

**Diskursanalyse und Dekonstruktion. Ein Vergleich
zweier theoretischer Strategien.**

von Jens Szczepanski

I

Es ist bekannt, daß sich der theoretische Dissens zwischen Michel Foucault und Jacques Derrida, wie er seit den sechziger Jahren, seit Foucaults Buch *Wahnsinn und Gesellschaft*¹, in den Texten beider Autoren seinen Niederschlag gefunden hat, anhand von Fragen entzündet hat, die die Problematik der Lektüre einiger Passagen der *Meditationes de Prima Philosophia* von René Descartes betreffen.² Diese durchaus von polemischer Schärfe getragene Auseinandersetzung³, deren z.T. unversöhnbar scheinende Rhetorik angesichts einer strategischen Nähe, die man prima facie zwischen den theoretischen Projekten beider vermuten könnte, verwundern mag, findet ihren Ausgangspunkt in Foucaults frühem Projekt einer Rekonstruktion des für die klassische und moderne Epoche angeblich konstitutiven Ausschlusses des Wahnsinns aus der Vernunft. Es gelte, so Foucault, die Geschichte oder die Archäologie einer "anderen Art des Wahnsinns zu schreiben" (WuG 7), die darin liegt, den Wahnsinn aus der Gesellschaft und aus der Vernunft auszuschließen und ihn als Geisteskrankheit in die psychiatrischen Institutionen einzuschließen. Foucault läßt im Vorwort von *Wahnsinn und Gesellschaft* eine Reihe unterscheidbarer Aspekte dieses Ausschlusses konvergieren, ohne über die Berechtigung zu einer solchen Konvergenz, die, wie ich zu zeigen versuchen werde, zugleich die Konsistenz des Foucaultschen Projektes wie seine Problematik ausmacht, von vornherein Rechenschaft abzulegen. Es lassen

¹ Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1969). Im folgenden unter [WuG] zitiert.

² Derrida richtet in einem 1963 am Collège philosophique gehaltenen Vortrag eine Reihe von Fragen an Foucaults in *Wahnsinn und Gesellschaft* formuliertes Projekt. Den auf diesem Vortrag basierenden Aufsatz *Cogito et Histoire de la folie* veröffentlicht er 1967 in seinem Buch *L'écriture et la différence* (dt.: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* in: *Die Schrift und die Differenz* (Suhrkamp, Frankfurt/ Main 1972, S. 53 - 101). Im folgenden unter [CuG] zitiert). Michel Foucault antwortet erst 1972 auf diesen Aufsatz in dem Text *Mon Corps, ce Papier, ce Feu*, der als Appendix der französischen Neuausgabe von *Wahnsinn und Gesellschaft* erscheint (dt.: *Mein Körper, dies Papier, dies Feuer* in: *Kulturrevolution* Nr. 27/1992, S. 31 - 41. Im folgenden unter [KPF] zitiert.). In dieser Ausgabe ist der ursprüngliche französische Titel verkürzt (*Histoire de la folie à l'âge classique*) und das Vorwort der ersten Ausgabe, auf das sich Derridas Lektüre wesentlich bezogen hatte, ganz gestrichen. In einer veränderten Perspektive wiederholt Jacques Derrida eine Reihe seiner früheren Einwände und Fragen noch einmal in dem 1992 veröffentlichten Vortrag *'Être juste avec Freud'. L'histoire de la folie à l'âge de la psychoanalyse* (dt.: *'Gerecht sein gegenüber Freud'. Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse* in: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1998, S. 59 - 127. Im folgenden unter [GgF] zitiert).

³ Man kann allerdings mit guten Gründen bestreiten, daß es eine Debatte zwischen Foucault und Derrida im eigentlichen Sinne überhaupt gab. Trotzdem sich beide auf die Texte des je anderen beziehen, bleiben ihre Positionen eigentümlich unberührt von den wechselseitig erhobenen Einwänden für sich stehen. Cf. hierzu die *Nachbemerkungen* des deutschen Übersetzers Rüdiger Campe von *Mon corps, ce papier, ce feu* (in: *Kulturrevolution* Nr. 27/1992, S. 42 - 45). Campe betont, daß es keine eigentliche Debatte zwischen Foucault und Derrida gab, nur die historische Existenz ihrer aufgeschobenen Auseinandersetzung in Form der Gründung zweier Schulen in Amerika: *deconstruction* und *new historicism*.

sich also gegen Foucaults gleichsetzenden Universalismus verschiedene Ausschlüsse des Wahnsinns oder verschiedene Aspekte eines einzigen Ausschlusses unterscheiden:

1. Foucault betont zunächst den *faktischen Ausschluß* derjenigen, die als wahnsinnig gelten, innerhalb oder ausgehend von einer historischen *Praxis*, in der sich der Wahnsinn als Geisteskrankheit und damit als das genaue Gegenteil der Vernunft bestimmte. Die Wahnsinnigen werden seit der klassischen Epoche juristisch und medizinisch aus der vernünftigen Gesellschaft aus- und faktisch in die Psychiatrien und Irrenhäuser eingeschlossen.⁴

2. Damit korreliert der Ausschluß des Wahnsinns als einer möglichen *Erfahrung* des Subjekts. Der Wahnsinn markiert eine Schwelle, die das vernünftige Subjekt nur um den Preis überschreiten kann, aller Ansprüche auf Vernunft, Freiheit und Rechte verlustig zu gehen. Die Frage nach der Vernunft des Subjekts wird die Form einer scharfen Gegeneinanderstellung von Wahnsinn und Vernunft annehmen: das Subjekt ist *entweder* wahnsinnig und damit juristisch disqualifiziert *oder* vernünftig und justitiabel.

3. Die Positivität der (abendländisch-europäischen) modernen *Kultur* konstituiert sich ex negativo in diesem Ausschluß des Wahnsinns, der sich mit einer Reihe anderer Abgrenzungen verbindet: mit dem Ausschluß des Orients, den sexuellen Verboten, dem Ausschluß der Lust⁵ und der Reduktion des Traumes auf seine Analyse durch die Vernunft in der Traumdeutung. Diese Serie von Grenzziehungen ist gleichermaßen konstitutiv für die Positivität der okzidentalen Kultur wie für deren Außerhalb. Die für die abendländische Kultur konstitutive und ursprüngliche Abspaltung des Wahnsinns bleibt ihr als ihr vergessener Untergrund latent eingeschrieben.

4. Der Wahnsinn wird zudem aus dem philosophischen *Denken* und dem Diskurs der Vernunft und damit aus dem Bereich der möglichen Wahrheit ausgeschlossen. Die explizite Geste dieses Ausschlusses markiert Foucault in einer Passage der *Meditationes* von Descartes. Nach diesem Ausschluß wird es nicht mehr möglich sein, zugleich der philosophischen Vernunft zu folgen und

⁴ Die psychiatrischen und juristischen Instanzen, die diesen Ausschluß praktizieren, schließen jedoch den Wahnsinn nicht einfach nur aus, sondern versuchen auch, ihm seine Wahrheit zu entreißen: die "Vernunft [nimmt] die Nicht-Vernunft" in den Griff, "um ihr ihre Wahrheit des Wahnsinns, des Gebrechens oder der Krankheit zu entreißen". Allerdings ist die Wissenschaft, die sich mit dem Wahnsinn beschäftigt, nicht konstitutiv für den Ausschluß des Wahnsinns, sie entsteht vielmehr selbst erst in der "wiedereingetretenden Ruhe" nach der ausschließenden Geste (WuG 7).

⁵ In *Wahnsinn und Gesellschaft* vertritt Foucault noch die Hypothese einer Repression der "glücklichen Welt der Lust" (WuG 10), die er später selbst kritisiert (cf. Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1983), S. 25 - 66).

wahnsinnig zu sein.⁶ Der Wahnsinn ist zudem nicht länger mehr ein Medium der Wahrheit.

5. In seiner Tiefe ist der Ausschluß des Wahnsinns ein Ausschluß der wahnsinnigen *Sprache*, d.h. aller Arten von Sprachen, die sich der Arbeit des Sinns und der Vernunft widersetzen. Die Sprache wird in der Klassik zum transparenten Träger der vernünftigen Erkenntnis und bestimmt sich damit als Sprache der *Ratio*, aus der das unvernünftige Sprechen der Wahnsinnigen als Sprache der Nicht-Vernunft ausgeschlossen ist. Die ausgeschlossene Sprache des Wahnsinns unterhält zudem eine Beziehung zu einer im neunzehnten Jahrhundert entstehenden Literatur, die vom Sein der Sprache selbst kündigt und die sich u.a. mit den Namen Mallarmés, Hölderlins, Artauds und Nietzsches verbindet.

6. Schließlich wird die *Geschichte* nur möglich sein als die Kehrseite des Ausschlusses des Wahnsinns: Die "Möglichkeit der Geschichte" ist an die "Notwendigkeit des Wahnsinns" gebunden (WuG 12).

Im folgenden werde ich zunächst die Position Foucaults in Bezug auf den Zusammenhang des Ausschlusses der wahnsinnigen Sprache aus der Vernunft und der Entstehung einer spezifischen Literatur erläutern (II). Die Erläuterung der Beziehung von Wahnsinn, Sprache, Vernunft und Literatur macht es notwendig, weitere Texte Foucaults heranzuziehen, trotz eines gewissen Vorbehalts bezüglich der Zulässigkeit einer Art der Rekonstruktion der Thesen Foucaults, die über verschiedene Texte hinweg zeitlich divergierende Stadien seiner Theorie als *eine* einheitliche und kohärente Theorie behandelt.⁷ Der dritte Teil (III) widmet sich einer Rekonstruktion der theoretischen Verschiebung, die Derrida an Foucaults Projekt vornimmt. Schließlich folgt im letzten Teil (IV) eine Rekonstruktion der gegenseitig erhobenen Einwände im Rahmen eines Vergleichs beider Positionen und ein Aufriß der Strategie und Methodik.

Aufbau und Inhalt dieser Arbeit liegt die Voraussetzung zugrunde, daß sich die Differenz der beiden Autoren nicht auf allein methodologische oder literaturwissenschaftliche Fragen beschränken läßt, wie dies in der Sekundärliteratur mitunter geschieht.⁸ Die Verweigerung einer derartigen

⁶ cf. WuG 68 ff.: "Der Wahnsinn befindet sich künftig im Exil. Wenn der *Mensch* immer wahnsinnig sein kann, so kann das *Denken* als Ausübung der Souveränität eines Subjekts, das sich die Verpflichtung auferlegt, das Wahre wahrzunehmen, nicht wahnsinnig sein" (WuG 70).

⁷ Dies entspricht zudem einem von Foucault selbst kritisierten Interpretationsmodell (cf. Michel Foucault: *Was ist ein Autor?*, in: ders., *Schriften zur Literatur*, Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1988; S. 7 - 31, S. 21).

⁸ cf. zu dieser (Nicht-)Debatte: J.-M. Beyssade: *Mais quoi ce sont des fous. Sur un passage controversé de la 'Première Méditation'* (in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1973/3, S. 273 - 294); André Glucksmann: *Die Cartesianische Revolution. Von der Herkunft Frankreichs aus dem Geist der Philosophie* (Hamburg 1989, S. 125 - 131); Soshana Felman: *La folie et la*

Reduktion impliziert daher die Behauptung einer Unablösbarkeit von systematischen und methodologischen Problematiken bzw. Lösungen. Ebenso wird zu vermeiden gesucht, die Divergenz beider Autoren anhand einfacher oppositioneller Schemata zu reduzieren, etwa durch deren Abbildung auf die Differenz von Philosophie und Historie.

II

Die Chronologie, auf die Foucault den Ausschluß des Wahnsinns projiziert, besteht aus drei Phasen (Vorklassik (Mittelalter und Renaissance), Klassik, Moderne)⁹, die durch zwei "absolut symmetrische[]" nichtdiskursive Ereignisse voneinander getrennt sind: zum einen durch die Gründung des Hôpital général (1657), zum anderen durch die Befreiung der Angeketteten von Bicêtre (1794) (cf. WuG 14). Vor dem ersten Ereignis, in der Zeit des Mittelalters und der Renaissance, war der Wahnsinn "noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gespaltene Erfahrung" (WuG 7). Die "Auseinandersetzung des Menschen mit der Demenz [war] ein dramatisches Gespräch, das ihn den tauben Kräften der Welt gegenüberstellte" (WuG 14).

In der Zeit danach, in der Klassik, liegt der "Ursprung" oder der "Punkt Null" der beginnenden Trennung, die "auf beiden Seiten [...] die Vernunft und den Wahnsinn als künftig äußerliche, für jeden Austausch taube und beide gewissermaßen als tote Dinge herunterfallen läßt". Das archäologische Projekt Foucaults sucht diesen "Augenblick der Verschwörung", die "Geste, die den Wahnsinn abtrennt" (WuG 7) innerhalb der klassischen Periode wiederzufinden und das "Gebiet" wieder sichtbar zu machen,

in dem der wahnsinnige Mensch und der Mensch der Vernunft bei ihrer Trennung noch nicht getrennt sind und in einer sehr ursprünglichen, sehr groben Sprache, die noch vorwissenschaftlich ist, den Dialog über ihren Bruch beginnen, der auf flüchtige Weise bezeugt, daß sie noch miteinander sprechen. An dieser Stelle sind Wahnsinn und Nichtwahnsinn, Vernunft und

chose littéraire (Paris 1978); Ann Wordworth: *Derrida and Foucault: writing the history of historicity* (in: *Post-structuralism and the question of history*, S. 116 - 125); Edward W. Said: *The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions* (in: *Critical Inquiry*, 1978, Vol. 4/4, S. 673 - 714); E.M. Henning: *Foucault and Derrida: Archaeology and Deconstruction* (in: *Stanford French Review*, 1981 V/2, S. 247- 264); Michael Sprinker: *Textual Politics: Foucault and Derrida* (in: *Boundary 2*, 1979/80, Vol. 8/3).

⁹ Dieses dreigliedrige Schema einer Periodisierung der Neuzeit in Renaissance, Klassik und Moderne behält Foucault im wesentlichen auch in seinen späteren Büchern bei. Cf. zum Problem der Periodisierung der Geschichte bei Foucault auch: Paul de Man: *Genese und Genealogie (Nietzsche)* in: ders., *Allegorien des Lesens* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988, S. 118 - 145).

Nichtvernunft konfus miteinander verwickelt, untrennbar von dem Moment, da sie noch nicht existieren, und füreinander und in Beziehung zueinander in dem Austausch existierend, der sie trennt. (WuG 8)

Erst eine *ursprüngliche Trennung* von Vernunft und Wahnsinn eröffnet also den Dialog zwischen ihnen. Im Nebel ihrer beginnenden Gegeneinandersetzung in der Klassik sind beide noch konstitutiv aufeinander bezogen und ineinander verwickelt in einer ursprünglichen Einheit. In der Moderne ist dieser Dialog abgebrochen und die Trennung vollzogen, die Sprache des Dialogs zwischen Wahnsinn und Vernunft ist im Vergessen versunken und der Wahnsinn selbst schweigt (cf. WuG 8). Das ungeordnete Nebeneinander und die wechselseitige Durchdringung von Vernunft und Wahnsinn der vorklassischen Ära ersetzt 'die' Klassik durch eine strikte Entgegensetzung, die beide Seiten zur scharfen Alternative werden läßt: entweder Vernunft oder all das, was künftig unter Wahnsinn fällt. Die diskursive Umstellung liegt darin, daß die einfache Nebeneinanderstellung von Demenz und Vernunft aus der vorklassischen Ära zu einer *Gegeneinanderstellung* wird: der Wahnsinn wird zum einen mit all dem identifiziert, was in Opposition zur Vernunft steht; zum anderen wird er als Geisteskrankheit und symmetrisches Gegenstück der Vernunft bestimmt. Im Rahmen dieser diskursiven Umstellung bildet sich auch eine Struktur "der historischen Gesamtheit – Vorstellungen, Institutionen, juristische und polizeiliche Maßnahmen, wissenschaftliche Begriffe –" (WuG 13), die auch in der Moderne noch untergründig wirksam bleibt.

Allerdings ist der Abbruch des Dialogs niemals vollständig gewesen, da "das Verhältnis von Vernunft und Unvernunft für die Kultur des Abendlandes eine der Dimensionen ihrer Ursprünglichkeit" darstellt.¹⁰ Das Verhältnis der Vernunft zu ihrem anderen ist die "konstante[] Vertikale in der Geschichte" ihres horizontalen Werdegangs, die "durch die ganze europäische Kultur hindurch die Vernunft dem, was sie nicht ist, das Maß der eigenen Maßlosigkeit gegenüberstellt" (WuG 9). Demnach wäre der Austausch von Wahnsinn und Vernunft nicht einfach abgebrochen, sondern die moderne Vernunft konstituiert sich in einer *ursprünglichen Vergessenheit* gegenüber dem, was sie als ihr anderes aus sich ausschließt, was aber untergründig in ihr wirksam bleibt.¹¹ Statt von einer *Konstitution* der Elemente Vernunft und

¹⁰ Foucault fügt an, daß sich die Komplexität der abendländischen Vernunft vielleicht gerade der vagen Daseinsform des anderen der Vernunft als "Wahnsinn, Demenz, Unvernunft" verdankt (WuG 9).

¹¹ cf. WuG 71: "Zwischen Montaigne und Descartes ist etwas wie das Heraufkommen einer *Ratio* geschehen. Es fehlt aber daran, daß die Geschichte einer *Ratio* wie der der abendländischen Welt sich in dem Fortschritt eines 'Rationalismus' erschöpft; zu einem ebenso großen, vielleicht geheimen Teil besteht sie aus jener Bewegung, durch die die Unvernunft sich in unseren Boden gegraben hat, um wahrscheinlich darin zu verschwinden, um aber

Wahnsinn in einer ursprünglichen Relationierung ließe sich dann treffender von einer historischen *Modifikation* des Verhältnisses von Vernunft und Nicht-Vernunft sprechen.¹² Damit zeigt sich das Verhältnis zwischen Vernunft und Wahnsinn als wesentlich komplexer verfaßt, als es die Rede vom Ausschluß nahelegt:

Seit seiner ursprünglichen Formulierung legt die historische Zeit ein Schweigen auf etwas, das wir in der Folge nur noch in den Begriffen der Leere, der Nichtigkeit, des Nichts erfassen können. Die Geschichte ist nur auf dem Hintergrund einer geschichtlichen Abwesenheit inmitten des großen Raumes voller Gemurmel möglich, den das Schweigen beobachtet, als sei er seine Berufung und seine Wahrheit [...]. Diese dunkle Region ist doppeldeutig, *denn sie ist reiner Ursprung, weil aus ihr die Sprache der Geschichte, die allmählich aus so viel Konfusion die Formen ihrer Syntax und die Konsistenz ihres Vokabulars gewinnt, entstehen wird, und gleichzeitig Bodensatz, sterile Uferfläche der Worte, einmal durchlaufender und sofort vergessender Sand, der in seiner Passivität nur die leere Spur der voraus erhobenen Gestalten bewahrt [...]. Die Notwendigkeit des Wahnsinns* während der ganzen Geschichte des Abendlandes ist mit jener entscheidenden Geste verbunden, *die vom Lärm des Hintergrundes und seiner Monotonie eine bedeutungsvolle Sprache abhebt, die sich in der Zeit übermittelt und vollendet.* (WuG 11 f./Hervorhebungen von mir)

Die in den bisher zitierten Passagen von Foucault gewählte Terminologie machen deutlich, daß er den Ausschluß des Wahnsinns in der Klassik in erster Linie als ein *sprachliches Geschehen* auffaßt. Da sich die Freiheit des Wahnsinns nur "von der Höhe der Festung her, die ihn gefangenhält" versteht, fehlt jedoch "jene unzugängliche, ursprüngliche Reinheit" der Sprache des Wahnsinns. Die "Strukturuntersuchung der historischen Gesamtheit", die Foucault unternimmt, muß daher

zu jener Entscheidung zurückgreifen, die Vernunft und Wahnsinn gleichzeitig trennt und verbindet. Sie muß versuchen, den *ständigen Austausch, die dunkle, gemeinsame Wurzel und die ursprüngliche*

Wurzel zu fassen."

¹² In den einleitenden Passagen von *Wahnsinn und Gesellschaft* liegt eine eigentümliche Zweideutigkeit, die die Frage betrifft, ob die Annahme einer diskursiven Umstellung der Relation von Vernunft und Wahnsinn im klassischen Zeitalter als eine Konstitutions- oder als eine Modifikationsthese zu verstehen ist. Auf diese Zweideutigkeit, die aus einer Verschränkung von kontinuierlichen Strukturen mit diskontinuierlichen Ereignissen in Foucaults Konzeption herrührt, wird hier aber aus systematischen Gründen nicht abgehoben.

*Gegeneinanderstellung zu entdecken, die ebenso sehr der Einheit wie der Opposition von Sinn und Irrsinn einen Sinn verleiht. (WuG 13/Hervorhebungen von mir)*¹³

Die Sprache der Vernunft konstituiert sich also in einer doppelten Relation, zum einen als ein Selbstverhältnis der Sprache (nur sinnhafte Sprache ist vernünftig), zum anderen in einer konstitutiven Abspaltung eines anderen, das ihr als ihr leerer Ursprung eingeschrieben bleibt. Als *per se* sinnhafte Sprache schließt sie alle Formen des Nicht-Sinns konstitutiv aus sich aus. Was auf der Oberfläche als einfacher Ausschluß des Wahnsinns aus der Vernunft erscheint, *markiert daher ein ursprüngliches Konstitutionsverhältnis, in dem Sprache und Vernunft (Ratio) miteinander identifiziert werden.* Die Identifikation von Sprache und *Ratio* ist die tieferliegende diskursive Umstellung, im Zuge derer die Sprache des Wahnsinns ausgeschlossen wird und der konstitutive Akt, der diesen Ausschluß vollzieht, in eine Vergessenheit gerät. Vergessen ist also nicht nur der ausgeschlossene Wahnsinn, dem die Vernunft den Dialog kündigt, sondern auch der konstitutive Akt einer Identifikation von Sprache und *Ratio*, "jener reziproken Zugehörigkeit des Wissens und der Sprache"¹⁴, wie sie der Vernunft seit der Klassik eingeschrieben ist.

Diese ursprüngliche Gegeneinanderstellung von Vernunft und Wahnsinn ist "konstitutiv für das, was Sinn und Nicht-Sinn ist, oder vielmehr für jene Reziprozität, durch die sie miteinander verbunden sind". Sie scheidet die Sprache der Gelehrsamkeit und der Wissenschaft, die Sprache der Vernunft und der *Ratio* von jenen "Wörter[n] ohne Sprache", jener Nicht-Sprache, die "einen tauben Lärm von unterhalb der Geschichte [hören läßt], das obstinate Gemurmel einer Sprache, die *von allein* spricht, ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner" und in der die "verkalkte Wurzel des Sinnes" selbst spricht (WuG 12). Eine der Schichten des archäologischen Projekts Foucaults besteht also, vor jedem Anspruch einer Befreiung des Wahnsinns aus den Händen der Psychiatrie und vor jedem Anspruch auf Wiederherstellung eines Zugangs zur "Erfahrungsstruktur des Wahnsinns" (WuG 13) in der *Rehabilitation und Rekonstruktion einer Sprache, die nicht die Sprache der Ratio oder der Vernunft ist, sondern die vom vergessenen Untergrund dieser Sprache her spricht.* Es handelt sich um eine Sprache der "unvollkommenen

¹³ In der Asymmetrie dieser Formulierung zugunsten eines *Sinns* der Einheit und Opposition von Sinn und Irrsinn läßt sich ein Einwand Derridas plausibilisieren, der in der Frage kulminiert, ob es möglich sein kann, dem Wahnsinn nicht aus der Position der Vernunft entgegenzutreten. Die Asymmetrie, wie sie jeder sinnhaften Geschichtsschreibung bezüglich ihres Objekts inhäriert, impliziert immer eine Hierarchie zugunsten des Sinns und steht damit auf der Seite der Vernunft (cf. CuG 60 ff. u. S. 23 ff. dieser Arbeit).

¹⁴ Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1971), S. 127. Im folgenden unter [ODD] zitiert.

Worte ohne feste Syntax, die ein wenig an Gestammel" (WuG 8) erinnert. Diese Reduktion der Sprache des Wahnsinns gegenüber der vernünftigen Sprache verbindet sie mit der Entstehung einer spezifischen Literatur, auf die ich gleich zu sprechen kommen werde.

Man kann daher sagen, daß Foucault ein doppeltes Projekt verfolgt (oder zwei unterscheidbare Thesen vertritt, was auf dasselbe hinausläuft): Zum einen geht es um die Rekonstruktion einer aus der Sprache der Vernunft historisch ausgeschlossenen Sprache. Unterscheidbar von dieser historischen Rekonstruktion verfolgt Foucault jedoch ein zweites Projekt, das die Kontingenz der für die Klassik konstitutiven Bezogenheit von *Ratio* und Sprache betont, die sich in modifizierter Form in die Moderne hinein fortsetzt. Dieser Identifikation inhärent ein Paradox: einerseits können Vernunft und Sprache nicht zusammenfallen, da die Vernunft der Sprache äußerlich sein muß, damit die *Ratio* oder die Vernunft den Maßstab für den Sinn der Sprache abgeben kann und es erlaubt, die Sprache des Wahnsinns als Sprache der Nicht-Vernunft auszugrenzen. Andererseits fallen Vernunft und Sprache zusammen. Die Vernunft ist der Sprache wesentlich innerlich, da sie nur in dem Maße vernünftig ist, in dem sie sich in der Form einer sinnhaften Syntax, d.h. als Satz gibt.¹⁵ Daß die Vernunft nur in sinnvoller Sprache 'sein' kann, kehrt das Verhältnis von Vernunft und Sprache um: ist nicht das, was als vernünftig gilt, nur Effekt einer Regularität grammatischer Formen?

Das der Identifikation von Sprache und *Ratio* inhärente Paradox läßt sich daher auch als eine ursprüngliche Vergessenheit gegenüber dem *Sein der Sprache* verstehen. Nur von dieser Vergessenheit her läßt sich rekonstruieren, was die in der Klassik vernünftig gewordene Sprache mit dem ausgeschlossenen Wahnsinn und der Literatur bzw. die beiden letzteren zueinander in Beziehung setzt. In dem "Echo" auf *Wahnsinn und Gesellschaft*, in *Die Ordnung der Dinge*, hat Foucault die Frage nach der Beziehung von Wahnsinn, Vernunft und Literatur im Rahmen seiner "Geschichte der Ähnlichkeit" wieder aufgenommen (OdD 27). Die in der Klassik vernünftig gewordene Sprache läßt "zwei Erfahrungen sich konstituieren", zum einen die des "als kulturelle, unerläßliche Funktion" verstandenen "Irren", zum anderen die des Dichters. Während ersterer die "Funktion des Homosemantismus" einnimmt, in der "unaufhörlich" alle Zeichen gesammelt und mit einer Ähnlichkeit "überschüttet" werden, sichert der Dichter die "umgekehrte Funktion" der allegorischen Rolle, indem er unter "der Sprache der Zeichen und unter dem Spiel ihrer Unterscheidungen [...] 'der anderen Sprache',

¹⁵ In der Klassik erlangt die Syntax eine "wachsende Rolle", sie "skizziert die Autonomie des Grammatikalischen" (OdD 141), da für "die Sprache [...] der Satz [...] ihre zugleich allgemeinste und elementarste Form" geworden ist (OdD 131).

derjenigen, ohne Wörter und Rede, der Ähnlichkeit" lauscht. Die Bestimmung der sinnhaften Sprache als Sprache der *Ratio* schließt eine fehlende oder fehlerhafte Syntax ebenso aus wie das ungezügelte Spiel der Ähnlichkeiten, das die Ordnung der Vernunft und des Wissens bedroht. Die Erkenntnisweise der klassischen Kultur, die sich vor den Scheinevidenzen falscher Ähnlichkeiten zu sichern trachtet, schließt daher nicht nur die Sprache des Wahnsinns, sondern auch die einer entstehenden Literatur aus dem Gebiet des wahren Wissens aus.

Die Sprachen des Wahnsinns und der Literatur begrenzen daher den "Raum eines Wissens", der sich nicht mehr wie in der Vorklassik aus der Addition ungezügelter Ähnlichkeiten konstituiert, sondern im Zusammenspiel "der Identitäten und der Unterschiede" (OdD 81 f.). Das Wissen wird vernünftig, die "Wahrheit findet ihre Manifestation und ihr Zeichen in der evidenten und deutlichen Wahrnehmung", während die Sprache in das "Zeitalter der Transparenz und der Neutralität eintritt" (OdD 89).¹⁶ Seit dem 19. Jahrhundert löst sich diese enge Verbindung von Wissen und Sprache, mit dem Effekt, daß "ein in sich geschlossenes Wissen und eine reine, in ihrem Sein und ihrer Funktion rätselhaft gewordene Sprache" (OdD 127) – die Literatur – einander gegenüber treten. Während die Sprache in der Klassik "ihre alte Verwandtschaft mit den Dingen" aus der vorklassischen Zeit zerbricht, erscheint sie "in ihrem abrupten Sein erst als zur Literatur gewordene wieder" (OdD 81):

Man kann in einem bestimmten Sinne sagen, daß die 'Literatur', so wie sie sich gebildet und als solche an der Schwelle des modernen Zeitalters sich bezeichnet hat, das Wiedererscheinen des lebendigen Seins der Sprache dort offenbart, wo man es nicht erwartet hätte. [...] Während des ganzen neunzehnten Jahrhunderts und bis in unsere Zeit – von Hölderlin zu Mallarmé, zu Antonin Artaud – hat die Literatur nun aber nur in ihrer Autonomie existiert, von jeder andern Sprache durch einen tiefen Einschnitt nur sich losgelöst, indem sie eine Art 'Gegendiskurs' bildete und indem sie so von der repräsentativen oder bedeutenden Funktion der Sprache zu jenem rohen Sein zurückging, das seit dem sechzehnten Jahrhundert vergessen war. [...] Seit dem neunzehnten Jahrhundert stellt die Literatur die Sprache in ihrem Sein wieder ans Licht [...]. Künftig wird die Sprache ohne Anfang, ohne Endpunkt und ohne Verheißung wachsen. Die Bahn dieses nichtigen und fundamentalen Raumes zeichnet von Tag zu Tag den Text der Literatur. (OdD 76 f.)¹⁷

¹⁶ cf. zum Transparentwerden der Sprache in der Klassik auch OdD 114 ff.

¹⁷ Die Problematik der Repräsentation muß hier aus Platzgründen ausgespart bleiben, auch wenn sie an das Problem der Bedeutung geknüpft ist: "Die Bedeutung verschwindet, sobald die repräsentativen Werte der Wörter aufgelöst oder aufgehoben sind: dann erscheinen in ihrer Unabhängigkeit Materialien, die sich nicht nach dem Denken gliedern und deren Verbindungen

Während die Klassik die "ganze abendländische Erfahrung mit der Sprache ins Kippen bringt, sie, die bis dahin stets geglaubt hatte, daß die *Sprache spreche*" (OdD 159), erscheint diese Erfahrung im neunzehnten Jahrhundert aufs Neue in einer Literatur, die sich damit als "das Negativ der ganzen modernen Wissenschaft der Sprachen" konstituiert. Diese Literatur folgt dem "Rätsel des Worts" und der "Idee, daß bei Zerstörung der Wörter es weder Geräusche noch reine, arbiträre Elemente sind, die man findet, sondern andere Wörter, die bei ihrer Pulverisierung wiederum andere freisetzen" (OdD 144). Auf Nietzsches Frage: Wer spricht? antwortet die Literatur mit und seit Mallarmé: Das Wort selbst "in seiner Einsamkeit, seiner zerbrechlichen Vibration, in seinem Nichts [...] – nicht die Bedeutung des Wortes, sondern sein rätselhaftes und prekäres Sein". In dieser Literatur wird "das Denken, wenn auch gewaltsam, zur Sprache selbst, zu ihrem einmaligen und schwierigen Sein zurückgeführt", was die Dispersion des Seins der Sprache rückgängig macht. Die Literatur, jene Sprache, die "nichts sagt und nie schweigt" (OdD 370), kompensiert die Nivellierung der Sprache in ihrer "völlig auf den reinen Akt des Schreibens bezogenen Form" und in dem Einschluß in die "radikale Intransitivität" ihrer esoterischen Sprache. Indem die Literatur "die Sprache der Grammatik auf die nackte Kraft zu sprechen" zurückführt, trifft sie "auf das wilde und beherrschende Sein der Wörter". Die Reduktion der Sätze auf das Spiel der Ähnlichkeiten in den fragmentarisierten und freigesetzten Wörtern läßt die Literatur sich "nur noch in einer ständigen Wiederkehr [...] auf sich selbst zurückkrümmen". Im einfachen Akt des Schreibens wendet sie sich "an sich selbst als schreibende Subjektivität", an das Rätsel ihrer Produktion, von dem nur das "schweigsam" und "vorsichtig" auf dem Papier niedergelegte Wort kündigt. Die Literatur als Sprache ohne "Laut noch Sprecher" hat daher "nichts anderes mehr zu sagen [...] als sich selbst" und nichts anderes mehr zu tun, "als im Glanz ihres Seins zu glitzern" (OdD 365 f.).

Man muß jedoch berücksichtigen, daß Foucault zwei verschiedene Thesen über Literatur hat, eine ontologische und eine historische.¹⁸ Die ontologische These faßt die Literatur als solche als eine Selbstverdoppelung der Fiktionalität der Sprache auf. Ausgehend von den "Phänomenen der Selbstdarstellung der Sprache"¹⁹ ließe sich eine "Ontologie der Literatur" entwerfen, die sich mit der "endlichen Zahl" der Formen oder Figuren der literarischen

nicht auf die des Diskurses zurückgeführt werden können" (OdD 140 f.).

¹⁸ Diese ontologische These steht eigentümlich quer zur Konzeption der *episteme*. Foucault scheint implizit die These einer ahistorischen Stabilität des Seins der Sprache und der Literatur zu haben, die in den verschiedenen *episteme* nur divergierend gedacht wurden, d.h. historisch verborgen oder unverborgen sein können.

Sprachverdoppelung beschäftigt (DuS 93). Die Literatur ist gewissermaßen eine potenzierte Sprache, eine auf sich selbst zurückgebogene Sprache, auch wenn das literarische Werk dies nicht explizit macht oder sogar zu verbergen sucht: die "Sprachverdoppelung ist, selbst wenn sie verborgen bleibt, konstitutiv für das Sein der Sprache als *Werk*" (DuS 93/Hervorhebung von mir). Ontologisch markiert die Literatur als solche also ein Selbstverhältnis der Sprache. Die historische These über Literatur setzt hier an. Während die gesamte vormoderne Literatur den "Endlos-Spiegel, den jede Sprache aufrichtet, wenn sie sich aufrecht dem Tod entgegenstellt" in ihren Werken nur implizit "durch Aussparung" kundtat (DuS 96), kommt es in dem Selbstverhältnis der Sprache zu ihren Verdoppelungen – d.h. der Literatur – am Ende des 18. Jahrhunderts zu einem Wandel. Wurden Werke vorher geschaffen, "um sich zu vollenden, um in einem Schweigen zu schweigen, in dem das unendliche *Wort* seine Alleingültigkeit zurückerhält", so entdeckt die moderne Literatur, "daß es das Sprechen nur noch sich selbst verdanke, wenn es den Tod umginge" (DuS 95 f.), nachdem sich die Götter von der Erde abwandten. Dieser emphatischere Literaturbegriff, in dem Nietzsches Diagnose vom Tod Gottes anklingt, ist einem "Schreiben" reserviert, das "sich unendlich seinem Ursprung genähert" hat, dem "beklemmenden Geräusch [...] auf dem Grund der Sprache". Die Sprache redet als Literatur gegen diesen Lärm vom Grund der Sprache "ununterbrochen" an, indem sie ihre "Sinnlosigkeit durch jenes endlose Murmeln" moduliert (DuS 96). Dieses beredte Zurückweichen der Sprache vor ihrer leeren Grundlosigkeit präfiguriert jene "Redeweisen, die sich in einer langsamen, pedantisch genauen und ins Unendliche verlängerten Zeremonie selbst darstellen", wie sie eine Literatur kennzeichnen, die sich an der "Grenze der Sprache" (DuS 97) bewegt, in jener "Abwesenheit im Werk, wo das Werk paradoxerweise steht". Im emphatischen Sinne ist daher Literatur das, "was damals, am Ende des 18. Jahrhunderts die Schwelle zum Dasein überschreitet" und "als eine Sprache auftritt, die blitzartig jede andere Sprache aufnimmt und in sich aufnimmt, und eine dunkle aber beherrschende Figur entstehen läßt, in der es explizit um Tod, Spiegel, Double und das endlose Geblöke der Wörter geht" (DuS 101).

Die Beziehung von Wahnsinn, Sprache und Literatur findet eine weitere Erläuterung in einem 1965 auf deutsch erschienenen Text Foucaults.²⁰ Der

¹⁹ Michel Foucault: *Das unendliche Sprechen* in: ders., *Schriften zur Literatur* (Fischer, Frankfurt/Main 1988, S.90 - 103). Im folgenden unter [DuS] zitiert.

²⁰ Michel Foucault: *Die Spuren des Wahnsinns* (in: *Kursbuch* 3, Nov. 1965, S.1 - 11, unter dem Sigel [SdW] zitiert). Foucault betont in diesem Text die historische Instabilität und Veränderbarkeit der "Beziehung einer Kultur zu eben dem, was sie ausschließt", der "Beziehung unserer Kultur zu jener fernen und umgekehrten Wahrheit ihrer selbst, die sie im Wahnsinn aufdeckt und wieder zudeckt" (SdW 2 f.). Man kann daher davon ausgehen, daß Foucault nicht die Annahme einer ahistorischen Essenz des Wahnsinns hat, eine wichtige

Wahnsinn ist in der Epoche seiner klassischen Internierung "in das Universum der Sprachverbote eingeschlossen" wie alles, "was für die gesprochene und verbotene Welt der Unvernunft charakteristisch ist" (SdW 6 f.). Bis zu Freud hatte der Wahnsinn das "schwer faßbare Gebiet zwischen dem Verbot der Tat und dem der Sprache eingenommen", während mit Freud eine "Verbesserung" eintritt: die Sprache des Wahnsinns wird zu einer "struktural esoterischen Sprache". Sie wird zum "Wort, das sich über sich selbst nicht klar ist, indem es unterhalb dessen, was es sagt, etwas anderes sagt" und dem, was sie sagt "stumm noch etwas hinzu[fügt], das schweigend zum Ausdruck bringt, was dieses Mehr besagt". Die Doppelsinnigkeit der Sprache des Wahnsinns richtet sich "in einer wesentlichen Nebenbedeutung des Wortes ein", die "das Wort von innen her und vielleicht bis ins Endlose aushöhlt". Die "dunkle und zentrale Freisetzung des Wortes in seinem Innersten, seine unkontrollierte Flucht in einen stets dunklen Mittelpunkt", die keine Kultur unmittelbar akzeptieren kann, ist in seinem "Spiel" grenzüberschreitend (SdW 6 f.).²¹

Der Wahnsinn erscheint dann "als eine überquellende *Reserve* an Sinn", als eine "Gestalt, die den Sinn zurückbehält und suspendiert, eine Leere schafft, wo nur die noch unerfüllte Möglichkeit gegeben ist, daß sich dieser oder jener Sinn darin einrichte". Er weist auf die "Hohlstelle" hin, "wo Sprache und Wort sich verwickeln, sich gegenseitig formen und nichts anderes aussagen als ihre noch stumme Beziehung" und wird damit zur "Matrize der Sprache, die strenggenommen nichts aussagt". Damit hat Freud nicht den Wahnsinn zum Sprechen, sondern "dessen unvernünftigen *Logos* zum Schweigen gebracht", ihn ausgetrocknet und seine Wörter "bis an ihren Quellgrund zurückverlegt – bis in jene unbekannte Region des Selbstwiderspruchs, der nichts besagt" (SdW 7 f.). Der Wahnsinn als Matrize *der* Sprache: d.h., das sich in der besonderen Sprache des Wahnsinn, in ihrem 'Versagen' gegenüber der vernünftigen Sprache die Arbeit dieser Sprache selbst zeigt. Die Dysfunktionalität der wahnsinnigen Sprache offenbart eine Leere im Inneren der Sprache, in der sich die sinnkonstituierende Arbeit der Sprache in ihrer Nichtigkeit und in ihrem leeren Ursprung zeigt.

Der Wahnsinn "weist auf die leere Form, aus der [das] Werk kommt, das heißt auf den Ort, von dem es stets und ständig abwesend ist, an dem man es

Bemerkung in Hinblick auf die spätere Kritik Derridas. Wenn das, was sich je dem Wahnsinn zugeordnet findet, einer historischen Abhängigkeit unterliegt, so eröffnet dies auch die Möglichkeit seines Verschwindens: man "wird vielleicht eines Tages nicht mehr genau ermessen können, was Wahnsinn einmal war" (SdW 1). Das, was übrigbleibt, wird das "Rätsel" der Außenseite einer Kultur sein, die im Wahnsinn ihre Wahrheit zugleich suchte und vergaß.

²¹ Freuds Werk hat den Wahnsinn in ein "gefährvolle[s] und stets grenzüberschreitende[s] Gebiet" verlagert, in "das der sich selbst verwirrenden Sprachen". Damit ist zugleich "die jeden Rahmen sprengende Gestalt eines Subjekts, das *absolut nicht* wie die anderen ist, in einen Rahmen gebracht" (SdW 7).

nie finden wird, weil es sich dort nie befunden hat". In dieser "lichtlosen Region" enthüllt sich die "geschwisterliche Unvereinbarkeit von Werk und Wahn", dort ist "die blinde Stelle ihrer je eigenen Möglichkeit und ihrer gegenseitigen Ausschließung". Die Sprache der Literatur läßt sich daher weder durch das definieren, was sie sagt, noch durch die Strukturen, die sie signifikant machen. Sie hat vielmehr ein eigenes "Sein", nach dem man sie befragen muß:

Was ist dieses Sein heute? Zweifellos irgendetwas, das mit dem Selbstwiderspruch zu tun hat, mit dem Double und der Leere, die sich in jenem ausdehnt. In diesem Sinne erreicht das Sein der Literatur, wie es von Mallarmé bis zu uns im Entstehen ist, die Region, in der seit Freud die Erfahrung des Wahnsinns gemacht wird. (SdW 9)

Damit kündigt sich auch die "seltsame Nachbarschaft" von Wahnsinn und Literatur an. Die Literatur ist seit Mallarmé ihrerseits im Begriff, eine Sprache zu werden, "deren Wort gleichzeitig mit dem, was es besagt, und in der gleichen Bewegung jene Sprache zum Ausdruck bringt, die sie, die Literatur, als Wort dechiffrierbar macht". Die Literatur setzt seitdem "in jedem ihrer Sätze, in jedem ihrer Wörter die Kraft voraus, souverän die Werte und Bedeutungen der Sprache, zu der sie trotz allem [...] gehörte, zu verändern; im Vollzug des Schreibens suspendierte sie die Herrschaft der Sprache" (SdW 8). Zugleich sind jedoch die "grammatischen Einteilungen einer Sprache [...] das Apriori dessen, was darin ausgesagt werden kann" (OdD 362). Die Freisetzung des Wortes in der Literatur kündigt daher nicht vom schreibenden Subjekt, sondern von der Erfahrung, daß der Mensch "die durch die Insistenz seines Sprechens wiederbelebten Bedeutungen nicht beherrschen kann", sondern das "Denken in die Falten einer Sprache legt, die so viel älter ist" als er (OdD 384).

Das Gestammel des Wahnsinns und der "lyrische Protest" (WuG 7) der Literatur markieren also gleichermaßen ein anderes der Sprache der Vernunft. Wahnsinn und Literatur sind nur geschieden durch das "Fehlen eines Werkes"²² (WuG 11). Beide sind 'Orte', an denen sich die Sprache auf sich selbst zurückfaltet und aus der Leere ihres sinnlosen oder sinnkonstituierenden Spiels her spricht. Die Sprachen von Literatur und Wahnsinn künden von der konstitutiven Wurzel jeder Sprache überhaupt, sie sprechen vom Sein *der* Sprache. Hierbei handelt es sich jedoch nur um eine quasi-ontologische These über die Sprache überhaupt, da sie letztlich historisch gerahmt bleibt: Literatur

²² Abweichend von der deutschen Ausgabe, die "l'absence d'œuvre" durch "Fehlen einer Arbeit" übersetzt, wird hier die präzisere Formulierung "Fehlen eines Werkes" gewählt (cf. die Anmerkung des Übersetzers, CuG 87).

und Ontologie der Sprache sind gleichursprünglich mit der je in einem Zeitalter herrschenden *episteme*.

Entscheidend ist, daß die "Dispersion der Sprache" (OdD 371) in der Moderne mit dem Auftauchen des Menschen verbunden ist. Der "Mensch hat sich gebildet, als die Sprache zur Verstreuung bestimmt war, und wird sich deshalb wohl auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt", da er nur eine "Gestalt" zwischen zwei "Seinsweisen der Sprache" gewesen sein wird. In der Überwindung der Fixierung der modernen *episteme* auf den Menschen kündigt sich daher ein bislang nur zu erahnendes "künftiges Denken" (OdD 461 f.) an, in dem sich die Entscheidung der "Diskontinuität" oder des "Widerspruchs" zwischen dem Denken des Seins des Menschen und dem Denken des Seins der Sprache, deren Inkompatibilität in der abendländischen Kultur "einer der fundamentalen Züge unseres Denkens gewesen" (OdD 408) ist, erneut zur Wahl stellt. In der Literatur, die "durch das Sein der Sprache fasziniert" ist, kündigt sich bereits an, "daß der Mensch 'endlich' ist". Endlich ist der Mensch zum einen als epistemische Konstellation, zum anderen durch die ihm eingeschriebene konstitutive Unmöglichkeit, zum Zentrum und Ursprung seiner selbst zu gelangen. Gelangen kann er immer nur "zur Grenze dessen, was ihn einschließt: zu jenem Gebiet, wo der Tod weilt, wo das Denken erlischt, wo die Verheißung des Ursprungs unendlich sich zurückzieht". Das "Erleben der Formen der Endlichkeit" verbindet die Erfahrungen der Literatur mit denen des Wahnsinns. Die Wiederkehr der Sprache, in der sich "der Gedanke der Endlichkeit" manifestiert, markiert nicht nur den Ort, an dem wir denken, sondern kündigt von einer nahen und gefährlichen "Verheißung", die "aus der Endlichkeit des Menschen sein Ende" werden läßt (OdD 458 ff.).²³

In der Verständigung zweier Sprachen, der der Literatur und der des Wahnsinns, "deren Unvereinbarkeit im Laufe unserer Geschichte aufgebaut worden ist", die sich vollzieht, indem der Wahnsinn in ein anderes Gebiet der ausgeschlossenen Sprache eintritt, in die Literatur, zeigt sich die Bewegung einer beginnenden Loslösung der anthropologischen Identifikation von Wahnsinn und Geisteskrankheit. In der Entsagung der Zugehörigkeit von Wahnsinn und Geisteskrankheit zur gleichen anthropologischen Einheit, die selbst im Verschwinden begriffen ist, beginnt sich auf seiten der Sprache "die Erfahrung zu entwickeln, wohin der Weg unseres Denkens verläuft" und deren "schon greifbare aber absolute leere Nähe [...] noch nicht zu benennen" ist (SdW 10 f.). Die Möglichkeit des Verschwinden des Wahnsinns – zumindest

²³ Das weist in die Richtung eines Denkens, das das Wissen und die Sprache nicht mehr ausgehend vom Menschen (als *υποκειμενον*, Substanz, Subjekt) denkt, sondern 'den Menschen' ausgehend vom Wissen und von der Sprache.

als Geisteskrankheit und als kulturelle Funktion – geht daher mit dem Verschwinden des Menschen einher:

Was bald sterben wird, was bereits in uns abstirbt (und sein Tod zeigt sich in der heutigen Sprache), ist der *homo dialecticus* – das Lebewesen des Aufbruchs, der Wiederkehr und der Zeit; das Tier, das seine Wahrheit verliert und sie erleuchtet wiederfindet; der sich selbst Fremde, der vertraut wird mit sich selbst. Dieser Mensch war das souveräne Subjekt und das sklavisches Objekt aller Auseinandersetzungen über den Menschen seit eh und je, insbesondere über den entfremdeten, den verrückten Menschen. Zum Glück stirbt er bei ihrem Geschwätz. (SdW 3)²⁴

Die "allgemeine Form der Überschreitung" ist das, was den Wahnsinn mit der Literatur verbindet und was auch nach einem möglichen Verschwinden des Wahnsinns "Gelegenheit für eine neue Erfahrung" (SdW 5) gibt. In der Substitution der Bestimmung des Wahnsinns als Geisteskrankheit durch seine Verwandtschaftsbeziehung zur Literatur liegt die Chance einer Umstellung der anthropologistischen *episteme*.

III

Jacques Derrida hat in seinen beiden Texten *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* und *'Gerecht sein gegenüber Freud'. Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse*²⁵ nicht nur eine Reihe von Fragen an Foucaults Projekt gerichtet, sondern es damit zugleich auch in eine andere Richtung transformiert. Die Frage, inwiefern Derrida Foucault 'kritisiert' oder ob man eher von einer Systematisierung und Plausibilisierung der z.T. kryptischen Bemerkungen Foucaults durch Derrida sprechen kann, wird hier zunächst zurückgestellt. Ebenso zurückgestellt bleibt die Frage, inwieweit Derridas Descarteslektüre die 'richtigere' ist zugunsten einer Konzentration auf eine systematische Rekonstruktion der Eigenlogik der Derridaschen Konzeption.

²⁴ Der Mensch stirbt vor allem als das Wesen, das sich in einer erkennenden Weise und mit dem Anspruch auf Wahrheit zu sich selbst verhält und sich als solches erforscht. Diese "elementare Figur", die die Zeit nur als "unbegrenzte Wiederkehr der Grenze" annimmt, bringt den modernen Menschen in ihrer Beherrschung in ein "mächtiges Vergessen", das konstitutiv mit jener "Beziehung" des modernen Menschen "von sich selbst zu sich selbst" verbunden ist, die es ihm ermöglicht, als eine Psychologie "seiner Wahrheit zu besitzen und sie in der Erkenntnis zu entschlüsseln" (WuG 15).

²⁵ a.a.O., cf. Fußnote 2.

Die Figur, auf die hin Derrida das Projekt Foucaults zu modifizieren versucht, besteht in einer nichtteleologischen Dialektik von Sinn und Nicht-Sinn im Medium der Sprache, die als eine temporalisierende Bewegung innerhalb der Ökonomie der *différance* erläutert wird. Sinn restituiert sich demnach unablässig als Reaktion auf eine Erfahrung des Nicht-Sinns, die Derrida zugleich als eine transgressive Bewegung gegenüber der historischen Determination versteht. Exzessive Überschreitung der vernünftigen Ordnung und die reaktive Versicherung der Vernunft in der Redetermination des Nicht-Sinns in einer vernünftigen Ordnung oder einem philosophischen System sind Momente eines einheitlichen und in sich entzweiten *Logos*. Die Relation von Sinn und Nicht-Sinn konstituiert sich als die Temporalisierungsbewegung dieses in sich gespaltenen *ursprünglichen Logos*, dessen Analyse auf die Differenz von Historizität und Geschichte weist. Damit ist zugleich der Raum geöffnet für eine Problematisierung der Textualität der historischen Erzählung. Dies gilt es im folgenden zu erläutern.

Die innere Entzweiung des *Logos* zeichnet Derrida in seiner Rekonstruktion des kartesischen *Cogito* nach, bei dem es sich um "eine *Erfahrung* [handelt], die in ihrer feinsten Spitze vielleicht nicht weniger abenteuerlich, gefährlich, rätselhaft, nächtlich und pathetisch ist als die des Wahnsinns" (CuG 57/von mir hervorgehoben). Die kartesische Hypothese der Möglichkeit eines bösen Dämons (*genius malignus*), der uns alle Erkenntnis nur vorspiegelt, bedroht die Sicherheit aller unserer Erkenntnisse einschließlich der mathematischen Gewißheiten. Diese Hypothese läßt die "Möglichkeit eines *totalen Wahnsinns* gegenwärtig werden", der "in das reine Denken [...] die Subversion hineinträgt". In der Phase des metaphysischen Zweifels wird der Wahnsinn daher "in die wesentlichste Innerlichkeit des Denkens hineingenommen" (CuG 85 f.). Keine Erkenntnis wird "für sich allein den Wahnsinn beherrschen und meistern, das heißt objektivieren können". Dem hyperbolischen Zweifel entgehen erst der "Akt des *Cogito* und die Gewißheit, zu existieren".²⁶ Er gilt sogar dann, "wenn ich wahnsinnig bin, sogar wenn mein Denken durch und durch wahnsinnig ist". In der "scharfen Erfahrung des *Cogito*" erreicht das Denken eine "Gewißheit", die es nur und erst "im Wahnsinn selbst" erreicht und sichert (CuG 89).

Die "hyperbolische Kühnheit des kartesischen *Cogito*" identifiziert Derrida mit dem "metaphysischen und dämonischen" Vorhaben einer Transgression der "Totalität der Welt als Totalität dessen, was ich im allgemeinen denken kann" in Richtung "des Unendlichen oder des Nichts" (CuG 90 f.). In dem Versuch

²⁶ Daher ist der *genius malignus*, der böse Dämon, dem *Cogito* vorgängig, "so daß seine Drohung *ewig* bestehen bleibt" und die Möglichkeit eines "absoluten Anfangs" unterläuft (GgF 82).

der totalen Überschreitung der historischen Determination trifft sich Foucaults Vorhaben mit der Hyperbole des kartesianischen *Cogito* (cf. CuG 60). Dieses "Vorhaben eines unerhörten und einzigartigen Exzesses" überbietet "die Totalität dessen, was man denken kann, die Totalität der determinierten Seiendheit und des determinierten Sinns, die Totalität der tatsächlichen Geschichte". In diesem "Exzeß des Möglichen, des Rechts und des Sinns über das Reale, die Tatsache und das Seiende" liegt die "Regellosigkeit und fundamentale Maßlosigkeit der Hyperbel, die die Welt als solche öffnet und begründet, indem sie überschreitet" (CuG 90 f.).

In diesem weltöffnenden und -begründenden Spiel von Transgression der Determination und reaktiver Redetermination entdeckt Derrida die temporalisierende Bewegung des *Logos*, denn die hyperbolische Spitze des kartesianischen Zweifels bliebe stumm, wenn sie nicht in einer reflexiven Bewegung "den Akt des *Cogito* mit dem Akt einer vernünftigen Vernunft identifizieren" würde und sich das Denken damit gegen den Wahnsinn totalen Zweifels absicherte. In dieser dem transgressiven Moment nachträglichen Reflexion temporalisiert sich die hyperbolische Spitze des *Cogito*, um "seinen Sinn mitzuteilen", was nur jenseits des Wahnsinns möglich ist (CuG 93). Daher bedeutet "wahnsinnig zu sein [...] nicht das *Cogito* reflektieren und aussagen zu können". Das Aussagen des *Cogito* schreibt "es in ein System von Deduktionen und Protektionen ein" und läßt es zum Werk werden, "sobald es sich in seinem Sagen vergewissert" (CuG 95):²⁷

[Der] Akt des *Cogito* im hyperbolischen Augenblick, in dem er sich mit dem Wahnsinn mißt oder vielmehr sich von ihm messen läßt, muß [...] wiederholt und von der Sprache oder dem deduktiven System unterschieden werden, in das Descartes ihn einschreiben muß, [...] sobald er ihn für den anderen [...] reflektiert. In diesem Verhältnis zum anderen als anderem Es (*soi*) sichert sich der Sinn gegen den Wahnsinn und den Nicht-Sinn ab...Und die Philosophie ist vielleicht jene gegen die Angst, verrückt zu sein, aus nächster Nähe des Wahnsinns genommene Versicherung. (CuG 96)

Was den Wahnsinn mit dem *Cogito* verbindet, ist also ein diesem inhärierendes Moment der Exzessivität oder Negativität. Diese "so negative Negativität, daß sie sich nicht einmal mehr so nennen könnte", die keiner

²⁷ Tatsächlich unterbricht der Ausschluß des Wahnsinns die kartesianische Erzählung nicht: "die Erzählung ist also mit der von Foucault angeführten und im übrigen bis zu einem bestimmten Punkt auch bestätigten, unbestreitbaren Ausschließung [...] nicht unterbrochen; die Erzählung wird genausowenig unterbrochen – und auch nicht die Übung der Meditation, die sie nachzeichnet –, wie die Ordnung der Vernunftgründe durch ebendiese Ausschließung definitiv ausgeschaltet wird" (GgF 81).

Dialektik "als *Arbeit* im Dienst der Konstituierung des Sinnes" zugehörig ist, gelte es, "schweigend einzugestehen", um zu einer "Dissoziation nicht klassischen Typs zwischen dem Denken und der Sprache zu kommen" (CuG 57). Die Sprache muß, "wenn sie einen erkennbaren Sinn haben soll [...] de facto und de iure dem Wahnsinn entgehen" aufgrund einer "Notwendigkeit universaler Essenz, der kein Diskurs entgehen kann, weil sie dem Sinn des Sinns angehört" (CuG 86). Die Sprache trägt die "Normalität in sich selbst", und zwar bereits auf der kleinsten Ebene eines sprachlichen Werkes, im Satz. Da "einen Satz zu bilden einen möglichen Sinn zu *manifestieren* heißt", ist er "seinem Wesen nach normal", er trägt "die Normalität in sich, das heißt *den Sinn*", unabhängig vom Zustand desjenigen, der ihn ausspricht: "In seiner ärmsten Syntax ist der *Logos* die Vernunft" (CuG 87). Der Wahnsinn ist daher "der Teil an irreduziblem Schweigen, der die Sprache trägt und heimsucht und außerhalb dessen allein und *gegen* den allein sie auftauchen kann". Gegen dieses Schweigen

muß jeder Philosoph und jedes sprechende Subjekt [...] den Wahnsinn *innerhalb* des Denkens evozieren [...] und kann das nur in der Dimension der *Möglichkeit* und in der Sprache der Fiktion oder in der Fiktion einer Sprache tun. Dadurch sichert er sich in seiner Sprache gegen den tatsächlichen Wahnsinn ab [...], er nimmt einen Abstand zu ihm ein, die unerläßliche Distanz, um weiterhin sprechen und leben zu können. Darin liegt [...] die Suche nach einer dem Wesen und dem Plan jeder Sprache im allgemeinen eigenen Sicherheit. (CuG 88)

Eine solche Schutzgeste sei auch das Buch Foucaults, eine "kartesianische Geste für das 20. Jahrhundert", die sich aber gegen "die Vernunft von gestern" und nicht die "Möglichkeit des Sinns im allgemeinen" wendet (CuG 88). In dem in der Hyperbole erlangten "Punkt unangreifbarer Gewißheit" ruht auch die "Möglichkeit der Foucaultschen Erzählung" (CuG 90), und zwar der "erzählenden Erzählung", nicht der "erzählten Erzählung" (CuG 92). Der *Logos* als die ursprüngliche Wurzel des Sinns und des Nicht-Sinns ist daher nicht nur der "gemeinsame Ort der Entzweiung [von Vernunft und Wahnsinn, J.S.], sondern auch [...] die Atmosphäre selbst, in der sich die Sprache Foucaults bewegt". Es gelte daher, in der "Reflexion des ursprünglichen *Logos*" Rechenschaft "vom Ursprung (oder von der Möglichkeit) der Entscheidung *und* vom Ursprung (oder der Möglichkeit) der Erzählung abzulegen" (CuG 65), eine Reflexion mit nicht nur methodologischen Konsequenzen, die Foucault zu unternehmen versäumt habe.

Foucaults historische Erzählung über die Trennung von Vernunft und Wahnsinn konstituiert sich daher selbst nur in einer "Neutralisierung des Nicht-Sinns" (CuG 97). Sie ist Resultat des in sich bereits wahnsinnigen Vorhabens, die Geschichte der Determination der modernen *Ratio* als Gegenteil des Wahnsinns zu schreiben, in der sich die Möglichkeit der Geschichte erst konstituiert. Damit ähnelt Foucaults Projekt, die Geschichte der Historizität der Geschichte zu schreiben, dem Versuch, hinter seinen eigenen Rücken zu gelangen:

Wenn die große Trennung [von Vernunft und Wahnsinn, J.S.] die Möglichkeit der Geschichte selbst ist, die Geschichtlichkeit der Geschichte, was bedeutet dann, die 'Geschichte dieser Trennung (zu) schreiben'? Die Geschichte der Geschichtlichkeit zu schreiben? Die Geschichte des Ursprungs der Geschichte zu schreiben? [...] Wenn es eine Geschichtlichkeit der Vernunft im allgemeinen gibt, ist die Geschichte der Vernunft nie die ihres Ursprungs, der bereits *nach* ihr sucht, sondern die Geschichte einer ihrer determinierten Figuren.(CuG 70 f.)

Die Exzessivität eines solchen Vorhabens schreibt Foucaults Erzählung ebenso wieder in eine vernünftige Ordnung ein, wie Descartes die Hyperbole des metaphysischen Zweifels in die Erzählung der Erfahrung des *Cogito* wiedereinschreibt. Daher müßte sich die archäologische Erzählung Foucaults zurückwenden auf den Punkt ihrer eigenen Möglichkeit, der in der *Differenz von beobachtendem und beobachtetem episteme als der quasi-transzendentalen Möglichkeit der Geschichte liegt*. Diese Bewegung einer Rückwendung wäre einer "Schrift" inhärent, "die die Werte des Ursprungs, der Vernunft, der Geschichte bei ihrer Befragung übersteigt" und sich "nicht in der metaphysischen Abgeschlossenheit einer Archäologie erfassen" (CuG 61) ließe. Eine solche Schrift müßte sich als Allegorie des sie produzierenden Schreibaktes zeigen, in dem sich das eigentlich transgressive Moment des Denkens verbirgt. Der Text der historischen Erzählung wären demgegenüber nur das Resultat einer im Horizont eines Überschusses von Möglichkeiten determinierenden Bewegung des Denkens.²⁸

Das entspricht laut Derrida Foucaults verschwiegenem und unzureichend durchgeführtem "andere[n] Projekt", das auf die "Richtung der gemeinsamen Wurzel des Sinns und des Nicht-Sinns und in Richtung des ursprünglichen *logos* [ziele], den *eine* Sprache und *ein* Schweigen sich teilen" (CuG 71). In diesen ursprünglichen *Logos*, "der dem Riß Vernunft-Wahnsinn voraufgegangen ist", ist das Schweigen des Wahnsinns, das kein

²⁸ cf. S. 33 ff. dieser Arbeit

"ursprüngliches Nichtssprechen" ist, erst "hereingebrochen" (CuG 64). Die ursprüngliche "Entscheidung", in der sich Vernunft und Wahnsinn "auf einmal" sowohl getrennt wie verbunden haben, bleibt gegenüber der innerlichen "Entzweiung (dissension)" des *Logos* selbst sekundär (CuG 65). Die gemeinsame Wurzel von Vernunft und Wahnsinn ist demnach nicht nur "viel älter" als deren klassische Trennung, sondern reicht auch über diese hinaus. Ihre Freilegung kann sich nicht in der Analyse einer bestimmten und historisch determinierten Form der Vernunft, wie etwa derjenigen der Klassik, erschöpfen. Sie müßte vielmehr auf die "Historizität im allgemeinen [abheben], die weder mit einer ahistorischen Ewigkeit noch mit irgendeinem empirisch bestimmten Moment der Geschichte der Fakten sich vermischt" (CuG 87), sondern "eine zeitliche Ursprünglichkeit im allgemeinen" ist (CuG 90).²⁹ Jeder "in der Form einer bestimmten historischen Tatsachenstruktur determinierte Widerspruch" kann als "relativ zu diesem Nullpunkt erscheinen [...], wo der determinierte Sinn und der determinierte Nicht-Sinn sich in ihrem gemeinsamen Ursprung verbinden" (CuG 89 f.). Gegenüber diesem Nullpunkt ist also der klassische Gegensatz von Vernunft und Wahnsinn nur *eine* historische Determination des Verhältnisses von Sinn und Nicht-Sinn. Das hyperbolische Vorhaben in der erzählenden Erzählung Descartes (und Foucaults) "läßt sich nicht erzählen, nicht als ein Ereignis in einer determinierenden Geschichte objektivieren" (CuG 92), da diese Geschichte selbst gegenüber der inneren Entzweiung des *Logos* sekundär bleibt.³⁰

Es gelte daher, "von der Historizität der Philosophie Rechenschaft abzulegen", da "die Geschichtlichkeit im allgemeinen ohne eine Geschichte der Philosophie unmöglich wäre". Die Geschichte der Philosophie wäre ihrerseits unmöglich, "wenn es einerseits nur die Hyperbel gäbe, oder [...] andererseits nur determinierte historische Strukturen [...] gäbe" (CuG 97 f.). Temporalisierung und Transgression sind daher ineinander verschränkt:

Die der Philosophie eigene Geschichtlichkeit hat ihren Ort und konstituiert sich in diesem Übergang, diesem Dialog zwischen der Hyperbel und der endlichen Struktur, zwischen dem Ausbruch aus der Totalität und der geschlossenen Totalität, im Unterschied zwischen der Geschichte und der Geschichtlichkeit; das heißt, an der Stelle oder vielmehr in dem Augenblick, wo das *Cogito* und alles, was es hier symbolisiert (Wahnsinn, Maßlosigkeit,

²⁹ Foucault scheint diese gleichwohl als ein historisches Moment in der Antike aufzufassen: "der griechische *Logos* besaß nichts Gegenteiliges" (WuG 9).

³⁰ Ein solcher Versuch bliebe zudem der Metaphysik verhaftet: "Wenn man die Geschichte der Entscheidung, der Trennung, des Unterschieds schreiben will, riskiert man, die Teilung als Ereignis oder als Struktur, die der Einheit einer ursprünglichen Präsenz begegnet, zu konstituieren und so die Metaphysik in ihrem fundamentalen Tun zu bekräftigen" (CuG 67).

Hyperbel usw. ...), gesagt werden, sich vergewissern und verfallen, notwendig vergessen werden bis zu ihrer Reaktivierung, ihrem Erwachen in einem anderen Sagen des Exzesses, der wiederum später ein anderer Verfall und eine andere Krise sein wird. Von seinem ersten Hauch an öffnet das diesem zeitlichen Rhythmus von Krise und Erwachen unterworfenen Sprechen seinen Raum des Sprechens nur, indem es den Wahnsinn einschließt. Dieser Rhythmus ist [...] die Bewegung der Temporalisierung selbst in dem, was sie mit der Bewegung des *Logos* vereint. (CuG 98)

In der temporalisierenden Bewegung, in der sich das transgressive Moment des *Logos* in das System der Vernunft wiedereinschreibt, liegt die ursprüngliche zeitliche Rhythmisierung einer Ökonomie der "*différance*, deren irreduzible Originalität respektiert werden muß" (CuG 99) und die die Beziehung "zwischen der Vernunft, dem Wahnsinn und dem Tod" strukturiert. Hier beginnt das, was Derrida die "wesentliche Krise" der Vernunft nennt (CuG 93). Die Leidenschaft des "Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen" ist nicht "Gegenstück des Schweigens", sondern "seine Bedingung", die "originäre Tiefe jeglichen Wollens". Dieses

Wollen als Endlichkeit und als Geschichte ist ebenfalls eine ursprüngliche Leidenschaft. Es bewahrt in sich die Spur einer Gewalttätigkeit. Es wird eher geschrieben als gesagt, es wird *ökonomisiert*. Die Ökonomie dieser Schrift ist eine geregelte Beziehung zwischen dem Überschuß und der überschrittenen Totalität: die *différance* des absoluten Exzesses.

Die Philosophie zu definieren als Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen, heißt zuzugeben – und die Philosophie ist vielleicht dieses gigantische Geständnis –, daß in dem historischen Gesagten, in dem die Philosophie ihre Ruhe findet und den Wahnsinn ausschließt, sie sich selbst verrät (oder sich als Denken verrät), in eine Krise und ein Selbstvergessen eintritt, die in ihrer Bewegung eine wesentliche und notwendige Periode sind. Ich philosophiere nur im *Schrecken*, aber im *eingestandenem* Schrecken, wahnsinnig zu sein. [...]

Aber diese Krise, in der die Vernunft wahnsinniger als der Wahnsinn ist – denn sie ist Nicht-Sinn und Vergessen – und in der der Wahnsinn vernünftiger ist als die Vernunft, denn er ist der lebendigen (wenn auch schweigsamen und murmelnden) Quelle des Sinns näher, diese Krise hat stets bereits begonnen und ist nicht beendbar. [...]

Ist, was man Endlichkeit nennt, nicht die Möglichkeit als Krise? Eine bestimmte Identität des Krisenbewußtseins und des Vergessens der Krise?

Des Denkens der Negativität und der Reduzierung der Negativität? (CuG 100 f.)

In der Einheit des *Logos* in der Differenz von transzendierender Exzessivität und reaktiver Versicherung in einer restituierenden Bewegung hin auf eine determinierende Ordnung zeichnet sich eine Fokussierung auf die Differenz von *Ratio* und Wahnsinn, von Beobachter und Beobachtetem, von Historizität und Geschichte und damit auf die Problematik der *Zeit* und der *Textualität* ab. Derrida systematisiert und radikalisiert damit die verstreuten Bemerkungen Foucaults, indem er sie mit der Figur der *différance* verbindet und in "eine dekonstruierte Version [...] der Verbindung von Wahnsinn und Vernunft" wiedereinschreibt.³¹ Mit der sich hieraus ergebenden Kritik an und Divergenz zu Foucault beschäftigt sich der folgende Teil.

IV

Der folgende Vergleich der Positionen Derridas und Foucaults sieht sich mit zwei Schwierigkeiten konfrontiert. Zum einen müßte eine fundamentale Auseinandersetzung explizit das Problem der Beziehung beider Autoren zu einer vernunftkritischen Tradition aufwerfen, die sich von Nietzsche, Husserl, Freud und Heidegger her schreibt.³² Eine derartige Auseinanderlegung ist aber im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten. Zum anderen wird ein Vergleich dadurch erschwert, daß weder Foucault noch Derrida fixe theoretische Positionen besetzen. Besonders bei Foucault scheint es schwierig, konsistente Schichten einer Theorie zu isolieren, die sich wesentlich durch einen Prozeß ständiger Revisionen der Terminologien, Strategien und Konstrukte generiert, der einer Verschiebung des theoretischen Interesses geschuldet ist.³³ Auch bei Derrida ist es problematisch, unter Absehung von der Singularität seiner Lektüren text- und zeitübergreifende Thesen zu konstatieren. Unter diesen

³¹ cf. Ann Wordsworth: "Derrida reinscribes the rhythms of history in a deconstructed version of Foucault's linking of madness and history" (a.a.O., p. 119).

³² cf. Campe, a.a.O., S. 42 f.

³³ "Eine theoretische Verschiebung hatte sich mir aufgedrängt, um das zu analysieren, was man oft als den Fortschritt der Erkenntnisse bezeichnet: sie hatte mich dazu geführt, mich nach den Formen von Diskurspraktiken zu fragen, die das Wissen artikulieren. Es hatte einer weiteren theoretischen Verschiebung bedurft, um das zu analysieren, was man häufig als die Manifestationen der 'Macht' beschreibt: diese Verschiebung hatte mich veranlaßt, mehr nach den vielfältigen Beziehungen, den offenen Strategien und den rationalen Techniken zu fragen, die die Ausübung der Mächte artikulieren. Jetzt schien es nötig, eine dritte Verschiebung vorzunehmen, um das zu analysieren, was als 'das Subjekt' bezeichnet wird; es sollte untersucht werden, welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum konstituiert und erkennt." (Michel Foucault: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1989), S. 12).

Vorbehalten steht die nachfolgende Rekonstruktion der theoretischen Divergenz beider Autoren, die hier ausgehend von Derridas Einwendungen gegen Foucault und dessen verspäteter Antwort entwickelt wird.

(1) Der wesentliche Zug der Derridaschen 'Kritik' an Foucault liegt in einer Reihe von Fragen, die sich vor dem Hintergrund einer Problematisierung des Verhältnisses von *Beobachter* und *Beobachtetem* bewegen. Die Problematik des Beobachtens erfährt bei Derrida eine zweifache Spezifizierung. Sie betrifft (a) das Verhältnis von Vernunft bzw. *Ratio* und Wahnsinn und (b) dasjenige von beobachtender und beobachteter *episteme*.

(a) Derrida fragt zunächst, ob nicht gerade das Anliegen, der ausgeschlossenen Sprache des Wahnsinns Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem man sie vor ihrer Beziehung zur *Ratio* und zur Psychiatrie in der Geschichte ihres Ausschlusses zu erfassen sucht, notwendigerweise "der wirksamste, subtilste Wiederbeginn, die Wiederholung im auf irreduzibelste Weise vieldeutigen Sinne des Wortes, des gegen den Wahnsinn unternommenen Aktes" (CuG 59) sei.³⁴ Nicht nur ist der Begriff der Geschichte "stets ein rationaler Begriff gewesen", auch eine "Revolution gegen die Vernunft" scheint immer nur in ihr vollziehbar zu sein (CuG 61). Und zwar deshalb, weil jede geschichtliche Erzählung bereits in einer Sprache stattfindet, die *per se* die der *Ratio* ist, denn "welche Sprache gehörte nicht zur Vernunft *im allgemeinen*" (CuG 57):

Nichts in dieser Sprache [der ganzen europäischen Sprache, J.S.] und *niemand* unter denen, die sie sprechen, kann der historischen Schuld entgehen [...], der Foucault den Prozeß machen zu wollen scheint. Aber das ist vielleicht ein unmöglicher Prozeß, denn die Klageerhebung und das Verdikt wiederholen unaufhörlich das Verbrechen durch die einfache Tatsache ihres Vortrags. Wenn die *Ordnung*, von der wir sprechen, so gewaltig ist, wenn ihre Macht so einzig in ihrer Art ist, dann eben wegen ihres überdeterminierenden Charakters und durch die universelle, strukturelle, die universelle und unendliche Komplizität, in der sie all die kompromittiert, die sie in ihrer Sprache hören, wenn diese ihnen sogar noch die Form ihrer Denunziation liefert. Die Ordnung wird dann in der Ordnung denunziert. (CuG 60)

³⁴ Auf diesen 'Vorwurf' an Foucault, aus der Eigenlogik seines Projektes heraus nicht anders zu können, als den Wahnsinn noch einmal auszuschließen, kommt Derrida in seinem späteren Aufsatz zurück: "Doch wird er [Foucault, J.S.] dies [den Akt des Ausschlusses, J.S.] nolens volens gleichfalls *wie Descartes* tun, wie der Descartes jedenfalls, den er beschuldigt hatte, den Wahnsinn auszuschließen, indem er die Mächte des *genius malignus* ausschloß, bemeisterte oder verbannte, was auf dasselbe hinauskommt" (GgF 95).

Daß die Geschichte immer die Geschichte des Sinns und der Vernunft als die in der historischen Erzählung (wieder-)hergestellte Ordnung der geschichtlichen Abfolge ist, schließt es aus, daß man eine Geschichte des Wahnsinns bzw. seines Ausschlusses schreiben kann, ohne von vornherein auf der Seite der Sprache der Vernunft zu stehen bzw. stehen zu müssen. Denunziert werden kann daher immer nur *eine* "historische Determination der Vernunft" (z.B. die der klassischen Periode) vor "dem Tribunal der Vernunft im allgemeinen" (CuG 60 f.). Die Vernunft im allgemeinen hat dann die Funktion einer ausschließlich negativen Instanz, auf die sich eine Kritik an je gegebenen historischen Determinationen berufen kann. Sie ist damit zugleich Bedingung jeder Distanzierung von einer historischen Determination der Vernunft und der undeterminierte Gegenhorizont ihrer Bestimmung.

(b) Die Problematik des Beobachtens spezifiziert sich auch als Frage nach dem Verhältnis von beobachtender *episteme* (derjenigen Foucaults) zu der beschriebenen *episteme*.³⁵ Derrida problematisiert damit zum einen die von Foucault behauptete Geschlossenheit und Ganzheit³⁶ einer "historischen Gesamtstruktur" oder *episteme* als Einheit von Subjekten, Texten und Praktiken, deren Existenz er unabhängig von der diese beschreibenden Archäologie voraussetzen scheint.³⁷ In der Konsequenz wird es dann fraglich, ob ein angeblich den Ausschluß des Wahnsinns praktizierender Text wie die *Meditationes* von Descartes ein Symptom, eine Ursache oder ein Zeichen dieses Ausschlusses sein soll (cf. CuG 71 f.). Auf der anderen Seite unterläßt Foucault eine explizite Reflexion auf die historische Situation, in der sein eigenes archäologisches Projekt steht,³⁸ etwa darauf, daß es zumindest eine

³⁵ "Wer hat, in welcher Sprache und ausgehend von welcher historischen Situation des *Logos*, wer hat diese Geschichte des Wahnsinns geschrieben und wer muß sie verstehen?" (CuG 63/cf. auch GgF 63, 67 f.)

³⁶ Eine Voraussetzung, die allerdings zu Aporien führt "jedesmal, wenn die transzendente Bedingung einer Serie paradoxerweise der Serie zugleich angehört, was bei jeder Bildung einer Ganzheit, namentlich einer historischen Konfiguration (Zeitalter, *episteme*, Paradigma, *themata*, Epoche etc.)" der Fall ist (cf. GgF 72).

³⁷ "In einer Kultur, und in einem bestimmten Augenblick, gibt es immer nur eine *episteme*, die die Bedingungen definiert, unter denen jegliches Wissen möglich ist". Es spielt für die Bedingungen des möglichen Wissens einer Kultur zu einem bestimmten Augenblick daher auch keine Rolle, ob dieses Wissen "in einer Theorie manifest wird" oder ob es "schweigend durch eine Praxis eingehüllt wird" (OdD 213 f.).

³⁸ Ein Einwand, den aus einer anderen Perspektive – seiner Theorie einer kommunikativen Vernunft – im übrigen auch Jürgen Habermas erhebt (in: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988), S. 290, S. 316, bes. S. 326 - 336 u. passim.: "Foucault verstrickt sich in Aporien, sobald er erklären soll, wie das zu verstehen ist, was der genealogische Geschichtsschreiber selber tut. Die vorgebliche Objektivität der Erkenntnis sieht sich dann nämlich in Frage gestellt (1) durch den unfreiwilligen *Präsentismus* einer Geschichtsschreibung, die ihrer Ausgangssituation verhaftet bleibt; (2) durch den unvermeidlichen *Relativismus* einer gegenwartsbezogenen Analyse, die sich selbst nur noch als kontextabhängiges praktisches Unternehmen verstehen kann; und (3) durch die willkürliche *Parteilichkeit* einer Kritik, die ihre normativen Grundlagen nicht ausweisen kann. Foucault ist unbestechlich genug, um diese Inkonsequenzen einzugestehen – freilich zieht er daraus keine Konsequenzen" (a.a.O., S. 325). Habermas bemängelt die Paradoxien und Aporien im

gewisse historische "Öffnung" der Bestimmung des Wahnsinns als Unvernunft in der modernen *episteme* gegeben und eine "bestimmte Befreiung des Wahnsinns begonnen" (CuG 63 f.) haben muß, um es möglich werden zu lassen.³⁹

Die Kritik Derridas wirft damit auch allgemein die Frage nach der Relation von beschreibender Archäologie und beschriebenem Zeitalter auf. Da jede historische Erzählung einem sinnstiftenden Schema unterliegt und daher eine vernünftige Ordnung in der historischen Abfolge konstituiert, ist die Möglichkeit einer mimetischen Archäologie, wie sie Foucault anzustreben scheint, verdächtig. Wenn man den fiktionalen Charakter der Archäologie in Anschlag bringt, wird die methodologische Voraussetzung eines unmittelbaren Zugangs zur beschriebenen *episteme* und die Möglichkeit ihrer positivistischen Beschreibung problematisch.⁴⁰ Die Kritik Derridas legt es eher nahe, das Konstitutionsverhältnis umzudrehen und die Geschichte ihren Ursprung in der historischen Erzählung finden zu lassen.

Foucault unterschlägt in seiner polemischen Antwort auf Derrida⁴¹, die 1972 als Appendix einer Neuausgabe der *Histoire de la folie* erscheint, diese zentralen metatheoretischen und methodologischen Einwendungen Derridas.⁴² So geht er weder auf das Problem der Relation von beobachtendem und beobachtetem *episteme* ein, noch auf die Fraglichkeit der Hypothese einer Totalität und einer Geschlossenheit der *episteme* eines Zeitalters, noch – oder nur am Rande – auf die Beziehungen zwischen einzelnen Texten, historischer

methodischen Ansatz Foucaults – ein bekannter Reflex einer Philosophie, die sich einer radikalen Autokritik der Vernunft im Namen der impliziten Rationalität des (philosophischen) Diskurses stets verweigert hat und es damit versäumt, das schwierige Verhältnis von Sprache und Vernunft, von Sein und Denken zu reflektieren.

³⁹ cf. auch GgF 101

⁴⁰ Das macht die von Foucault in der Einleitung zu *Wahnsinn und Gesellschaft* formulierten methodologischen Prinzipien äußerst fragwürdig: "Ich mußte außerhalb jeder Beziehung zu einer psychiatrischen 'Wahrheit' jene Worte und Texte [die Zeugnisse des Wahnsinns, J.S.] für sich sprechen lassen, die von unterhalb der Sprache stammen [...]." (WuG 15 f.) – Es scheint so, als bewege sich Derridas Kritik im Rahmen eines Subjekt-Objekt-Schemas, in dem die historische Erzählung die Rolle des Subjekts und die Geschichte oder *episteme* die Rolle des Objekts innehätte. Foucaults methodologischer Ansatz versucht, ein solches Schema gerade zu vermeiden, indem die Archäologie auf eine positivistische Beschreibung ihres Gegenstands zielt und "in der Analyse jener Positivitäten [...] reine Singularitäten [wie z.B. den Wahnsinn in der Moderne, J.S.] zu erfassen" sucht (cf. Michel Foucault: *Was ist Kritik?* (Merveverlag, Berlin 1992), S.36). Daß Derridas Kritik jedoch darüber hinausreicht, erhellt daraus, daß sie sich innerhalb einer Problematisierung der Textualität der Archäologie und der Situation der Beobachtung bewegt. Die Notwendigkeit der Reduktion der Geschichte auf rationale Schemata liegt daher nicht allein auf der Seite des Beobachters, sondern in der Situation des Beobachtens selbst.

⁴¹ cf. Fußnote 2

⁴² Der englische Übersetzer von *Mon Corps, ce Papier, ce Feu*, Geoff Bennington, differenziert drei "group of questions" von Derrida: einmal Fragen betreffend der detaillierten Lektüre des kartesischen Textes, dann Fragen der historischen Bedeutung dieses Textes und schließlich die "presuppositions" des Foucaultschen Projektes. Auf die letzten beiden sei Foucault nicht eingegangen (G. Bennington: *Cogito Incognito: Foucault's 'My Body, This Paper, This Fire'* in: *Oxford Literary Review*, 1979, Vol. 4/1, p. 5 - 8).

oder archäologischer *episteme* und den betroffenen Subjekten.⁴³ Gleichwohl lassen sich diesem in seinem Duktus für Foucault äußerst untypischen Text einige Aspekte seines theoretischen Ansatzes entnehmen, die er Derrida im Rahmen einer Relektüre der *Meditationes* von Descartes entgegenhält.

(2) Während Derrida die Möglichkeit des Wahnsinns als eine *innerliche* Bedrohung des Denkens ausweist, indem er ihn als Erfahrung der Grundlosigkeit der Vernunft für die Philosophie reserviert, begreift Foucault den Wahnsinn vor allem als die dem wahnsinnigen Subjekt von *außen* drohende Gefahr seiner juristischen und diskursiven Disqualifikation. Dies zeigt sich u.a. darin, daß er auf dem faktischen Ausschluß des Wahnsinns aus der (klassischen) Gesellschaft, der Vernunft und dem philosophischen Diskurs beharrt.⁴⁴ In der kartesischen Übung der *Meditationes* zeige sich die juristische Disqualifikation des wahnsinnigen Subjekts bereits in der Wahl der Terminologie.⁴⁵ Die Hypothese des eigenen Wahnsinns durch das zweifelnde Subjekt schließt den Rechtstitel 'vernünftiges Subjekt' aus: "als *demens* kann ich die Meditation nicht fortsetzen" (KPF 35). Damit in Zusammenhang stehen Formulierungen Foucaults, die die Gefahr des Wahnsinns für das meditierende Subjekt darauf reduzieren, den Wahnsinn bloß zu spielen, ihn vorzutäuschen oder sich nur mit Wahnsinnigen zu vergleichen: "wenn ich mich ihnen vergleichen, mich wie sie verhalten will, setzt das voraus, daß ich genauso verrückt werde wie sie, derselben Demenz unterliege, alle Befugnisse und Rechtstitel verliere, die zu meinem Unternehmen der Meditation erforderlich sind" (KPF 35). Gegenüber der Gefahr einer juristischen Disqualifikation scheint es gleichgültig zu sein, ob das Subjekt den Wahnsinn nur fingiert oder aber tatsächlich wahnsinnig ist.

Abgesehen davon, daß Foucault damit hinter den unter (II) rekonstruierten sprachlichen Charakter des Ausschlusses zurückzufallen scheint, provoziert der Anschluß der Gefahr des Wahnsinns an juristische Fragen und die Beschränkung darauf, den Wahnsinn nur vorzuspielen, die Frage, was die juristische Praxis einer Gesellschaft mit der meditierenden Praxis des philosophischen Subjekts verbindet. Selbst wenn sich die kartesianische Beschreibung der meditativen Übung einer in der diskursiven (juristischen)

⁴³ Das verwundert auch deswegen, weil sich Foucault zu dem Zeitpunkt des Erscheinens von *Mon Corps* bereits mit methodologischen Fragen auseinandergesetzt hatte (cf. Michel Foucault: *Archäologie des Wissens* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1981)).

⁴⁴ Den faktischen Ausschluß würde Derrida allerdings auch nicht bestreiten (CuG 94). Es gibt zwar einen tatsächlichen oder historischen Ausschluß des Wahnsinns, aber keinen Ausschluß seiner Möglichkeit aus dem philosophischen Denken selbst.

⁴⁵ Descartes verwendet sowohl den lateinischen Terminus "insanus", eine medizinische Charakterisierung dessen, sich für etwas zu halten, was man nicht ist, als auch das Paar "demens/amens", zwei Begriffe, die in erster Linie eine juristische Verwendung hatten. Der Text Descartes spiele mit dem "Hiat zwischen zwei typologischen Bestimmungen des Wahnsinns" (KPF 34 f.), der medizinischen und der juristischen.

Praktik gängigen Terminologie bedient, heißt dies noch nicht, daß die meditative Übung selbst mit dem juristischen Diskurs ihrer Zeit einfach konvergierte. Rechtliche Fragen scheinen in erster Linie in einer gesellschaftlichen Praktik von Belang zu sein, gegenüber der eine philosophische Meditation als eine innere Erfahrung des Denkens eine gewisse Autonomie beanspruchen kann. Ebenso scheint die Annahme, die Gefahr der Disqualifikation drohe dem meditierenden Subjekt bereits dann, wenn es den Wahnsinn nur "fingiert" (KPF 40) oder "nachahmt" (KPF 34), ein beurteilendes Publikum vorauszusetzen, bei dem man sich fragt, wo es in der meditativen Übung seinen Ort hätte.

Philosophie und Wahnsinn sind demnach nicht *intern* innerhalb des philosophischen Diskurses einander entgegengesetzt, sondern *extern*, d.h. juristisch. Der Reduktion des Wahnsinns auf die äußerliche Gefahr der juristischen Disqualifikation innerhalb einer diskursiven Praktik deessentialisiert allerdings den Wahnsinns und versteht seinen Ausschluß als diskursive und kulturelle Funktion. Derrida würde zwar einerseits ebenfalls die Existenz einer Essenz des Wahnsinns bzw. die ahistorische Stabilität der Bedeutung des Wortes (cf. CuG 68 f.) zugunsten einer je spezifischen Determination der Relation von Vernunft und Nicht-Vernunft negieren, andererseits faßt er den Wahnsinn wesentlich als eine innere Bedrohung des philosophischen Denkens des radikal zweifelnden philosophischen Subjekts auf, bei dem ein Fingieren des Wahnsinns keinen Sinn machte, sondern dessen Fiktion eines totalen Zweifels eine Art philosophischer Wahnsinn ist.

(3) Foucault zeigt sich vor allem interessiert an dem Ausschluß der Möglichkeit des Wahnsinns für das Subjekt durch den kartesischen Text. Dieser konstituiert durch seinen doppelten Charakter des "beweisende[n] und asketische[n] Gewebes" (KPF 37) ein vernünftiges Subjekt, das die meditative Übung nur als nichtwahnsinniges fortsetzen könne. Die *Wirkung* des Textes verursacht im Subjekt "eine Menge von Modifikationen, die eine *Übung* bilden und die jeder Leser praktisch vollziehen muß, von denen sich jeder Leser betreffen lassen muß, wenn er seinerseits Subjekt der Äußerung sein und damit jene Wahrheit in seinem eigenen Namen sagen können will" (KPF 36).⁴⁶ Der Wahnsinn wird "in Hinblick auf das Subjekt" (KPF 35) verbannt, das die Übung der Meditation fortführt. Während die Übung des Traums das zweifelnde Subjekt begründet, schließt die Übung des Wahnsinns die Nichtvernunft aus dem meditierenden Subjekt aus. Es wird "einfach festgestellt", daß das vernünftige Subjekt nicht wahnsinnig sein kann (KPF 33 - 36) und damit ein Subjekt konstituiert, das zugleich vernünftig ist und

⁴⁶ Für Descartes ist daher der Wahnsinn nicht mehr "Medium oder Enthüllung der Wahrheit" (KPF 38).

uneingeschränkt zweifeln kann. Die gleichzeitige (Selbst-)Attribution der beiden 'Prädikate' "Denken" bzw. "Zweifeln" und "wahnsinnig sein" auf das meditierende Subjekt ist nicht möglich (KPF 38); während das Denken per se nicht wahnsinnig sein kann, kann der Mensch dies durchaus, allerdings nur um den Preis seines Ausschlusses aus der Welt der Vernunft und der Gesellschaft und damit aus der Praxis des Denkens und des Sich-für-etwas-haltens, d.h. des Fingierens.⁴⁷

Man kann also zunächst feststellen, daß Foucault die *Meditationes* als eine das Subjekt determinierende oder konstituierende Übung im Rahmen einer zu rekonstruierenden diskursiven Praxis versteht, während Derrida auf dem transgressiven Charakter der dem Text vorausgehende Erfahrung des radikal zweifelnden philosophischen Subjektes abstellt. Foucault bemängelt zudem, daß Derrida all das, was sich im Subjekt in der Meditation vollzieht, nicht beachtet habe: weder die "Ereignisse, die in ihr einander folgen", noch die "Handlungen, die das meditierende Subjekt ins Werk setzt", noch die "Wirkungen, die im meditierenden Subjekt hervorgebracht werden" noch die "rechtliche Qualifizierung des meditierenden Subjekts" (KPF 36). Die Vernachlässigung der diskursiven Praktik durch Derrida sei einer Verkennung der textuellen Differenzen im kartesischen Text geschuldet, als die sich das System diskursiver Differenzen artikuliert. Foucault scheint damit implizit von einem vollständig determinierten Verhältnis von Texten, Subjekten und *episteme* auszugehen: ein Text kann in einer bestimmten *episteme* immer nur auf eine Art gelesen werden, zumindest konstituiert er ein ihm nachträgliches einheitliches Subjekt.⁴⁸

Allerdings bleibt es bei Foucault reichlich nebulös, welche Praktiken welcher Subjekte hier eingeklagt werden. Es scheinen prima facie ganz verschiedene Subjekte im Spiel zu sein, die Foucault z.T. allzu leichtfertig zu identifizieren scheint: der empirische Autor der *Meditationes* (Descartes); der Icherzähler des Textes; der zeitgenössische Leser; das Subjekt der modernen *episteme*, das den Text liest und schließlich Foucault selbst, der den kartesischen Text einer

⁴⁷ In *Wahnsinn und Gesellschaft* verdeutlicht Foucault die essentielle Unmöglichkeit für das denkende Subjekt, verrückt zu sein, anhand des folgenden Paradoxes: Es ist ungereimt, anzunehmen, daß man ungereimt ist. Als eine *Erfahrung* des Denkens impliziert sich der Wahnsinn selbst und schließt sich so aus. Als ausgeschriebener Syllogismus ergibt sich:

A Um mich für wahnsinnig zu halten, müßte ich annehmen, daß ich wahnsinnig bin

B Wenn ich aber wahnsinnig bin, kann ich mich für nichts mehr halten oder für alles halten, was auf dasselbe hinausläuft

C Also kann ich mich nicht für wahnsinnig halten, weil "wahnsinnig sein" und sich "für etwas halten" einander ausschließen

Daraus schließt Foucault, daß Descartes die Gewißheit gewonnen habe, daß ihn der Wahnsinn nicht mehr betrifft und d.h.: er schließt ihn aus der Möglichkeit des Denkens oder der *Ratio* ebenso aus wie aus dem Gebiet möglicher Freiheit (cf. WuG, S. 68 - 71).

⁴⁸ In der *Archäologie des Wissens* hat Foucault es bestritten, diese These zu vertreten (cf. a.a.O., S. 283 - 301). Sie liegt aber implizit seiner Antwort an Derrida zugrunde.

Archäologie einverleibt und einer Diskursanalyse unterzieht. Dies zeigt sich u.a. auch darin, daß Foucault den Widerstandspunkt des Zweifels, den die Hypothese des Traums überwinden soll, im "Aktualitätssystem" festmacht, also all dem, was dem Zweifel des Subjektes im Augenblick der Meditation entgegensteht: sein aktuelles Dasein, der Ort seines Aufenthalte, seine Gesten, seine Empfindungen. Das in den *Meditationes* beschriebene aktuelle Dasein ist jedoch gerade nicht dasjenige des die Übung vollziehenden oder den Text lesenden Subjekts. Die einfache Tatsache, daß die *Meditationes* ein *Text* sind, trennt alle von Descartes beschriebenen 'aktuellen' Dinge (das Feuer, das Blatt, der Körper) für immer von der Lektüre seines Textes.

Eine Problematisierung der Identifikation von Icherzähler, empirischem Autor und Leser stößt dann auf eine Reihe von Fragen, auf die Foucault keine Antwort hat: Ist der in der Übung angeblich vollzogene Ausschluß unabänderliches Ereignis oder ahistorische Wirkung jeder Lektüre? Woher die Berechtigung, philosophische Praxis, Lektürepraxis und diskursive Praxis einer Gesellschaft zu homogenisieren? In welcher Beziehung steht eine Lektürepraxis zu der historischen *episteme*, in der sie sich vollzieht? Ist die Lektürepraxis Ursache oder Wirkung eines historischen Zeitalters? Alle diese Fragen weisen auf eine bei Foucault fehlende Reflexion auf die Textualität von Texten. Angesichts dessen erscheint es symptomatisch, daß Foucault Derrida vorwirft, er betreibe eine "'Textualisierung' diskursiver Praktiken" im Namen einer "kleinen" Pädagogik, die ganz auf der Linie der akademischen philosophischen Tradition darauf insistiert, daß es nichts außerhalb des Textes gebe (KPF 40 f.).

Foucault scheint den kartesianischen Text zudem einfach mit der diskursiven Praktik seiner Zeit gleichzusetzen (cf. KPF 36), so daß Textanalyse und Diskursanalyse zusammenfallen. Einen einzelnen Text wie die *Meditationes* einer "Diskurs-analyse" (KPF 34) zu unterziehen, verwischt jedoch die Differenzen von diskursiver Praktik, Subjekt und Text. Die von Foucault anvisierte Analyse der historischen Gesamtstruktur scheint damit tatsächlich eine vollständig determiniertes Verhältnis von Text, Subjekt und diskursiver Praxis innerhalb einer *episteme* vorauszusetzen (oder zumindest eine völlig symmetrische strukturelle Analogie zwischen ihnen). Das Subjekt hat keine Freiheit gegenüber dem Text, zumindest nicht, wenn beide der gleichen von Foucault beschriebenen *episteme* angehören. Der Leser muß sich vom Text betreffen lassen (KPF 36), um sich zum Subjekt seiner Aussagen zu machen, was Foucault selbst anscheinend in seiner Lektüre genau nicht macht. Entgegen dieser unterstellten Nichtfreiheit gegenüber dem Text oder seiner "Wirkung"

nimmt Foucault in seiner Lektüre gegenüber dem klassischen Leser eine eigene Freiheit der Lektüre sehr wohl in Anspruch.⁴⁹

Damit stellt sich auch ein weiteres Problem, daß mit Foucaults doppelter These innerhalb seiner Konzeption der *episteme* verbunden scheint. Zum einen kann es nie eine vollständige Selbstverfügung oder ein vollständiges Bewußtsein über die eigene *episteme* geben, sie sind nicht hintergebar, zum anderen zeigt sich die *episteme* niemals in einem einzigen Text, sondern muß als Struktur eines historischen Apriori⁵⁰ von der Archäologie konstruiert werden.⁵¹ Vollständig erkennbar sind nur die *episteme* vergangener Zeitalter, die zugleich den ontologischen Raum des Wissens eines Zeitalters und das in der Archäologie rekonstruierte historische Apriori bilden. Indem Foucault die meditative Übung gerade nicht mitvollzieht, sondern sie aus der Distanz der Diskursanalyse heraus beschreibt, nimmt er eine Freiheit gegenüber dem Text ein, deren historische und systematische Bedingungen sich gemäß seiner Konzeption nur aus der historischen Distanz ergeben können. Die Frage Foucaults nach dem Subjekt, das durch den Text konstituiert wird, negiert de facto jede Freiheit des Subjekts gegenüber dem Text innerhalb der gleichen *episteme*. Die Möglichkeit einer Freiheit des Subjekts gegenüber der historischen Determination beschränkt sich damit auf die Differenz oder Diskontinuität zwischen zwei *episteme*, d.h. als einzelnes Subjekt habe ich keine Freiheit gegenüber der *episteme* meines Zeitalters.

Im Kern ist also der Streit zwischen Foucault und Derrida ein Streit darüber, wieviel Freiheit vor der geschichtlichen oder textuellen Determination möglich ist. Während Derrida die zumindest partielle Befreiung von der Totalität einer historischen Determination als ein Moment innerhalb der historischen Determinationsbewegung behauptet, determiniert der Text bei Foucault in der Beweisführung und als eine meditative Übung das lesende Subjekt vollständig und widerstandslos. Das hat auch Konsequenzen für die Möglichkeit des Neuen. Während es bei Derrida die punktuelle Transgression der determinierten Totalität als ein letztlich fiktionales Projekt gibt, das deswegen unmöglich ist, weil es versucht, einen Punkt außerhalb der Totalität der eigenen Determination zu finden (als die Fiktion einer beschreibenden *episteme*)⁵², gibt es bei Foucault nur die Möglichkeit einer Umstellung der *episteme*. Neues gibt

⁴⁹ Gerade die implizit in Anspruch genommene Freiheit Foucaults vor dem kartesischen Text ließe sich vielleicht als indirekte Bestätigung der Überschreitungsthese von Derrida lesen.

⁵⁰ Das historische Apriori ist das, "was in einer bestimmten Epoche in der Erfahrung ein mögliches Wissensfeld abtrennt, die Seinsweise der Gegenstände, die darin erscheinen, definiert, den alltäglichen Blick mit theoretischen Kräften ausstattet und die Bedingungen definiert, in denen man eine Rede über die Dinge halten kann, die als wahr anerkannt wird" (OdD 204).

⁵¹ Dies betont Foucault besonders für die Moderne: Das Ereignis der diskursiven Umstellung, das ihren Beginn markiert, "entgeht uns zu einem großen Teil", sicher "weil wir noch in ihm befangen sind" (OdD 273, cf. auch OdD 307).

es nur als Diskontinuität zwischen den einzelnen historischen *episteme*, die sich etwa in der Möglichkeit einer Ablösung der anthropozentrischen *episteme* durch eine sprachzentrische ankündigt, in der der Wahnsinn seine Bestimmung als Geisteskrankheit verliert.

(4) Während es Foucault um eine Beschreibung der historisch divergierenden Ontologien der Sprache geht, interessiert sich Derrida für die Möglichkeit einer nicht-klassischen Dissoziation von Denken und Sprache. Diese Möglichkeit verbirgt sich in einem Geschehen der Textualität oder der Schrift, das Derrida als die Bewegung einer originären *différance* bezeichnet. Die *différance* eröffnet eine zirkuläre Dialektik von öffnender Transgressivität und ökonomisierender Temporalisation. Die *différance* ist nicht nur "am besten geeignet [...], das Irreduzibelste unserer 'Epoche' zu denken", sondern "eröffnet" selbst den Raum, "in dem die Onto-Theologie – die Philosophie – ihr System und ihre Geschichte produziert"⁵². Sie liegt daher nicht nur unhintergebar *vor* den klassischen Oppositionen der Metaphysik, etwa der von Subjektivität und Objektivität, und dem Begriff der Geschichte, sondern zugleich am tiefsten *in* ihnen. Ihre "mediale Form" (DIF 34) eröffnet erst die "Möglichkeit der Begrifflichkeit" als differentielles Netz ohne Zentrum und endgültige Stabilität. Sie ist die "Spielbewegung", die die Differenzen hervorbringt, ohne diesen jedoch als ein einfacher oder voller Ursprung vorauszugehen im Sinne einer Substanz oder eines Seienden als produzierende Kausalität. Ihr gegenüber sind gleichwohl "nur die Differenzen seit Anbeginn des Spiels durch und durch 'historisch'", sie sind "Effekt ohne Ursache" (DIF 37), da das Spiel der *différance* selbst "stumm" ist (DIF 31). Sie ist "jene Bewegung, durch die sich die Sprache oder jeder Code [...] im allgemeinen 'historisch' als Gewebe von Differenzen konstituiert" und entgeht daher der Alternative von Statik und Genese, von Struktur und Geschichte (DIF 38). Sie bezeichnet die nichtsichtbare "Kräfteenergetik oder -ökonomik", die "in Bewegung begriffene Zwietracht verschiedener Kräfte und Kräftedifferenzen" (DIF 44) und zeigt sich daher zum einen als "die geschichtliche und epochale *Entfaltung* des Seins", zum anderen 'ist' sie nur "das Spiel der Spur", die "nicht mehr zum Horizont des Seins gehört, sondern deren Spiel den Sinn des Seins trägt und säumt: das Spiel der Spur oder der *différance*, die keinen Sinn hat und

⁵² Hier liegt der strategische Ausgangspunkt der Dekonstruktion: "Wir möchten jenen Punkt erreichen, der gegenüber der Totalität der logozentrischen Epoche in gewissem Sinne äußerlich ist" und von dem ausgehend "eine bestimmte Dekonstruktion dieser Totalität in die Wege geleitet werden" kann. Dieser "erste Gestus" der Dekonstruktion ist jedoch kein einfacher oder absoluter Anfang: "Wir müssen *irgendwo*, wo immer wir sind, beginnen", d.h. "schon in einem Text, in dem wir zu sein glauben" (Jacques Derrida: *Grammatologie* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1983), S. 279 ff.) Im folgenden unter [GA] zitiert.

⁵³ Jacques Derrida: *Die différance* (in: ders., *Randgänge der Philosophie* (Passagen Verlag, Wien 1988, S. 29 - 52), S. 32 f.). Im folgenden unter [DIF] zitiert.

die nicht ist" (DIF 47). Die *différance* beschreibt damit eine ahistorische, quasi-ontologische Figur, eine produzierende Spielbewegung, der gegenüber jede bestimmte Differenz historisch ist. Da sie selbst jedoch stumm oder unsichtbar ist und sich nur im *Zwischen* der temporalisierten Differenzen verräumlicht, markieren die historischen Differenzen als Spur ihrer Bewegung den einzigen möglichen Zugang zu ihr. Die *différance* zielt damit auf das quasi-ontologische Wesen der differentiellen Textualität oder eines Schriftgeschehens, das nur in den historischen Spuren seiner Bewegung die Spur ihrer Vergessenheit zeigt.⁵⁴ Die Komplizität der stummen *différance* und des Schweigens des Wahnsinns situiert diesen dann als historisch permanente Bedrohung in einer Struktur des Denkens, in die er plötzlich und ereignishaft einbricht. Damit macht Derrida ein 'ereignishaftes' Moment in der Struktur des Denkens gegen Foucaults These einer diskursiven Umstellung des Diskurses als historisches Ereignis stark.

In Foucaults Versuch, der Totalität der historischen Determination zu entgehen, entdeckt Derrida "das Vorhaben, die Totalität zu denken, indem man über die Totalität hinausgeht" – ein zugleich unmögliches und notwendig mit einer Archäologie verbundenes Vorhaben (cf. CuG 90). Derrida behauptet damit die Möglichkeit einer zumindest punktuellen Transgression der historischen Determination durch die Negativität des Subjekts bzw. des philosophischen Autors im Schreibakt selbst. Analog zu der temporalisierenden Versicherung gegen den Wahnsinn im *Cogito* erscheint der Schreibakt oder das Schreiben als ordnende Bewegung gegen die hyperbolische Unbestimmtheit als Abwesenheit des Werks. Das Werk schließt den Wahnsinn daher nicht nur *de iure*, d.h. thematisch, aus, sondern auch *de facto* qua seiner Existenz *als Werk*.⁵⁵ Der Schreibakt steht in einer doppelten Relation zur Determination. Zum einen ist er nicht einfach voraussetzungslos, sondern steht zwischen seiner historischen Determination als Ausdruck der herrschenden Metaphysik, einer bestimmten Lektüre- und Schreibpraxis und der unhintergehbaren "Gegebenheit" der (natürlichen) Sprache⁵⁶ einerseits *und* einer gegenüber dieser 'epistemischen' Determination transgressiven Bewegung in der Strategie einer "Schreibweise" andererseits.⁵⁷ Zum anderen ist der Schreibakt gegenüber dem

⁵⁴ cf. zur *différance* auch Jacques Derrida: *Positionen* (Passagen Verlag, Wien 1986), S. 41 ff. u. passim.. Im folgenden unter [POS] zitiert.

⁵⁵ cf. Bennington, a.a.O., S.6 f.

⁵⁶ "Die 'Alltagssprache' [...] ist weder harmlos noch neutral. Sie ist die Sprache der abendländischen Metaphysik und schleppt eine Reihe von Voraussetzungen mit sich", deren Auswirkungen auf jeden Diskurs sich zeigen lassen (POS 55/cf. auch POS 23).

⁵⁷ Der "Schriftsteller schreibt *in* einer Sprache und *in* einer Logik, deren System, Gesetze und Eigenleben von seinem eigenen Diskurs definitionsgemäß nicht absolut beherrscht werden können. Er bedient sich dieses Systems, indem er sich in gewisser Weise und bis zu einem gewissen Grade von ihm beherrschen läßt" (GA 273). Jeder "Schreibende" unterliegt dem "Übergewicht der Sprache", er ist in "jedem Fall [...] in ein begrenztes textuelles System eingeschrieben" (GA 276), so daß sich um die "irreduzible Originalität" eines Textes immer eine "unermeßliche Reihe von Strukturen, von historischen Totalitäten jedweder Ordnung"

Text determinierend, indem er eine strategische Bestimmung innerhalb eines kontingenten Feldes von Unbestimmtheit vornimmt. Im Text findet die Erfahrung der Transzendenz gegenüber der eigenen *episteme* das negative Abbild ihrer selbst.⁵⁸ Damit erhält und enthält der Text als das Resultat des Schreibaktes zugleich die Virtualität seiner Lektüren in den Möglichkeiten seiner historischen Rekontextualisierung.⁵⁹ Die Determination des Textes erst schafft das Feld seiner vergessenen oder verdeckten Möglichkeiten, in andere Rahmen wiedereingeschrieben zu werden. Die Rekonstruktion des Schreibaktes zielt also auf die Widersichtbarmachung der determinierenden Metaphysik des Textes *und* der determinierenden und transgressiven Bewegung des historischen Schreibaktes.

(5) Die theoretische Verschiebung, die Derrida an dem Foucaultschen Projekt vornimmt, läßt sich auch als eine Fokussierung auf die Differenz von Historizität und Geschichte auffassen. Die in der zirkulären Dialektik von unmöglicher Transgression und (notwendig auf diese angewiesene) Temporalisation angelegte Ökonomie der *différance* klagt gegen Foucault den systematischen Ort einer Problematisierung der Zeit ein. Foucault hat eine Reflexion auf die Zeit ebenso wie auf das Problem der Textualität unterlassen, und zwar in mehrfacher Hinsicht:

(a) Er vernachlässigt, daß die (nachträgliche) historische Erzählung sinnhafte Geschichte im Rahmen einer Identifikation von Sprache und Vernunft erst konstituiert.

(b) Foucault setzt anscheinend eine einfache historische Chronologie voraus, in der sich kontinuierliche Epochen und diskontinuierliche Ereignisse abwechseln, ohne komplexere Zeitrelationen in Betracht zu ziehen. Zudem gibt es ein ungeklärtes Verhältnis der These der Diskontinuität zwischen zwei *episteme* und der Behauptung einer in der Klassik wie in der Moderne kontinuierlichen Struktur.

(c) Er berücksichtigt nicht die im Schreibakt angelegte Möglichkeit einer punktuellen Transgression der Totalität der historischen Determination. Damit entgeht ihm die Exzessivität des Schreibaktes, in der sich eine modifizierte, nicht-klassische Freiheitskonzeption verbirgt.

organisieren, schließen und lagern (GA 278).

⁵⁸ cf. CuG 58, 62 u. 72. – Allerdings bleibt der Begriff der Übertretung selbst verdächtig (cf. POS 47).

⁵⁹ Die "semantische und intentionale Möglichkeit" von Aussagen ist daher "auf [ihrer] Oberfläche lesbar", ohne eine "Seele hinter der Oberfläche" zu ergründen. (Jacques Derrida: *Falschgeld. Zeit geben I* (Wilhelm Fink Verlag, München 1993), S.190 f.). Diese ließe sich als die Intentionalität des Textes verstehen, die aber abhängig bleibt von ihrer Interaktion mit dem "kontextuellen Rahmen" (a.a.O., S. 197). Dies eröffnet ein kompliziertes Determinationsverhältnis von Textstruktur und Rahmen (Kontext), die sich beide niemals vollständig sättigen lassen, sondern sich nur als instabile Elemente in einem Spiel von Stabilität und Destabilisierung konstituieren.

(d) Ihm entgeht die Differenz von Beobachter und Beobachtetem als konstitutiv für die Möglichkeit der Geschichte.

(6) Foucaults Projekt der Rekonstruktion einer historischen diskursiven Praxis und der Wirkung von Texten auf das Subjekt – dem, was er eine "Strukturuntersuchung der historischen Gesamtheit" (WuG 13) nennt – ließe sich auch als eine Explizierung des *durch* den Text Verborgenen verstehen.⁶⁰ Der Text ist Symptom einer praktischen Verbergung, deren Zeichen in ihm für die Archäologie lesbar wird. Lesbar wird es allerdings nur unter der Voraussetzung einer historischen Distanz zwischen Archäologie und beschriebener *episteme*. Es läßt sich daher sagen, daß Foucault die Annahme einer nichthierarchischen Pluralität möglicher Standpunkte hat, verschiedener Perspektiven auf die Geschichte ohne organisierendes Zentrum, die eine Reorganisation der Geschichte nach strategischen Interessen der Theorie erlaubt. Es gibt daher für die Archäologie nur ein vergleichendes Verfahren historisch divergenter *episteme*.⁶¹ Die Archäologie bedient sich der Technik einer Revision der herrschenden Geschichtsschreibung, um letztlich eine Distanz zur Gegenwart in ihrer historisch fundierten Analyse zu ermöglichen. Die Neubeschreibung der Moderne eröffnet damit die strategische Möglichkeit einer intervenierenden "historisch-philosophischen" Praktik⁶² und einer Solidarisierung mit den einzelnen Widerstandspunkten zur dominierenden Macht.⁶³

Diese historisch-philosophische Praktik ist eine philosophische Arbeit, deren Erfahrungsbereich kein festgelegter und exklusiver ist. Es handelt sich nicht um die innere Erfahrung, nicht um die grundlegenden Strukturen der wissenschaftlichen Erkenntnis und auch nicht um historische Inhalte, die von den Historikern bereits als fertige Tatsachen ausgearbeitet und akzeptiert sind. Vielmehr geht es in dieser historisch-philosophischen Praktik darum, sich seine eigene Geschichte zu machen: gleichsam fiktional die Geschichte zu fabrizieren, die von der Frage nach den Beziehungen zwischen den

⁶⁰ Dieses Insistieren auf der Analyse der historischen Gesamtstruktur bringt Foucault den Vorwurf Derridas ein, er betreibe im Grunde Strukturalismus (cf. CuG 72), mit der Gefahr eines gewalttätigen "strukturalistischen Totalitarismus" (CuG 92).

⁶¹ cf. OdD 10

⁶² Eine solche Praktik hat den Anspruch, die Differenz von gesellschaftlicher Praxis und theoretischem Überbau zu umgehen, "denn seit dem neunzehnten Jahrhundert ist das Denken bereits in seinem Sein aus sich selbst 'herausgetreten', es ist nicht mehr Theorie", sondern "auf der einfachen Ebene seiner Existenz, von seiner frühesten Form an, in sich selbst eine Aktion, ein gefährlicher Akt" (OdD 395 f.). Was Foucault hier dem Denken der modernen *episteme* attestiert, gilt a fortiori für seine eigene Textpraxis.

⁶³ cf. Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1983), S. 113 - 124.

Rationalitätsstrukturen des wahren Diskurses und den daran geknüpften Unterwerfungsmechanismen durchzogen ist.⁶⁴

Vor diesem Hintergrund läßt sich die theoretische Divergenz auch folgendermaßen reformulieren: Während Foucault, letztlich im Rahmen eines historischen Relativismus, gegen die totale Dominanz der herrschenden *episteme* sich dazu diachron verhaltende und historisch vergessene Praktiken wiedereinspielt, zielt Derrida mit der *différance* auf das Wesen einer quasi-transzendentalen Ontologie der Möglichkeit der Geschichte, die deswegen aber quasi-transzendental bleibt, weil sie nur in ihren jeweiligen historischen Determinationen zugänglich ist. Die Analyse von Texten zielt dann darauf, eine sich zu den Texten synchron verhaltende Virtualität zu rekonstruieren, indem sie zum einen die Zugehörigkeit des Textes zu einer Metaphysik der Präsenz nachzuweisen sucht, die von je her das Geschehen der *différance* oder der Urschrift verdeckt hat, zum anderen die demgegenüber transgressiven Momente des Textes sichtbar werden läßt. Die Verdeckung der quasi-ontologischen Figur der *différance* geht dann mit der Entfaltung der Geschichte der abendländischen Metaphysik der Präsenz in einem einheitlichen, wenn auch in sich entzweiten *Logos* einher, während Foucault die Identifikation von *Ratio* und Sprache als konstitutives historisches Ereignis für die moderne *episteme* ansetzt, das im Prinzip revidierbar wäre. Es liegt dann scheinbar nahe, anzunehmen, daß für Derrida "alle Denker ein Denker" innerhalb eines einheitlichen abendländischen *Logos* sind.⁶⁵ Allerdings liegt das Einheitliche des *Logos* weder in einer historisch kontinuierlichen Chronologie des Denkens noch in der Einheit eines sich durchhaltenden Merkmals der historischen Texte, sondern in der Bewegung einer ursprünglichen *différance*, die sich in jedem Text zugleich auswirkt und in der und als die jeweilige(n) historische(n) Determination notwendig verbirgt.

Vor diesem Hintergrund scheint es daher nicht unverständlich, wenn Foucault Derrida vorwirft, er setze nicht nur den "Weg der cartesianischen Ausschließung fort", sondern es werde bei ihm zum "Ausgeschlossenen [...], daß der philosophische Diskurs den Wahnsinn ausschließt" (KPF 39). Der systematische Grund dieser ausschließenden Geste liege in der Wiederholung einer klassischen Tradition, in der die "Reduktion diskursiver Praktiken auf Text-Spuren" betrieben werde, die Auslöschung "der Ereignisse, die in Praktiken auftreten, um ausschließlich Zeichen für eine Lektüre zurückzubehalten" und um nicht "den diskursiven Praktiken ihren Platz im Feld der Transformationen geben zu müssen, wo sie sich vollziehen" (KPF 41).

⁶⁴ Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, a.a.O., S. 26.

⁶⁵ cf. Sprinker, a.a.O., S. 83.

Derrida betreibe daher eine "'Textualisierung' diskursiver Praktiken", die nichts anderes als eine Weiterführung der klassischen philosophischen Tradition sei.⁶⁶ Dieser Vorwurf verfehlt allerdings den Anspruch der Dekonstruktion.

Derrida hat in der Tat wiederholt betont, daß es ein "Text-Äußeres" nicht gibt (GA 274)⁶⁷, da sich die *différance* in dem "Text im allgemeinen" (POS 93), der nicht identisch mit der Besonderheit eines Textes ist, auswirkt. Damit ist gesagt, daß es nichts Bedeutungsvolles außerhalb oder jenseits eines differentiellen textuellen Geschehens, das Derrida auch "Schrift" oder "Urschrift" nennt, geben kann, das nicht Effekt der *différance* wäre. Weder gibt es ein unverstelltes, authentisches, selbstgegenwärtiges Sprechen noch eine Wirklichkeit jenseits der Schrift: das "Wirkliche" kommt zur Schrift nur hinzu, wenn es "Bedeutung erlangt" (GA 274 f.). Es gibt also keinen "unmittelbaren Diskurs", sondern nur "Schauplätze der Schrift" (POS 24), und zwar deswegen, weil die Sprache bereits eine Wirkung der *différance* vor "jeder Trennung von Sprache und Sprechen" ist (POS 69). Es gibt keine "rein phonetische *phone*" weil sich die *différance* "als seltsamer Raum" bereits "zwischen Sprechakt und Schrift ansiedelt" (DIF 31) und ihr gegenüber Subjektivität und Objektivität eine in ihr "System [...] eingeschriebene Wirkung" (POS 70) sind. Das Subjekt kann daher nur zum sprechenden Subjekt werden, "wenn es sein Sprechen, selbst in der sogenannten 'Schöpfung', selbst in der sogenannten 'Überschreitung', an das Vorschriftssystem der Sprache als System von Differenzen angleicht". Die *différance* ist daher "die Beziehung des Sprechens zur Sprache" und weist nicht auf die Tätigkeit eines Subjekts, sondern auf die "Praxis der Sprache", einer "Urschrift" ohne anwesenden Ursprung (DIF 41).

Da es kein einfaches Ende der in die abendländische Sprache eingeschriebenen Metaphysik der Präsenz geben kann (POS 37), muß ihre Dekonstruktion "in ökonomischer und strategischer Weise auf ihre syntaktischen und lexikalischen Quellen zurückgreifen" (POS 43 f.), um sie damit "gegen ihre Voraussetzungen aus[zu]spielen, sie in andere Ketten neu ein[zu]schreiben und nach und nach das Arbeitsgebiet um[zu]gestalten, um auf diese Weise neue Konfigurationen zu erzeugen". Da die Möglichkeit eines radikalen "epistemologischen Einschnitts" als Überwindung der Metaphysik fragwürdig bleibt, kann es daher nur die Strategie einer endlosen

⁶⁶ Allerdings wirft der Vorwurf Foucaults, Derrida sei nur der "wichtigste[] Vertreter und letztes Aufblitzen" eines Systems einer "Textualisierung diskursiver Praktiken" (KPF 41), die Frage auf, in welchem Verhältnis dieses System sich zur *episteme* eines Zeitalters befindet. Konvergieren beide vollständig? Oder begründet das eine das andere? Kann die systematische Fragestellung einer Philosophie nicht doch in gewissem Maße die *episteme* transgressieren? Gibt es eine (begrenzte) Autonomie des philosophischen Diskurses bzw. des Systems vor dem historischen Apriori einer *episteme*? Diese Fragen, die das Verhältnis von Philosophie und *episteme* betreffen würden, läßt Foucault – zumindest an dieser Stelle – ungeklärt.

⁶⁷ cf. z.B. POS 77 f.

Weiterzerstörung des "alten Gewebes" (POS 63) geben⁶⁸, deren kritisches Vorgehen sich zugleich gegen die "ständige Wiederaneignung [...] innerhalb einer Dialektik Hegelscher Prägung" richten muß (POS 91). Daher kann die Dekonstruktion der Metaphysik, die darauf zielt, "eine allgemeine Festlegung der Entstehungsbedingungen und der Grenzen der Philosophie" (POS 104) zu leisten, sich nicht darin erschöpfen, die Hierarchie ihrer dissymmetrischen Oppositionen einfach nur umzudrehen (POS 66), sondern muß auf dem textlichen Weg "einer anderen Schrift", d.h. einer anderen Schreib- und Lektürepraxis erfolgen (POS 108).

Die dekonstruktive sukzessive Umgestaltung des philosophischen Feldes bedient sich daher einer "doppelten Geste" (POS 38) oder eines Verfahrens des "doppelten Markierens" oder Remarkierens, das in seiner Praxis einerseits eine "umstürzende Dekonstruktion" und andererseits "eine Dekonstruktion als positive Verschiebung, als Übertretung" (POS 129) verfolgt. Die dekonstruierende Lektüre produziert die "signifikante Struktur" eines Textes zwischen dem, was der Schriftsteller in den verwendeten Sprachschemata beherrscht und dem, was er nicht beherrscht (cf. GA 273). Sie erreicht dies in der Praxis eines "verdoppelnden Kommentars", der "innerhalb des Textes verbleiben" muß (GA 275). Ihr erster Schritt kann durchaus in einem klassisch hermeneutischen Lektüerverfahren bestehen, das sich zunächst des offenkundigen Sinns eines Textes vergewissert (CuG 55 f.), auch wenn dieser "nicht in der Unmittelbarkeit einer Begegnung lesbar ist" (CuG 73). Man müsse den "beabsichtigten Sinn des [philosophischen] Vorhabens" selbst zunächst anerkennen und respektieren (CuG 94), bevor ein Text oder dessen Vorhaben auf die – selbst fragwürdige – historische Totalität der *episteme* eines Zeitalters bezogen werde, wie Foucault dies tut. Diese Versicherung des offenkundigen Sinns entspricht der analytischen Situation: man muß zunächst "die Sprache des Patienten [...] sprechen, dem man zuhört: um richtig [...] zu verstehen [...] was Descartes [...] *sagen wollte*" (GgF 65).

Der zweite Schritt besteht darin, einen "Exterioritätspunkt" gegenüber der Totalität der logozentrischen Epoche anzupeilen und das dekonstruierte Feld der metaphysischen Hierarchien zu reorganisieren. Dieses Hinaustreten ist "auf radikale Weise empiristisch" und "schreitet voran in der Weise eines Denkens, das sich über die Möglichkeiten des Weges und der Methode im unklaren ist" und daher "bewußt sein eigenes Geschick aufs Spiel" setzt (GA 279). Es reicht daher nicht, nur eine Neutralisierung der Hierarchien des dekonstruierten

⁶⁸ In der endlosen Wiederholung der Rückwendung auf eine verlorene Ursprünglichkeit liegt eine gewisse Nostalgie, die Nostalgie Derridas. Gegenüber dem Projekt einer endlosen Weiterzerstörung des Alten gewinnen Foucaults affirmative Strategien und die Unbeschwertheit seines glücklichen Positivismus durchaus an Attraktivität.

Feldes vorzunehmen, die das "frühere Feld praktisch intakt läßt" und sich jeder Möglichkeit eines (politischen) Eingreifens beraubt, indem sie unmittelbar "ins Jenseits der Gegensätze" springt (POS 88). Die doppelte Schreibweise muß "außerdem den Abstand markieren zwischen der Inversion [...], die das Hohe herabzieht" und dem "plötzlichen Auftauchen eines neuen 'Begriffs' [...], dessen, was sich in der vorangegangenen Ordnung nicht mehr verstehen läßt" (POS 89). Daher bleibt statt der Möglichkeit einer Abschaffung des metaphysischen Feldes nur der Rückgriff auf seine strategische und sukzessive Umgestaltung: "Daß die unüberwindbare, unersetzbare, beherrschende Größe der Ordnung der Vernunft nicht eine *Defacto*-Ordnung oder *Defacto*-Struktur, eine determinierte historische Struktur ist, liegt daran, daß man gegen sie nur in ihr protestieren kann, daß sie uns auf ihrem eigenen Feld nur den Rückgriff auf das Stratagem und die Strategie läßt" (CuG 61).

Gleichwohl ist die systematische Dekonstruktion "nicht ein bloß theoretischer oder bloß negativer Vorgang" (POS 174), auch wenn sie nicht unmittelbar wirksam ist. Was sie leistet, ist eine "Erschütterung", die eine "Neu-Einschätzung der Beziehung zwischen dem allgemeinen Text und dem, was man in der Form der Realität [...] für das einfache Draußen hielt, auf das sich die Sprache oder die Schrift beziehen konnten" erlaubt. Die Auswirkungen dieser Erschütterung "sprengen ihre eigenen Grenzen und versuchen mit dem allgemeinen Schauplatz in neuer Weise und ohne Herrschaftsanspruch in Verbindung zu treten" (POS 176). Die Dekonstruktion ist daher auch "nicht neutral", sondern sie "interveniert", allerdings als eine textuelle Praxis, die sich der unhintergehbaren Notwendigkeit textueller Analysen bewußt bleibt (POS 180).

Am Ende dieses Vergleichs scheint die Divergenz zwischen den beiden theoretischen Alternativen nicht einfach entscheidbar zu sein: verfehlt nicht Derrida einen entscheidenden Zug in Foucaults Projekt, wenn er dessen mangelnde Selbstreflexion über Methodik und eigene Position bemängelt, ihn unter den Anspruch eines philosophischen Projektes stellt, den Foucault stets abgelehnt hat und ihn damit in die Geschichte der philosophischen Frage nach der Textualität der Geschichte einreicht? Oder liegt nicht ein grundsätzliches Verkennen der Textualität der historischen Erzählung konstitutiv in Foucaults Projekt, gerade wenn man diesem die Möglichkeit einer Beschreibung der reinen Positivität des diskursiven Rahmens einer historischen Singularität konzedierte? Oder gelangt Foucault in den Rücken Derridas, indem er die Archäologie jenes für die moderne *episteme* konstitutiven Ereignisses schreibt, in der auch Derridas strategische Schreibweise seinen fundamentalen

Untergrund findet? Am Ende müssen diese Fragen wohl offenbleiben, d.h., daß sie nicht theoretisch, sondern nur im Rahmen eines spezifischen strategischen Interesses je eine Entscheidung verlangen können.

Literaturliste und Siglenverzeichnis [...]:

Geoff Bennington: *Cogito Incognito: Foucault's 'My Body, This Paper, This Fire'* (in: *Oxford Literary Review*, 1979, Vol. 4/1, p. 5 - 8).

J.-M. Beysade: *Mais quoi ce sont des fous. Sur un passage controversé de la 'Première Méditation'* (in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1973/3, S. 273 - 294)

Rüdiger Campe: *Nachbemerkungen des Übersetzers* (in: *Kulturrevolution* Nr. 27/1992, S. 42 - 45)

Paul de Man: *Genese und Genealogie (Nietzsche)* (in: ders., *Allegorien des Lesens*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988, S. 118 - 145)

Jacques Derrida:

- *Cogito et Histoire de la folie* (in: ders., *L'écriture et la différence* (Éditions du Seuil, Paris 1967); dt.: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns [CuG]* (in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1972, S. 53 - 101; übersetzt von Ulrich Köppen)

- *'Être juste avec Freud'. L'histoire de la folie à l'âge de la psychoanalyse* (in: *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, Paris 1992, p. 397 - 420); dt.: *'Gerecht sein gegenüber Freud'. Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse [GgF]* (in: ders., *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1998, S. 59 - 127, übersetzt von H.-D. Gondek)

- *Grammatologie [GA]* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1983)

- *Die différance [DIF]* (in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Passagen Verlag, Wien 1988, S. 29 - 52)

- *Falschgeld. Zeit geben I* (Wilhelm Fink Verlag, München 1993)

- *Positionen [POS]* (Passagen Verlag, Wien 1986)

Soshana Felman: *La folie et la chose littéraire* (Paris 1978)

Michel Foucault:

- *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (Plon, Paris 1961); dt.: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft [WuG]* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1969; übersetzt von Ulrich Köppen)

- *Mon Corps, ce Papier, ce Feu* (in: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1972, p. 583 - 603); dt.: *Mein Körper, dies Papier, dies Feuer [KPF]* (in: *Kulturrevolution* Nr. 27/ 1992, S. 31 - 41; übersetzt von Rüdiger Campe)

- *Archäologie des Wissens* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1981)

- *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1983)
- *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1989)
- *Die Ordnung der Dinge [OoD]* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974)
- *Was ist Kritik?* (Merveverlag, Berlin 1992)
- *Die Spuren des Wahnsinns [SdW]* (in: *Kursbuch 3*, Nov. 1965, S. 1 - 11, übersetzt v. H. Naumann)
- *Was ist ein Autor?* (in: ders., *Schriften zur Literatur*, Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1988, S. 7 - 31)
- *Das unendliche Sprechen [DuS]* (in: ders., *Schriften zur Literatur*, Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1988, S. 90 - 103)

André Glucksmann: *Die Cartesianische Revolution. Von der Herkunft Frankreichs aus dem Geist der Philosophie* (Hamburg 1989, S. 125 - 131)

Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988)

E.M. Henning: *Foucault and Derrida: Archaeology and Deconstruction* (in: *Stanford French Review*, 1981 V/2, S. 247 - 264)

Edward W. Said: *The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions* (in: *Critical Inquiry*, 1978, Vol. 4/4, S.673 - 714)

Michael Sprinker: *Textual Politics: Foucault and Derrida* (in: *Boundary 2*, 1979/80, Vol. 8/3)

Ann Wordworth: *Derrida and Foucault: writing the history of historicity* (in: *Post-structuralism and the question of history*, S. 116 - 125)

(1999/2011)