen dem *so* und *so*, jenes aber *Sophistereien* seien, – ein Schlagwort des gemeinen Menschenverstandes gegen die gebildete Vernunft«.²⁰

Der gesunde Menschenverstand ist für Hegel nicht nur dumm, sondern *verwirrt* und letztlich sogar *wahnsinnig*.

Die Begegnung des kritischen Philosophen mit dem Vertreter des gesunden Menschenverstands endet so in wechselseitigem Unverständnis. Hegels Philosophie führt eine grundsätzliche Kritik der »gewöhnlichen« Sprache und der mit ihr verbundenen »gewöhnlichen« Meinungen vor. Vermeintlich unmittelbare und daher notwendige Wahrheiten sind für Hegel nichts als einer sprachlichen Konvention geschuldete Irrtümer. Wo der »gesunde Menschenverstand« sich sowohl des »Sinns« einer Aussa-

16 Ebd., Bd. 8, S. 94 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 28, Zusatz).

17 Ebd., Bd. 3, S. 63 (*Phänomenologie des Geistes*).

18 Ebd., S. 65.

19 Ebd., S. 62.

20 Ebd., S. 64.

ge als auch seiner »Erfüllung in seinem Herzen«²¹ sicher ist, sieht Hegel nichts als Dummheit, Verwirrung und Unsinn. Die traditionelle, von Hegel mit dem »gewöhnlichen« Verstand assoziierte Form des philosophischen Urteils – »x ist y« – ist zwar *in sich* notwendigerweise schlüssig und sinnvoll: »Der Satz ist seinem Wesen nach normal«,²² schreibt Derrida in einem nur scheinbar anderen Zusammenhang. Für Hegel – und auf eine etwas andere Art und Weise auch für Derrida – ist diese Normalität jedoch charakterisiert durch den *Mangel*, durch eine fehlende Einsicht in die begrenzte Wahrheit der eigenen Einsichten.

Indem Hegels eigene Sprache versucht, diesem Mangel zu entgehen und die feste Struktur von Subjekt und Prädikat zugunsten eines »bacchantischen Taumels« der Begriffe und der Erkenntnis abzulösen, wird sie für den ungeübten Leser nur schwer zugänglich. So kann, wie Adorno es beschreibt, der »gesunde Menschenverstand«, den Hegel als irrig und irrsinnig ablehnte, die Texte Hegels wiederum schlicht als »Wahnsinn« begreifen,²³ und selbst kanonische Philosophen haben diesen Verdacht gegen Hegel gehegt. Über die »Hegelsche Afterweisheit« schimpft jedenfalls Schopenhauer in »Ueber die Universitäts-Philosophie«, ihr »Grundgedanke« sei »der absurdeste Einfall« gewesen, eine

»auf den Kopf gestellte Welt, eine philosophische Hanswurstiade [...] und ihr Inhalt der hohlste, sinnleerste Wortkram, an welchem jemals Strohköpfe ihr Genüge gehabt, und [...] ihr Vortrag, in den Werken des Urhebers selbst, der widerwärtigste und unsinnigste Gallimathias [...], ja an die Deliramente der Tollhäuser erinnert.«²⁴

2.

Etwa 150 Jahre nach Hegels *Phänomenologie des Geistes* beschreibt Foucault in seiner »Vorrede zur Überschreitung« sein Verständnis einer Philosophie, die »begreift, dass der Philosoph nicht wie ein geheimer und

21 Ebd.

22 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. 87.

23 Vgl. Adorno: *Skoteinos oder Wie zu lesen sei* (wie Anm. 1), S. 88f.

24 Arthur Schopenhauer: *Werke in fünf Bänden*. Nach den Ausgaben letzter Hand hrsg. von Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmanns 1988, Bd. 4, S. 146 (*Ueber die Universitäts-Philosophie*).

all-sprechender Gott die Totalität seiner Sprache bewohnt.«²⁵ Wiederum geht es darum, dass die Philosophie sich eine neue Sprache finden muss, um sich von den Irrtümern ihrer hergebrachten Sprache zu befreien.

Der neue Philosoph »erkennt«, schreibt Foucault, »dass es [...] eine Sprache gibt, die spricht und deren Herr und Meister er nicht ist.«²⁶ Es geht also um den Gegensatz zwischen einer Philosophie, die glaubt, die Sprache beherrschen zu können, und einer, die sich in eine Position der Passivität gegenüber einer selbst *sprechenden* Sprache begibt. Damit ist vor allem gesagt, dass der schreibende Autor sich durch die Sprache nicht mehr seiner eigenen Identität (etwa im Akt des *cogito*, wie Foucault ihn interpretiert) vergewissern kann. Der Philosoph

»entdeckt [...], dass er im Moment des Sprechens nicht stets in derselben Weise im Inneren seiner Sprache aufgehoben ist; dass sich an der Stelle des sprechenden Subjekts der Philosophie – dessen offenkundige und geschwätzigste Identität von Plato bis Nietzsche niemand in Frage gestellt hatte – eine Leere auftat, in der sich eine Vielzahl sprechender Subjekte verbinden und wieder lösen, kombinieren und ausschließen.«²⁷

Als Beispiel einer solchen »geschwätzigsten Identität« einer von einem sprechenden Subjekt kontrollierten Philosophie und damit als Exempel der philosophischen Sprache, die es zu überwinden gilt, nennt Foucault die Sprache der »Dialektik«, die »seit Menschengedenken – oder fast seit Menschengedenken«²⁸ die Sprache der Philosophie geworden sei. Die Möglichkeit einer »entdialektisierenden Sprache«²⁹ verbindet sich für Foucault mit der Vorstellung eines Autors, der sich nicht als Subjekt, nicht als Herrscher über seine Sprache, und also nicht als *Autor* begreift. Es geht um nicht weniger als um die »Möglichkeit des wahnsinnigen Philosophen.«³⁰ Foucault beschreibt diese Möglichkeit anhand der Texte Batailles und, wie bereits in seiner *Geschichte des Wahnsinns*, der Autorengfigur Nietzsches, des paradigmatisch dissoziierten Philosophensubjekts: »Wer also hat, seit den Vorlesungen über Homer bis zu den Schrei-

25 Michel Foucault: Vorrede zur Überschreitung [1963]. 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. 64-85, hier: S. 75.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 74.

29 Ebd., S. 75.

30 Ebd., S. 77.

en des Wahnsinnigen in den Straßen von Turin, diese kontinuierliche, so hartnäckig dieselbe bleibende Sprache gesprochen? [...] Zarathustra, sein Affe oder bereits der Übermensch? Dionysos, Christus, oder beide, in einer Person vereint, oder am Ende dieser Mensch, wie er hier steht?»³¹

Der Wahnsinn Nietzsches erscheint aus dieser Perspektive nicht mehr als das Ende seiner philosophischen Karriere, sondern im Gegenteil als deren eigentliche Krönung. Es geht nicht um das »Ende der Philosophie«, schreibt Foucault: »Eher um das Ende des Philosophen als souveräner und grundlegender Form der philosophischen Sprache.«³²

Mit dem Begriff der »Dialektik« ist, auch wenn der Begriff natürlich eine lange prä-hegelianische Geschichte hat, Hegel als ein Hauptadressat der Foucaultschen Kritik an der Philosophie benannt. In der für das Nachkriegsfrankreich außerordentlich einflussreichen Hegellektüre Kojèves erscheint die Dialektik als das Instrument des »ewigen Lichts der Hegelschen absoluten Wahrheit«³³ – und also als ein Weg zum Erreichen eines absoluten Bewusstseins und absoluter philosophischer Souveränität. Der kojève'sche Hegel erscheint in Foucaults »Vorrede zur Überschreitung« implizit als Antagonist jener Reihung positiver Vorbildfiguren von Bataille bis Nietzsche. Mit seiner Identifikation mit dem Wahnsinn scheint Foucault sich provokativ von dem Streben der Philosophie nach dem »ewigen Licht absoluter Wahrheit« zu verabschieden.

Bei genauerer Betrachtung fällt jedoch auf, dass das Foucaultsche Unternehmen grundsätzlich mit der Hegelschen Kritik an der traditionellen philosophischen Sprache vergleichbar ist. Hier wie dort sieht sich die philosophische Erkenntnis bedroht durch eine Sprache, die durchaus ihre eigene Evidenz erzeugt, die sich aber jederzeit als Täuschung und Wahn herausstellen kann. Erste Unterschiede zwischen den kritischen Projekten Hegels und Foucaults zeigen sich in Bezug auf die Ansätze einer *anderen* Form der Sprache. Während Hegel die Illusion einer unmittelbaren Aussage attackiert und eine Sprache der Vermittlung verschiedener Momente der Entwicklung eines Begriffs entwickelt, ist das Ziel für Foucault umgekehrt gerade eine unmittelbare Wahrheit: die Sprache des Wahnsinns.

Foucaults Vision des »wahnsinnigen Philosophen« zielt, wie Hegels Kritik der Sprache der »alten Metaphysik«, auf eine neue philosophische Sprache, die nicht mehr die Sprache des Rationalismus sein soll. Die Ge-

31 Ebd., S. 75.

32 Ebd., S. 76.

33 Alexandre Kojève: Hegel. Eine Vergewärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes [1947]. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum. Hrsg. von Iring Fetscher. Übers. von Iring Fetscher und Gerhard Lehmanbruch. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 97), S. 148.

ste scheint radikalisiert: Während Hegel noch im Namen eines überlegenen Verstandes gegen den »gesunden Menschenverstand« und im Namen einer überlegenen Vernunft gegen die Scheinvernunft des Rationalismus vorgeht, wechselt Foucault rhetorisch die Seite und spricht im Namen des Wahnsinns, den er in der Tradition des Rationalismus zum Schweigen verurteilt sieht. Diese Möglichkeit – die Möglichkeit einer *nicht mehr wahnsinnigen* Sprache – ist für Foucault nicht mehr gegeben; die Sprache der Philosophie muss ihren Wahnsinn nur noch »erkennen« und öffentlich eingestehen. Der Sprache und den Äußerungen der Wahnsinnigen – Foucaults Kanon ist bekannt: Hölderlin, Nerval, Nietzsche – wird in dieser Situation eine Wahrhaftigkeit zugebilligt, welche diejenige der »dialektischen« Sprache der Philosophie grundsätzlich überschreitet.

Die Zuschreibung von ›Wahrheit‹ zum Wahnsinn hat ihre Quelle, wie wohl so vieles bei Foucault, in den Texten Maurice Blanchots. In seinem Essay »La Folie par excellence« (1953) beschreibt Blanchot den Wahnsinn Hölderlins als *Erfahrung* – und näherhin als Erfahrung einer grundsätzlichen Wahrheit, die ›gesunden‹ Menschen strukturell nicht zugänglich ist. So schreibt Blanchot:

»Zur selben Zeit, da die Krankheit einsetzt, erscheint im Werk eine Veränderung, die [...] etwas Einzigartiges und Außergewöhnliches hervorbringt, das eine ungeahnte Tiefe und Bedeutung offenbart. [...] Es scheint, als ob sich in bestimmten Kranken eine metaphysische Tiefe offenbare. Alles verläuft so, als ob sich im Leben dieser Wesen vorübergehend etwas offenbare, das Schaudern, Grauen und Seligkeit erregt.«³⁴

Die Krankheit, der Wahnsinn ist das äußere Anzeichen für den Einblick in die »metaphysische Tiefe«, der sich dem Kranken gewährt. Wahnsinn erscheint in dieser Perspektive als eine Überwindung der »engen menschlichen Horizonte«;³⁵ als eine buchstäbliche *Entgrenzung*, als Verlust der klaren und engen Konturen, die die gesellschaftliche Normalität setzen und limitieren. Wahnsinn ist für Blanchot die Erfahrung einer »dämonischen Existenz, diese Tendenz, auf ewig über sich hinauszugehen«.³⁶ Das Motiv der ›Überschreitung‹ ist aus diesem Grund noch für Foucaults Behandlung des Wahnsinns von entscheidender Bedeutung.

34 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. 16f.

35 Ebd., S. 17.

36 Ebd.

Indem Wahnsinn hier zur Erfahrung einer radikalen Alterität wird, die jede Grenze menschlicher Sicht wenigstens kurzzeitig überwinden kann, nähert er sich dem Konzept des ›Enthusiasmus‹, wie es von Platon bis Kant beschrieben wurde. »Der Dichter«, schreibt Blanchot,

»ist jetzt der Bezug zum Unmittelbaren, zum Unbestimmten: dem Offenen, aus dem die Möglichkeit entspringt, das aber das Unmögliche, Menschen wie Göttern Untersagte ist, das Heilige. Der Dichter hat gewiß nicht die Macht, das Nicht-Mittelbare mitzuteilen, aber in ihm – durch den Bezug den er zu den Göttern, zu dem, was es an Göttlichem in der Zeit gibt, zur Tiefe des reinen Werdens unterhält – wird das Nicht-Mittelbare zu dem, was Mitteilung erst möglich macht.«³⁷

Wahnsinn eröffnet für Blanchot einen Zugang zur Sphäre des Unbegrenzten, des Offenen *vor* aller Schematisierung und Begrenzung durch die Kultur. Weil diese »metaphysische Tiefe« vor aller Sprachlichkeit liegt (die Sprache ist umgekehrt genau das Begrenzende), kann sie nicht mitgeteilt werden. Weil sie aber die Erfahrung eines *Möglichen* ist, des Offenen, ist sie eine Erfahrung des *Wahren* – der Wahnsinnige steht »im Angesicht des Absoluten«³⁸ –, die zur Kommunikation und Mitteilung auffordert und anregt. In diesem Sinn ist das Nicht-Mittelbare hier – durchaus vergleichbar mit der Konzeption des Enthusiasmus bei Kant – dasjenige, das jede Mitteilung überhaupt möglich macht.

Foucaults Untersuchung der *Geschichte des Wahnsinns* schließt offensichtlich in Vielem an Blanchots Ausführungen zum Thema an. Dennoch liegen Welten zwischen Blanchots Formulierung, auch der wahnsinnige Dichter könne das »Nicht-Mittelbare« nicht mitteilen, und Foucaults Anspruch, die »Geschichte des Wahnsinns selbst« in »Wörtern ohne Sprache«³⁹ schreiben zu wollen. Wo Blanchot die Sprache des Wahnsinns durch eine Erfahrung des Nicht-Mittelbaren geprägt sieht, sucht Foucault in der Sprache des Wahnsinns eine authentische *Wahrheit*, die jenseits der diskursiven Beschränkungen des »klassischen Zeitalters« liegt. Die Unmöglichkeit dieses Unternehmens hat Derrida in seiner Kritik Foucaults überzeugend beschrieben.

Im Gegensatz zu Foucault sucht Derrida nicht mehr nach einer spezifischen Sprache des Wahnsinns in den Texten kanonischer Schriftsteller,

37 Ebd., S. 26.

38 Ebd., S. 17.

39 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. 12f.

sondern er beschreibt die Wahnhaftigkeit im Innersten des Sinns, insofern dieser in seiner Idealität und Wiederholbarkeit *a priori* unabhängig von jeder Wahrheit und Authentizität funktionieren können muss. Nicht mehr Sprache des Wahnsinns, sondern der Wahnsinn der Sprache: die Verrücktheit des Sinns.⁴⁰ In seinem Essay über Artaud beschreibt Derrida, sein Konzept der *Iterabilität* vorwegnehmend, eine *ursprüngliche Wiederholung* der Sprache:⁴¹ Jede Aussage ist *a priori* der Situation und den Umständen der Äußerung entfremdet; sie muss wiederholbar, zitierbar, fälschbar, imitierbar sein, um als *Sinn* zu funktionieren.⁴² Paul de Mans Sentenz »*Die Sprache verspricht (sich)*«⁴³ wird von Derrida bestätigt:

»die Sprache verspricht, sie verspricht *sich*, es gehört jedoch auch zu ihrem Wesen, daß sie sich sogleich zurückzieht und widerruft, daß sie sich auflöst und daß sie ihre eigene Ordnung zerstört, daß sie entgleist und den Faden nicht mehr findet, daß sie wie eine Irre redet, daß sie sich selbst beschädigt und verfälscht.«⁴⁴

Sprache spricht im Modus des *Versprechens*, der Ankündigung und Setzung eines Sinns; dieses kann jedoch jederzeit zugleich ein *Versprecher* sein, eine Auflösung und Entgleisung des Sinns. Sprache muss, um überhaupt sinnvoll sprechen zu können, jederzeit auch »wie eine Irre reden« können. Dass diese Perspektive auf Sprache ihre Folgen für Derridas eigene textuelle Praxis hat, ist schwer zu übersehen. Derridas Abwendung von der »Idee einer thetischen Darstellung, einer setzenden oder entge-

40 Vgl. hierzu ausführlicher Kap. I, § 2 und § 3.

41 Vgl. 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.

42 Vgl. Jacques Derrida: Limited Inc a b c... [1990]. In: ders.: Limited Inc. Übers. von Werner Rappl. Hrsg. von Peter Engelmann Wien: Passagen 2001, S. 53-168, hier: S. 103: »Die Iterabilität verändert, parasitiert und kontaminiert [...]; sie macht, daß man (schon, immer, auch) etwas anderes sagen will als man sagen will, man etwas anderes sagt als das, was man sagt und sagen möchte«.

43 Paul de Man: Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust. New Haven, London: Yale University Press 1979, S. 277.

44 Jacques Derrida: Vom Geist. Heidegger und die Frage [1987]. Übers. von Alexander García Düttmann. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 995), S. 110.

gensetzenden Logik«⁴⁵ schließt an Überlegungen Hegels und Heideggers (*Der Satz vom Grund*) an und hat unverkennbar ihre Spuren auch in Derridas philosophischen Texten hinterlassen. Aufgrund der Vielzahl und Heterogenität der textuellen Verfahren in seinen Texten ist es jedoch alles andere als einfach, eine einzige und durchgehende ›Strategie‹ in der Abwendung von der ›sthetischen Darstellung‹ zu beschreiben.

Das Schlagwort von der »performativen Wende«⁴⁶ Derridas hilft jedenfalls nur bedingt weiter. Von einer Zunahme eines performativen Elements in Derridas Texten könnte nur dann gesprochen werden, wenn hierunter *nicht* im Sinne Austins das sprachliche Ausagieren eines festlegbaren Regelwerks verstanden wird – denn eben dieses Verständnis des ›Performativen‹ ist durch Derridas Beschreibung des nicht zu »sättigenden« Kontextes angreifbar geworden. Verschiedene Autoren haben die Meinung geäußert, Derridas Texte seien aufgrund ihrer ungewöhnlichen Sprache eher der Literatur als der Philosophie zuzuordnen.⁴⁷ Diese Position folgt jedoch recht offensichtlich in erster Linie einer polemischen Strategie: Als ›Literatur‹ wären Derridas Texte außerhalb des philosophischen Diskurses; die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung würde sich erübrigen.

Problematisch ist es jedoch auch, die Bedeutung der ›literarischen‹ Elemente der Texte Derridas zurückzuweisen mit dem Hinweis auf deren ›Ernsthaftigkeit‹.⁴⁸ Eines der zentralen Argumente von *Limited Inc* ist, dass jedes Bestreben nach absolutem ›Ernst‹ unweigerlich eingeholt wird von der Persiflage, der Parodie, dem *Unernst*, welcher der Sprache in allen möglichen Formen innewohnt. Derridas mehrfach wiederholte Selbstermahnung zum Ernst (»Seien wir ernst«)⁴⁹ vollzieht nicht nur einen performativen Widerspruch (die durch die mehrfache Wiederholung unernst werdende Aufforderung zur Ernsthaftigkeit). Sie führt damit die

45 Jacques Derrida: Punktierungen – die Zeit der These [1990]. In: Einsätze des Denkens. Hrsg. von Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 1336), S. 19-39, hier: S. 29.

46 Vgl. Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels: Derridas performative Wende. In: Einsätze des Denkens. Hrsg. von Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 1336), S. 7-18.

47 Vgl. Richard Rorty: Dekonstruieren und Ausweichen. In: ders.: Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays. Übers. von Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam 1993, S. 104-146.

48 Vgl. Outi Pasanen: Derrida In and Out of Context: On the Necessity to Know »Why Derrida?«. In: MLN 118 (2004), S. 1298-1310, hier: S. 1300f.

49 Vgl. Derrida: *Limited Inc* a b c... (wie Anm. 42), S. 61.

Möglichkeit vor, ein und dieselbe Äußerung durch ihre Wiederholung in immer neue Kontexte zu rücken (ein zentrales Argument von *Limited Inc*). Diese Möglichkeit ist zugleich die Unmöglichkeit des sprechenden Ichs, den Sinn seines Sprechens limitieren, beherrschen und kontrollieren zu können. Der Unernst, der jedem ernsten Sprechen jederzeit innewohnen kann, ist ein Element des Wahnsinns inmitten des Sinns selbst, eine Verrücktheit des Sinns. »[D]er Wahnsinn, ein gewisser ›Wahnsinn‹, muß jeden Schritt abpassen und im Grunde genommen über unser Denken wachen, so wie es auch die Vernunft tut«,⁵⁰ bemerkt Derrida in einem Gespräch – und beschreibt damit den Mechanismus, der die Logik des Sinns begründet.

3.

Nach der Kritik Derridas an der Foucaultschen *Geschichte des Wahnsinns* hat die Vorstellung einer sich vom Wahnsinn abgrenzenden Sprache der Philosophie ebenso an Plausibilität verloren wie umgekehrt die Vorstellung einer Literatur, welche eine reine und unverstellte ›Wahrheit‹ des Wahnsinns zum Ausdruck bringt. Nichtsdestotrotz bestimmt dieses Schema immer noch den kulturwissenschaftlichen Diskurs über ›Wahnsinn‹. Immer noch wird eine unverfälschte und authentische Erfahrung und Sprache des ›Wahnsinns‹ einem entfremdeten gesellschaftlichen Diskurs gegenübergestellt, der sich vor allem durch eine Ausgrenzung vom Wahnsinn etabliert. Die Einleitung zu einem neueren Sammelband zum Thema kann hier beispielhaft zitiert werden:

»As Michel Foucault has shown, the treatment of mental illness may be seen to mirror cultural ideologies. Literature, however, may provide alternative perspectives, and may set against the notions of asylum and confinement an interest in probing the state of the mind and the nature of mental illness as a fundamental aspect of the human condition.«⁵¹

50 Jacques Derrida: »Ein ›Wahnsinn‹ muss über das Denken wachen«. In: ders.: *Auslassungspunkte. Gespräche*. Übers. von Karin Schreiner und Dirk Weissmann. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen 1998, S. 343-368, hier: S. 367.

51 Corinne Saunders und Jane Macnaughton: Introduction. In: *Madness and Creativity in Literature and Culture*. Hrsg. von Corinne Saunders und Jane Macnaughton. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan 2005, S. 1-15, hier: S. 3.

Der literarische Wahnsinn als die Wahrheit der *conditio humana*: Die Kategorien Foucaults dienen der Kulturwissenschaft offensichtlich nicht mehr zur Kritik an den ›Humanwissenschaften‹. Die Gegenübersetzung der ›Wahrheit‹ des Wahns und seiner Ausgrenzung durch die Philosophie (oder durch die ›Kultur‹) ist zum Klischee geworden.

Demgegenüber versucht die vorliegende Arbeit eine neue Perspektive einzunehmen. Es wird vielmehr versucht, zu zeigen, dass die ›philosophische‹ Perspektive auf den Wahnsinn nicht *a priori* als ausschließend und ebenso wenig die ›literarische‹ Perspektive auf das Phänomen *a priori* als antiphilosophisch und irrationalistisch zu verstehen ist.

Den Ausgangspunkt dieser Untersuchung bildet der ›semiotische‹ Begriff des Wahnsinns, wie er von Kant formuliert wurde. Indem Kant Wahnsinn als die Verwechslung einer »Vorstellung (der Einbildungskraft)« mit der »Gegenwart einer Sache selbst« definiert, bestimmt er ihn fundamental als Produkt der Einbildungskraft und des von ihr inaugurierten Raums der Zeichen. Wahnsinn wird in diesem Modell möglich durch einen Akt der *Verdopplung* der gesamten Wirklichkeit durch ihre mentale Repräsentation und Darstellung durch die Einbildungskraft. Auch wenn Kant den Begriff des Zeichens in diesem Zusammenhang nicht verwendet, kann diese Bestimmung des Wahnsinns *semiotisch* genannt werden. Der Wahnsinn ist eine Krankheit des Zeichenvermögens, des Bezeichnens und also des Zeichens. Kants *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* und seine anderen Ausführungen zum Thema beschreiben eine Pathologie des Zeichens. Die Möglichkeit des Wahnsinns folgt demnach aus der Struktur des Zeichens und also aus der Grundlage der Gemeinschaft, der Sozialität und jeder Form der ›Entwicklung‹ der Gattung Mensch. Kants Position zum Wahnsinn ist demnach denkbar weit entfernt von dem, was man mit Foucault als ›Ausschluss‹ bezeichnen könnte. Von Anfang an spielt Kant mit der Möglichkeit des eigenen Wahnsinns.

Gerade weil die Möglichkeit des Wahnsinns niemals *a priori* ausgeschlossen werden kann, stellt er für Kant aber durchaus eine Bedrohung dar. Wahnsinn ist in erster Linie eine *politische* Gefahr; er bedroht das Gemeinwesen und die Gemeinschaft, deren Grundlage (die Einbildungskraft, das semiotische Vermögen) zugleich die Bedingung seiner Möglichkeit ist. Dies geschieht im Fall des Schwärmers, der meint, eine unmittelbare Beziehung zu den »Mächten des Himmels« zu besitzen. Die Gegenfigur zum Schwärmer ist für Kant der Enthusiast. Kant definiert Enthusiasmus als einen »zweideutigen Anschein von Phantasterei«, ⁵² und

52 Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, Bd. 1, S. 896.

fügt hinzu, es sei »niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden.«⁵³ *Zweideutig* ist der Enthusiasmus, weil er den Anschein von »Phantasterei« besitzt: der Enthusiast sieht wie der Phantast Abwesendes als anwesend, er hört Stimmen, die andere nicht hören (die Stimme der Vernunft in seinem Kopf). Ohne den Enthusiasmus ist »*niemals etwas Großes ausgerichtet worden*«, aber er ist dennoch eine Form des Wahnsinns.

Aufgrund dieser Zweideutigkeit bleibt die Unterscheidung zwischen der Schwärmerei, der bedrohlichen Seite des Wahnsinns, und dem Enthusiasmus, dem Wahnsinn der Vernunft, ebenso dringend wie höchst problematisch. Die Differenz ist nicht zuletzt textuell: Die Täuschung der Schwärmerei ist auch ein sprachlicher Akt. Die Sprache der Mystiker, der sich »vornehm« gebenden Neuplatoniker ist beispielsweise wesentlich figurativ: Sie ersetzt den Begriff durch die Metapher und suggeriert so eine Erfahrung des Unerfahrbaren durch eine »Ahnung«. In dieser schwärmerischen Suggestion, so legt Kant nahe, sind die Texte der Neuplatoniker allenfalls Literatur, nicht aber Philosophie.

Die Philosophie entkommt dem figuralen Sprechen jedoch nie. Kant will diese Unmöglichkeit keinesfalls leugnen. Die Schreibweise, die er dem Diskurs der »Schwärmer« entgegensetzt, versucht dementsprechend nicht, eine »eigentliche« Schreibweise unter Verzicht auf rhetorische Elemente der Sprache zu entfalten. In Kants Texten ist es schließlich das Verfahren einer »negativen« Darstellung, welches die Grenze zur Schwärmerei absichern soll. Eine »*negative Darstellung*« ist der *Kritik der Urteilskraft* zufolge eine solche, die keinen Gegenstand darbietet, sondern allein die Unerreichbarkeit dieses Gegenstandes ausspricht und es der Einbildungskraft überlässt, diesen in einem Akt der enthusiastischen Entgrenzung dennoch vorzustellen. Dies kann allerdings nur um den Preis geschehen, die Möglichkeit des eigenen Wahnsinns jederzeit einräumen zu müssen, wie es in Kants *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* auch jederzeit geschieht.

Der von Kant beschriebene Zusammenhang zwischen der Struktur des Zeichens und dem Wahnsinn wird für die Konzeption der Literatur bei Friedrich Schlegel und E.T.A. Hoffmann inspirierend. Das Zeichen gilt auch Schlegel in seiner Struktur als notwendig potentiell wahnsinnig. Schlegels Beschreibung der Ironie als einer Unbeherrschbarkeit des Sinns nimmt Foucaults Analyse der »Abwesenheit eines Werks« und ebenso Derridas Ausführungen zur Aporetik des Sinns vorweg.

Die für Schlegel kennzeichnenden Merkmale der Ironie – die Logik der unendlichen Reflexion sowie die daraus folgende Einsicht in die not-

53 Ebd.

wendige Unerreichbarkeit des eigenen Selbst für das Bewusstsein – bilden in Hoffmanns Erzählungen die Struktur des literarischen Diskurses. Wahnsinn, bereits von Schlegel mit der Ironie identifiziert, wird damit nicht nur zum Thema des literarischen Textes, sondern bildet dessen Struktur.

Der Ausgangspunkt beinahe aller Erzählungen Hoffmanns bietet ein Rätsel: eine rätselhafte Erscheinung (das »öde Haus«, der »sprechende Türke«) oder Situation (die Herkunft Antonios in *Doge und Dogaresse*). Die Handlung wird angetrieben durch das Streben der Protagonisten, das Rätsel aufzuklären. In der Metaphorik der Erzählungen geht es darum, ein »Bild«, die vollständige Vorstellung einer Ganzheit, hervorzubringen. Diese Operation beschreibt die hermeneutische Ideologie des Zeichens: Die Zeichen zu lesen bedeutet, sie in das a-mediale Medium des Sinns zu überführen. Dieser a-mediale Sinn bleibt in Hoffmanns Geschichten jedoch nur die Teleologie des Lesens; das Phantasieren eines Sinns bringt immer nur neue Zeichen und damit neue Verrätselungen hervor.

Im Zentrum des Rätsels steht immer die Andere, das Gegenüber, das *Bild* der geliebten Frau. Insofern Hoffmanns Protagonist in dieser Frau die »Ewiggeliebte meiner Seele« sieht, wird sie als ein Teil der Geschichte des Helden selbst erkannt. In einem Spiel der narzisstischen Projektion wird die Begegnung mit dem Gegenüber zum Schauplatz der Entwicklung eines *Bildes* auch vom eigenen Ich. Weil das Rätsel damit immer schon ein Rätsel der eigenen Identität ist, kann es vom Protagonisten auch niemals gelöst werden. Jeder Moment der vermeintlich erreichten Einsicht (die Sicht des »Bilds«) ist niemals mehr als ein Traum, ein Phantasma und also ein Teil der Struktur des Rätsels selbst (und nicht seine Auflösung). Was Schlegel in seinen Fragmenten als *Ironie* bezeichnet, die Unendlichkeit der Reflexion und also die Unerreichbarkeit des Bewusstseins, bildet die Grundstruktur der Erzählungen Hoffmanns.

Diese Struktur der Ich-Verwirrung und Wiederholung nennt Freud das »Unheimliche«. Das Unheimliche ist der Name dafür, dass die unerklärlich und rätselhaft erscheinenden Dinge und Zusammenhänge, die den Protagonisten begegnen, einer strengen Logik folgen: Sie sind einer Matrix zuzuordnen, die den Protagonisten undurchsichtig und uneinsichtig bleiben muss, und sich nur dem analytischen Leser der Geschichte erschließt. Diese Matrix zeigt sich in Hoffmanns Geschichten, wie bereits Freud erkannt hat, als eine Logik der Wiederholung. Durch eine subtile Struktur der Wiederholungen verwandelt sich die narrative Zeit für Hoffmanns Akteure in eine Zeit der Wiederholung, der Wiederkehr und also des Gespenstischen und Phantasmatischen. Die scheinbare Auflösung der Geheimnisse für den Akteur erweist sich als eine immer tiefere Verstrickung in Phantasmen und Spiegelungen.

Das ironische Spiel der Täuschungen und Fehlinterpretationen prägt auch das Signifikat ›Wahnsinn‹ in Hoffmanns Texten. Die täuschende und vorgetäuschte Synthese, die das Ich sich einbildet, verbindet sich bei Hoffmann mit einem Diskurs des ›Enthusiasmus‹. Die Protagonisten sprechen über die Erfahrung der Synthese, der Lösung aller Rätsel, in der traditionellen Sprache der Begeisterung. Die das Ich von außen überwältigende und plötzlich geschehende Synthese des Phantasmas hingegen beschreibt Hoffmann durch einen Diskurs des Mesmerismus.

Auch Carlyles Roman *Sartor Resartus* geht von der Verbindung zwischen Sinn und Wahnsinn aus. Die Metaphysiker, so Carlyles Protagonist Diogenes Teufelsdröckh, verfallen der Scheinlogik der Sprache, wenn sie glauben, ihre Systeme würden etwas über die Welt aussagen; tatsächlich seien diese aber nichts als »words, words«. Insofern ein leeres Sprechen ohne Referenz und Inhalt die Bestimmung des Wahnsinns ausmacht, behauptet Carlyles Protagonist nicht weniger als den Wahnsinn der Metaphysiker. Teufelsdröckhs Philosophie der Kleidung – und also auch Carlyles Roman – stellt die Frage, welche Sprache etwas anderes als »words, words« sein und sich dem »Geheimnis des menschlichen Daseins« annähern kann. Teufelsdröckh behauptet die Gewalt, die Kraft des singulären WORTES, mit dem der menschliche Schreiber – in Analogie zum göttlichen Autor des »Buchs der Natur« – eine Wirklichkeit erschaffen kann. Die Theorie des Symbols besitzt einen ausdrücklich theologischen Charakter.

Der Begriff des Symbols ist in den Jahrzehnten vor dem Erscheinen von *Sartor Resartus* von den verschiedensten Autoren im Gegensatz zu dem Begriff der Allegorie diskutiert worden; vor allem Goethe konzipierte das Symbol wirkungsvoll als ein Zeichen, das kein Zeichen ist (sondern sich mit dem Bedeutenden selbst verbindet). Im Gegensatz dazu betont Carlyles Professor Teufelsdröckh die Distanz, die zwischen dem Wort, der durch die Einbildungskraft vorgestellten Bedeutung des Wortes und jeglicher wahren ›Realität‹ liegt. In Teufelsdröckhs Beschreibung der »Traumgrotte«, einer Variante des platonischen Höhlengleichnisses, ist es allein die Einbildungskraft, die dem Menschen die Vorstellung einer Realität vermittelt, indem sie seine Wörter mit einem Bild vermittelt. Das gesamte menschliche Leben erscheint folglich als ein Traum, ein somnabules Schlafwandeln.

Der sprachkritische und erkenntnistheoretische Zweifel der Philosophie Teufelsdröckhs ist so radikal, dass keine seiner emphatischen Ausführungen über die göttliche Kraft des Symbols davon verschont bleiben kann. Insbesondere die Analogie zwischen dem göttlichen Autor und dem quasigöttlichen Schreiber erweist sich als ein Effekt innerhalb der »Traumgrotte«, nicht aber als ein Weg zur Überwindung derselben. Kei-

ne Instanz, kein Gott und kein Mensch kann die Übereinstimmung eines Zeichens mit seinem Referenten versichern, da diese Voraussetzung selbst im Medium des Sinns – und damit der Sprache – geschehen müsste und seinerseits wieder einer Voraussetzung bedürfte.

Jeder sprachliche Akt erschafft sich damit selbst erst die eigene Grundlage, die durch keine Voraussetzung gegeben sein kann. Teufelsdröckhs Symboltheorie umkreist diese Selbstvoraussetzung des Wortes. Das Symbol verbirgt und verschweigt, insofern es das Produkt (und insofern eine Repräsentation) des Unendlichen zu sein vorgibt, was es nicht sein *kann*. Wie Humor für Jean Paul dasjenige endliche Zeichen ist, das sich im Konflikt mit anderen endlichen Zeichen selbst ›vernichtet‹ und dadurch negativ und indirekt auf etwas Unendliches verweist, ist das Symbol für Teufelsdröckh eine negative Bezeichnung, die durch ihre eigene Vernichtung auf das Unbezeichenbare verweist. Die Einsicht in die Grenzen des Darstellbaren – in die Grenzen der »Traumgrotte« des Lebens – ist aber jederzeit zugleich eine Einsicht in die Grenzen des eigenen Verstandes und des eigenen Vermögens. Aus diesem Grund besitzt die Erfahrung des Unendlichen für Teufelsdröckh eine notwendige Nähe zum Wahnsinn.

Wie der Enthusiasmus für Kant und E.T.A. Hoffmann, so ist auch der Wahnsinn Teufelsdröckhs ein Wahnsinn der Vernunft, welche das Unendliche zu greifen versucht und in einen notwendigen Konflikt mit der endlichen Instanz des Verstandes gerät. Dieser Enthusiasmus ist es, der die Macht des intrinsischen Symbols ebenso wie das singuläre WORT des gottgleichen Autors für den Moment eines Traums evident erscheinen lässt. Es ist demnach die Form des Wahnsinns, welche die Kraft des Symbols begründet, das gesamte Feld der Gesellschaft und der Kommunikation zu begründen.

4.

Der die Analysen der vorliegenden Arbeit zusammenbindende Gedanke liegt demnach in der Verbindung der Frage nach der Möglichkeit des Wahnsinns mit der Thematik des Zeichens. Mit Kants These einer notwendigen Verbindung des Zeichengebrauchs – als der Einbindung des Absenten in die mentale Präsenz – wird eine radikal neue Perspektive auf den Wahnsinn möglich, die die Literatur nach Kant inspiriert hat. Letztlich wird es möglich zu sagen, dass das Konzept ›Wahnsinn‹ ein Signifikat bereitstellt, mit dessen Hilfe Texte zu Ende des 18. Jahrhunderts und zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihre Vorstellung von ›Literatur‹ insgesamt thematisieren können. ›Wahnsinn‹ wird zum Synonym von Litera-

tur und literarischer Sprache, nicht allein im Sinne der Behauptung einer enthusiastischen oder manischen ›dichterischen‹ Inspiration, sondern auch in der Beschreibung einer Erfahrung der Unverfügbarkeit und Unbeherrschbarkeit der Sprache für den Sprechenden und des Schreibens für den Schreibenden.

Auch in den Texten E.T.A. Hoffmanns zeigt sich der Zusammenhang von Wahnsinn und Literatur auf einer ganz anderen Ebene als nur auf der topischen des »enthusiastischen« Künftertums. Hoffmann führt seine Akteure immer wieder als *Leser* und *Schreibende* (eines Zusammenhangs in ihrem Erleben) vor, die von den Ereignissen um sie verwirrt und betört werden können. Literatur ist hier essentiell ›über‹ Literatur, sie behandelt die Möglichkeit und Unmöglichkeit, das Gelingen und Nicht-Gelingen einer umfassenden Synthese und eines umfassenden Sinns. Sie ist damit zugleich dasjenige Medium, in dem die Erfahrung des Sinns – und des Ohne-Sinns, des *Wahnsinns* – kommunizierbar gemacht wird, ohne sie (die Erfahrung) ihrerseits gewaltsam in das Medium eines eindeutigen *Sinns* bringen zu müssen.

Die Beziehung zwischen den hier verhandelten Textkorpora ist demnach nicht die eines Widerspruchs zwischen einer ›rationalistischen‹ Philosophie und einer (möglicherweise gar ›subversiven‹) Literatur. Meine Arbeit versucht vielmehr zu zeigen, dass ein radikal neues Konzept von ›Sinn‹ und ›Wahnsinn‹ in philosophischen Texten zu ›literarischen‹ Effekten führen kann (Kants ironisches Spiel mit der Möglichkeit seines eigenen Wahnsinns). Gleichzeitig ist es nötig, literarische Texte ›philosophisch‹ ernst zu nehmen, auch dort, wo dies bisher nicht ausreichend geschehen ist, wie im Fall der Erzählungen Hoffmanns und Carlyles. In den Texten Kants wird erstmals die Idee eines *anderen* Wahnsinns, eines totalen Wahnsinns entwickelt, der nicht mehr als komplementärer Gegensatz zu einer eindeutig ›gesunden‹ und ›normalen‹ *ratio* gedacht werden kann, sondern der in der Struktur des *Zeichens* – und also: der Einbildungskraft, der Sprache und der Gesellschaftlichkeit überhaupt – wirksam ist. Sowohl Hoffmann als auch Carlyle schließen, jeder auf seine Weise, an diese Analytik des anderen Wahnsinns an und spielen mit der semiotischen Verfasstheit nicht nur ihrer eigenen Texte, sondern auch noch der in ihr konstituierten Wirklichkeit. Als Zeichensysteme können beide strukturell dem Wahn verfallen: Eine Verrücktheit des Sinns.

Selbstverständlich ist die hier getroffene Auswahl der Texte bis zu einem gewissen Grad notwendigerweise kontingent. Es gibt eine Reihe von Texten, die durchaus auch im hier skizzierten thematischen und inhaltlichen Rahmen zu behandeln gewesen wären. Hier wären etwa die Erzählungen Heinrich von Kleists zu nennen. Die Erzählung *Michael Kohlhaas* beispielsweise wird durch einen sich enthemmenden und radi-

kalisierenden Wahnsinn des Protagonisten angetrieben. So spricht Kleist von Kohlhaas' »Schwärmerei krankhafter und mißgeschaffener Art«⁵⁴ und vom »Wahn« des »rasenden Mordbrenners«.⁵⁵ Der Fokus von Kleists Darstellung liegt dabei weniger auf dem Seelenzustand seines Protagonisten als vielmehr auf »der gebrechlichen Einrichtung der Welt«,⁵⁶ die nur weniger *Un- und Zufälle* bedarf, um vollends aus den Fugen zu geraten. Diese Gebrechlichkeit zeigt sich auch in Kleists Aufsatz *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden* als die *Verworrenheit*, die entsteht, sobald jemand versucht, einen fertigen Gedanken »auszudrücken« – und allgemeiner als das Problem des Übergangs vom Gedanken zur Sprache überhaupt. In *Michael Kohlhaas* entfaltet sich eine wahnhaftige Dynamik sich wechselseitig missverstehender Schriften, Briefe und prophetischer Texte aller Art; in seinem Aufsatz *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken* spricht Kleist von dem »Unverständlichen«, das Leute »plötzlich mit einer zuckenden Bewegung [...] zur Welt bringen«, wenn in einem »lebhaften Gespräch« eine »kontinuierliche Befruchtung der Gemüter mit Ideen im Werk ist«.⁵⁷ Das sprachliche Zeichen ist hier wie dort kein Medium einer Verständigung, sondern ein Medium von Verworrenheit und Irrsinn. In diesem Sinn spricht László Földényi vom »sprachlichen Wahnsinn«,⁵⁸ der in Kleists Texten waltet und der sich bis in die grammatische Struktur seiner Sätze einschreibt. Literatur erscheint hier als »eine Art Wahnsinn«, und dies nicht nur im Bezug auf die Problematik des *Erhabenen*, die Bernhard Greiner in den Mittelpunkt seiner Studie über Goethe und Kleist stellt.⁵⁹

In verschiedenen Texten Friedrich Nietzsches wäre aufzuzeigen, dass die hier entwickelten Konzepte des Wahnsinns strukturell vergleichbar sind zu der Philosophie des Wahnsinns bei Kant. Vergleichbar mit der Gegenübersetzung von »Schwärmerei« und »Enthusiasmus« bei Kant finden sich bei Nietzsche zwei zwar nicht explizit gegenübergestellte, aber vollkommen konträr gewertete Beschreibungen von »Wahnsinn«. Es gibt *erstens* die Ekstase des Dionysischen, die eine Vereinigung zwischen »Mensch und Mensch« ebenso in Aussicht stellt wie diejenige von Mensch und Natur. Möglich werden diese Vereinigungen, weil das Dio-

54 Heinrich von Kleist: Werke und Briefe in vier Bänden. Hrsg. von Siegfried Streller. 4. Aufl. Berlin: Aufbau 1995, Bd. 3, S. 37 (*Michael Kohlhaas*).

55 Ebd., S. 43.

56 Ebd., S. 14.

57 Ebd., S. 457 (*Über die allmähliche Verfertigung*).

58 László F. Földényi: Heinrich von Kleist. Im Netz der Wörter. Übers. von Akos Doma. München: Matthes & Seitz 1999, S. 503.

59 Vgl. Bernhard Greiner: Eine Art Wahnsinn. Dichtung im Horizont Kants: Studien zu Goethe und Kleist. Berlin: E. Schmidt 1994.

nysische sich jenseits des apollinischen »Scheins« bewegt – und also jenseits der Scheidung von Zeichen und Bezeichnetem überhaupt. Der dionysische Mensch verlernt »Gehen und Sprechen« und damit die elementaren Kulturtechniken, die das Menschliche definieren; statt dessen gibt er in seiner Ekstase nur mehr tierische (und göttliche) Töne von sich:

»Jetzt ist der Slave freier Mann, jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Noth, Willkür oder ›freche Mode‹ zwischen den Menschen festgesetzt haben. Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnissvollen Ur-Einen herumflattere. Singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit: er hat das Gehen und Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufliegen. Aus seinen Gebärden spricht die Verzauberung. Wie jetzt die Thiere reden, und die Erde Milch und Honig giebt, so tönt auch aus ihm etwas Uebernatürliches: als Gott fühlt er sich, er selbst wandelt jetzt so verückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah.«⁶⁰

Vor allem die Vorstellung einer *Vereinigung*, des *Verschmelzens* nicht nur verschiedener Individuen, sondern auch von Subjekt und Objekt – so dass es gar scheint, als sei »der Schleier der Maja zerrissen« –, erinnert an die Beschreibungen der Schwärmerei aus dem 18. Jahrhundert. Andererseits gibt es bei Nietzsche einen *zweiten* Diskurs des Wahnsinns, der diesen nicht mehr als eine archaische Technik der Ent-Individualisierung erscheinen lässt, sondern im Gegenteil als eine höchst moderne Form der Isolierung und Fragmentierung des Wirklichen. So schreibt Nietzsche in *Richard Wagner in Bayreuth* über die Sprache des modernen Menschen:

»Der Mensch kann sich in seiner Noth vermöge der Sprache nicht mehr zu erkennen geben, also sich nicht wahrhaft mittheilen: bei diesem dunkel gefühlten Zustande ist die Sprache überall eine Gewalt für sich geworden, welche nun wie mit Gespensterarmen die Menschen fasst und schiebt, wohin sie eigentlich nicht wollen; sobald sie mit einander sich zu verständigen und zu einem Werk zu vereinigen suchen, erfasst sie der Wahnsinn der allgemeinen Begriffe, ja der reinen Wortklänge, und in Folge dieser Unfähigkeit, sich mitzuthellen, tragen dann wieder die Schöpfungen ihres Gemeinsinns das Zeichen des Sich-nicht-Verstehens, insofern sie nicht den wirklichen Nöthen entsprechen, sondern eben nur der Hohlheit jener gewaltherrischen Worte und Begriffe.«⁶¹

60 Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin: Dtv, de Gruyter 1988, Bd. 1, S. 29f. (*Die Geburt der Tragödie*).

61 Ebd., S. 455 (*Richard Wagner in Bayreuth*, 5).

In *Richard Wagner in Bayreuth* ist diese Beschreibung eine Darstellung der Situation nach dem Zusammenbruch der politischen Gemeinschaft in der Moderne. Doch die semiotische Situation, die Nietzsche hier skizziert, ist der Szenerie aus der *Geburt der Tragödie* durchaus vergleichbar. Hier wie dort geht es um ein Umschlagen von sprachlichem Sinn in Unsinn und Irrsinn. Was im Falle des dionysischen Rauschs zu einer Aufhebung der Grenzen zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur führt, bringt in *Richard Wagner in Bayreuth* eine Mitteilungslosigkeit und Verständnislosigkeit. Hier wie dort geht es um die Möglichkeit, dass der Sphäre des Sinns *per se* – den »allgemeinen Begriffen« – ein Wahnsinn innewohnen kann. Es geht um etwas anderes als eine »tiefere« Wahrheit, einen Nicht-Wahn, ja eine List der Vernunft«,⁶² die Karl Heinz Bohrer im Zentrum des Nietzscheanischen Interesses am Wahnsinn erkennen will. Die Geschichte der Beziehung zwischen Wahnsinn und Semiotik im 19. Jahrhundert ist noch zu schreiben.

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommer 2006 von der Johann Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt am Main als Dissertation angenommen. Ich danke meinem Doktorvater Werner Hamacher (Frankfurt am Main/New York) für seinen buchstäblich unermüdlichen Einsatz und seine Ermutigung, sich auf ein schwieriges Thema einzulassen. Heiko Christians (Potsdam) danke ich für seine maßgebliche intellektuelle und psychologische Unterstützung.

Kelly Baker Josephs und Melanie D. Holm (Rutgers University) danke ich für die Einladung, Teile von Kapitel 2 (über Shaftesburys und Kants Konzept des Enthusiasmus) auf der Jahrestagung der ACLA im März 2006 in Princeton vorzustellen und zu diskutieren.

Für Hilfe, Hinweise und Gespräche danke ich: Andrea Diller, Martin Doll, Andrea Eckert, Janine Hauthal, Michaela Putzke und Daniel Ulbrich. Ich danke außerdem meinen Eltern, Christa Kohns-Ludes und Wilhelm Kohns, sowie Mathilde Pütz, die mir – jeder auf seine Art und Weise – entscheidend geholfen haben.

Achim Geisenhanslüke (Regensburg) und Georg Mein (Luxemburg) danke ich für die Aufnahme des Buchs in die von ihnen herausgegebene Reihe »Literalität und Liminalität«.

62 Karl Heinz Bohrer: Nietzsche's »Wahnsinn« im kulturellen System. In: ders.: Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 139-160, hier: S. 148.