

3. Exkurs: Foucaults ‘Wende’

3.1. Das Ausgangsfeld: Existenz. Die Einleitung zu „Le rêve et l’existence“

Bei aller Polemik gegen das „moderne Denken“: Foucaults eigene ‘Vergangenheit’ ist durchaus phänomenologisch, bzw. anthropologisch geprägt. Wenn Foucault zunächst dieser Tradition verpflichtet ist und erst später eine Kritik wie in der *Ordnung der Dinge* ausarbeitet, müßten in der sukzessiven Verschiebung seiner theoretischen Überzeugung auch Gründe für die Wendung gegen die „Phänomenologie“¹ zu finden sein, die Entwicklung seiner Methode müßte sich als eine ‘implizite Phänomenologiekritik’ lesen lassen. Im folgenden werde ich einige frühe Texte Foucaults untersuchen, um aus ihrer chronologischen Entwicklung heraus zu verstehen, worin die ‘Wandlung’ seines Denkens besteht und warum er sie vornimmt. Da es mir darum geht, die Spezifität und Veränderung dieses Denkens in der Bewegung der Texte selbst aufzusuchen, werde ich mich in den nächsten Kapiteln weitgehend auf eine textimmanente Interpretation beschränken. Die Ergebnisse werden an späterer Stelle noch einmal aufgegriffen und auf ihre Konsequenzen hin befragt.²

Seinen ersten veröffentlichten Text von 1954, ein Vorwort zur Übersetzung von Ludwig Binswangers *Traum und Existenz*,³

¹ Der Terminus „Phänomenologie“ wird im folgenden nicht streng zur Bezeichnung einer einzelnen Disziplin verwandt, sondern steht, wie bei Foucault, auch für ein anthropologisches und existentiales Denken.

² Vgl. diese Arbeit Teil 2, Kap. 3.

³ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l’existence*, Préface par Foucault (RE), 1954. Das Vorwort und die Übersetzung entstanden vermutlich um 1952 (s. Eribon 1991: 64).

schreibt Foucault in der Art einer existenzphilosophischen Abhandlung. Das Vorwort hat wenig mit dem Aufsatz Binswangers selbst zu tun; vor allem was den Umfang angeht, steht die 128 Seiten starke Einleitung in keinem Verhältnis zu dem Text Binswangers, der in seiner deutschen Fassung gerade 24 Seiten umfaßt. Foucault übernimmt zwar einige Motive, kehrt jedoch die Intention Binswangers in nicht unbeträchtlichem Maße um, indem er den Traumzustand erheblich positiver bewertet und das Thema „Traum“ mit dem der Imagination verbindet. Die Analyse des Traumes soll der entscheidende Weg zur Enthüllung fundamentaler Existenzbedeutungen sein.⁴ Den Traum selbst begreift Foucault als eine „spezifische Form der imaginären Erfahrung“ (RE *43) und darüber hinaus als den *Ursprung der Einbildungskraft*.⁵

Es geht in diesem Vorwort um eine „Phänomenologie des Traums“ (RE 32), eine „Anthropologie der Imagination“ (RE 16) und letztlich um die „ontologischen Bedingungen der Existenz“ (RE 13). Wichtiger als die inhaltlichen Aussagen und Argumente des Textes - die immer darauf hinauslaufen, den Traum als eine gegenüber dem Wachbewußtsein privilegierte Weise der Erfahrung darzustellen - sind seine Intention, seine Terminologie und sein Argumentationsweise.

Foucault schließt sich, inspiriert von Heideggers Unternehmen einer „Daseinsanalyse“, der ‘Frage nach dem Menschen’ an und will offensichtlich den Traum als ein Existential nachweisen. Manche Motive, die Geringschätzung des wachen Bewußtseins z. B., oder das Interesse für den Traum als kreativer Kraft, werden verwandelt in späteren Texten, vor allem in den Schriften zur Literatur, wieder erscheinen.⁶ Doch von den existenzphilosophischen Termini und Denkmustern, die das Vorwort zu *Le rêve et l'existence* dominieren, rückt Foucault später deutlich ab und wird

⁴ Vgl. RE 86.

⁵ Vgl. RE 124, 106.

⁶ Am meisten gleicht Foucaults Aufsatz über Bataille, *Vorrede zur Überschreitung*, dem Vorwort zu *Le rêve et l'existence*. Die dort bezeichnete „Überschreitung“ als ekstatische Erfahrung der Grenze, scheint - nur in gesteigerter Form - eine ähnliche Rolle zu spielen, wie hier der Traum, der ja auch als „Transzendenz“ und als Grenzerfahrung bezeichnet ist. Die Überschreitung ist eine Erfahrung der Endlichkeit und wird ebenfalls mit dem Tod in Verbindung gebracht (s. Foucault *Vorrede zur Überschreitung*: 41).

sie nie wieder in dieser Weise für sich in Anspruch nehmen. Im Vorwort zu Binswangers Traumbuch ist von „radikaler Freiheit“, „ursprünglicher Verantwortlichkeit“ und von „Entfremdung“ die Rede,⁷ es gibt „authentische“ und „inauthentische“ Weisen der Existenz.⁸ Foucault übernimmt das existenzphilosophische Motiv eines sich auf die Welt hin entwerfenden Daseins⁹ und die Bedeutung der Zukunft vor allen anderen Zeitformen; Traum und Imagination gewinnen ihre existentielle Bedeutung v. a. daraus, daß sie das Schicksal, d. h. die Zukunft ankündigen.¹⁰ Parallel zu Heideggers „Sein zum Tode“ entwickelt er eine Art Traum zum Tode:

„Der Traum ... geht auf Existenz [il va à l'existence] und dort, in vollem Licht, sieht er den Tod als das Schicksal der Freiheit.“ (RE 71) - „Der Todestraum erscheint als das Fundamentalste, was die Existenz über sich selbst erfahren kann ...“ - „... der Tod ist der absolute Sinn [le sens absolu] des Traumes.“ (RE 73, 74)

Die Reihe der Parallelen ließe sich weiter fortführen. Auch im Pathos des Stils und der Art der Phänomenbeschreibungen folgt Foucault Vorbildern der Existenzphilosophie. Niemals mehr wird er, wie hier, eine Situation in der Ich-Form beschreiben, um deren Bedeutungsgehalt zu enthüllen. Diese Form ist typisch für die Schriften Sartres, und Foucault läßt sich in seinem Text darauf ein, eine von Sartre begonnene Beschreibung in demselben assoziativen Stil fortzuführen.¹¹ Das Vorwort zu *Le rêve et l'existence* ist meines Wissens der einzige Text Foucaults, in dem er Sartre zitiert und sich inhaltlich auf ihn bezieht.

⁷ „liberté radicale“ (RE 64; s. a. 66, 69, 103); - „l'expérience onirique ... se constitue comme responsabilité radicale dans le monde“ (RE 65f; s. a. 64); - Foucault stellt die ursprüngliche Bewegung der Existenz und der Freiheit unter die Alternative „accomplissement“ oder „aliénation“ (RE 70; s. a. 103) und behauptet, das Imaginäre laufe Gefahr, sich im Bild zu „entfremden“ (RE 124; s. a. 121).

⁸ Vgl. RE 102. Der Tod kann eine authentische oder inauthentische Form haben (RE 72), es gibt eine „historicité authentique“ (RE 88); eine „temporalité authentique“ (RE 100) oder eine inauthentische Verzeitlichung (RE 102) und eine authentische Einbildungskraft (RE 122, 123, 123, 125).

⁹ Vgl. RE 63; „mouvement d'une liberté qui se fait monde“ (RE 111).

¹⁰ Vgl. RE 82; „le rêve, c'est déjà cet avenir se faisant, le premier moment de la liberté se libérant“ (RE 83; s. a. 67, 110, 111).

¹¹ RE 107ff. Es handelt sich um ein Beispiel aus *L'Imaginaire*, das Sich-Vorstellen des abwesenden Pierre.

Mit der Tradition, in die sich Foucault hier einschreibt, übernimmt er auch ihre Problemstellungen und eine bestimmte Weise des Begründens und Argumentierens. So folgt seine Abhandlung der Intention, Dualismen zu vermitteln. Foucault sucht den guten Mittelweg zwischen einer „objektivistischen“ (psychoanalytischen) und einer „subjektivistischen“ (phänomenologischen) Traumtheorie, er reflektiert das Verhältnis vonträumendem Subjekt und Welt und scheint an einigen Stellen in das unlösbare Schwanken zwischen Immanenz (Konstitution einer Welt durch das träumende Subjekt) und Transzendenz zu verfallen, gerade weil er den Traum jenseits dieses Dualismus verorten will.¹² Neben diesem ‘Vermittlungsgestus’ lässt sich auch das Motiv der ‘Enthüllung’ in dieser frühen Schrift ausmachen: Foucault scheint der Auffassung zu sein, daß Phänomenbeschreibungen und ihre Interpretation bestimmte wahre Einsichten zutage fördern und eine seiende, zugrundeliegende Struktur der Existenz offenlegen. Der Traum ist „*révélateur du monde*“, er „*enthüllt*“ (*il dévoile*) die Ambiguität der Welt und die Bewegung der Freiheit;¹³ die Analyse des Traumes ist „entscheidend, um die Existenzbedeutungen ans Licht zu bringen [mettre à jour]“ (RE 86).

In den typischen Konstruktionen wie: „Der Traum ist nicht eine Abwandlung [modulation] der Einbildungskraft, er ist ihre erste Bedingung der Möglichkeit“ (RE 106) wird auch die Suche nach dem Grundlegendem imitiert: Der Traum gilt für Foucault als „Ursprung“ und „Wahrheit“ der Einbildungskraft (RE, 124), er ist ein privilegierter Zugang zur menschlichen Existenz, es ist der ‘eigentliche’, der „ursprüngliche Sinn der Realität“, der sich in seinen Gefilden enthüllt.¹⁴

Eine auf Ursprüngliches gerichtete Fragestellung führt notwendig zu einer Stufung der Kategorien, zu ihrer ‘Hierarchisierung’. So steht die „dimension verticale“ über den anderen Dimensionen der Existenz,¹⁵ bestimmte Verhaltensweisen sind „authentischer“ als andere, die Einbildungskraft ist „reiner“, unmittelbarer als das

¹² RE 64.

¹³ RE 58, 63, 64, 67 etc.

¹⁴ Vgl. RE 114.

¹⁵ RE 99. Sie ist „plus fondamentale“, „plus originaire“.

Bild¹⁶ etc. - Unwillkürlich erinnern solche Formulierungen an Heideggers Setzung, das Dasein sei der privilegierte Zugang zum Sein. Der Traum ist bei Foucault ein privilegierter Zugang zur Existenz. Aber warum? Warum dringt der Traum tiefer, warum ist er wahrer als der Schlaf und das Wachbewußtsein, warum ist der Tod wichtiger als das Leben, die Existenz mehr als das Bewußtsein? Foucault sagt uns, daß der

„Traum sich an diesem entscheidenden Moment [moment ultime] situiert, wo die Existenz noch ihre Welt ist, aber sofort darüber hinaus, seit dem Morgengrauen des Wachens, ist sie es nicht mehr“. (RE *86)

Weil der Traum eine Grenzerfahrung ist, eine Trennlinie zwischen Innen und Außen, bringt seine Analyse die Bedeutungen der Existenz zum Vorschein. Doch ist das eine Begründung? Die Erläuterungen der anderen Hierarchisierungen sind nicht unbedingt tragfähiger: Weil der Traum auf die Existenz und auf den Tod zugeht, wird er emphatischer behandelt als der Schlaf, der zum Leben abstiegt. „Wenn im Schlaf das Bewußtsein einschläft, so erwacht im Traum die Existenz“ (RE *70). Weil sich im Traum die ursprüngliche Konstitution der Welt vollzieht und das Wachbewußtsein nur den „authentischen Lauf der Imagination“ wieder einzuholen sucht, hat der Traum Vorrang vor dem Wachsein.¹⁷

Immer enden die Ableitungen eines Fundierungs- oder Enthüllungssprechens in einfachen Aussagesätzen, die wie letzte un hintergehbar Evidenzen behandelt werden. Das ‘Wahrheitskriterium’ solcher Behauptungen, die auch andere hätten sein können, bleibt offen.

Wie oben schon am Beispiel von Sartres Phänomenbeschreibungen dargelegt, neigt ein ‘existenciales’ Argumentieren, bzw. eine ‘phänomenologische Hermeneutik’ dazu, Konkretes und Strukturelles ineinander übergehen zu lassen, so daß Termini wie Angst, Freiheit, Tod, Traum und Grenze zu Philosophem mit fundamentalem Erklärungsanspruch werden. Foucault wird sich auf dem Weg, den ich im folgenden nachzeichne, von dieser Art der „Ontologisierung des Ontischen“ distanzieren. Er wird den Habitus von Grundlegung, Enthüllung, Hierarchisierung und Un-

¹⁶ RE 117ff.

¹⁷ Vgl. RE 122f

hintergebarkeit in seinen späteren Schriften nicht unbedingt aufzugeben, aber er wird ihn anders einsetzen.

Zuletzt noch ein Blick auf das Verhältnis von Phänomenologie, Anthropologie und Ontologie; wie ist es bei Foucault bestimmt? Gleich zu Beginn seines Textes ist von einer „*inflexion de la phénoménologie vers l'anthropologie*“ die Rede (RE 10), später dann von einer „*passage de l'anthropologie à l'ontologie*“ (RE 105), bzw. einer „*passage d'une analyse anthropologique du rêve à une analytique ontologique de l'imagination*“ (RE 124).

Phänomenologie, Anthropologie und Ontologie scheinen einen methodischen Dreischritt darzustellen, ohne daß allerdings diese großen Begriffe eindeutig bestimmt wären. Es fällt nur auf, daß Anthropologie, wie auch später in der *Introduction à l'anthropologie de Kant*, als Mittleres erscheint. Und nicht nur ihre Mittelstellung, auch ihr Mischcharakter ist schon gedacht: Anthropologie wird eingeführt als „weder Philosophie, noch Psychologie“, „weder ... Wissenschaft, noch ... Spekulation“, und genau dies macht hier ihre Wahrheit aus:

„Es schien uns der Mühe wert, für einen Moment den Weg dieser Überlegung zu verfolgen und mit ihrer Hilfe herauszufinden, ob die Realität des Menschen nicht einzig außerhalb einer Trennung zwischen dem Psychologischen und dem Philosophischen zugänglich ist; ob der Mensch in seinen Existenzformen nicht der einzige Weg ist, um zum Menschen zu kommen [de parvenir à l'homme].“ (RE *12)

Das „mixte impur“ der Anthropologie wird hier schon gesehen, es ist nur anders gewertet als in den späteren Schriften. Ein wenig deutet sich die Wendung in Foucaults Denken schon an, denn er sagt, er wolle nur „für einen Moment“ diesem anthropologischen Weg folgen.

In vielen Passagen des Textes fällt auf, daß die Behauptungen Foucaults, im Vergleich mit den späteren Schriften ähnlich bleiben, daß sich ihre Bedeutung aber ändert.¹⁸ So weist er zu Beginn auf eines seiner Projekte hin:

¹⁸ Pierre Macherey hat ähnliches zu den beiden Fassungen von *Maladie mentale* festgestellt; aus der ersten Fassung unverändert übernommene Textpassagen und Termini haben in der zweiten nicht mehr unbedingt denselben Status (s. Mache-

„Eine weitere Veröffentlichung wird sich bemühen, die existentielle Analyse in der Entwicklung der zeitgenössischen Reflexion über den Menschen zu verorten, dort werden wir, indem wir der Wendung [infexion] der Phänomenologie zur Anthropologie folgen, versuchen zu zeigen, welche Grundlagen [fondement] für die konkrete Reflexion über den Menschen vorgeschlagen worden sind.“ (RE *9)

Das wird sich in der *Ordnung der Dinge* auf gleiche Weise erfüllen, wie Foucault es ankündigt und doch auf andere Weise, als er es hier gemeint hat.

3.2. Der Übergang: Wissenschaft „Maladie mentale“

Liest man das Vorwort zu *Le rêve et l'existence*, so liegt der Verdacht nahe, daß sich die Schärfe von Foucaults nachfolgender Polemik gegen die „Anthropologie“ auch daraus erklärt, daß er die kritisierte Auffassung selbst einmal vertreten hat. Es kann hier indes nicht darum gehen, Foucaults ‘Jugendsünden’ vorzuführen, sondern darum, aus den frühen Schriften Motive für die Abkehr von einer phänomenologischen Methode zu erschließen.

Die erste Fragestellung Foucaults war keine ‘genuine philosophische’, sondern die nach der Möglichkeit einer Psychologie als Wissenschaft. Davon zeugen vor allem die kleinen Aufsätze aus den 50er Jahren, *La psychologie de 1850 à 1950*,¹⁹ ein Text in *Les chercheurs s'interrogent*²⁰ und die Einleitung zu *Maladie mentale et personnalité*: Immer sucht Foucault die Psychologie in ihrem Verhältnis zu anderen Wissenschaften zu bestimmen, u. a. mit dem Anliegen, ihre „strenge Wissenschaftlichkeit“ zu befördern.²¹

rey, *Aux sources de l'histoire de la folie: une rectification et ses limites*, 1986: 761, 757).

¹⁹ Foucault, *La psychologie de 1850 à 1950*, 1957: 591 - 606.

²⁰ Foucault, in: *Les chercheurs s'interrogent: un psychologue*, 1957: 173 - 201.

²¹ „... un bilan rapide est nécessaire ... pour montrer de quels postulats la médecine mentale doit se libérer pour devenir rigoureusement scientifique“ (Foucault, *Maladie mentale et personnalité* (MM1), 1954: 2). In der zweiten Fassung von *Maladie mentale* äußert sich Foucault schon vorsichtiger und spricht von „rigueur nouvelle“ der médecine mentale (Foucault, *Maladie mentale et psychologie* (MM2), 1966: 2). -In deutscher Übersetzung liegt nur die zweite Fassung unter dem Titel

Bekanntlich liegen von *Maladie mentale* zwei auch im Titel unterschiedliche Fassungen vor; *Maladie mentale et personnalité* von 1954 wird 1962 unter dem Titel *Maladie mentale et psychologie* wieder abgedruckt.²² Während Foucault die Einleitung und den ersten Teil des Textes mit einigen geringfügigen, aber signifikanten Veränderungen übernimmt, ist der zweite Teil vollständig ausgewechselt. Statt der Ausführungen zu „Le sens historique de l’aliénation“ findet sich unter dem Titel „Folie et culture“ eine knappe Zusammenfassung der Thesen aus der 1961 bereits erschienenen *Histoire de la folie* (bzw. 1. Auflage: *Folie et déraison*).

„Offiziell“ fragen beide Texte nach den „Wurzeln“ der Psychopathologie, nach ihrem Zusammenhang mit der organischen Pathologie, und ihr Ziel ist es, ganz im Rahmen der oben erwähnten Frage nach der Psychologie als Wissenschaft, die Eigenständigkeit der Psychopathologie zu erweisen.²³

In *Maladie mentale 1* legt Foucault dar, daß keine der von ihm sukzessive vorgestellten „psychologischen Dimensionen“ eine befriedigende Erklärung für die Geisteskrankheit liefert, sie erläutern nur deren Aspekte.²⁴ So wird nach tieferen Ursachen und Gründen gefragt: Die bloßen „Erscheinungsformen“ der Krankheit sind Foucault zu wenig, es müssen die „Bedingungen ihres Erscheinens“ (*conditions d’apparition*) und ihre „Wurzeln“ erkannt werden,²⁵ er forscht den „origines réelles“ nach und der „réalité“ der *Maladie mentale*.²⁶

Solcher Rekurs auf Ursachenfragen läßt vermuten, daß neben der „offiziellen“ Problemstellung von *Maladie mentale* untergründig eine ganz andere Frage virulent ist, nämlich: Warum heilt die Psychologie keine Krankheit, warum erklärt sie die Krankheit nicht einmal? Es muß diese Frage sein, die Foucault bewegt, denn genau auf sie geben die beiden Texte eine Antwort.

Psychologie und Geisteskrankheit (PG), 1968, vor. Der Einfachheit halber werde ich die beiden Fassungen als „*Maladie mentale 1* und *2*“ bezeichnen.

²² Zum detaillierten Vergleich beider Fassungen vgl. Macherey 1986.

²³ Vgl. PG 21; MM1/2: 12.

²⁴ Vgl. MM1: 89.

²⁵ MM1/2: 71.

²⁶ MM1: 91.

Die implizite Frage nach dem Grund der Unfähigkeit der Psychologie, ihren eigenen Gegenstand zu erklären, entwickelt sich als solche genau zwischen den beiden Fassungen von *Maladie mentale*,²⁷ sie wird in der Verschiebung von der ersten zur zweiten Fassung eine andere Lösung und damit auch eine andere Bedeutung erhalten. Hier, zwischen *Maladie mentale* 1 und 2, ist ein ‘Bruch’, bzw. eine ‘Wendung’ in der Theorieentwicklung Foucaults festzustellen.²⁸

Worin besteht nun die Verschiebung? Foucault lässt viele Teile seiner Schrift unverändert, erstaunlicherweise auch viele, die ihm ‘existentialistisch’ ausgelegt werden könnten.²⁹ Nicht umsonst hat Foucault daher später auch die weitere Veröffentlichung der veränderten, zweiten Version untersagt.

Doch in *Maladie mentale et psychologie* wird plötzlich die Suche nach einer „wahren Grundlage [fondement] der psychologischen Regressionen“ vorsichtiger behandelt,³⁰ der „fait pathologique“ wird zur „déviation pathologique“ (MM1/2: 71), von einer beiläufig in *Maladie mentale* 1 erwähnten „réalité de la maladie“ ist keine Rede mehr und der Untersuchungsgegenstand wechselt von den „conditions réels de la maladie“ zur „psychopathologie comme fait de civilisation“ (MM1/2: 17).

²⁷ Genauer müßte man sagen: zwischen der ersten und dem zweiten Teil der zweiten Fassung. - *Maladie mentale et psychologie* wirkt insgesamt inkohärent, denn Foucault übernimmt mit dem ersten Teil von *Maladie mentale et personnalité* auch eine recht affirmative Beschreibung psychologischer Forschungsmethoden, die dann nicht mehr recht zum zweiten, erneuerten Teil paßt.

²⁸ Natürlich ergibt sich der Eindruck einer ‘Wende’ auch retrospektiv aus der Sicht der späteren Schriften Foucaults. Hielte man nur die beiden vorliegenden Fassungen von *Maladie mentale* nebeneinander, wäre eine Verschiebung zwar zu bemerken, ich bezweifle jedoch, daß man ihre Bedeutung als „renversement de perspective“ (Macherey 1986: 773) klar bestimmen könnte.

²⁹ Mit der Änderung des Textes schien es ihm zunächst hauptsächlich darum zu gehen, marxistische Anklänge der ersten Fassung auszumerzen. Eine Abgrenzung von ‘phänomenologischer’ Methode und existentieller Anthropologie ist hier noch nicht polemisch und nur in einzelnen Passagen zu erahnen.

³⁰ „Le fondement véritable des régressions psychologiques ...“ (MM1: 86), wird in der zweiten Fassung zu „L’horizon historique des régressions psychologiques ...“ (MM2: 97). - Ähnlich ist der folgende Satz: „Ce qui se trouve au fondement de ces formes pathologiques“ (MM1: 85) vorsichtig reformuliert zu „Ce qui sert de paysage à ces formes pathologiques“ (MM2: 96) (Hervorhebungen A.R.).

Exemplarisch kann der Bruch an folgender Textstelle aufgezeigt werden, die ich hier, um des besseren Vergleichs willen, im Original zitiere:

„Certes, on peut situer la Maladie mentale par rapport à l' evolution humaine, par rapport à l'histoire psychologique et individuelle, par rapport aux formes d'existence. Mais on ne doit pas confondre ces divers aspects de la maladie avec ses *origines réelles*, si on ne veut pas avoir recours à des explications mythiques ...“ (MM1: 89, Hervorhebung A.R.)

In *Maladie mentale 2* heißt es:

„Mais on ne doit pas faire de ces divers aspects de la maladie des formes ontologiques, si on ne veut pas avoir recours à des explications mythiques ...“ (MM2: 101)

Die „*origines réelles*“ nach denen Foucault in *Maladie mentale 1* forscht, sind hier der gegnerischen Position als „*formes ontologiques*“ zugesprochen. Foucault selbst hält sich, was die Rede von (real verstandenen) Ursprüngen angeht, bedeckt. Die Fortsetzung des Zitates lautet:

„.... En réalité, c'est dans l'histoire seulement, qu'on peut découvrir le seul a priori concret, où la Maladie mentale prend ... ses figures nécessaires.“ (MM2: 101)

Nicht zufällig sind die Formulierungen hier vorsichtig und ausweichend. Der Rekurs auf die grundlegende historische Dimension der Geisteskrankheit ist auch in *Maladie mentale 1* angelegt, die Rede von „*conditions de possibilité*“ (MM1) nimmt das „*a priori concret*“ (MM2) vorweg. Doch „*histoire*“ heißt dort noch etwas ganz anderes:

„En réalité, c'est dans l'histoire seulement que l'on peut découvrir les conditions de possibilité des structures psychologiques;... on peut admettre que la maladie comporte ... des aspects régressifs, parce que notre société ne sait plus se reconnaître dans son propre passé, des aspects d'ambivalence conflictuelle, parce qu'elle ne peut pas se reconnaître dans son présent; qu'elle comporte ... l'élosion de mondes pathologiques, parce qu'elle ne peut pas encore reconnaître le sens ... de son avenir.“ (MM1: 90)

Gesellschaft ist in *Maladie mentale 1* anthropomorph als Subjekt vorgestellt, Geschichte als Dimensionen der Zeitlichkeit³¹ und Krankheit als ein entfremdetes Verhältnis der Gesellschaft zu ihrer Geschichte. Ein - wie auch immer geartetes - ‘Subjekt’ zu den drei Zeitdimensionen in Beziehung zu setzen und daraus Modi der ‘Zuständlichkeit’ dieses Subjekts abzuleiten, ist ein typisch existentialphilosophisches Vorgehen, das Foucault im folgenden ganz fallenlassen wird. Die „*histoire*“ übernimmt in *Maladie mentale 2* eine andere Funktion, sie steht nicht mehr nur für die konkrete Zeitlichkeit, sie wird zur prinzipiellen Grundlage und zum Signum einer neuen Perspektive. Deutlich zeigt sich dies an den unterschiedlichen Titeln zum Kapitel 5: aus „*le sens historique de l’aliénation*“, wird „*la constitution historique de la Maladie mentale*“.

Der Kern der Wandlung zwischen *Maladie mentale 1* zu 2 liegt in einer Art ‘Entsubstantialisierung’ der Geisteskrankheit. Nicht nur, daß Foucault Vokabeln wie „*fait*“ oder „*réel*“ vermeidet, die eigentliche Pointe seiner Aussagen liegt darin, daß er, mit dem radikalisierten Verständnis von „historisch“, die Geisteskrankheit als konsistentes und beharrliches Faktum bestreitet: Es gibt zwar

„keine Kultur ... die ... unempfindlich wäre gegen bestimmte Phänomene, denen gegenüber die Gesellschaft eine besondere Haltung einnimmt ... [aber, A.R.] Hüten wir uns zu sagen, dies sei das erste dunkle und diffuse Bewußtsein dessen, was unser wissenschaftlicher Verstand als Geisteskrankheit erkennen wird.“ (PG 116f)³²

Wie später vom „Menschen“ in der *Ordnung der Dinge* so heißt es hier vom Wahnsinn, er sei „viel historischer, als man gewöhnlich annimmt, aber auch viel jünger“ (PG 107). Die konsequente Ernennung der Geschichte zum Apriori und das Fallenlassen eines realistischen Standpunkts sind ein und dieselbe Bewegung. Zu Recht schreibt Pierre Macherey:

³¹ Das entspricht den existenzphilosophischen Paradigmen: Bei Sartre z. B. ist es kaum möglich, eine Unterscheidung von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit auszumachen, da Geschichte immer aus der Verzeitlichung der Subjekte hergeleitet, bzw. mit dieser identisch gesetzt wird. Mit diesem eng an die „temporalisation“ gebundenen Geschichtsbegriff arbeitet auch der frühe Foucault (s. z. B. RE 103).

³² Vgl. PG 99

„Das Problem der historischen Konstitution der Geisteskrankheit stellen heißt also, es abzulehnen, hinter dieser eine objektive Basis zu suchen, deren Manifestation sie wäre.“³³

Maladie mentale 2 befindet sich also nicht mehr unter der „Voraussetzung einer realistischen Epistemologie“.³⁴ Foucaults Position ist schwer einzuordnen und - wie wir später sehen werden - nicht ganz eindeutig, doch sie gibt sich radikaler als eine bloß ‘kulturalistische’ Auffassung: Was das Mittelalter „Besessenheit“ nannte ist nicht nur eine andere Interpretation dessen, was wir heute als Geisteskrankheit bezeichnen, es ist *substantiell* etwas anderes - mit der Benennung und der Erfahrung verändert sich der Gegenstand der Erfahrung selbst. Die „These vom verkannten Objekt“,³⁵ d. h. von der immer schon existierenden, doch bloß nicht als solcher erkannten Geisteskrankheit, wäre demnach eine „retrospektive Illusion“ und ebenso falsch wäre die Annahme der Unabhängigkeit und „historischen Präexistenz des Objektes“.³⁶

In *Maladie mentale 1* war Foucault davon ausgegangen, daß man die Fragen nur weit genug treiben müsse, um zu richtigen Erklärungen zu gelangen. Eine Konflikt- und Entfremdungstheorie ist dort die letzte Antwort auf die Frage nach den Bedingungen der Geisteskrankheit³⁷ und der Versuch einer „materialistischen“ Erklärung soll zu einer neuen, besseren Konzeption von Psychologie führen.³⁸

Nun hält *Maladie mentale 2* an der Frage nach den „Bedingungen des Auftauchens der Krankheit“ fest und in gewisser Weise auch an der Überzeugung, daß gesellschaftliche Ursar-

³³ Macherey 1986: *763.

³⁴ A. a. O.: *761.

³⁵ Visker, Michel Foucault. *Genealogie als Kritik*, 1991b: 29.

³⁶ Vgl. hierzu die Ausführungen von Visker 1991b: 18ff.

³⁷ Vgl. MM1: 92, 102.

³⁸ Die Argumentationsweise von *Maladie mentale 1* unterscheidet sich so konzeptionell kaum vom Vorgehen Sartres, Merleau-Pontys oder Husserls, die alle ihre Theorien ausgehend von einer Psychologiekritik entwickelten. Das Argument gegen die positive Auffassung von Wissenschaft ist immer, daß sie bestimmte Phänomene nicht grundlegend genug erfäßt. Genau diesem Muster folgt Foucault: „Les formulations utilisées dans *Maladie mentale et personnalité* pouvaient suggérer la nécessité d'aller plus loin que ne faisaient les diverses psychologies dans le sens de la reconstitution d'une réalité humaine“ (Macherey 1986: 757).

chen, bzw. „conditions extérieurs“ die Grundlage der Geisteskrankheit liefern, doch die Vorzeichen haben sich verändert und damit auch das Verhältnis zur Psychologie als Wissenschaft. Die Annahme ist nun nicht mehr, daß die Psychologie ihr Ziel nur verfehlt, weil sie noch keine wirkliche Erklärung für die Geisteskrankheit gefunden hat, sondern daß sie ihren Gegenstand nicht erklärt, weil sie ihn *per se* nicht erklären kann:

„Was man mit der ‘Psychologie’ des Wahnsinns entdeckt, ist nur das Ergebnis der Vorgänge, durch die sie eingesetzt wurde.“ (PG 112)

„Niemals wird die Psychologie die Wahrheit über den Wahnsinn sagen können, weil im Wahnsinn die Wahrheit der Psychologie beschlossen liegt.“ (PG 114)

Die nicht-realistische Auffassung hat tiefgreifende Folgen: Wenn der „Geisteskrankheit“ kein reales, beharrliches Faktum korrespondiert, so gibt es auch keine ‘richtige’ Erklärung für sie. Und wenn sie historisch konstruiert ist, so liegt es nahe zu vermuten, daß sie das Produkt eben der Wissenschaft ist, die sie erklären will. Hier ist der Punkt, an dem Foucault feststellt, daß die Psychologie Geisteskrankheit weder verstehen noch heilen kann, *weil sie sie selber produziert*. Daher käme ein ‘wirkliches’ Verstehen der Geisteskrankheit der Zerstörung der Psychologie gleich,³⁹ denn eine ursprüngliche Komplizenschaft, zu der es kein Außen gibt, verbindet beide.⁴⁰

Von dieser Erkenntnis ausgehend ist es nicht mehr möglich, noch innerhalb der Psychologie zu bleiben. Foucault gibt ein Wahrheitskonzept auf, dessen ‘ernsthafte’ Fragen sich als naiver Realismus entpuppen und wechselt die Disziplin: Er will nicht mehr ermitteln, was die Psychologie sein müßte, um eine strenge Wissenschaft zu werden, sondern er will ermitteln weshalb sie keine sein kann;⁴¹ er verweigert sich ihren inhaltlichen Vorgaben, um sie selbst und ihren Gegenstand von einer Metaebene aus zu betrachten.

³⁹ „Bis in ihre Wurzeln hinabgetrieben, wäre die Psychologie des Wahnsinns nicht Bemeisterung der Geisteskrankheit ... sondern Zerstörung der Psychologie selbst ...“ (PG 115).

⁴⁰ Vgl. MM2: 89f. - Visser spricht von einer „Ko-Konstitution“ von Psychologie und ihrem Objekt (Visser: *Foucaults Anführungszeichen. Eine Gegenwissenschaft?*, 1991a: 306; vgl. auch Visser 1991b: 20).

⁴¹ Zu den Ambivalenzen dieses Verfahrens s. Visser 1991b: 30 - 41.

In dem Verdacht der Komplizenschaft von Psychologie und Geisteskrankheit liegt der generelle Verdacht, daß das Spiel der Wissenschaften zwischen Frage und Antwort ein ‘abgekartetes’ Spiel ist: Die Wissenschaften konstituieren sich selbst durch die Probleme auf die sie angeblich stoßen und ihre Fragen präfigurieren bestimmte Typen von Antworten, bzw. beginnen ein Spiel unendlicher Verweisungen.

Das ließe sich ebenso auf philosophische Disziplinen übertragen. Die Frage: ‘Warum löst die Bewußtseinsphilosophie das Außenweltproblem nicht?’ erhielte zur Antwort: ‘weil sie es selber produziert’. Und sie wird sich so lange am Leben halten, wie sie es weiter produzieren kann. Es gibt kein Außenweltproblem ‘an sich’, sondern es erscheint immer nur in einer bestimmten Fragekonstellation, die die Unmöglichkeit der endgültigen Lösung *innerhalb* dieser Konstellation gleich mitliefert. Gelöst wird diese Art von Problemen nur, indem man die Problemstellung selbst verläßt, bzw. verändert. Hier liegt das eigentliche Motiv für Foucaults Bruch mit dem Stil herkömmlichen philosophischen Fragens und daher wird seine „wichtigste Konversion“, wie Deleuze sagt, darin bestehen, „die Phänomenologie in Epistemologie [zu, A.R.] verwandeln“.⁴²

Foucault kann nicht anders, als mit dem Gegenstandsrealismus auch eine realistische Theoriekonzeption generell aufzugeben, d. h. die Annahme, es gebe auf ‘wirkliche’ Fragen ‘wirkliche’ Antworten, bzw. die Annahme, man könne einen Gegenstand ‘wirklich’ erklären. Dies ist die ganze Konsequenz des Unterschieds zwischen einem „*contenu réel*“ (MM1) und einem „*contenu historique*“ (MM2).

⁴² Deleuze, *Foucault*, 1987: 153.

3.3. Die Abgrenzung: Negativismus

Nun ist die Initialformel für Foucaults ‘Wende’ - „Niemals wird die Psychologie die Wahrheit über den Wahnsinn sagen können, weil im Wahnsinn die Wahrheit der Psychologie beschlossen liegt“ (PG 114) - in sich ambivalent. Sie kann einerseits so gelesen werden wie im vorangegangenen Kapitel, daß Psychologie und Wahnsinn eine systemische Einheit bilden und daß der Wahnsinn in dem Sinne die ‘Wahrheit’ der Psychologie umfaßt, als er von ihr selbst hergestellt wird und als dergestalt produzierter die Psychologie in ihrem Wesen ausmacht. Doch bei der Formel könnte es sich auch um das von Foucault oft verwandte Muster des „renverser les termes“ handeln, d. h. um die einfache Umkehrung einer Begründungshierarchie: Die Psychologie ist ein Produkt des sie grundlegenden (und von ihr unabhängigen) Wahnsinns. Für diese Deutung spricht der Duktus Foucaults und auch seine Wortwahl: Es ist von „folie“ die Rede und nicht von „*Maladie mentale*“. Die Unterscheidung der beiden Termini tritt erst mit *Histoire de la folie* und *Maladie mentale 2* auf,⁴³ und sie deutet im Sinne der zweiten Lesart des Satzes an, daß Foucault doch wieder eine ‘Substanz’ setzt, nämlich die des Wahnsinns, bzw. der eigentlichen Erfahrung des Wahnsinns. Sätze wie: „Der Okzident hat dem Wahnsinn erst relativ spät den Status als Geisteskrankheit zugesprochen“ (PG 99) legen nahe, daß unter dem Namen der „folie“ der Gedanke eines bleibenden „fait pathologique“ wiederkehrt, auf den Foucault scheinbar doch nicht verzichten kann. Das hieße aber, daß er über den Weg einer begrifflichen Trennung von Geisteskrankheit und Wahnsinn den eigentlichen Kern seiner ‘Wende’ unterläuft und nur einen Realismus durch einen anderen ersetzt.⁴⁴

Andere Formulierungen gehen noch weiter und evozieren den Wahnsinn als kontinuierliche Grundlage historischer Entwicklung:

⁴³ In *Maladie mentale 1* ist nur an einer recht unbedeutenden Stelle von „folie“ die Rede (MM1: 86).

⁴⁴ So spricht Macherey von einem „realisme d’expérience“ (Macherey 1986: 764); Visker merkt an, daß Foucaults „Diskurs ein Spiegelbild des Diskurses der Psychologie zu werden droht“ (Visker 1991b: 39); und Derrida weist auf eine vorausgesetzte invariante Bedeutung des „Wahnsinns“ in der *Histoire de la folie* hin (Derrida, *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, 1976: 68).

„der Mensch ist eine psychologisierbare Gattung erst geworden, seit sein Verhältnis zum Wahnsinn eine Psychologie ermöglicht hat ...“ (PG 113). „Eines Tages müßte der Versuch unternommen werden, eine Studie über den Wahnsinn als Gesamtstruktur zu schreiben - über den befreiten, aus der Entfremdung zurückgeholten ... Wahnsinn.“ (PG 116)

Psychologie erscheint als Entfremdung und Verzerrung eines „wesentlichen ... Verhältnisses zwischen der Vernunft und der Unvernunft“ bzw. der „große[n] tragische[n] Begegnung mit dem Wahnsinn“ (PG 115). Aufgrund solcher Aussagen könnte man davon ausgehen, daß Foucault die „These eines persistierenden tragischen Erlebens des Wahnsinns“ vertritt;⁴⁵ Dreyfus/Rabinow sprechen sogar von einem „Rückgriff auf die Ontologie“ und einem „Anbandeln mit der hermeneutischen Tiefe“.⁴⁶

Entgegen der Meinung anderer Kommentatoren möchte ich daran festhalten, daß der Status der „folie“ nicht eindeutig ein substantieller ist, er bleibt ambivalent.⁴⁷ Zu behaupten, Foucault habe in der *Histoire de la folie* noch gemeint, „es gäbe so ‘etwas’ wie den reinen Wahnsinn“,⁴⁸ scheint mir zu einfach. Natürlich setzt die Rede von „Erfahrungsformen des Wahnsinns“ semantisch ein Substrat voraus, ein Etwas, *wovon* die Erfahrungsformen Erfahrungsformen sind. Doch im Text sind keine wirklich eindeutigen Hinweise darauf zu finden, daß Foucault den Wahnsinn als ein solch substantielles Etwas verstanden wissen will. Die Fragen, ‘ist der Wahnsinn nun etwas Konstantes, das „entfremdet“ als Geisteskrankheit zum Gegenstand der Psychologie wird?’, ‘gibt es den Wahnsinn (an sich) oder ist er vollständig konstruiert?’, drängen sich auf, werden aber nicht gelöst. Es liegt nahe zu vermuten, daß ein guter Teil der ‘Wende’ Foucaults darin besteht, solche Fragen nach der Realität von etwas nicht mehr zu beantworten, sondern sie mit einer Fülle historischer Fakten und struktureller Deutungsmuster zu ersticken.

⁴⁵ Visker 1991b: 39.

⁴⁶ Dreyfus/Rabinow 1987: 36.

⁴⁷ Unter der Frage nach dem Status verstehe ich folgende: Ist der Wahnsinn konstituierter oder konstitutiv? Ist er ein relativer oder absoluter Bezugspunkt?

⁴⁸ Dreyfus/Rabinow 1987: 28.

Doch das Konzept der „folie“ ist nicht nur inhaltlich, sondern auch systematisch ausschlaggebend für eine weitere Veränderung in Foucaults Denken: wenn schon nicht der Wahnsinn selbst, so ist vielleicht das *Verhältnis* von Vernunft und Unvernunft als kontinuierliche Struktur gedacht. Der Wahnsinn wird u. a. deshalb philosophisch relevant, weil an ihn das Thema der Vernunftkritik geknüpft ist, der Gedanke des Wahnsinns als des ‘Anderen der Vernunft’. Die *Histoire de la folie* ist oft nach diesem Schema interpretiert worden. So schreibt z. B. Fink-Eitel:

„Foucault begreift den Wahnsinn als das Andere der Vernunft und diese wiederum als den Prozeß der Ausgrenzung, der das Andere der Vernunft zum Schweigen bringt.“⁴⁹

Das Vorwort zur *Histoire de la folie* bestätigt eine solche Interpretation, denn Foucault erwähnt dort, daß er nach dem „Augenblick dieser Verschwörung“ forsche, in dem die Vernunft sich etablieren konnte, dem „Punkt Null der Geschichte des Wahnsinns ... , wo er ... noch nicht geteilte Erfahrung der Teilung selbst ist [expérience non encore partagée du partage lui-même]“.⁵⁰ Anscheinend will Foucault das Verhältnis von Vernunft und Wahnsinn als eine auf Abspaltung und Ausgrenzung beruhende Trennung denken, in der die beiden Seiten sich - zumindest vom Punkt ihrer Trennung an - in einer Art ‘dialektischer’ Verquickung befinden:

„Die Geschichte des Wahnsinns schreiben, wird also heißen: eine Strukturuntersuchung der historischen Gesamtheit ... zu leisten, die einen Wahnsinn gefangenhält, dessen ungebändigter Zustand in sich selbst nie wiederhergestellt werden kann. Da uns jene unzugängliche, ursprüngliche Reinheit fehlt, muß die Strukturuntersuchung zu jener Entscheidung zurückgreifen, die Vernunft und Wahnsinn gleichzeitig trennt und verbin-

⁴⁹ Fink-Eitel 1989: 24. - Vgl. auch Kammler, *Michel Foucault*, 1986: 25; Welsch, *Vernunft*, 1995: 167 - 173; Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1986: 280. Habermas wendet das Muster differenzierter und zu Recht nur mit Einschränkungen auf Foucault an (s. Habermas 1986: 296f).

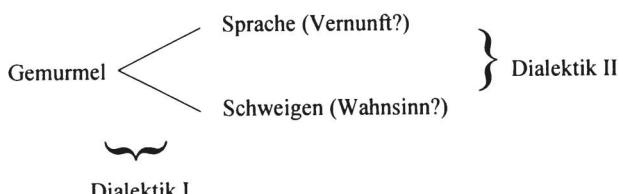
⁵⁰ Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961: *I; Ulrich Köppen übersetzt diese Stelle mit: „noch nicht durch Trennung gespaltene Erfahrung“ (WG 7). - Die deutsche Ausgabe der *Histoire de la folie* ist in einigen Passagen gekürzt, in anderen verfälschend übersetzt. - Da die verschiedenen französischen Ausgaben im Textkorpus variieren, verwende ich zwei verschiedene Auflagen: das Vorwort aus *Folie et déraison* (a. a. O.) und den Haupttext aus *Histoire de la folie à l'âge classique* (1976/1990) (zitiert als HF).

det. Sie muß versuchen, den ständigen Austausch, die dunkle, gemeinsame Wurzel und die ursprüngliche Gegeneinanderstellung zu entdecken, die ebenso sehr der Einheit wie der Opposition von Sinn und Irrsinn einen Sinn verleiht.“ (WG 13)

Erst von jenem (ominösen) Punkt der „ursprünglichen Entscheidung“ (WG 12) an, kommt so etwas wie Geschichte in Gang, und Foucault etabliert - vielleicht nicht ganz absichtlich - eine ‘Dialektik’ auf zwei Ebenen: einerseits die von Vernunft und Wahnsinn *innerhalb* der abendländischen Geschichte, „jene[r] allgemeinen Tatsache, ... daß es in unserer Kultur keine Vernunft ohne Wahnsinn geben kann“ (WG 10), andererseits die zwischen der „Dialektik der Geschichte“ und „den unbeweglichen Strukturen der Tragik“ selbst (WG 11), zwischen „Geschichte“ und „geschichtlicher Abwesenheit“, zwischen Orient und Okzident, „Gemurmel“ und „Sprache“.⁵¹ Der „ungebändigte Zustand“ scheint, ebenso wie die tragische Erfahrung des Wahnsinns, immer untergründig präsent und stellenweise avanciert er zum geheimen Ermöglichungsgrund seines Gegenteils:

„Der Orient ist für das Abendland all das, was es selbst nicht ist, obwohl es im Orient das suchen muß, was seine ursprüngliche Wahrheit darstellt.“ (WG 10) - „Die Fülle der Geschichte ist nur in dem leeren und zugleich

⁵¹ Foucault operiert häufig mit den Metaphern von Gemurmel, Schweigen und Sprache. Mit ihnen läßt sich vielleicht die ‘doppelte Dialektik’ zwischen Ursprung und Folge und innerhalb der Folge selbst demonstrieren: „Gemurmel“ wäre die ursprüngliche Leere, („verkalkte Wurzel des Sinns“, „Abwesenheit vor der Geschichte“, WG 12) von der aus sich am Punkt der Entscheidung Sprache und Schweigen, Vernunft und Wahnsinn trennen. Dialektik II wäre das Verhältnis von „Sprache“ und ihrem Gegenteil, dem „Schweigen“, Dialektik I aber das Verhältnis von „Gemurmel“ einerseits und der Einheit Sprache/Schweigen andererseits. Die Vermischung der beiden Ebenen ergibt sich, weil der Begriff „Wahnsinn“ sowohl auf der Position von „Gemurmel“ als auch auf der des „Schweigens“ verwendet wird.



bevölkerten Raum all jener Wörter ohne Sprache möglich“, dem „tauben Lärm von unterhalb der Geschichte ...“ (WG 12)

Der Ermöglichungsgrund wird aber nur durch das zugänglich, was ihn versteilt:

„Die Freiheit des Wahnsinns versteht sich nur von der Höhe der Festung her, die ihn gefangenhält.“ (WG 13)⁵²

Es sieht ganz so aus, als funktioniere die *Histoire de la folie* nach dem Modell ‘Verdrängung und Wiederkehr des Verdrängten’,⁵³ bzw. nach dem Prinzip, das oben als „negativistisches“ bezeichnet wurde, d. h., daß etwas (notwendig) den Grund seines Seins genau in dem hat, was es nicht ist: der Okzident im Orient, die Sprache im Schweigen, die Vernunft im Wahnsinn etc. - Wenn „die Erfahrung des Wahnsinns, die sich vom sechzehnten Jahrhundert bis heute erstreckt, ihre besondere Gestalt und den Ursprung ihres Sinnes jener Abwesenheit, jener Nacht ... verdankt“ (WG 50, Hervorhebung A.R.), wenn „unter dem kritischen Bewußtsein des Wahnsinns ... noch immer ein taubes tragisches Bewußtsein wach“ ist (WG 49), dann scheint tatsächlich die Absicht Foucaults „in die Richtung einer Negativen Dialektik“ zu weisen.⁵⁴ Auch sein ‘hermeneutisches’ Prinzip, demzufolge eine Gesellschaft sich positiv in dem äußert, was sie ausschließt, ist einem ähnlich ‘negativistischen’ Denken verpflichtet. Der „Begriff des Wahnsinns“ - so kommentiert Derrida die *Histoire de la folie* - deckt „alles, was man unter dem Titel der *Negativität* unterbringen kann“.⁵⁵

⁵² Diese Rückwendung findet sich seltener bei Foucault, seine Beschreibungen vermitteln häufig eher den Eindruck einer ‘Dialektik mit Schlagseite’ (d. h., der Grund ist nicht in dem Maße von seiner Folge abhängig wie diese von ihm); die zitierte Überlegung ist für Foucault eher untypisch.

⁵³ Vgl. z. B. die Interpretation von Fink-Eitel 1989: 29f; oder Welsch 1995: 173.

⁵⁴ Habermas 1986: 282f. - Das soll nicht bedeuten, daß Foucaults Verfahren wirklich als ein „dialektisches“ verstanden werden könnte, er verwendet z. B. keine klare Figur der „bestimmten Negation“. Ihr zufolge wäre die Vernunft von ihrem Gegenteil abhängig, weil sie sich selbst *durch ihr Gegenteil bestimmt* und somit an ihm ihre Wahrheit hat. Eine Entfremdung ihres Anderen wäre zugleich Selbstdarfremdung. Will man dieses Muster auf Foucaults Erklärung des Verhältnisses von Vernunft und Wahnsinn anwenden, so ergibt sich beständig ein ‘schiefer’ Bild. Das liegt daran, daß Foucault nicht im traditionellen Sinn dialektisch denkt. - S. a. diese Arbeit Teil 2, Kap. 4.

⁵⁵ Derrida, *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*: 69.

Paßt in das Modell ‘negativistischen Denkens’ nicht auch, daß „die Wahrheit des Menschen sich nur in dem Moment ihres Verschwindens sagt; sie ... [sich nur] manifestiert, wenn sie bereits eine andere als sie selbst geworden ist“ (HF *545)? Daß „der Mensch ... Wahrheit nur [hat] in dem Rätsel des Irren, der er ist und nicht ist“ (HF *548)? - Würde dem Prinzip ‘Verdrängung und Wiederkehr des Verdrängten’ nicht der Gedanke entsprechen, daß „der Irre ... in einer Dialektik ... des Selben und des Anderen“ erscheint (HF *546), daß „der Wahnsinn ... einen Bezug des Menschen zu seiner Wahrheit anzeigt“ (HF *534)?

All das paßt ins Schema, aber *diese* Sätze Foucaults sind unvollständig. Die zuletzt zitierten Aussagen aus dem Schlußteil der *Histoire de la folie* sind mit Zeitattributen versehen, es heißt: „der Irre erscheint jetzt in einer Dialektik ... des Selben und des Anderen“ (HF *546, Hervorhebung A.R.), „der Wahnsinn zeigt zukünftig nur die Beziehung des Menschen zu seiner Wahrheit an“ (HF *534, Hervorhebung A.R.), „der Mensch unserer Tage hat Wahrheit nur in dem Rätsel des Irren, der er ist und nicht ist“ (HF *548, Hervorhebung A.R.).⁵⁶

Die ‘negativistische’ Struktur, die ‘Dialektik’ des Selben und des Anderen, wie sie ja der *Gesamtkonzeption* der *Histoire de la folie* zugrunde liegen schien, tritt auch als Signum einer - zudem harsch kritisierten - Epoche auf, d. h., sie hat den Status einer (bloß) historischen Gestalt.

Nicht zufällig stammen Belege für eine ‘dialektische’ Methode Foucaults fast ausschließlich aus dem Vorwort, dessen relative Eindeutigkeit im weiteren Text nur noch an wenigen Stellen übernommen wird. Es ist, als könne Foucault das unterlegte Modell in seinem Material nicht wiederfinden, bzw. als verschiebe es sich beständig.

Was der Wahnsinn und was die Struktur seines Verhältnisses zur Wahrheit ist, wird später fast nur noch relational bestimmt, in Abgrenzung zu anderen Erfahrungsweisen. Diese relationale Bestimmung entspricht einem (neo-)strukturalistischen Prinzip, dem-

⁵⁶ Diese Textpassagen fehlen teilweise in der gekürzten deutschen Übersetzung.

zufolge der Sinn der Elemente einer Struktur sich allein aus ihrer Position zueinander ergibt.⁵⁷

Dennoch: Foucault hatte „die einfache Trennung zwischen Tag und Dunkelheit, Schatten und Licht“ als eine „bewegungslose Figur“ bezeichnet, die im Zentrum der Untersuchungen auftauchen sollte (WG 15, Hervorhebung A.R.),⁵⁸ und es bleibt die Frage, wie die einer historischen Epoche zugeschriebene und an ihr kritisierte Struktur zugleich dasselbe Muster haben kann wie der gesamte Duktus der Untersuchung. Entweder es handelt sich im einen wie im anderen Falle nicht um dieselbe Struktur, oder es liegt eine Doppelbödigkeit vor.⁵⁹

Sätze wie: „Dans la folie l’homme découvre sa vérité“ (HF 539) und „c’est la folie qui détient la vérité de la psychologie“ (MM2: 89), sind sich zu ähnlich, als daß man mit dem Hinweis auf ihre unterschiedliche Intention ihre Differenz begründen könnte. Natürlich ist die erste Aussage „deskriptiv“, die zweite „explikativ“ zu verstehen,⁶⁰ aber (kritische) Deskription und (hermeneutische) Explikation sind in Foucaults Texten semantisch nicht zu unterscheiden.

Das ‘negativistische’ Prinzip behält, wie das Konzept der „folie“ - und aus den gleichen Gründen wie sie - einen ambivalenten Status. Das hat damit zu tun, daß es auf zwei Ebenen verwendet wird, einmal auf einer fundamentalen, absoluten, einmal auf einer historischen, relativen; doch der Gebrauch verschiebt sich zunehmend. Es ist, als tanze Foucault auf zwei Hochzeiten und sehe sich selbst, gleichsam ‘von oben’, noch auf dem Parkett bewegen, dessen Dielen er gerade einreißt. Er benutzt noch ein

⁵⁷ Vgl. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, 1973: 302.

⁵⁸ Vgl. WG 14: „eine große unbewegliche Struktur“.

⁵⁹ Methodisch ‘richtig’ ließe sich eine solche Übereinstimmung von überzeitlich Absolutem und historisch Relativem allenfalls noch in Hegels Modell des zu sich selbst kommenden Geistes denken, aus der Perspektive eines Endes der Geschichte. Das aber kann von Foucault nicht intendiert sein.

⁶⁰ In dem Sinne wie die Ebene der ‘Dialektik 1’ explikativ und die der ‘Dialektik 2’ deskriptiv wäre.

‘dialektisches’ Muster während ihm Dialektik mehr und mehr zur historischen Figur zerrinnt.⁶¹

In der Neuauflage der *Histoire de la folie* von 1972 fehlt das Vorwort, das ja als eine Art methodisches Programm gelesen werden kann. Es ist jetzt durch einen Appendix ersetzt, in dem der Tod des „homo dialecticus“ beschworen wird.⁶² Einer ‘substantialistischen’ Auffassung des Wahnsinns entzieht gleich der erste Satz den Boden: „Vielleicht wird man eines Tages nicht mehr recht wissen, was der Wahnsinn gewesen sein mag“,⁶³ der Wahnsinn selbst (und nicht nur die Maladie mentale) ist historisch, seine Grenzen sind verschiebbar. Foucault nimmt hier spielerisch eine distanzierte, sich in die Zukunft versetzende Perspektive ein, die derjenigen ähnelt, mit der Nietzsche seinen Text *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* beginnt. Und Foucault bestreitet nun die Auffassung, die „unveränderlich“ das voraussetzt,

„was vielleicht am heikelsten ist, viel heikler als das Fortbestehen des Pathologischen: das Verhältnis einer Kultur gerade zu dem, was sie ausschließt, und genauer noch das Verhältnis unserer Kultur zu der fernen und umgekehrten Wahrheit ihrer selbst, die sie im Wahnsinn zu- und entdeckt. Was bald sterben wird, was schon in uns stirbt ... ist der Homo Dialecticus ... das Wesen [l’animal], das seine Wahrheit verliert und sie geklärt wiederfindet ... Die Beziehung zum Wahnsinn ... wird für immer verloren sein.“⁶⁴

Warum hat Foucault sein altes Vorwort zur *Histoire de la folie* aufgegeben, warum ersetzt er es durch die Weigerung, ein neues

⁶¹ Eine ähnliche Position nimmt Thomas Kuhn ein, der sich selbst und sein Denken noch auf dem Boden eines notwendig geltenden erkenntnistheoretischen Paradigmas lokalisiert, innerhalb dessen sich aber andeutet, „daß das traditionelle Paradigma irgendwie schief liegt“, d. h. nicht mehr mit unserer Wirklichkeitsauf-fassung übereinstimmt und im Wandel begriffen ist (s. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 9 1988: 133). - Zu methodischen Parallelen von Foucault und Kuhn s. a. Weinert, *Die Arbeit der Geschichte: Ein Vergleich der Analysemodelle von Kuhn und Foucault*, 1982.

⁶² Foucault, *La folie, l'absence d'oeuvre*. Der Text datiert ursprünglich von 1964 (zuerst erschienen in: *La Table ronde*, Mai 1964). Genauer handelt es sich um zwei Appendizes, der zweite (*Mon corps, ce papier, ce feu*) führt die Debatte mit Derrida um die Deutung der zweiten Meditation von Descartes fort. Diese Appendizes fehlen dann wieder in den folgenden Ausgaben.

⁶³ *Der Wahnsinn, das abwesende Werk*, 1991: 119.

⁶⁴ A. a. O.: 120f; HF/1972: 576, DE I 413f

zu schreiben?⁶⁵ Sicherlich sind es die zu eindeutigen Formulierungen eines Ursprungsgedankens, die ihn den alten Text verwerfen lassen, vielleicht aber auch, daß seine dort dargelegte Interpretationsmethode einer ‘Dialektik’ des Selben und des Anderen bedenklich nahe kommt. Ohne das Vorwort liest die *Histoire de la folie* sich anders, ihr fehlt der ‘rote Faden’ an dem die materialen Analysen ihre eindeutige Ausrichtung gewinnen - und genau dies ist intendiert: „Ich wünschte“, schreibt Foucault nun, „ein Buch wäre ... nichts anderes, als die Sätze, aus denen es gebildet ist“ (*HF: Préface). Daß Foucault sein altes Vorwort und damit auch die explizite Formulierung der Idee, die seine Untersuchung über den Wahnsinn motivierte, später wegläßt, mag auch an der Fülle seines Materials gelegen haben. Vielleicht konnte sich die Beschreibung des Konkreten nicht einer einzigen Struktur fügen, vielleicht erwies sich die anfängliche Idee vom Wahnsinn als der Kehrseite der Vernunft als zu einfach, um die Vielfalt dessen zu erklären, was Foucault in seinen historischen Quellen fand. Hier mag ein weiterer Grund für die Notwendigkeit liegen, auf ein auf existential-anthropologische Weise verallgemeinerndes Denken zu verzichten.

Der Appendix *La folie, l'absence d'oeuvre* kann als ein Widerruf des ehemaligen Vorwortes zur *Histoire de la folie* gelesen werden, wobei Foucault allerdings so tut, als habe er niemals eine andere Auffassung als die jetzt dargelegte vertreten. Die ‘Wende’ ist vollzogen, wenn jenes ‘negativistische’, ‘dialektische’ Denken als *Symptom* beschrieben wird und nicht mehr als zeitlos strukturelle Wahrheit. Foucault denkt nicht dialektisch, sondern er denkt Dialektik als ein epochenspezifisches Erfahrungsmuster. Dies eingestanden, wäre es reduktionistisch, die *Histoire de la folie* noch nach dem Schema einer ‘Dialektik der Aufklärung’ zu verstehen. Das, was als ‘festes’ Fundament der Aussagen gelten könnte, verschiebt sich zunehmend in einen unerreichbaren Hintergrund,⁶⁶

⁶⁵ „... à la demande qu'on m'a faite d'écrire pour ce livre réédité une nouvelle préface, je n'ai pu répondre qu'une chose: supprimons donc l'ancienne.“ (HF: Préface)

⁶⁶ Man könnte auch sagen, daß sich das auflöst, was ich als „Dialektik I“ in der *Histoire de la folie* bezeichnet habe. Diese ‘fundamentale’ Ebene wird scheinbar nicht durch etwas anderes ersetzt, sie bleibt aber untergründig immer noch relevant. Im erwähnten Appendix heißt es: „Dire que la folie aujourd’hui disparaît ...

und verständlicherweise war die dringlichste, immer wieder an Foucault gestellte Frage die nach dem Ort „von wo aus er spricht“. Foucaults Untersuchungen vermitteln das Gefühl einer Bewegung um eine Achse, die selbst beweglich und nirgends verankert ist; das ist es, was Habermas später einen „gnadenlosen Historismus“ nennen wird.⁶⁷

Lag der erste Schritt von Foucaults Entwicklung darin, Inhalte (die Geisteskrankheit) und Wissenschaften (die Psychologie) zu historisieren, so trifft sein zweiter Schritt die Methoden des Denkens selbst (Dialektik) und damit das Verfahren, wie eine bestimmte Entwicklungslogik überhaupt erfaßt wird. Dieser zweite Schritt trennt ihn von einem ‘phänomenologischen’ Denken, das ja von gegebenen Inhalten und invarianten Bewußtseinsstrukturen ausgeht, die als Grundlage der Theorie gelten. Foucaults Methode ist, „da sie keine höchsten Ordnungsprinzipien hat, nicht transzental.“⁶⁸ Die ‘Phänomenologiekritik’ läßt sich also nicht nur an der Beschreibung der Aporien eines „Denkens des Gleichen“ und der Denunziation des Prinzips des Menschen festmachen, die eigentliche Phänomenologiekritik besteht in Foucaults Methode des radikalen Historisierens, die ‘phänomenologische’ oder existential-anthropologische Erklärungen nicht mehr zuläßt. In dieser Methode liegt auch, wie sich später zeigen wird, Foucaults Antwort auf das Problem der Doppel im modernen Denken.

ce n'est pas dire que disparaît pour autant *la forme générale de transgression* dont la folie a été pendant des siècles le visible visage“ (HF/1972: 577, DE I 415, Hervorhebung A.R.) - Den allgemeinen Gedanken des Ausschlusses, der Grenze und der Überschreitung als fundamentalem Strukturprinzip gesellschaftlicher Ordnung, gibt Foucault nicht auf, er kehrt noch in der *Ordnung des Diskurses* wieder und motiviert die Untersuchung *Überwachen und Strafen*. Diese Ambivalenz zwischen Auflösung und Inanspruchnahme fundamentaler, invarianten Strukturen bleibt m. E. mehr oder weniger in allen Werken Foucaults bestehen.

⁶⁷ Habermas 1986: 296.

⁶⁸ Dreyfus/Rabinow 1987: 81.