

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Cogito und der Ausschluss des Wahnsinns

Foucault gegen Derrida über die Differenz im Denken über die Differenz

verfasst von | submitted by

Oliver Simandl BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Dr. Dr. Dr. Gerhard Donhauser Privatdoz.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
1.1	Forschungsinteresse.....	1
1.2	Gegenwärtiger Stand der Forschung	2
1.3	Forschungsfrage und Zielsetzung.....	5
1.4	Vorgehen und Anmerkungen zur Lektüre.....	7
2	Die Cogito-Debatte.....	14
2.1	Wahnsinn und Gesellschaft	14
2.1.1	Das Vorwort der ersten Auflage.....	15
2.1.2	Erster Teil, erstes Kapitel – Die tragische Erfahrung und Nietzsche	20
2.1.3	Zweites Kapitel – Die große Einsperrung	29
2.1.4	Descartes und der Ausschluss des Wahnsinns	32
2.2	Derridas erste Kritik: Cogito und Geschichte des Wahnsinns	41
2.2.1	Das unglückliche Bewusstsein des Schülers – verinnerlichter Dialog und Abwesenheit des Lehrers.....	43
2.2.2	Kritik am Vorwort	45
2.2.3	Kritik an der Descartes Lektüre – das cartesische Cogito.....	63
2.3	Antwort Foucaults: Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer	142
2.3.1	Erste Fassung - <i>Réponse à Derrida</i>	143
2.3.2	Zweite Fassung - <i>Mon corps, ce papier, ce feu</i>	145
3	Die Differenz im Denken, die Differenz zu denken.....	181
3.1	Differenz bei Derrida – das Spiel	184
3.2	Differenz bei Foucault – das Ereignis	196
4	Schluss.....	206
5	Literatur	211
	Abstract.....	217

1 Einleitung

1.1 Forschungsinteresse

„Und Dostojewskij schrieb einmal:
>>Man wird sich seinen eigenen gesunden
Menschenverstand nicht dadurch beweisen
können, daß man seinen Nachbarn
einsperrt.<<“ (Foucault 2020, 7)

Die persönliche Anrufung, so etwas wie ein Gefühl der Verpflichtung, sich der Debatte zwischen Michel Foucault und Jacques Derrida über das cartesische Cogito zu widmen, rührt von einer Unzufriedenheit und einer Erfahrung her, welche den Anderen im Zeichen einer überlegenen Vernunft seines Andersseins beraubt sieht. Damit verwandt ist die Beobachtung einer Verschleierung von Machtgefügen im philosophischen Diskurs, welche Vernunft und Macht in einem Verhältnis des gegenseitigen Ausschlusses erscheinen lässt. Indessen ist es keine Kleinigkeit, leichtsinnig anzunehmen, dass es sich von selbst verstünde, dass die Vernunft, die moderne Wissensproduktion und der Wissenschaftsbetrieb nur unter der Bedingung, frei von Machtverhältnissen zu sein, existieren können.

Macht also nicht getrennt von Vernunft zu denken, hieße somit, das Subjekt nicht frei von den Machtverhältnissen und Praktiken der Wissensproduktion zu betrachten, sondern umgekehrt das Denken und dessen Befähigungen als Resultat von Machtprozessen und von Kampfplätzen der Geschichte verstehen zu lernen. Wie wir über Vernunft, Psychiatrie und Wahnsinn denken, wie wir uns selbst darin als ein vernünftiges und gesundes Ego auffassen oder uns umgekehrt mit psychiatrischen Krankheitsbildern identifizieren, ist nicht schlichtweg einer schrittweisen oder endgültigen Enthüllung der Wahrheit einer modernen aufgeklärten Welt zu verdanken; ehemals wollen wir in der Arbeit dieses modernen Denken selbst als Resultat von geschichtlich gewordenen Prozessen vielfältiger Machtbeziehungen verstehen. Es stellt für uns eine einfallslose Einfalt und eine Geste der Macht dar, Anderssein nur als Negation von Normalität, als Störung, als psychische Krankheit auszulegen, vor allem da diese Macht die gesellschaftlichen Normen verschleiert, welche unabdingbar sind bei der Auslegung des Anderen qua Anormal, qua Störung, qua Geisteskrankheit.

Foucaults Vorhaben in *Wahnsinn und Gesellschaft* ist es gewesen, zu versuchen, den Wahnsinn in der abendländischen Kultur aufzufinden, bevor in der Geschichte diese Geste der Gewalt, der Trennung und des Ausschlusses vollzogen war zu Zeiten, da der Wahnsinn im Mittelalter oder der Renaissance noch eine höhere Form der Weisheit beispielsweise darstellen konnte und nicht als Unvernunft und Mangel denunziert wurde. Mit Derrida wird sodann diese Anforderung problematisiert, dass es in der Geschichte des Abendlandes eine Zeit gegeben hätte, in der diese Trennung noch nicht vollzogen gewesen war – als Wahnsinn und Vernunft noch als eine Einheit gelebt hätten.

1.2 Gegenwärtiger Stand der Forschung

Die Cogito-Debatte zwischen Foucault und Derrida umfasst die folgenden Schriften: Beginnend mit Foucaults Buch *Wahnsinn und Gesellschaft – Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (frz.: *Histoire de la folie*) aus 1961, genauer das zweite Kapitel des ersten Teils, in dem Foucault anhand René Descartes erster Meditation in *Meditationes de prima philosophia* den Ausschluss des Wahnsinns aus der Vernunft mit Beginn der französischen Klassik (circa 17. und 18. Jahrhundert) deklamiert: „Der Wahnsinn befindet sich künftig im Exil“ (Foucault 2020, 70). Die Debatte hatte aber erst ins Rollen gebracht Derrida mit seinem Vortrag *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* am 4. März 1963 im Collège philosophique, welcher zuerst in der *Revue de Métaphysique e de Morale* veröffentlicht wurde und dann in *Die Schrift und die Differenz* (frz.: *L'écriture et la différence*) erschien, ein Buch von dreien, die Derrida auf einen Schlag 1967 publizieren ließ (die anderen beiden sind: *Die Stimme und das Phänomen* und *Grammatologie*). In diesem Vortrag ging Derrida speziell auf die Abschnitte über Descartes erste Meditation ein und behauptete, dass kein Ausschluss des Wahnsinns dort vorliege, wo ihn Foucault behauptete. Auch setzte er das gesamte Vorhaben des Buches Foucaults heftiger Kritik aus, dass nämlich, die Geschichte des Schweigens des Wahnsinns schreiben zu wollen, eine Unmöglichkeit darstelle, und dem nicht genug Foucault selbst eine Geste des Ausschlusses des Wahnsinns wiederbelebte, die jener eigentlich kritisieren wollte.

„Man kann nach Derrida keine Geschichte gegen die Vernunft schreiben, denn Geschichte ist an Vernunft gekoppelt, Geschichte und Vernunft implizieren sich gegenseitig. So ist Geschichte

immer Geschichte des Sinns. Eine Reflexion auf diese vorausgesetzte Vernunft (im Allgemeinen) wäre notwendig gewesen, so Derrida“ (Unterthurner 2003, 79)

Erst neun Jahre später, 1972, antwortete Foucault auf Derrida zuerst unter dem Titel *Erwiderung auf Derrida* (frz.: *Réponse à Derrida*) und in einer zweiten, berüchtigteren Fassung betitelt als *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* (frz.: *Mon corps, ce papier, ce feu*), indem er die Einwände Derridas zu entkräften suchte, und Derrida wiederum vorwarf, dass er keinerlei Gespür für die Praktiken einer Wissensproduktion habe und somit das *Ereignis* überhaupt missverstehe, das solch einen Ausschluss in seiner historischen Dimension begreifbar mache, wodurch er Derrida den Vorwurf, die Geste der Einsperrung und des Ausschlusses des Wahnsinns zu reproduzieren, gleich dreifach an den Kopf warf. Wie Christopher Penfield im ersten Kapitel des Buches *Between Foucault und Derrida* aus 2020 behauptet, wären beide Philosophen in der Debatte bemüht gewesen, das Verhältnis zwischen Denken und Differenz zu erkunden, besonders wie Differenz im Denken möglich sei. Die Differenz im Denken zwischen Foucault und Derrida über die Differenz im Denken zeige sich nach Penfield darin, dass Foucault die Möglichkeit, Differenz zu denken, außerhalb des Denkens verortet, nämlich in den Praktiken und der Macht, durch die das Ereignis des Denkens entsteht: „for Foucault, difference would be situated outside thought, an aleatory encounter for thought“; während für Derrida die Möglichkeit, anders zu denken oder Differenz zu denken, im Denken selbst sich beständig hervorkehre, als bewegende Kraft: „for Derrida, difference would be situated within thought itself as its original impetus and principle of animation“ (Penfield 2022, 1). Man möge hinsichtlich dessen an die Wortneuschöpfung von Derrida denken: *différance*. In *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* taucht der Begriff der *différance* zum ersten Mal auf. Überdies fordert diese Debatte dazu auf, das Denken selbst in Frage zu stellen, welches Diskurse über den Wahnsinn führt, sie fordert dazu auf, die binäre Logik zwischen Wahnsinn und Vernunft aufzubrechen und Differenz anders zu denken als durch eine Struktur des bloßen Ausschlusses; zuletzt erinnert sie uns immer wieder daran, dass wir selbst im Denken andauernd unterschwellig gewaltige Gesten der Macht ausführen. Diesen Gesten gilt es mitunter sich zu verantworten.

„Descartes excludes madness from his rational method just as the mad will soon be physically removed from the social world and placed in a world of confinement.“ (McGushin 2020, 106)

Um diese Differenz des Denkens der Differenz zwischen beiden Philosophen soll die Arbeit handeln, insbesondere über das Verhältnis zwischen Vernunft und Wahnsinn im abendländischen Denken und abschließend um die Logik des Innen und Außen im philosophischen Diskurs. Der Wahnsinn sei das, was von der Vernunft zum anderen ihrer selbst gemacht wurde, und so sei die Vernunft sich selbst anders ohne Wahnsinn geworden – als geschichtliche Serien von Ereignissen und nicht aus einer inneren Notwendigkeit der Entfaltung des Geistes verstanden – damit man an diesem Punkt Hegel erwähnt hat, um ihn wieder vergessen zu können. Die Arbeit will erforschen, wie Foucault und Derrida, einerseits, in ihrer Debatte unterschiedlich die erste Meditation Descartes gelesen haben, wie speziell im Denken Descartes der Wahnsinn erscheint, damit das denkende Subjekt das Fundament der Wahrheit enthüllen kann, das gleichsam sein eigener Akt des Denkens ist; andererseits, wollen wir die Differenz zwischen Vernunft und Wahnsinn als Ausschluss erforschen und zugleich als notwendige Innerlichkeit des Denkens, zum Schluss aus dieser jeweiligen Differenz der zwei Denker das Denken des anderen über die Differenz aus dem Denken des anderen untersuchen. Das dem Denken andere wird anfangs in *Wahnsinn und Gesellschaft* der Wahnsinn sein, der seit dem 17. Jahrhundert – mitunter mit Descartes – ausgeschlossen wurde. Das dem Denken andere als dem Denken stets innerliche Kraft wird in der Untersuchung über Derridas Denken der *différance* folgen. Um die Frage, ob ein Ausschluss im Verhältnis zwischen Vernunft und Wahnsinn vorliegt, wird sich die Debatte besonders mit Descartes Meditationen drehen. In einem folgenden Schritt durchdringen wir Foucault in seiner Erwiderung auf Derrida; großes Interesse wirft hier die Frage nach der Möglichkeit, ein Außen des philosophischen Diskurses zu denken, auf. Die Differenz von der Differenz zwischen Foucault und Derrida über die Differenz zu denken, welche Vernunft und Wahnsinn sind, zumindest auf den ersten Blick, beschließt diese Arbeit – stets mit einer Haltung der Ehrfurcht vor der Unabgeschlossenheit, der Offenheit und dem Ereignis des Denkens.

Wachsam hierbei sollte man jedoch gegen folgendes sein: Diese Arbeit lässt die letzte Antwort Derridas auf Foucault knapp 30 Jahre nach *Wahnsinn und Gesellschaft*, als letzterer bereits verstorben war, aus, welche da lautet: >>*Gerecht sein gegenüber Freud*<< *Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse*. Die Veranlassung dazu, diese Schrift auszustreichen aus der Arbeit, gab der Umschwung

Derridas von Descartes zu Freud, worin er das Verhältnis zwischen Wahnsinn und Vernunft im Denken der Psychoanalyse adressierte, dieses Mal vorwiegend in Hinblick des dritten und letzten Teils von *Wahnsinn und Gesellschaft*. Die Rechtfertigung zur Auslassung besteht also darin, dass die letzte Antwort Derridas nicht nur thematisch abweichen, sondern allein den Rahmen der Untersuchung dieser Arbeit sprengen würde.

1.3 Forschungsfrage und Zielsetzung

Nach der Einleitung beginnen wir das ursprüngliche Vorwort von *Wahnsinn und Gesellschaft* zusammenzufassen, welches das Vorhaben des Buches gemäß Derrida ganz allgemein widerspiegelt. In der zweiten Auflage nach Derridas Erwiderung strich Foucault dieses Vorwort. Danach erörtern wir das erste Kapitel des ersten Teils desselben Buches, um die Rolle der tragischen Erfahrung unter Bezugnahme Nietzsches Frühwerk *Die Geburt der Tragödie* aus dem Text zu meißeln. Dieser Umweg ist deshalb notwendig, da er, zum einen, eine Gegen-Geschichte vom Wahnsinn zu jener der positiven Wissenschaft der Psychiatrie verdeutlicht, und, zum anderen, bereits sowohl das Geworden-sein in der Geschichte als auch die Möglichkeit im Denken ankündigt, Wahnsinn anders zu denken als in einer strengen Entgegensetzung zur Vernunft, wobei die Vernunft diese Entgegensetzung auf sich selbst reduziere. Was es mit dieser Reduktion des Gegensatzes auf sich selbst genau auf sich hat, erfahren wir später durch Derrida. Um die Bedeutung des Ausschlusses besser zu verstehen, skizzieren wir in historischer Dimension der Macht das zweite Kapitel des ersten Teils über die Einsperrung des Wahnsinns. In diesem Kapitel findet sich zu Beginn die berühmte Stelle über Descartes Meditationen. In weiterer Folge sehen wir uns Foucaults Interpretation der ersten Meditation Descartes an, welche vorerst im geringen Ausmaße im lateinischen Original wiedergegeben wird. Den *Discours de la méthode* von Descartes ziehen wir zwecks tieferer Ergründung des cartesischen Cogito in weiterer Folge heran – indes ausschließlich in deutscher Übersetzung, da wir leider der französischen Sprache nicht mächtig sind. Die Frage, die sich bei Foucaults Interpretation für uns stellt, ist, inwiefern für Foucault bei Descartes ein Ausschluss des Wahnsinns aus der Vernunft, aus dem Cogito, durch das meditierende Subjekt vorliegt. Daraufhin nimmt die Debatte mit der ersten Erwiderung Derridas Fahrt auf. Im Kapitel Derridas Erwiderung beginnen wir mit der eigentümlichen Einleitung Derridas in *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* betreffs der Schüler-Lehrer Dialektik. Es sei am

Rande erwähnt, dass Derrida ein Schüler Foucaults war. Darüber hinaus folgt die Auseinandersetzung Derridas mit dem Vorhaben von *Wahnsinn und Gesellschaft*, das von ihm zur Gänze als unmöglich bezeichnet wurde, wodurch Derrida zum Urteil gelangte, dass Foucault der Geschichte des Logozentrismus zuzuordnen sei als ihr krönender Abschluss: „Foucaults Geschichte des Wahnsinns erscheint in dieser Perspektive nicht als Gegengedächtnis zur Geschichte der Metaphysik, sondern als deren letzte Ausprägung“ (Geisenhanslücke 2020, 36). Unterdes steht aber im Mittelpunkt des Derrida-Kapitels seine Lektüre Foucaults von der ersten Meditation, in der der Wahnsinn an ganz anderer Stelle erscheint als dort, wo er offensichtlich erwähnt wird, und nicht im Außen, sondern im Inneren des Cogito existiere. Besonders in der Analyse dieser Erwiderung beziehen wir sowohl die lateinische Originalfassung als auch eine deutsche Übersetzung der Meditationen Descartes mit ein. Das Vorgehen Derridas in *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, so argumentieren wir, kann bereits als die Lektüreform der Dekonstruktion aufgefasst werden. Pil Dahlerup fasst sie prägnant zusammen:

„[...] sie ist die Problematisierung einer grundlegenden Tradition des gesamten westlichen Denkens, die Derrida als Logozentrismus bezeichnet. Damit meint er zwei Dinge: daß das westliche Denken mit einem Zentrum arbeitet, und daß dieses Zentrum das Wort (logos), die Vernunft, die Rationalität ist. Das System in seiner Gesamtheit kann nur aufrechterhalten werden, wenn alles, was ihm widerspricht, ausgegrenzt wird.“ (Dahlerup 1998, 34)

Im nächsten Schritt binden wir die Antwort Foucaults an die Erwiderung Derridas an, und beziehen erneut an wichtigen Stellen den lateinischen Text, um die sprachlichen Unterschiede – genauer jene der Grammatik, des Vokabulars und der Themen – zwischen dem Absatz über den Traum und dem des Wahnsinns herauszuarbeiten. In *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* zeigt sich eine umfängliche Diskursanalyse Foucaults sowohl von Derridas als auch Descartes Text. Im letzten Teil der Arbeit möchten wir auf die gegenseitigen Vorwürfe eingehen, die sich Derrida und Foucault machen, zumal auf welche Weise sie bestimmt sind, durch ihr Denken über die Differenz – aufgrund der eigenen Philosophie der Differenz – die Philosophie der Differenz des anderen auszulegen. Am Schluss gelangen wir zur Beantwortung der Forschungsfrage.

In Anbetracht dieser Differenzen stellt sich also für diese Arbeit folgende Forschungsfrage:

Wie wird in der Cogito-Debatte hinsichtlich der Meditationen Descartes zwischen Foucault und Derrida die Differenz im Denken, das Andere zum Denken, unterschiedlich gedacht, wobei im Mittelpunkt steht, das Verhältnis der Vernunft zum Wahnsinn und umgekehrt?

Überdies dient diese Arbeit zu einer gründlichen Zusammenfassung und Analyse der Cogito-Debatte in deutscher Sprache, wobei die erste Meditation Descartes im Mittelpunkt steht. Dieses Vorhaben ist unserer Forschung nach noch ausstehend, vor allem da die unterschiedlichen Argumentationen Foucaults und Derridas in der Debatte sowohl an den lateinischen Text Descartes rückgekoppelt werden, was die Auslegung der ganzen Debatte als solche entscheidend beeinflusst, als auch in einer noch nie zuvor stattgefundenen Akribie untersucht werden, als auch die Analysen der Erwiderungen aus dem Inneren des jeweiligen Denkens über die Differenz der Philosophen Derrida und Foucault versucht wird, die zu Ende hin ins Licht der Beurteilung des jeweilig anderen Denkens der Differenz gestellt werden.

1.4 Vorgehen und Anmerkungen zur Lektüre

Während der Erörterung der Erwiderungen von Derrida und Foucault, lesen wir begleitend selbst die Meditationen Descartes. Besonders wichtig scheint uns, sehr nahe an den Texten zu bleiben und schwebend zwischen sowohl dem Deutschen und dem Lateinischen Text als auch den unterschiedlichen Ebenen der Interpretationen der Meditation Descartes zu wechseln. Die Untersuchung der Erwiderung beider in Frage stehenden Autoren soll währenddessen in einer sehr gründlichen Lektüre entfaltet werden, indem, wie angedeutet, auf einen objektiven Standpunkt der Analyse außerhalb der Debatte Verzicht geleistet wird sowie keine einheitliche Methode vorgenommen wird. Dies begründen wir zweierlei: Zum Ersten mit der Erfahrung in der Sprache und dem Denken Derridas und Foucaults, dass das Denken *nicht außerhalb* vom Geschehen operieren kann; bei Foucault wird es später die Macht sein, bei Derrida das Spiel, während der Wunsch nach einem gesicherten Außerhalb des Spiels, einem Zentrum des Denkens, eine Angst vor dem Spiel ist, eine Wiederbelebung des Logozentrismus: „Von dieser Gewißheit [in einem gesicherten Außen zu denken] her kann die Angst

gemeistert werden, die stets aus einer gewissen Art, ins Spiel verwickelt zu sein, vom Spiel gefesselt zu sein, mit Beginn des Spiels immer schon in der Weise des Im-Spiele-Seins zu sein, entsteht“ (Derrida 2023, 423). Zum Zweiten kristallisiert sich das Vorgehen selbst *während* der Lektüre und Analyse des jeweiligen Denkens heraus, indem mit der Entwicklung und innerhalb des Denkens über die Differenz des jeweiligen Philosophen dem Denken auf die Spur gekommen sein wird. Das Vorgehen *der Lektüre* wird allgemein darin bestehen, zuerst akribisch jeden Text für sich zu lesen, ohne zu voreilig vorzugreifen auf spätere Texte eines jeweiligen Autors, und wenn andere Texte, die nicht unmittelbar der Debatte angehören, bezogen werden, dann nur insofern als sie im Zeitraum (zwischen 1961 und 1972) der Debatte entstanden sind, damit die Entwicklung der Gedanken zu dem Zeitpunkt, da sie von den Autoren geschrieben wurden, nachvollzogen werden kann. Im Unterschied zu Edward McGushin, der ebenso in dem Buch *Between Foucault and Derrida* hinsichtlich der Cogito-Debatte publizierte, werden wir also nicht bspw. Schriften Foucaults aus den 80er Jahren, wie es jene zur *Parrhesia*, dem Wahrsprechen, in der Antiken Kultur der Griechen darstellen, heranziehen, um seine Schriften über die Übung der Meditation auszulegen (vgl. McGushin 2022, 109).

Die Meditationen über die erste Philosophie werden wir in lateinisch-deutscher Übersetzung lesen, da, zum einen, Descartes selbst die Meditationen auf Latein verfasst hatte und, zum anderen, um uns eine weitere Perspektive auf die Lektüre sowie die Interpretation der Debatte zu eröffnen, und weil Foucault und Derrida selbst vereinzelt den lateinischen Text herangezogen haben. Meine eigenen Übersetzungen sind im Text angeführt in Klammern [...] unter: *dt. wortwörtlich.:* und später abgekürzt als *dt. ww.:*. Wir versuchen die Übersetzungen aus dem Lateinischen ins Deutsche so wörtlich wie nur möglich zu interpretieren. Das heißt, wir ziehen die Nähe zu der Metaphorik der lateinischen Worte und der Strukturen der Grammatik gegenüber einer freien deutschen Paraphrase vor, die das Lesen in der Zielsprache des Deutschen erleichtern würde. Diese Regel heißt ganz einfach: *So frei wie nötig, so wörtlich wie möglich*. Allgemein werden wir aber auf die Übersetzung von Christian Wohler zurückgreifen, welcher auch der Herausgeber der vorliegenden Edition ist: *Meditationes de prima philosophia*, erschienen im Felix Meiner Verlag 2008, in der Philosophischen Bibliothek als Band 597.

Wir wollen noch ein paar Dinge vorausschicken. Erstens, dass die Motivationen dieser Arbeit, indem sie unter anderem die Wissensproduktion der Psychiatrie von psychischen Krankheiten in Frage stellen, es nicht sind, das psychische Leid der Menschen zu leugnen, welche als psychisch krank bezeichnet werden; vielmehr soll radikal die Deutungshoheit psychiatrischer Diskurse in Frage gestellt werden, welche das psychische Leid von Menschen, bzw. die Erfahrung einer radikalen Andersheit des seelischen Lebens, als Krankheit, als Gestörtheit auslegen, um Erfahrungen des Andersseins, des Anomalen und dessen, was sich einer Rationalisierung nicht sogleich fügen will, von Ordnungen der Disziplinar- oder Normalisierungsgewalt zu befreien, die durch eine Auffassung des Wahnsinns als Krankheit die Erfahrung des Andersartigen als Mangel, als Minderwertiges, als Gebrechen denunziert und als solch ein Denunziertes erst konstituiert. Vor diesem Hintergrund unseres Bedenkens sehen wir die Auswahl der Arbeiten Foucaults und Derridas für geeignet und gerechtfertigt an.

Zweitens: Ein auffälliges Charakteristikum der Sekundärliteratur über die Cogito-Debatte ist die Vernachlässigung der Historisierung der Schriften sowohl Foucaults und Derridas. Wenn die Schriften kommentiert und beurteilt werden, wird eine Metonymie zwischen zuerst dem Namen des Autors und dann dem Leben des Menschen, und infolgedessen zwischen dem Leben und den Schriften hergestellt. Die Kommentatoren schreiben über Foucault, er sei Strukturalist, unbeachtet dessen, dass Foucault auch ein Mensch war, der geworden ist, der nicht immer derselbe war, dessen Denken sich auch in einem Wandel befunden hat, und welcher sich einfachen Identitätszuschreibungen widersetzt hat, indem dieselben zum Beispiel sein Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* beurteilen oder seine Antwort auf Derridas Kritik, und aufgrund dieser beider Schriften fällen sie ein Urteil darüber, was Foucaults Denken *überhaupt* gewesen sei, als wäre Foucaults Denken nur 1961 und 1972 existent gewesen. Dasselbe mit Derrida: Er, derselbe Name, Derrida, hat *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* geschrieben – so als ob Derrida, weil der Name ‚Derrida‘ sich nicht geändert hat, sich im Leben und Denken nicht geändert hätte –, in dieser Schrift manifestiere sich ‚sein‘ Denken, und deswegen kann man dann behaupten: Die Gedanken Derridas in dieser Schrift bezeugen, er sei Poststrukturalist gewesen und jene Foucaults in *Wahnsinn und Gesellschaft* geben den Beweis dafür ab, dass Foucault immer schon und für den Rest seines Lebens Strukturalist gewesen sein würde. Abseits dieser Festsetzung auf eine Strömung, so als

hätte sich das Denken von Derrida und Foucault nie geändert, erfolgt die Etikettierung in der Sekundärliteratur alles andere als einheitlich – bald ist Foucault Strukturalist, bald ist er Poststrukturalist, bald ist es seine Methode, die die Essenz der Kritik Derridas ausmacht. Man solle sich nur einige Beispiele vor Augen führen: „I shall, however, not go to the debate between poststructuralism and deconstruction (as represented by Foucault and Derrida, respectively)“ (Singh 2020, 244); „The fact that a critique of Descartes provides the groundwork for the elaboration of the debate between structuralism and post-structuralism (as represented by the respective positions of Foucault and Derrida), is by no means accidental“ (Judovitz 1989, 39); „let us evoke the essence of Derrida’s critique of Foucault. It is that Foucault’s structuralist method, called totalitarian by Derrida [...]“ (Flynn 1989, 203). Somit erachten wir es in dieser Arbeit für absolut sinnlos, einen der beiden Autoren irgendeiner Strömung zur Zeit der Veröffentlichung ihrer Schriften zuzuordnen. Die Reduzierung auf eine Identität, gespiegelt in einem einfachen Begriff, streicht die Differenz aus, streicht das Anderswerden aus, ob man will oder nicht, löscht das Werden, das einen ermöglicht zu leben, aus. Abschließend möchten wir uns dafür aussprechen, dass man diesen Drang zur Etikettierung ruhig belächeln darf: Foucault nahm selbst dazu persiflierend in einem Interview mit Meienberg aus dem Jahr 1972 Stellung (Meienbergs Fragen sind kursiv geschrieben):

„– Besteht eine Beziehung zwischen Ihren strukturalistischen philosophischen Arbeiten und Ihrem Engagement im G.I.P. [Gruppe Gefängnisinformation]?

– Als Erstes, ich bin kein Strukturalist, ich habe niemals behauptet, ich sei Strukturalist, ich habe immer darauf bestanden, dass ich kein Strukturalist sei, und ich habe immer wieder daran erinnert. Nichts, absolut nichts in dem, was ich veröffentlicht habe, weder in meinen Methoden noch in einem meiner Begriffe, erinnert, und wäre es nur von ferne, an den Strukturalismus. Man muss schon Piaget heißen, um sich auszumalen, ich sei Strukturalist.

– Woher rührt dann die allgemeine Überzeugung, Sie seien Strukturalist?

– Ich nehme an, das ist ein Produkt von Dummheit oder Ahnungslosigkeit.

– Das Etikett eines strukturalistischen Philosophen hat Ihnen Piaget angeheftet?

– Das glaube ich kaum, er ist dazu gar nicht fähig, der Arme. Er hat niemals etwas erfunden.“ (Foucault 2002, 367)

Überhaupt, wir wiederholen es ein letztes Mal, wird unser Vorgehen sehr eng mit den Schriften verbunden sein, vor allem angesichts einer regelmäßig verdrehten Wiedergabe von Äußerungen von den Schriften Foucaults und Derridas in der Sekundärliteratur, welche zuerst nicht ersichtlich sind, wenn man selbst nicht wieder bei Derrida und Foucault nachliest, da solche Stellen indirekt durch ein *vgl.* angegeben werden, also der genaue Wortlaut ausfällt. Das soll nun nicht heißen, dass unsere Seiten allein durch direkte Zitate gefüllt würden. Wahr ist aber für diese Arbeit, dass oft über Seiten hinweg viele direkte Zitate vorkommen, jedoch nur damit danach längere Abhandlungen eigener Interpretation und Beurteilung derselben Passagen erfolgen. Viele Verwirrungen tauchen bezüglich der Sprache des Wahnsinns auf, zu welcher teils Derrida selbst die *Möglichkeit* eines Anlasses gab: Er schreibt beispielsweise, dass Foucault mit seinem Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* „eine Geschichte des Wahnsinns selbst schreiben“ (Derrida 2023, 58) wollte, „wobei der Wahnsinn über sich selbst spricht“ (Derrida 2023, 59). Foucault selbst schrieb aber in dem Vorwort zu seinem Buch, dass er eine Archäologie *des Schweigens* des Wahnsinns vorhaben zu schreiben und nicht *dessen Sprache*, denn es ginge ja gerade darum, dass der Monolog der Vernunft, in Gestalt der Psychiatrie später, dem Wahnsinn die Macht des Über-Sich-Selbst-Sprechens genommen hat: „Die Sprache der Psychiatrie, die ein Monolog der Vernunft über den Wahnsinn ist, hat sich nur auf einem solchen Schweigen errichten können“. Und dann: „Ich habe nicht versucht, die Geschichte dieser Sprache zu schreiben, vielmehr die Archäologie dieses Schweigens“ (Foucault 2020, 8). Nun ist Derrida natürlich kein Trottel gewesen und er hat im Verlauf seiner Erwiderung diesen Punkt korrigiert und präzisiert. Es scheint leider, dass ein Teil der Sekundärliteratur so weit nicht mehr gelesen hat, wodurch Aussagen folgenden Stils möglich wurden: „Demnach kann sich Foucault wohl tatsächlich nicht darauf verlassen, mit der Sprache den Wahnsinn aussagen zu können“ (Birkhan 2012, 61).

Zuletzt sei erwähnt, dass durch die lateinische Lektüre Descartes, Elemente philologischer Analyse nicht ausgespart werden, was wiederum keine einheitliche Methode der Arbeit bildet. Hauptaugenmerk des Vorgehens wird sie nicht sein, wenngleich wir der Ansicht sind, dass ein wenig Philologie keiner Philosophie schadet, da besonders in der westlichen Tradition das philosophische Denken in Sprache operiert. Wir wollen sogar so weit gehen, zu sagen, dass die Sprache das individuelle

Denken übersteigt, dass Sprache das Denken wesentlich formt und strukturiert, bevor das Denken überhaupt möglich wird. Diese Auffassung wird das Vorgehen der Arbeit nicht unberührt lassen. Und wenn wir meinen, dass die Sprache das Denken eines Einzelnen übersteige, dann meinen wir auch ausdrücklich, dass – entgegen der Auffassung vieler analytischer Philosophen – die Sprache nicht ein Instrument des Denkens ist, welches sich von einer Zentralität des *Einen* aus, in einer unantastbaren Sphäre der Souveränität, Vorschub leistet, welche vor allen geschichtlich kulturellen Machtgeflechten existieren würde, und immerzu eine binäre Logik zwischen einem Selbst und dem Anderen neu in Stand setzt, während der Andere eine Reduktion auf die Souveränität des Selbst erfahre. Diese binäre Logik sehen wir, alle die diesen Geist der Arbeit teilen und gemeinsam die Denkerfahrung folgender Schrift vollziehen wollen, als gefährlich an.

Umgekehrt wird das *Wir* charakteristisch für die Stilistik der Sprecher*innen-Positionen der Arbeit sein – wenngleich es eigentlich besser Schreiber*innen oder Erzähler*innen-Perspektiven heißen sollte, allgemeiner steht aber die Mehrzahl der Positionen im Mittelpunkt als der genaue Wortlaut der Bezeichnung. Dieses *Wir* steht nicht im Zeichen eines *pluralis maiestatis*, sondern im Zeichen eines *pluralis modestiae* – keine Stimme in der Vielheit soll eine kategorische Vorherrschaft kennen, keiner Stimme soll eine Zentralität des Aussagens widerfahren, keine Stimme ist sich selbst absolut präsent, sondern wird immer schon im Moment des Schreibens überschritten von Anderen. Also impliziert dieses *Wir* immer schon eine Mehrzahl, die die Stimmen von Anderen darstellen. Diese Stimmen unterscheiden sich von einfachen Zitaten der Werke anderer; sie sitzen tiefer, sie sitzen so tief und notwendig in der Sprache, dass sie die Selbstverhältnisse, Selbstbezüge – Reflexionstechniken – bedingen. Im Inneren existiert der Andere und die Vielheit immer vor der Einheit. Insofern bemüht sich das *Wir*, dass es fernab von einer konstitutiven Abgrenzung zu einer denunzierten Negativität existiert. Die Vielheit der Stimmen ist ausdrücklich kein pathologisierendes Indiz, sondern ein Zeichen der Aufrichtigkeit gegenüber der Gewordenheit in der Welt mit und durch Andere. Überdies haben die Anderen in ihrer Abwesenheit uns während des schöpferischen Aktes des Schreibens ununterbrochen begleitet. Wir machen stets die Erfahrung im Schreiben, dass wir in Voraussicht auf eine unbestimmte Leserschaft schreiben; im Schreiben liest zugleich die Vorstellung der anderen den Text – selbst

wenn diese Vorstellung narzisstisch besetzt sei, dass man es genießt, von anderen gesehen zu werden, eine *Appropriation* des Blicks des Anderen; und selbst wenn die Vorstellung des Blicks des Anderen eine verinnerlichte *Überwachung* seiner selbst bedeutet. Zwischen diesen beiden Extremen der Erfahrung des Blickes des Anderen im Schreiben existiert das Schreiben *für* andere, was wiederum unterschwellig durch den *pluralis modestiae* gesetzt wird. Der Satz: *Nicht nur ich denke das, sondern auch andere* hat somit mindestens zwei Bedeutungen.

Man hätte noch so viel mehr erwähnen können in dieser Arbeit, beinahe bei jedem Kapitel hätte man unendlich in die Tiefe tauchen können. Aber die Unvollständigkeit einer Schrift definiert vielleicht an entscheidenden Stellen umso mehr das Werk als es die Vollständigkeit derselben würde. Manches schwebt in dieser Arbeit zwischen Vollständigkeit und Unvollständigkeit, wie der Mensch es nach Descartes allgemein darstellt. Dieses Dazwischen bildet Spuren, im Sinne Derridas, die angedeutet gesehen werden, ein Überschuss der Bedeutung – Entzweigungen der Gedanken-Wege. Die Spuren lassen sich in eckigen Klammern [/] nachverfolgen.

2 Die Cogito-Debatte

Alles beginnt mit dem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* von Foucault. Oder eigentlich noch früher mit René Descartes und der ersten seiner *Meditationes de prima philosophia*. Derrida antwortet in einem Vortrag *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, den er später in seinem Buch *Schrift und Differenz* veröffentlicht. Jahre später reagiert Foucault darauf in seinem Aufsatz: *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*. Und nachdem Foucault bereits gestorben war, antwortet ein letztes Mal Derrida, was nicht Thema dieser Arbeit sein wird, in >>*Gerecht sein gegenüber Freud*<< *Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse*.

2.1 Wahnsinn und Gesellschaft

„Die Sprache, die Formulierungen der Wahrheit oder der Moral haben den Körper direkt im Griff“
(Foucault 2020, 332)

In seinem 1961 veröffentlichten Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* untersuchte Foucault die historischen Brüche, die zur Formierung der Bedingungen der Möglichkeit des Aufkommens einer positiven Wissenschaft vom Wahnsinn geführt hatten, welche aber auf einer Struktur der Erfahrung vom Wahnsinn gründete, in welcher der Wahnsinn in einen Objekt-Status eingeschlossen wurde. Dieser Einschluss war zugleich ein Ausschluss, der den Wahnsinn zum Schweigen verdammt hatte; ein Ausschluss von der Vernunft und dem öffentlichen Raum. Eine Trennung zwischen Vernunft und Wahnsinn nimmt erstmals um 17. Jahrhundert Gestalt an, die aus einer Haltung der Überlegenheit einer Vernunft etabliert wird, welche sich über die Negation eines anderen definiert. Foucaults Untersuchung setzt Ende des Mittelalters an, reicht über das Klassische Zeitalter hinaus bis zu der berühmten ‚Befreiung‘ der Irren durch Pinel und endet mit Anbruch des 20. Jahrhunderts, bei Freud. Es steht in diesem Buch zur Debatte, wie in den abendländischen Gesellschaften innerhalb der letzten 400 Jahre eine Erfahrungsstruktur des Wahnsinns möglich werden konnte, in welcher der Wahnsinn nur noch als Negativität erschien, die etwaige Wandlungen zeitigte: Negativität wird als Geisteskrankheit, psychische Störung als Abnormalität und Mangel an Vernunft wird als moralisches Verbrechen existiert haben. Unter dem Blick der

Vernunft, als Objekt ihrer Macht, wurde der Wahnsinn zum Schweigen gebracht. In der Geschichte des Abendlandes habe sich, so die These Foucaults, eine Macht entwickelt, welche eine währende Trennung zwischen Vernunft und Wahnsinn vollzog, auf welcher sich die Psychiatrie erheben konnte.

2.1.1 Das Vorwort der ersten Auflage

Im Vorwort skizziert Foucault diese These, während er sein Vorgehen der Untersuchung erläutert. Genau dieses Vorwort wird zwei Jahre später die Kritik von Jacques Derrida zu spüren bekommen, welcher darin das ganze Vorhaben des Buches meinte, entschlüsselt zu haben. Vielleicht veranlasste Foucault besonders diese Kritik, das gesamte Vorwort in der zweiten Auflage der französischen Version zu streichen, welche zudem die Antwort auf Derrida beinhaltet: „Foucault in fact suppressed his original preface from the second edition“ (Penfield 2020, 15), wie Penfield in *Between Foucault and Derrida* schreibt.

Foucault wollte nicht nur eine Geschichte des Schweigens vom Wahnsinn schreiben, sondern er behauptete im selben Handumdrehen, auch die „Geschichte dieser anderen Art des Wahnsinns“ (Foucault 2020, 7) zu schreiben, welche als solche gemeinhin nicht auffällt, da diese „sich Vernunft und Normalität nennt“ (Unterthurner 2003, 54). *Wahnsinn und Gesellschaft* ließe sich als Geste des Widerstandes gegen diese andere Art von Wahnsinn verstehen, die ihre Vernunft seit 400 Jahren dadurch legitimiert, indem sie „seinen Nachbarn einsperrt“ (Foucault 2020, 7), sprich: ein anderes erschuf, dass sie in ein Schweigen warf.

Zum Zweck der Untersuchung dürfe deshalb nicht auf „Begriffe der Psychopathologie“ (Foucault 2020, 7) zurückgegriffen werden, beteuert Foucault anfangs im Vorwort, da die Auffassung des Wahnsinns als Geistesgestörtheit, Krankheit oder als Unvernunft erst durch die Geste der Trennung möglich werden konnte, als der Wahnsinn bereits als Mangel und Gebrechen aus der Vernunft ausgeschlossen war. Nur auf der geschichtlichen Entwicklung der Macht der Vernunft, als Ausschluss des Wahnsinns, konnte sich eine Institution wie die Psychiatrie erst errichten. Das Ziel Foucaults ist es, anders gesprochen, „in der Geschichte jenen Punkt Null der Geschichte des Wahnsinns wiederzufinden [...], an dem der Wahnsinn noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gespaltene Erfahrung ist“ (Foucault 2020,

7). Es scheint, dass Foucault anhand dieser Trennung von einer Ursprünglichkeit der Geschichte ausgeht, sowie von einer ursprünglichen Einheit von Vernunft und Wahnsinn, aber auch einer Einheit des Wahnsinns selbst. Denn dadurch, dass der Wahnsinn von der Vernunft beherrscht wurde, verlor er die Macht, die Wahrheit über sich selbst auszudrücken. Der Wahnsinn ist in sich gespalten, entfremdet, da er in ein Schweigen über sich selbst gestoßen worden ist. „[D]ie Wahrheit des Wahnsinns [ist] Vernunft“ (Foucault 2020, 204) und die Wahrnehmung des Wahnsinnigen hat selbst die Vernunft zum Inhalt. Er kann die Wahrheit über sich selbst nicht aussprechen aufgrund dieser Spaltung, „die den Wahnsinnigen und den Wahnsinn voneinander entfremdet“ (Foucault 2020, 204). Die Macht, welche die Trennung, den Ausschluss des Wahnsinns aus dem Reich der Vernunft, vollzieht, sodass der Wahnsinn fortan nur noch aufgrund dieser Trennung als Objekt der Vernunft erfahren wird, ist eine gewaltvolle. Ja, von dieser Erfahrungsstruktur des Wahnsinns als Objekt unter dem Blick der Vernunft entwickelt Foucault eine Sprache, in welcher die Vernunft selbst als gewaltvoll erscheint:

„Ursprünglich ist dabei die Zäsur, die die Distanz zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft herstellt. Der *Griff*, in den die Vernunft die Nicht-Vernunft nimmt, um ihr ihre Wahrheit des Wahnsinns, des Gebrechens oder der Krankheit zu entreißen, leitete sich entfernt davon ab.“ (Foucault 2020, 7; unsere Hervorhebungen)

Dieser Griff der Vernunft als Geste der Trennung und Gefangennahme stößt, zum einen, den Wahnsinn in ein Schweigen und, zum anderen, bricht sie den Dialog zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft ab. Dieser Dialog zeugte zuvor noch von einer ursprünglichen Einheit des Wahnsinns. Die Vernunft nach diesem Bruch versteht sich von nun an als überlegene Macht, der es allein geboten ist, eine Sprache über den Wahnsinn zu entwerfen, und den Wahnsinn dabei als etwas Unterlegenes zu konstituieren. Foucault begibt sich in der Geschichte auf die Suche nach einem Verhältnis zwischen Vernunft und Wahnsinn, nach einem Denken und Sprechen zwischen Vernunft und Wahnsinn, „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 mit einander sprechen“ (Foucault 2020, 8).

Durch jenen Einschnitt konstituiert sich erst die moderne Vernunft als solche und im Umkehrschluss der Wahnsinn, als Objekt der Wissensdiskurse der Vernunft. Deshalb ist die Geschichte des Schweigens des Wahnsinns eine „Geschichte der Grenzen“ (Foucault 2020, 9), jenseits derer der Wahnsinn verwiesen wurde. Dieser Ort außerhalb von einer Kultur drückt in ihrer Geschichte „ganz genau soviel über sie aus wie über ihre Werte“ (Foucault 2020, 9). Zweierlei Konsequenzen hat also die Grenzziehung: Erstens erhält sie dadurch „den Ausdruck ihrer Positivität“ und zweitens bezieht durch diese „Absplitterung“ gleichsam „die Geburt ihrer Geschichte“ (Foucault 2020, 9) selbst Stellung im Abendland. In seiner Dissertation *Michel Foucaults Archäologie und Kritik der (Grenz-)Erfahrung* aus 2003 unterstreicht Unterthurner diesen Gedanken mit dem Begriff der Identität:

„In seiner *Histoire de la folie* geht Foucault nun davon aus, dass jede Kultur sich über Grenzziehungen definiert, d. h., jede Kultur schließt „etwas“ aus, das Ausgeschlossene gehört aber als konstitutives Element zu Identität der jeweiligen Kultur oder Gesellschaft“ (Unterthurner 2003, 61)

Das Ausgeschlossene wirke daher als das *Außen* auf das zurück, was vom *Inneren* her ausschließt und dadurch seine Positivität bestimmt in der Differenz zu der Grenze, die dieses Außen fernhält. Wie wir oben bereits angedeutet haben, versichert Foucault in Bezug auf sein Vorgehen, dass die Begriffe der Psychopathologie „[k]eine organisatorische Rolle spielen“ (Foucault 2020, 7) dürfen. Die Sprache der Psychiatrie beruht auf der Trennung und reaktualisiert sie beständig. Jede Erkenntnis der Untersuchung spricht somit von einer gewissen Relativität des Aussagens, da der Sprache, mit der Foucault dieses Buch geschrieben hat, der Rekurs auf eine positive Wissenschaft untersagt ist. Warum? Genau weil er die Sprache der Psychiatrie als Resultat der Macht der Trennung ansieht, deren Legitimität er vehement in Frage stellt. Die Sprache sollte also eine Öffnung all jener Stimmen des Wahnsinns sein, welche durch die Geste der Trennung ausgeschlossen wurden, in der Geschichte Platz zu nehmen, und die überhaupt erst die ausschließenden Kräfte bezeugen. Hierzu hat Foucault historische Materialien aus Archiven ausgegraben, „die nicht dazu geschaffen waren, zu einer Rede zu werden“ (Foucault 2020, 15), die etwas anderes bezeugen würde als der Indiz einer Negativität. Die Relativität der Sprache muss zugleich offen

sein, um die Texte sprechen zu lassen, die das Schweigen und die „Struktur der Ablehnung“ (Foucault 2020, 11) bekunden.

„In den übrigen Teilen war es möglich, in einer Art rückhaltloser Relativität zu bleiben, keinen Ausweg in einem psychologischen Gewaltakt zu suchen, der die Karten umgedreht und die verkannte Wahrheit denunziert hätte“ (Foucault 2020, 15)

Wenn von dem Schweigen des Wahnsinns die Rede ist, dann wird in weiterer Folge ein Diskurs versucht, welcher eine Gegenmacht zur Deutungshoheit der Psychiatrie als positive Wissenschaft herstellt, indem er ihre historischen Bedingungen der Möglichkeit aufzeigt, aufgrund derer die Erfahrung vom Wahnsinn als das gesellschaftliche Andere, als moralisch Böses, dann als Krankheit und folglich als Geisteskrankheit erwuchs; gewissermaßen können wir sagen, dass Foucault nicht bloß die Geschichte *einer anderen Art von Wahnsinn* schrieb, sondern auch *eine andere Art der Geschichte der Psychiatrie*, eine Geschichte über eine Wissenschaft im Zeichen der Macht, als Gegengeschichte derselben Macht.

Das, was vom Wahnsinn somit erkannt wird, muss von der Geste ausgehen, „die den Wahnsinn abtrennt“ (Foucault 2020, 7). Das Paradoxe an dieser Angelegenheit ist, dass Foucault von etwas sprechen will, was eine gewisse Leere darstellt; die Leere in der Distanz zwischen Vernunft und Wahnsinn, die Leere, die die Geschichte ausgefüllt hat, da sie von einer überlegenen Macht in der Bewegung der Negativität durchmessen wird. Dieser Abstand ist zugleich das Gebiet, in dem der Austausch zwischen Wahnsinn und Vernunft wiedergefunden werden kann, ein Austausch der jedoch bereits die Trennung setzt:

„An dieser Stelle sind Wahnsinn und Nichtwahnsinn, Vernunft und Nichtvernunft konfus miteinander verwickelt, untrennbar von dem Moment, daß sie noch nicht existieren, und füreinander und in Beziehung zueinander in dem Austausch existierend, der sie trennt“ (Foucault 2020, 8)

Vernunft wird also an diesem frühen Stadium der Untersuchung durch eine Beziehung zu einem anderen gedacht, dem allmählich jedwede Positivität der Existenz abgesprochen wird. Denken wir bei Gelegenheit während des Verlaufs der Lektüre von *Wahnsinn und Gesellschaft* an diese vorausschickenden Worte: „daß sie *noch* nicht existieren“ (Foucault 2020, 8; unsere Hervorhebung). Es deutet sich an, daß, zum einen,

die Erfahrungsstruktur des Gegensatzes zwischen Vernunft und Wahnsinn durch die Geste der Trennung Wirklichkeit erlangt, während die Gegensätze selbst sich in ihrer einander erwiderten Abwesenheit des anderen beeinflussen. Der Gegensatz kommt durch die trennende Grenzziehung in der Geschichte des Abendlandes zur Welt, „die zugleich eine ursprüngliche Abgrenzung bedeutet“ (Foucault 2020, 10). Zweitens heißt dieses *noch nicht*, dass es eine Zeit gegeben habe, in der die Trennung keine Wirklichkeit hatte.

Die Erfahrung des Wahnsinns zu untersuchen, fordere nach Foucault, „jede Ingriffnahme des Wahnsinns durch die Wissenschaft“ (Foucault 2020, 10) zurückzuweisen: „Es ist nicht die Geschichte der Psychiatrie, sondern des Wahnsinns selbst in seinen Aufwallungen vor jedem Erfasstwerden durch die Gelehrsamkeit“ (Foucault 2020, 13). Derrida wird sich später auf derartige Formulierungen stützen: *ursprüngliche Abgrenzung sowie des Wahnsinns selbst in seinen Aufwallungen*, um Foucault in die Herrschaft eines Logozentrismus einzuschließen, der eine ungespaltene Einheit der Präsenz verheißt, dessen Ende Foucault darstelle. Jetzt ist es von Interesse, festzustellen, dass Foucault Wahnsinn nicht essentialistisch, ahistorisch und naturalistisch „in den Begriffen der Leere, der Nichtigkeit, des Nichts“ (Foucault 2020, 11) als psychische Krankheit verstanden haben möchte, sondern als eine Erfahrung in einer spezifischen kulturell historischen Dimension, welche ein Resultat einer Geschichte der Macht darstellt, die den Wahnsinn beherrscht und überdies ihre Sprache heute vom psychiatrischen Diskurs bezieht. Die Sprache der Psychiatrie, welche man heutzutage geneigt ist, für die Verkünderin der Wahrheit über psychische Krankheiten zu halten, erwuchs aus dem abgebrochenen Dialog und der Geschichte der Internierung des Wahnsinns; sie ist „ein Monolog der Vernunft *über* den Wahnsinn“ (Foucault 2020, 8) und als ein solcher Monolog, musste der Wahnsinn zum Schweigen gebracht werden. Foucault hat mit seinem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* nicht versucht, „die Geschichte dieser Sprache [der Psychiatrie] zu schreiben, vielmehr die Archäologie dieses Schweigens [des Wahnsinns]“ (Foucault 2020, 8).

Eine andere, aber hiermit verwandte, Grenze für die abendländische Vernunft scheint nach Foucault im Orient wider: „Der Orient ist für das Abendland all das, was es selbst nicht ist, obwohl es im Orient das suchen muß, was seine ursprüngliche Wahrheit darstellt“ (Foucault 2020, 10). Aus dem Orient, so heißt es, kam auch der Gott Dionysos

nach Griechenland gewandert. Bereits Nietzsche suchte in der Geschichte diese Grenzen auf, indem er „die Erfahrung mit dem Tragischen selbst“ (Foucault 2020, 10) freilegte. Nicht zufällig nimmt Foucault Anleihen bei dem Buch *Die Geburt der Tragödie*. In diesem Werk begreift Nietzsche die Tragödie als durch die Verwindung zweier großer göttlicher Mächte entstanden, jene Macht des Apollos und jene des Dionysos, und die abendländischen Kulturen betrachtet er, der 24 Jahre alte Nietzsche in seinem Frühwerk, als Kampfplätze zwischen den tragischen und den dialektischen Kräften, die im Leben der Menschen Kultur schaffend werden. Diese göttlichen Kräfte bedeuten aber Ewigkeit; entspringen nicht dem vergänglichen Leben der Menschen, wenngleich sie definitiv Niederschlag in ihrer Geschichte finden. Die Trennung der Konfrontation zwischen den beiden Kräften setzt einen Bruch in der Geschichte, der gleichsam außerhalb ihrer geschieht, und Ursprung der Geschichte wird, die wir zu kennen glauben.

„Im Widerstreit zur zeitlichen Bewegtheit der Geschichte meint der Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns einen Ursprung, der in seiner strukturalen Bestimmtheit außerhalb der Geschichte steht, diese aber zugleich begründet.“ (Geisenhanslücke 2020, 28)

2.1.2 Erster Teil, erstes Kapitel – Die tragische Erfahrung und Nietzsche

Auch wenn Foucault an keiner Stelle des Buches das Frühwerk Nietzsches erwähnt, hat er Nietzsche in Bezug auf das Tragische genannt: „Nietzsche wies auf die Struktur des Tragischen hin“ (Foucault 2020, 10). Darf man der Sekundärliteratur darin trauen, ist diese Einflussnahme Nietzsches auf Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* allgemein anerkannt – und diesem Vertrauen werden auch wir nun folgen. Um nur eines von etlichen Beispielen einer Affirmation dieser These aus der Sekundärliteratur zu liefern, möchten wir auf das Foucault Handbuch verweisen, herausgegeben von Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich Johannes Schneider: „Der dialektischen Geschichte der Vernunft stellt Foucault die tragische Geschichte des Wahnsinns entgegen, um mit Nietzsche die Frage nach der Struktur der modernen Subjektivität neu zu stellen“ (Geisenhanslücke 2020, 28). In *Die Geburt der Tragödie* zeichnet Nietzsche die Entstehung der Tragödie durch ein Zusammenspiel zweier göttlicher Kräfte: Zum einen wäre die Dionysische Kraft und zum anderen die Apollinische. Während das Dionysische die Entgrenzung und das ekstatische Moment der einzelnen Existenz bewirkt, die hervorströmende Kraft, die in ihrem Ausfluss gleichsam sich selbst

übersteigt, die weiters für den ewigen Wandel des Entstehens und Vernichtens der Urmutter Natur steht, rührt das Apollinische aus einem *principio individuationis*, die schöpferische Kraft des Scheines und des Traumes, welche sich in einem Bewusstsein über die eigene Existenz ausdrückt. Die Selbsterkenntnis heißt zugleich „die Einhaltung der Grenzen des Individuums“ (Nietzsche GdT, §4; KSA 1, 40). Das Dionysische sprengt alle Grenzen, es entgrenzt das Individuum, und die Wahrheit, von der die Musik singt, betrifft nicht das Selbst, sondern eine Urkraft der Natur. Nietzsche personifizierte diese Kraft – was im Eigentlichen eine apollinische Kunst ist, jemanden eine Erscheinung zu geben – und dergestalt hört man ihren Ruf: „Seid wie ich bin! Unter dem unaufhörlichen Wechsel der Erscheinungen die ewig schöpferische, ewig zum Dasein zwingende, an diesem Erscheinungswechsel sich ewig befriedigende Urmutter!“ (Nietzsche GdT, §16; KSA 1, 108). Zwar blicken wir im dionysischen Erkennen auch in das Individuum hinein, jedoch werden wir „gezwungen in die Schrecken der Individualexistenz hineinzublicken“, damit wir einsehen, „wie alles, was entsteht, zum leidvollen Untergange bereit sein muss“ (Nietzsche GdT, §17; KSA 1, 109). Die Schöpfung der Erscheinungen – welche die Kunst des Phobos Apollos ist – muss geradewegs vernichtet werden, um eine Verbundenheit mit dem Urwesen zu erfahren, in der alles zum Dasein drängt, gleich einer „unbändige[n] Daseinsgier und Daseinslust“, einer „überschwänglichen Fruchtbarkeit des Weltwillens“, „als das eine Lebendige, mit dessen Zeugungslust wir verschmolzen sind“ (Nietzsche GdT, §17; KSA 1, 109). Die plastische Kunst wird Apollo zugeschrieben – der Künstler der Vision, des Sehens, der Erscheinung –, hingegen strömt die Musik aus der dionysischen Macht – der Künstler des Willens. Während das Tragische gleichsam aus dem Dionysischen entsteht, „aus dem Geiste der Musik heraus“ und eine „Freude an der Vernichtung des Individuums“ zum Schicksal macht, „überwindet Apollo das Leiden des Individuums durch die leuchtende Verherrlichung der Ewigkeit der Erscheinung, hier siegt die Schönheit über das dem Leben inhärente Leiden“ (Nietzsche GdT, §16; KSA 1, 108).

Außerhalb der Tragödie entwickelt sich aber von der Antike ausgehend in der Geschichte des Abendlandes ein neues Gegensatzpaar, ein Kampf, der die Kultur, die Moral und die Kunst und überhaupt die Art in einer Gesellschaft zu leben, bestimmt: Dionysos gegen Sokrates; der Geist der Musik gegen den Geist der Dialektik. Sokrates,

das Undionysische schlechthin, hätte den Untergang des Tragischen herbeigeführt: „Dies ist der neue Gegensatz: das Dionysische und das Sokratische, und das Kunstwerk der griechischen Tragödie ging an ihm zugrunde“ (Nietzsche GdT, §12; KSA 1, 83).

„Wenn die alte Tragödie durch den dialektischen Trieb zum Wissen und zum Optimismus der Wissenschaft aus ihrem Gleise gedrängt wurde, so wäre aus dieser Thatsache auf einen ewigen Kampf zwischen der *theoretischen* und der *tragischen Weltbetrachtung* zu schliessen“ (Nietzsche GdT, §17; KSA 1, 111)

Die Fortsetzung dieser Kämpfe der beiden Weltanschauungen habe die moderne Kultur zutiefst geprägt. Dass die sokratische Weltbetrachtung ihre Dominanz etabliert hatte, ließ über hunderte von Jahren den „im Dienste der Wissenschaft arbeitenden *theoretischen Menschen*, dessen Urvater Sokrates ist“ (Nietzsche GdT, §18; KSA 1, 116) heraufbeschwören. Das von der Wissenschaft angeleitete Leben, welches seine Kraft in der Kunst der Dialektik findet, soll nicht allein das wahre Sein erkennen, sondern es postuliert sogar, jenes korrigieren zu können, wodurch das Leid an der Vernichtung des Individuums gebannt werden sollte. Der junge Nietzsche verfolgt diesen Gedanken mit einer solchen Vehemenz, dass er behauptet „in Sokrates den einen Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte zu sehen“ (Nietzsche GdT, §15; KSA 1, 100). Ähnlich wie wir geneigt sind, zu argumentieren, dass gerade die Psychiatrie, welche so frivol mit den Diagnosen der Wahnvorstellungen um sich wirft, – ihre Episteme gegen sie selbst gerichtet – einer Wahnvorstellung der Normalität unterliegt, so schreibt auch Nietzsche der Kultur des theoretischen Menschen „eine tiefsinnige *Wahnvorstellung*“ zu, „welche zuerst in der Person des Sokrates zur Welt kam, jener unerschütterliche Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu *corrigieren* im Stande sei“ (Nietzsche GdT, §15; KSA 1, 111).

Das Leben des dialektischen Menschen muss in Bewusstheit aufgehoben werden, damit der Mensch es gut und tugendhaft führe und jede Erkenntnis, welche aus einer intuitiven Unbewusstheit rühre, werde als eine niedere Stufe des Erkennens verachtet. Dadurch stellt er sich in eine Position der Überlegenheit, aus welcher er den Mangel und die Macht des Wahns aufdeckt. Die Dionysischen Mächte sind in der Erfahrung des theoretischen Menschen *nur noch Instinkte*, denen es an bewusster Einsicht fehlt: „Nur

aus Instinct‘: mit diesem Ausdruck berühren wir Herz und Mittelpunkt der sokratischen Tendenz“ (Nietzsche GdT, §13; KSA 1, 89). Nietzsche kehrt aber das Verhältnis des sokratischen Ausschlusses um, indem er meint, dass selbst der theoretische Mensch wie ein Künstler ist, der Genuss an seiner Dialektik findet, indem er „sein höchstes Lustziel in dem Prozess einer immer glücklichen, durch eigene Kraft gelingenden Enthüllung“ (Nietzsche GdT, §15; KSA 1, 98) hat.

Selbst da die Sokratische Kultur sich durchgesetzt hat in der abendländischen Kultur, urteilt Nietzsche, dass diese Vorherrschaft keine endgültige ist, da der Kampf noch immer besteht zwischen den dionysischen und sokratischen Mächten. Die Erfahrung des Tragischen soll nicht weiter verdrängt werden, der Schein an der Individuation, der „Excess der Ehrlichkeit“ (Nietzsche GdT, §15; KSA 1, 99) muss nicht das letzte Endziel der Menschen sein. Nun ist die Umkehr des „musiktreibenden Sokrates“ (Nietzsche GdT, §13; KSA 1, 102), der Musik treibende Sokrates vor seinem Tod, die Möglichkeit einer „Wiedergeburt der Tragödie“ (Nietzsche GdT, §13; KSA 1, 103), welche den Tod, die Nichtigkeit des Daseins, den ewigen Wandel des Daseins nicht zu bannen und zu fürchten hat, sondern sie kann die ewige Lust der Einigkeit mit allen Leben bedeuten, und der Tod muss nicht allein in einer kühlen Distanz, in einer überlegenen Haltung, als beherrschbares Objekt der Dialektik entworfen werden. Nietzsche verkündet wie folgt die Wiedergeburt der Tragödie:

„Die Tragödie sitzt inmitten dieses Ueberflusses an Leben, Leid und Lust, in erhabener Entzückung, sie horcht einem fernen schwermüthigen Gesange – er erzählt von den Müttern des Seins, deren Namen lauten: Wahn, Wille, Wehe. – Ja, meine Freunde, glaubt mit mir an das dionysische Leben und an die Wiedergeburt der Tragödie. Die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber: kränzt euch mit Epheu, nehmt den Thyrsusstab zur Hand und wundert euch nicht, wenn Tiger und Panther sich schmeichelnd zu euren Knien niederlegen. Jetzt wagt es nur, tragische Menschen zu sein: denn ihr sollt erlöst werden. Ihr sollt den dionysischen Festzug von Indien nach Griechenland geleiten! Rüstet euch zu hartem Streite, aber glaubt an die Wunde eures Gottes!“ (Nietzsche GdT, §20; KSA 1, 132)

Versuchen wir nun den dionysischen Menschen im Widerstreit zum sokratischen Menschen, der selbst in der Musik sein eigenes Ende ist, zurückzuspielen auf Foucaults tragische Gegen-Geschichte des Wahnsinns. In diesem Sinne schreibt Penfield, dass Foucault ähnlich zu Nietzsche eine tragische Wahrheit verkünden will, die eine

moralisch-metaphysischen Weltanschauung herausfordert und die kontingente Existenz der Vernunft enthüllt: „Tragic truth thus reemerges through a certain figure of madness, contesting the foundation of a moral-metaphysical worldview [...] and unmasking the contingent nature of reason“ (Penfield 2020, 2f).

Am Ende des Mittelalters trägt der Wahnsinn zwei Gesichter im Abendland, schreibt Foucault, die auf der Oberfläche völlig unterschiedlich aussehen, jedoch in Wirklichkeit nicht voneinander zu trennen sind, viel mehr scheinen sie fließend in das jeweils andere überzugehen. Der Wahnsinn ist schreckenserregende Unvernunft und belanglose Lächerlichkeit der Menschen, Drohung und Verlachen, allpräsenste Todesangst und Objekt der Ironie: „Der Wahnsinn und der Wahnsinnige werden bedeutendere Gestalten in ihrer Doppeldeutigkeit: Drohung und Verlachen, schwindelerregende Unvernunft der Welt und unbedeutende Lächerlichkeit der Menschen“ (Foucault 2020, 31). Im Theater, in der Komödie, tritt der Wahnsinn in Gestalt des Narrens auf, der jede Figur zu ihrer eigenen Wahrheit führt. Die Komödie entlädt ihre Komik durch vielfache Missverständnisse, in welche die Figuren verstrickt sind. Es gibt beinahe keinen Charakter, welcher nicht irgendeiner Täuschung über die Ereignisse und sich selbst unterliegt. Mit dem jungen Nietzsche muten wir uns die Auslegung zu, dass in jedem Charakter der Komödie ein eigener Schein erschaffen wird, der sich in einem weiteren Schein individuiert – Schein des Scheins. Die Komik entsteht durch ein Missverständnis, eine Verborgenheit des Wissens, welche die Handlung in Gang hält. Damit die Täuschung nicht gleich enthüllt wird, muss eine andere Täuschung eingerichtet sein, die die Täuschung nicht bemerkbar macht. Die Unwissenheit, über die eigene Täuschung scheint ein apollinisches Prinzip zu sein: Über ein Leid wird hinweggetäuscht, indem jeder in einer gewissen eigenen Täuschung über das Geschehen lebt. Nun ist zugestanden das Leid die Unwissenheit selbst.

Der Wahnsinnige unterhält zu diesen Täuschungen im Stück eine bestimmte Beziehung, welche darüber hinaus eine Täuschung zweiten Grades erzeugt. Er gibt die Wahrheit kund, welche im weiteren Verlauf der Handlung bewirkt, dass sich die Missverständnisse auflösen, also die Täuschung über die Täuschung bemerkbar wird, bloß auf eine närrische, bzw. komische Art und Weise, die die Täuschung zweiten Grades ist: „in der Komödie, wo jeder die anderen täuscht und sich selbst düpirt, spielt er [der Wahnsinnige] die Komödie zweiten Grades, die Täuschung der Täuschung“

(Foucault 2020, 32). Selbst die Figuren, welche die Vernunft inkorporieren, erscheinen lächerlich. Der Narr ist nicht minder zum Lachen, doch ist er der Einzige, der die Wahrheit über die Vernunft zu verkünden vermag, sei es unwissend oder sei es wissend, jedenfalls in Form von Rätseln, wodurch die Wahrheit nicht sofort eingesehen wird in seinen Repliken. Doch die Menschen haben sogar die törichte Sprache des Narren Not, da sie allein in der Komik die Wahrheit über ihre Vernunft imstande sind, zu ertragen. Er offenbart die Endlichkeit und Kontingenz der menschlichen Vernunft, die Nichtigkeit der Existenz: er löst also mittels Rekurses auf den Schein die Scheinhaftigkeiten der Individuation des Menschen auf, welche er – mit dem jungen Nietzsche gesprochen – sogar von den apollinischen Kräften her bezog; der souveräne Glaube der Menschen gerät ins Wanken, dass er womöglich nicht der endgültige Sinn der Welt ist, um den sich gleichsam als Zentrum alles Leben dreht. Von Foucault als Beispiel zwar nicht herangezogen und zeitlich mehr als 150 Jahre zu spät entstanden, um zur Renaissance gezählt zu werden, könnte man dennoch das Stück *Der eingebildete Kranke* von Molière als erneutes verzögertes Aufblitzen dieser tragischen Erfahrung verstehen. Es ist gerade der Bruder Beralde des Kranken, Argan, der die Erkenntnisse und Therapien der Medizin als Hirngespinnste bezeichnet und Argan versucht seine Einbildung auszureden, dass er krank sei. Überdies ermutigt er auch Argan dazu, die Tücken seiner Frau, Belinde, aufzudecken, indem er sich totstellen solle, um ihr wahres Gesicht hervorkehren zu lassen. Ebenso fehlt es ihm nicht an Schmäh' und Heiterkeit, wenngleich er auch jede Offenbarung – und hier liegt zugegeben ein Unterschied zu den Ausführungen Foucaults – freimütig und geradeheraus ausspricht, während ihm die Rätselsprache recht fern liegt. Jedoch spielt er die Täuschung zweiten Grades nichtsdestominder: Molière spielte – so heißt es – Argan selbst auf der Bühne, der bei einer Erwähnung Beraldes sehr schlecht auf Molière selbst zu sprechen kommt. Molière spielt also die Verblendung in der Rolle Argans zur Schau, der Molière wiederum verhöhnt, ein Lügner zu sein. Vielleicht müsste man heute dieses Stück anders schreiben. Vielleicht müsste man heute den *eingebildeten psychisch Kranken* schreiben. Bevor wir wieder zu Foucault zurückkehren – was allerhöchste Zeit ist, da wir bald zur Debatte kommen wollen – sei noch eines angemerkt, dass Beralde zu Beginn – ehe er die Medizin vor Argan der Verblendung und Torheit bezichtigt, um ihm seine Krankheit als Einbildung zu enthüllen – Argan dazu anruft, dass er sich im Gespräch nicht von seinen Affekten gehen lassen und ohne alle Heftigkeit ihm antworten soll. Argan kocht

jedoch über vor Wut und empört sich gegen die Anzweiflung der Medizin. Heutzutage wiederum haben wir bisher im Gespräch mit anderen Leuten über die Richtigkeit der psychiatrischen Krankheitsbilder und die Geschichte der Macht der Psychiatrie beinahe ausschließlich ebensolche Reaktionen erlebt, wodurch wir der Verschwörungstheorien angeklagt wurden und es unmöglich war, nicht hasserfüllte Antworten zu bekommen. Das Ressentiment war zu stark, als dass sich ein offener Diskurs hätte führen lassen.

Das Thema des Todes und vor allem die apokalyptischen Szenerien des Endes der ganzen Menschheit sind noch vor der Mitte des 15. Jahrhunderts im Abendland weitverbreitet. Wie ebenfalls Unterthurner schreibt enthüllen der Tod und der Wahnsinn „das Nichts, die Nichtigkeit der Existenz“ (Unterthurner 2003, 62). Was wir hier über das Theater geschrieben haben, spitzt sich noch stärker in der Malerei zu. Foucault nimmt hinsichtlich dieser gerne auf Bosch Bezug. Die Bilder des Wahnsinns faszinieren und wecken die Neugier. Es entstehen phantastische Bilder von unmöglichen und widernatürlichen Tiergestalten. Dabei entdeckt der Mensch aber gerade in diesen tollen Kreationen der Phantasie „eines der Geheimnisse und eine der Bestimmungen seiner Natur“ (Foucault 2020, 39).

„Als der Mensch das Willkürliche seines Wahnsinns entfaltet, begegnet er der dunklen Notwendigkeit der Welt; das Tier, das seine Trugbilder und seine Nächte der Entbehrung heimsucht, ist seine eigene Natur, die die unerbittliche Wahrheit der Hölle klarlegt; die nichtigen Bilder der blinden Narrheit sind das große Wissen der Welt“ (Foucault 2020, 41)

Der Wahnsinn trägt nun „das Antlitz der Pest und der Kriege“ (Foucault 2020, 33). Die menschliche Existenz sieht Foucault damals verfolgt von der Unentrinnbarkeit des Todes, des Endes aller Zeiten und jeder gewohnten gesellschaftlichen Ordnung. Aber wie man in den Komödien sieht, war sich dieses Bewusstsein vom Tod nicht der Feierlichkeit des Daseins entledigt worden. Gegen Ende des Jahrhunderts stülpt sich dieser Schrecken um in eine *Ironie*, die den Tod entmächtigen will. Die Angst vor dieser absoluten Grenze des Todes, welche immer zu mächtig sein wird, dass man sie lebend überwinde – man kann sie nur aufschieben – setzt sich in einer *verinnerlichten* Ironie fort. Wir sehen darin Anleihen des dialektischen Menschen bei Nietzsche. Überhaupt ist die Ironie, ihre Distanz zum Tod, ihr entmächtigendes Gelächter und ihr Objekt des Verlachens eine Haltung der Vernunft, die sich nach Foucault in der weiteren Geschichte im Verhältnis zum Wahnsinn immer mächtiger hervorkehren wird.

„Man entwapfnet diese Angst im voraus, macht sie zum Objekt des Gespöts, indem man ihr eine alltägliche und beherrschte Form gibt, indem man sie in jedem Augenblick während des Schauspiels des Lebens erneuert, indem man sie in den Lastern, den Verschrobenheit und Schrullen eines jeden zerstreut“ (Foucault 2020, 34)

Der Wahnsinn war zuvor verbunden mit den tragischen Kräften der Welt; er verkündete die Grenzen selbst der Vernunft, feierte die Nichtigkeit des Daseins, kannte aber auch den Schrecken vor dem Tod. Diese Erfahrung vom Wahnsinn kehrte sich um, indem sie nicht mehr die Grenze des Lebens aufzeigte, sondern den Tod bereits *ins* Dasein verlegt hatte. Der Wahnsinn ist die allgemeine Gegenwart des Todes im Leben. Lehrte man einst noch im Theater und in der Malerei: Ei, sei auf den Tod gefasst, wenn er dann gekommen sein wird; so heißt es nun in der moralischen, philosophischen Literatur: Horche auf die Lebenden, wie hohl ihre Worte klingen, wenn man an ihren Körpern klopft, dann hallt es dumpf wider, und siehe, wie erstorben der Sinn ihres Daseins zu ihren Füßen liegt, der Tod ist bereits überall. Ein beliebtes Beispiel für die moralische Satire bei Foucault stellt Erasmus dar. Weil das Leben nur noch „aus Abgedroschenheit, hohlen Worten, leerem Geklingel und Narrenschellen“ (Foucault 2020, 34) besteht, ist zwar alles nichtig und der Tod ist überall, doch bereits in einer beherrschten Form, die man nicht mehr zu fürchten habe. Wenn er in der tragischen Erfahrung geheimes Wissen und verborgenes Rätsel der menschlichen Natur war, so ist der Wahnsinn in der ironischen Erfahrung die Leichtigkeit der Welt, das frivole, schillernd Glänzende auf der Oberfläche aller Dinge. Der Wahnsinn wird zum Objekt der Ironie, die menschlichen Laster, die mit ihm assoziiert werden, geben nur noch Anlass zum Lachen. Im philosophischen und literarischen Diskurs der moralischen Satire spricht die Figur des *Weisen* über den Wahnsinn. Als Weiser hält man sich sorgsam auf Distanz, um über die Irrtümer des Wahnsinns zu lachen. „Für diesen [den Weisen] wird der Wahnsinn Objekt, und dies auf die schlimmste Art, denn er wird Gegenstand seines Lachens“ (Foucault 2020, 48). Der Wahnsinn scheint gezähmt und zu einer Grille der menschlichen Existenz degradiert. Der Weise sieht auf ihn herab, wie die Götter vom Olymp aus auf das menschliche Schauspiel blicken, um in ihrer ewigen Existenz einmal die Langeweile zu vertreiben. Es steigt die humanistische Tradition auf, die den Wahnsinn ins Reich einer Sprache aufnimmt, die den Wahnsinn durchleuchten kann, die Angst vor dem endgültigen Ende ins Innere des Menschen verlegt, wo er als Objekt der Kritik die Laster und Eigenheiten anführt. Die tragischen Kräfte des

Wahnsinns wurden beherrscht, die Rätsel sind gelüftet und er selbst ist fern aller Wahrheit.

„Von seinem Olymp herab beobachtet er [Erasmus] ihn, und wenn er sein Lob singt, dann geschieht dies, weil er mit dem unauslöschlichen Lachen der Götter über ihn lachen kann. Denn der Wahnsinn der Menschen ist ein göttliches Schauspiel“ (Foucault 2020, 46)

Hierin kündigt sich eine Gespaltenheit der Erfahrung des Wahnsinns an, die sich im Laufe des Jahrhunderts noch weiten wird. Foucault spricht von einer *kritischen* und einer *tragischen* Erfahrung des Wahnsinns. Wir werden in Kürze sehen, wie die Entstehung des kritischen Bewusstseins in den abendländischen Kulturen Grundvoraussetzung für Descartes selbst sein wird, wenn er auf der Suche nach dem ersten Fundament der Erkenntnis ist. Im *Discours de la méthode* wagen wir dieses kritische Bewusstsein widerspiegeln zu sehen: jenes der Distanz, der Ironie, welches das Treiben der Menschen als Schauspiel betrachtet:

„In all den neuen folgenden Jahren reiste ich nur in der Welt herum mit der Absicht, in all den Komödien, die sich dort abspielen lieber Zuschauer als Mitspieler zu sein.“ (Descartes 1997, 47)

Beide Erfahrungen treten chronologisch nicht getrennt voneinander auf, sondern sind zeitlich immer gegenseitig durchmengt vom jeweils anderen, wie wir es am Beispiel sowohl des Theaters und der Malerei als auch der moralischen Satire gesehen haben. Gegen Ende der Renaissance gelangt das *kritische Bewusstsein* des Wahnsinns immer mehr zu einer Vormachtstellung und die tragische Erfahrung wird in den abendländischen Gesellschaften allmählich marginalisiert, wenngleich sie nicht völlig vom Erdboden verschwindet.

„Das kritische Bewußtsein des Wahnsinns tritt also unablässig besser ans Licht, während die tragischen Gestalten des Wahnsinns fortschreitend in den Schatten gedrängt werden. [...] Unter dem kritischen Bewußtsein des Wahnsinns und seinen philosophischen oder wissenschaftlichen, moralischen oder medizinischen Formen ist noch immer ein taubes tragisches Bewußtsein wach.“ (Foucault 2020, 49)

Auf welche Art und Weise sich dieses Privileg der kritischen Erfahrung bis zur Zeit der Klassik errichtet hat, auf das können wir nicht mehr eingehen. Fest steht, dass der Wahnsinn im Zeichen des kritischen Bewusstseins nur noch in Beziehung zur Vernunft erfahren werden kann. Ist diese Beziehung anfangs noch von einer Reziprozität

gekennzeichnet, in der die Vernunft der Menschen angesichts Gottes Weisheit nur Wahnsinn ist, so wird sie bald hin zu einer Bemeisterung des Wahnsinns durch die Vernunft gewandelt.

„Die Wahrheit des Wahnsinns ist von diesem Augenblick an nur noch ein und dasselbe wie der Sieg der Vernunft und bedeutet endgültige Meisterung, denn die Wahrheit des Wahnsinns heißt, in die Vernunft integriert, eine ihrer Gestalten, eine Kraft und gleichermaßen ein augenblickliches Bedürfnis der Selbstversicherung zu sein.“ (Foucault 2020, 58)

Überdies leuchtet vielleicht die Einflussnahme Nietzsches Frühwerk auf Foucaults Frühwerk besser ein, wenn man die Gegensatzpaare von Dionysos-Sokrates und tragisches-kritisches Bewusstsein gegenüberstellt: „Den Antagonismus von dionysisch-tragischem und sokratisch-dialektischem Geist, der Nietzsches Kritik der modernen Vernunft in der *Geburt der Tragödie* leitet, reformuliert Foucault in der Unterscheidung von tragischer und kritischer Erfahrung des Wahnsinns.“ (Geisenhanslücke 2020, 28)

2.1.3 Zweites Kapitel – Die große Einsperrung

Im Lichte dieser Verwandtschaft zu Nietzsche verstehen wir nun besser, wie Foucault, besonders im weiteren Verlauf des Buches, in den Worten Penfields, „a tragic counter-history of the western world“ (Penfield 2020, 4) schreibt. Der Ankerpunkt der Cogito-Debatte leuchtet zu Beginn das zweite Kapitel des ersten Teils, worin Foucault die große Gefangenschaft des Wahnsinns untersucht: nämlich die im 17ten Jahrhundert rasante Verbreitung von Internierungsanstalten in ganz Europa, welche zum größten Teil von zuvor leer gestandenen Leprosorien aus dem Mittelalter herstammen. Gesellschaftlich untaugliche Menschen werden aus der bürgerlichen Ordnung ausgeschlossen, dem öffentlichen Raum entrissen, interniert und dort in ihrem Ausgeschlossensein wieder in die Ordnung eingespeist. Der Mensch soll korrigiert werden, indem er ständiger Arbeit unterworfen wird, seiner Freiheit beraubt und zu jeder Zeit einer Bestrafung ausgesetzt ist. In diesen Anstalten taucht plötzlich neben Armen, Arbeitsverweigerer und Vagabunden die Figur des Wahnsinnigen auf. Ein einschneidendes Ereignis in Foucaults Augen ist die Gründung des *Hôpital général* in Paris im Jahre 1656. Rund 150 Jahre lang werden diese Internierungsanstalten bestehen bleiben und die Erfahrung des Wahnsinns wandelt sich und entsteht im institutionellen Rahmen der Einsperrung. Das *Hôpital général* zeichne sich dadurch aus, dass es keine medizinische Einrichtung ist:

„Eines ist von Anfang an klar: das Hôpital général ist keine medizinische Einrichtung. Eher ist es eine halbjuristische Struktur, eine Art administrative Einheit, die neben den bereits konstituierten Gewalten und neben den Gerichten entscheidet, richtet und exekutiert.“ (Foucault 2020, 72)

Die Macht des Hôpital général befindet sich in einer Grauzone, ihr liegt eine Willkür zu Grunde, die sich ebenso in den *lettres de cachet* ausdrücken, eine absolute Verfügung über Einsperrungsmaßnahmen. Foucault möchte „das Rechtsbewusstsein“ untersuchen, welches „solche Maßnahmen auslöste“ (Foucault 2020, 71): „Dieses Bewußtsein wird von nun an von den Internierungshäusern, den Zuchthäusern und Arbeitshäusern dargestellt“ (Foucault 2020, 114). Er hält es durchaus nicht für selbstverständlich, dass die Zuchthäuser und *workhouses*, dass die internierten Irren dieselbe Bleibe erhielten, „die den Armen, Arbeitslosen, Sträflingen“ (Foucault 2020, 71) zugewiesen wurde. Die Macht der Internierung operierte zwischen „Polizei und der Justiz an den Grenzen des Gesetzes“ und genoss „[n]ahe zu absolute Souveränität“ (Foucault 2020, 73). Foucault zitiert hierzu aus dem Edikt von 1656 den zwanzigsten Artikel – man hege Nachsicht mit uns, dass wir den Artikel nicht direkt aus erster Quelle zitieren: „Dazu erhalten die Direktoren Galgen, Pranger, Gefängnisse und Verliese in dem Hôpital général und an den Stellen, die dazugehören, wieviel ihnen notwendig erscheinen, ohne daß gegen die Anordnungen, die sie innerhalb des Hôpital général erlassen, Einspruch erhoben werden kann.“ (Foucault 2020, 72f)

Da wir die Behauptung aufgestellt haben, dass Foucault mit seinem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* eine andere Art von Geschichte schreiben wollte, die eine Gegen-Macht zum Ideal der humanistischen Fortschrittsgeschichte der Wissenschaften bewirken solle, schließen wir also weiter, dass Foucault in dieser Schilderung der Internierung erste Zweifel aufkommen lässt an der herkömmlichen optimistischen, Fortschritt betonten Wissenschaftserzählung:

„Bevor sie den medizinischen Sinn hatte, den wir ihr geben oder zumindest gerne unterstellen, war die Internierung durch etwas völlig anderes als die Sorge, zu heilen, erforderlich geworden. Ein Zwang zur Arbeit machte sie notwendig. Unsere Philanthropie möchte lieber Zeichen der Aufmerksamkeit gegenüber der Krankheit sehen, wo sich lediglich die Verurteilung des Müßigganges abzeichnet.“ (Foucault 2020, 80f)

Es bereitet sich in diesem frühen Werk das spätere Denken Foucaults vor, die Bedingungen der Möglichkeit von Wissensdiskursen nach der Seite der Macht hin zu befragen. Auffallend für den Foucault im Jahr 1961 ist aber, dass er die Macht hauptsächlich als Unterdrückung versteht. Die Internierung ist „die dritte Gewalt der Repression“ (Foucault 2020, 73) neben der Polizei und der Justiz. LaCapra unterstreicht diesen Punkt, indem er schreibt, dass der Wahnsinn in der Klassischen Epoche nicht medizinischen Problemen unterwiesen wurde, sondern „with ritual, juridical, and political concerns“ (LaCapra 2000, 156) verzweigt war. Die Erfahrung des Wahnsinns erhält also in der Klassik eine moralische Konnotation der Denunziation, da durch die Internierung die „Gleichsetzung der Geisteskranken mit allen anderen Sträflingen“ (Foucault 2020, 104) erfolgt. Der Wahnsinn wird in der Erfahrung der Unvernunft perzipiert, „als das Andere einer bestimmten Vernunft (als ihr Nichts)“ (Unterthurner 2003, 66). In der Praxis der Internierung wird der Wahnsinn „als leere Negativität der Vernunft“ (Foucault 2020, 253) erfahren. Der Wahnsinn als Erfahrung der Unvernunft, sprich, der Negativität der Vernunft, wird „einerseits unmittelbar als Unterschied perzipiert“ (Foucault 2020, 253) und andererseits vollzieht die Internierung die Funktion, dieses Nichts zu korrigieren: „das heißt die Unterdrückung des Unterschiedes oder die Erfüllung dieses Nichts, das der Wahnsinn im Tode ist“ (Foucault 2020, 254). Der Wahnsinn besteht dennoch in einem Zwiespalt der Erfahrung, des Bewusstseins – Foucault verwendet größtenteils *Erfahrung* und *Bewusstsein* austauschbar. Das juristische Bewusstsein signalisiert die Unverantwortlichkeit und Unfähigkeit des Wahnsinns – Zeichen der Negativität – während ein Skandalbewusstsein den Irren als gesellschaftlichen Menschen auffasst, der unter die Straffälligkeit subsumiert wird, da ihm ein Wille des Bösen zugeschrieben wird. Der Wahnsinnige wird zum Störelement der gesellschaftlichen Ordnung, er erregt einen Skandal, der aber in der Klassik verschwiegen werden muss, weil er „völlig auf einem schlechten Willen, auf einer *ethischen Verirrung* beruht“ (Foucault 2020, 131). In der Verschwiegenheit der Internierung steht der Irre also im Zeichen dieser Macht und des Widerstandes gegen die bürgerliche Ordnung und dem aufkommenden Kapitalismus

„Der Irre wird nicht zum ersten Mal und nicht das unschuldigste Opfer der Internierung, sondern er ist das dunkelste und sichtbarste, das eindringlichste der Symbole der Macht, die die Einsperrung vornimmt. Die stumme Hartnäckigkeit der Herrschenden ist mitten unter den

Internierten in jener schreienden Präsenz der Unvernunft anwesend. Der Kampf gegen die etablierten Mächte, gegen die Familie, gegen die Kirche beginnt im Zentrum der Internierung, in den Saturnalien der Vernunft von neuem.“ (Foucault 2020, 411)

2.1.4 Descartes und der Ausschluss des Wahnsinns

Bereits auffallend ist es, dass Foucault, wenngleich er im Vorwort der ersten französischen Auflage zwar hervorhob, nicht die Geschichte des Monologs der Vernunft schreiben zu wollen, sondern die Archäologie vom Schweigen des Wahnsinns, nicht umhinkommt, um diese Archäologie zu schreiben, auch die Geschichte der Macht der Vernunft zu verfassen. Beides geht Hand in Hand:

„Obwohl er einleitend angegeben hatte, keine Geschichte der Institutionen, sondern eine der Erfahrung des Wahnsinns schreiben zu wollen, suggeriert Foucault mit dem Hinweis auf die Entstehung des Hôpital général, dass es in der Klassik eine geheime Verbindung zwischen der cartesianischen Philosophie und der neuen Praxis der Internierung der Irren gegeben habe.“ (Geisenhanslücke 2020, 29)

Das Zeitalter der Klassik bringt nun den Wahnsinn zum Schweigen, indem er aus dem gesellschaftlichen Raum verschwindet und eingesperrt wird: „Durch einen eigenartigen Gewaltakt bringt dann das Zeitalter der Klassik den Wahnsinn, dessen Stimmen die Renaissance befreit, dessen Heftigkeit sie aber bereits gezähmt hat, zum Schweigen“ (Foucault 2020, 68). Dieser Gewaltakt setzt sich von der sozialen, räumlichen Einschließung des Wahnsinns über hin zum Denken. In dieser historischen Entwicklung des Ausschlusses des Wahnsinns von und durch die bürgerliche Ordnung in Internierungsanstalten siedelt Foucault letztlich das Denken Descartes an, gleichsam auf seinem Weg des Zweifels. Die historische Bedeutung des Ausschlusses fände sich also in der philosophischen Literatur der Zeit der Klassik wieder, genauer in der Methode Descartes, eine erste Erkenntnis zu finden, auf der alles weitere Wissen gegründet werden könne; so sieht es auch McGushin, den wir schon einmal hierfür zitiert haben: „Descartes excludes madness from his rational method just as the mad will soon be physically removed from the social world and placed in a world of confinement“ (McGushin 2020, 106).

In diesem Kapitel werden wir die Descartes Lektüre so prägnant wie möglich halten, während wir der Erörterung des foucault'schen Argument aus 1961 einen Vorzug gewähren. Wir werden mit Nachdruck auf die *Meditationum Prima* [Die Erste der

Meditationen] eingehen, wenn wir zu Derrida seiner Cogito-Analyse gelangen. Die erste Meditation trägt den Titel im Original: *meditationum de prima philosophia in quibus dei existentia & animae a corpore distinctio demonstratur prima* [dt. wortwörtlich: Der Meditationen Erste über die erste Philosophie, in denen Gottes Existenz und die Unterscheidung (Absonderung) der Seele vom Körper kenntlich gemacht wird]. Zu bemerken ist im Titel der ersten Meditation: Der Beweis Gottes und jener der Unterschiedenheit der Seele vom Körper bilden das Vorhaben *aller* Meditationen, selbst wenn die Erwähnung davon im Titel der ersten Meditation steht. Der Untertitel der ersten Meditation lautet: *De iis quae in dubium revocari possunt* [dt. wortwörtlich: Über dieses, welches in Zweifel gezogen werden kann (Die Pronomina *iis* und *quae*, welche als *dieses* und *welches* übersetzt sind, stehen im Lateinischen zwar im Plural, da sie aber als neutrale Abstrakta einer unbestimmten Mengenangabe auftreten, erfahren sie im Deutschen eine Umwandlung in den Singular)].

Am Weg des Zweifels, um eine erste Gewissheit für die Erkenntnis zu finden und die Existenz Gottes zu beweisen, welche wiederum die Souveränität des Subjekts als denkende Substanz garantieren soll, begegnet Descartes verschiedenen Möglichkeiten, sich zu irren. Diese geben ihm Anlass, die Wahrheit der Prinzipien seiner Erkenntnisse anzuzweifeln, „auf die sich alles stützte“ (Descartes 2008, 35) [„*quibus illud omne quod olim credidi nitebatur*“ (Descartes 2008, 34)], was er einst geglaubt hat. Descartes will derart vehement an jenen zweifeln, „so daß einmal im Leben alles von Grund auf umgeworfen“ (Descartes 2008, 33) [*ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda*] werden muss, damit am Ende eine unumstößliche Wahrheit übrigbleibe, bzw. entdeckt werde, auf der sein Erkenntnisgebäude neu errichtet werden kann. Die Architektur-Metaphorik ist nicht unsere, sondern Descartes seine. Descartes trägt also nicht jede Erkenntnis einzeln von seinem Gebäude ab, sondern nimmt gleich das ganze Fundament in Angriff: „*aggrediar statim ipsa principia*“ (Descartes 2008, 34). Daraus lässt sich zum Teil bereits erschließen, wie Descartes zu einer so drastischen Annahme gelangt, dass alles bloß ein Traum sei, da er mit diesem Zweifel am Wachen die ersten Prinzipien seiner alteingesessenen Wahrheiten in Angriff nimmt.

Nach Foucault treffe Descartes nun den Wahnsinn, als eine Möglichkeit sich zu irren, „neben dem Traum und allen Formen des Irrtums an“ (Foucault 2020, 68). Das *neben* impliziert bereits, wenn nicht die Struktur selbst, so doch die Möglichkeit der Struktur

des Ausschlusses vom Wahnsinn. Auf der einen Seite befinden sich der Irrtum der Sinne und der Traum und daneben, auf der anderen Seite, der Wahnsinn. Am bekanntesten ist wohl die Möglichkeit, dass alle Erfahrungen bloß ein Traum seien. Eine andere ist es, wahnsinnig zu sein. Diese Möglichkeit, wahnsinnig zu sein, sei für das denkende Ich in den Augen Descartes aber unmöglich, so Foucault. Die Passage, welche hier von zentraler Bedeutung ist, findet sich in der ersten Meditation Descartes und diese wird gerade für Derrida wieder wichtig, wenn Derrida sie – als einen Einwand – einem philosophischen Novizen zuschreibt:

„Aber obwohl uns die Sinne zuweilen bei winzigen und weit entfernten Dingen täuschen, so gibt es gleichwohl doch manches andere, an dem schlichtweg nicht gezweifelt werden kann, obwohl es aus ihnen geschöpft wird: wie etwa, daß ich jetzt hier bin, beim Feuer sitze, mit einem Wintermantel bekleidet bin, dieses Papier mit meinen Händen berühre und dergleichen. Mit welcher Begründung nämlich könnte bestritten werden, daß diese Hände und der gesamte Körper der meinige ist? *Es sei denn, ich wollte mich mit ich weiß nicht welchen Kranken vergleichen*, deren Gehirne ein solch durchdringender Dampf aus schwarzer Galle zermürbt, daß sie hartnäckig versichern, sie seien Könige, während sie doch ganz arme Schlucker sind, oder in Purpur gewandet, während sie doch nackt sind, oder sie hätten einen Kopf aus Ton, oder sie seien allesamt Kürbisse, oder sie bestünden aus Glas. *Aber das sind Geisteskranke* und ich erschiene mir selbst als *nicht weniger verrückt, wenn ich irgendetwas von diesen als Vorbild auf mich übertragen würde.*“ (Descartes 2008, 35; unsere Hervorhebungen)

Am Rande sei bemerkt, dass der erste Satz im Lateinischen eigentlich so beginnt: *Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam & remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest*“ (Descartes 2008, 34). Das *forte*, das in diesem Kontext so viel wie *etwa* bedeuten würde, wird von Christian Wohlers ausgespart, ebenso von dem französischen Übersetzer der Ausgabe, die Derrida vorliegt in seiner Erwiderung auf Foucault. Der Anfang dieser Passage könnte also ebenso gut dergestalt lauten: Aber *etwa*, obwohl zuweilen die Sinne mich bei gewissem Kleinen und Entfernteren täuschen, *gibt es doch* sehr viel anderes, an dem geradezu nicht gezweifelt werden kann. Das *forte* drückt einen – zumindest geringen – Zweifel an dem vorgebrachten Zweifel aus, dass an allem gezweifelt werden könnte, einfacher: der Zweifel sollte die Methode der Meditation sein, jedoch zweifelt Descartes daran, ob man alles anzweifeln kann, was er jedoch zögernd/zweifelnd mit dem *forte* ausspricht. Wir wollen es nicht komplizierter machen, als es ist, und schieben das *forte*

nun auf. Besonders Derrida wird auf die Auslassung des *forte* viel Wert legen, um der Leserschaft eine alternative Descartes-Auslegung zu unterbreiten; dann werden wir wieder darauf zurückkommen.

Während Descartes im Verlauf des Zweifels zugibt, dass der Wachzustand „niemals aufgrund sicherer Anzeichen vom Traum unterschieden werden kann“ (Descartes 2008, 37), und bald die gesamte Sinneswahrnehmung der Unterstellung, bloß ein Traum zu sein, anheimfällt, schließe Descartes die Möglichkeit, sich zu irren, da er wahnsinnig sein könnte, im Voraus aus. Dies rühre daher, dass Descartes eine Trennung vollzogen habe, durch die „*ich* als Denkender nicht irre sein kann“ (Foucault 2020, 69). Der Traum scheine zwar radikal alle Erkenntnisse in Frage zu stellen, die ein denkendes Subjekt jemals aufgestellt hat, doch zugleich wird dadurch die allgemeine Bedingung für die Wahrheit wieder geschaffen, durch welche das denkende Subjekt sich selbst als Fundament der Gewissheit in Stand setzt: „Aber es muss doch wohl eingeräumt werden, daß die Erscheinungen im Schlaf so etwas wie abgemalte Bilder sind, die nur als Abbilder wahrer Dinge konstruiert worden sein können, und daß daher zumindest diese Allgemeinheiten – Augen, Kopf, Hände und der gesamte Körper – nicht bloß als irgendwelche vorgestellten, sondern als wahre Dinge existieren“ (Descartes 2008, 39). Und so zweifele Descartes ebenso wenig an der denkenden Substanz selbst, wie er an der Wahrheit seines Körpers zweifelte, welcher außerhalb des Traumes existent sein müsse. Als hätte Descartes sagen wollen: dass die Wahrheit aber wahr ist, das ist notwendig unanfechtbar, die Wahrheit kann kein Irrtum sein, denn ich, das Cogito bin die Wahrheit. Descartes ziehe gerade aus der Möglichkeit des allumfassenden Irrtums des Traumes den Beweis, dass das Cogito die einzige, unumstößliche Erkenntnis ist – neben der Erkenntnis von Gott. Auch in seinem *Discours de la méthode* kommt Descartes über die Hypothese, alles sei Bewusstsein eines Traumes, zu dem berechtigten Enthymem: *cogito ergo sum*, das aber eigentlich nicht im lateinischen geschrieben wurde, sondern noch im Französischen:

„Endlich erwog ich, daß uns genau die gleichen Vorstellungen, die wir im Wachen haben, auch im Schlafe kommen können, ohne daß in diesem Falle eine davon wahr wäre, und entschloß mich daher zu der Fiktion, daß nichts, was mir jemals in den Kopf gekommen, wahrer wäre als die Trugbilder meiner Träume. Als bald aber fiel mir auf, daß, während ich auf dies Weise zu denken versuchte, alles sei falsch, doch notwendig ich, der es dachte, etwas sei. Und indem ich

erkannte, daß diese Wahrheit: ‚ich denke, also bin ich‘ [je pense, donc je suis] so fest und sicher ist, daß die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so entschied ich, daß ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie, die ich suchte, ansetzen könne.“ (Descartes 1997, 53)

Der Zweifel führt also zum Fundament der denkenden Substanz. Hingegen sei es „eine nicht dem Gegenstand des Denkens, sondern dem denkenden Subjekt essenzielle Unmöglichkeit, verrückt zu sein“ (Foucault 2020, 69). Im Zweifel verfähre Descartes gegenüber Träumen und Irrtümern anders als gegenüber dem Wahnsinn. Traum und Irrtum können im Zweifel durch die darunterliegende Wahrheit überwunden werden; der Wahnsinn kann überhaupt nicht überwunden werden, denn er kommt im Zweifel gar nicht vor und er kommt deswegen nicht vor, da er für Descartes im Vorhinein eine denkende Substanz unterminieren würde. Deshalb sei es gemäß Foucault bei Descartes eine Unmöglichkeit für das denkende Ich, wahnsinnig zu sein. Der Wahnsinn wird im selben Maße „vom denkenden Subjekt ausgeschlossen“, wie es dem Cogito unmöglich sei, „daß es nicht denkt und nicht existiert“ (Foucault 2020, 69). Beyssade unterstützt unsere Auslegung Foucaults: „A dividing line is now drawn: madness closes in on itself, and even as a thought experiment it is excluded from the rational project of truth“ (Beyssade 2020, 83). Ehe die Meditation in Fahrt gekommen ist, werde der Wahnsinn also ausgeschlossen durch das denkende Subjekt: „Thus, even before what is called the Cogito, a first decision is made; madness is excluded by the doubting subject“ (Beyssade 2020, 84).

Foucault kontrastiert den Wahnsinn in der ersten Meditation zur Vorstellung von der Weisheit ein Jahrhundert zuvor. Denn im 16ten Jahrhundert bildete der Wahnsinn noch ein häufiges Vorkommnis im Zweifel der Erkenntnis: Wenn man eine Sache mit absoluter Sicherheit als falsch und unmöglich bezeichnete, hätte man sich angemaßt, die Weisheit Gottes zu besitzen. Und sich mit Gott zu messen wäre eine Narrheit: „An der Wahrheit des Wesens der Dinge und an der Wahrheit Gottes gemessen ist die ganze menschliche Ordnung nur Wahnsinn“ (Foucault 2020, 53). Hingegen behauptet aber Descartes, diese Sicherheit des Urteilens zu besitzen: „Es wäre ungereimt anzunehmen, daß man ungereimt sei“ (Foucault 2020, 70). Der Wahnsinn sei nun die äußerste Grenze des denkenden Subjekts auf seinem Weg des Zweifels. Im Traum und bei Sinnestäuschungen hingegen wird der Zweifel von der Wahrheit bloßgestellt: „Weder

der mit Bildern bevölkerte Traum noch das klare Bewußtsein, daß die Sinne sich täuschen, können den Zweifel bis zum äußersten Punkt seiner Universalität tragen“ (Foucault 2020, 68f). Diese Grenze zu überschreiten, impliziere eine Gefahr, in der das denkende Subjekt aufhörte zu existieren, aber da es eben unmöglich sei für Descartes, als meditierendes Subjekt wahnsinnig zu sein, verschwindet diese Gefahr augenblicklich. Die Vernunft deklamiert von nun an eine kompromisslose Beherrschung ihrer selbst; allein der Irrtum kann ihren Gedanken-Übungen einen Hinterhalt stellen oder ein Hindernis bedeuten. Aber Descartes setzte sich der Unvernunft in einer Form der Kontrolle aus. Mit der radikaleren These des bösen Genius umlauern Descartes überall und zu jedem Zeitpunkt die Kräfte der Unvernunft, jedoch stimmt sich Descartes umso vorfreudiger auf seinen Triumph des Cogito ein, desto allumfassender die Möglichkeit des Irrtums in seinem Bewusstsein wimmelt. Und die Wahrheit, welche den größten Sieg bedeutet, widersteht dem radikalsten Zweifel, welche daselbst ist: Je pense, donc je suis. Erneut Beyssade: „In Descartes’ metaphysics, doubt is a measuring instrument; a truth is clearer to the extent that it resists stronger reasons for doubting“ (Beyssade 2020, 90). In diesem Sinne schließt Foucault die Reflexion über Descartes Cogito als Ausdruck des geschichtlichen Ausschlusses:

„Der Weg des Zweifels bei Descartes scheint zu bezeugen, daß im siebzehnten Jahrhundert die Gefahr gebannt ist und der Wahnsinn außerhalb des Gebiets gestellt ist, in dem der Wahnsinn sein Recht auf Freiheit besitzt. Es handelt sich um jenes Zugehörigkeitsgebiet, das für das klassische Denken die Vernunft selbst ist. Der Wahnsinn befindet sich künftig im Exil.“ (Foucault 2020, 70)

Wir wollen nun anmerken, dass – mit Ausnahme der Ergänzung mittels des Zitates aus dem *Discours de la méthode* – die berüchtigtsten Passagen Foucaults zum Ausschluss des Wahnsinns durch das cartesische Cogito zusammengefasst wurden: Es handelt sich hierbei um die eröffnenden drei Seiten des zweiten Kapitels aus dem ersten Teil von *Wahnsinn und Gesellschaft*, auf die sich Derrida bezogen haben wird, mitunter auch auf das Vorwort, wie wir bereits an früherer Stelle erwähnt haben. In aller Kürze möchten wir noch einen Zusatz liefern, der aus drei Erwähnungen Foucaults von dem cartesischen Cogito besteht, welche später im ersten Kapitel des zweiten Teils von *Wahnsinn und Gesellschaft* folgen. Wir beabsichtigen nicht die Debatte dadurch zu verfälschen, was man uns unterstellen könnte, da Derrida in seiner Erwiderung jene

Passagen nicht in Betracht zog – mit Ausnahme der letzten Passage, die wir anführen werden –, jedoch würde diese Unterstellung uns nicht zu treffen vermögen wegen des einfachen Grundes, dass wir Derridas Erwiderung auf Foucault eine Bezugnahme auf folgende Stellen nicht andichten. Wir wollen allein den Foucault der 1960er über Descartes Cogito durch all seine Bezugnahmen sprechen lassen und schließlich interpretieren, ehe wir zu Derridas Erwiderung kommen.

Übergehend vom 17ten hin zum 18ten Jahrhundert behauptet Foucault, einen Wandel in der Erfahrung des Wahnsinns entlarvt zu haben. Unabhängig davon, inwiefern sich genau dieser Wandel äußerte, erläutern wir, wie Foucault erneut auf Descartes zurückkommt, um den Unterschied im Wandel zu verdeutlichen. Wenn Descartes seinen Weg des Zweifels eröffnet, um das Subjekt als die erste Gewissheit des Wissens zu erklären, stößt er auf die Möglichkeit, wahnsinnig zu sein. Den Wahnsinnigen erkenne er als Anderen, der „in seinem Sein nicht manifest“ (Foucault 2020, 176) ist. Der Wahnsinnige, nach Foucault, offenbare sich bei Descartes vielmehr darin, dass er sich für das gerade Gegenteil dessen hält, welches er *ist*: „sie seien Könige, während sie doch ganz arme Schlucker sind“ (Descartes 2008, 35) [„se esse reges, cum sunt pauperimi“ (Descartes 2008, 34) [dt. wortwörtlich.: wobei sie die Ärmsten sind]]. Descartes fasse also den Wahnsinn nicht „von einer bestimmten Selbstsicherheit aus“ (Foucault 2020, 176), sondern als Negativität, als das, was er selbst nicht ist, auf; als solch ein anderer kommt der Wahnsinn nicht im Zweifel vor. „>>Der da ist wahnsinnig!<<“, kann nur eine sinnvolle Aussage in der Meditation sein, als sie „die cartesianische Leere des >>Der da bin ich nicht<< ist“ (Foucault 2020, 177). Selbstverständlich „wußte Descartes sofort, daß er nicht wie sie [die Wahnsinnigen] war“, und er wußte es „von einer Gewißheit aus“, die dadurch entstand, dass er den Unterschied zum Wahnsinnigen „von sich selbst aus“ (Foucault 2020, 176) maß; nichtsdestotrotz konnte dieses Wissen nur aus der Leere der Vernunft geschöpft werden, welche im meditierenden Subjekt wiederum präsent ist, ansonsten könne von ihr aus die Leere nicht durchmessen werden: „Die Unvernunft ist, daß die Wahrheit des Wahnsinns Vernunft ist“ (Foucault 2020, 204). Wir interpretieren: Der cartesische Zweifel nimmt als Ausschluss des Wahnsinns auf den Wahnsinn Bezug, aber der Bezugspunkt, der eine gewisse Zentralität aufweist – das Cogito *par excellence* –, ist durchfurcht von einem Anthropozentrismus der Vernunft, der insgleichen das Maß abgibt für die Erkenntnis

des Wahnsinns. Indem die Möglichkeit, wahnsinnig zu sein, im Zweifel nicht auftaucht, vollzieht Descartes nichtsdestotrotz eine Rahmung der Erkenntnis des Wahnsinns, indem durch die Geste des Ausschlusses der Wahnsinn nur als Negativität erkannt werden kann; kurzum: der Inhalt seiner Wahrheit ist die Vernunft. Die Vernunft findet sich im Wahnsinn wieder, als ihre eigene Negativität, deren Erkenntnis Descartes in der Methode des Zweifels bestärkt, um eine Wahrheit zu enthüllen, auf die alle anderen Wahrheiten gründen sollen. Diese Erkenntnis *effiziert* – man achte auf die lateinische Herkunft *efficere*, ein bewirkendes Versehen – dem Gang des Zweifels eine Bestimmtheit zu Beginn der Meditation, nicht Irre zu sein, die nicht aus sich selbst, sondern aus dem ausgeschlossenen anderen erfolgt. Die Wahrheit kann besser eingesehen werden, wenn man sich gegen den Wahnsinn taub stellt:

„In diesem Sinne ist der kartesianische Schritt des Zweifels genau die große Beschwörung des Wahnsinns. Descartes schließt seine Augen und verstopft seine Ohren, um besser die wahre Helligkeit des wesentlichen Tages zu sehen.“ (Foucault 2020, 247)

Die Gewissheit, nicht wahnsinnig zu sein, ermögliche es im weiteren Verlauf der Meditation, dass das Cogito in der Hypothese des bösen Genius einen derart radikalen Zweifel an allem annimmt, dass die Unvernunft omnipräsent wird:

„In dem Augenblick, in dem der Zweifel seine Hauptgefahren erreichte, wurde Descartes bewußt, daß er nicht irre sein konnte. Er war bereit, noch lange und bis hin zum bösen Genius anzuerkennen, daß alle Kräfte der Unvernunft sein Denken umwachten. Als Philosoph aber, als der er mit Entschlossenheit zweifelte, konnte er nicht »einer dieser Irren« sein.“ (Foucault 2020, 349)

Wir sind uns im Klaren darüber, dass die These vom Ausschluss des Wahnsinns durch diese drei Passagen in *Wahnsinn und Gesellschaft* nicht aufgelöst wird. Derrida bezeichnet diese letzte Passage als „Zwischenraum dieses Gewissensbisses, des Gewissensbisses Foucault“ (Derrida 2023, 99), da sie von Derrida als ein spätes Eingeständnis gelesen wird, den Einfluss des Wahnsinns im weiteren Verlauf der Meditation zu verorten: „daß alle Kräfte der Unvernunft sein Denken umwachten“ (Foucault 2020, 349). Mehr dazu sagt Derrida aber nicht. Nichtsdestotrotz erweitern diese Passagen insgesamt das Verständnis des Ausschlusses, dass nämlich dieser Ausschluss auch einen Wandel in der Erkenntnis vom Wahnsinn impliziert, und nicht einen schieren Ausschluss aus jedweder Möglichkeit einer Erkenntnis bedeutet. Die

Geste des Ausschlusses verfügt über die Erkenntnis der Vernunft vom Wahnsinn als deren Negativität – *das bin ich nicht, ich kann nicht irre sein* –, und in dem Wissen dieser Negativität erkennt sich die Vernunft selbst im Wahnsinn wieder. Diese Negativität werden wir im berühmten Ausruf Descartes im folgenden Kapitel finden: „sed amentes sunt isti“ (Descartes 2008, 34). Hiermit wollen wir also die eigentliche Eröffnung der Cogito-Debatte mit der Erwiderung Derridas vonstattengeben, denn hätte Derrida nie auf Foucaults Buch reagiert, wäre die Debatte auch nie zustande gekommen.

2.2 Derridas erste Kritik: Cogito und Geschichte des Wahnsinns

„Allein schon der Entschluß, sich aller Meinungen zu entledigen, die man ehemals unter seine Überzeugungen aufgenommen hat, ist kein Beispiel, dem jeder folgen sollte.“ (Descartes 1997, 25)

Derrida stellt vorbereitend zu seiner Kritik am Vorhaben des Buches *Wahnsinn und Gesellschaft* im Allgemeinen und an Foucaults Auslegung der ersten Meditation Descartes im Besonderen „zwei Folgen von Fragen“ (Derrida 2023, 53), wie er selbst schreibt im Buch *Die Schrift und die Differenz*, in seinem Aufsatz *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, welcher ursprünglich ein Vortrag im Collège philosophique war. Die erste Folge beginnt mit der Frage: „Ist die *Interpretation*, die uns für die Absicht Descartes’ vorgeschlagen wird, zu rechtfertigen?“ (Derrida 2023, 54f). Diese Interpretation Foucaults untersuche Derrida wiederum in zweierlei Hinsichten, der von einem Übergang gekennzeichnet wäre zwischen: einerseits, der Lesart Foucaults über die Meditationen Descartes, also über das, was Foucault denkt, das Descartes gemeint habe, wenn er auf den Verrückten zu sprechen kommt – im lateinischen Original mit verschiedenen Ausdrücken versehen: *insanis* von *insanus* und *amentes* von *amens* –; andererseits, „einer bestimmten >>historischen Struktur<<“, von der Foucault voraussetze, dass sie sich speziell „durch das, was Descartes gesagt hat, hindurch aufweisen läßt“ (Derrida 2023, 55). Diese historische Struktur sei die bislang von Foucault behauptete Geste der Trennung zwischen Vernunft und Wahnsinn, durch deren geschichtliche Entwicklung die Vernunft aus einer überlegenen Position den Wahnsinn dazu verdammt, aus dem Reich der Wahrheit und dem Wahrsprechen über sich selbst ausgeschlossen zu werden: jene historische Struktur, die den Ausschluss aus der Vernunft und der Einschluss in die Internierungsanstalten bürgerlicher Ordnung, in welcher sich die Macht der Vernunft zeige, und auf dessen Fundamenten sich die Sprache der Psychiatrie über den Wahnsinn als Geisteskrankheit erheben konnte, beschreibe. Die Frage, anders gestellt noch einmal zur Verdeutlichung, ist diese: Hat die Absicht Descartes, vorausgesetzt man habe sie verstanden, die historische Bedeutung des Ausschlusses, „wie sie Foucault ihr zuweisen will“ (Derrida 2023, 56). Und da Derrida es mit dem Fragen bereits sehr ernst meint, fragt er noch einmal anders nach der

Absicht Descartes, ob sie sich denn in dieser von Foucault deklarierten historischen Bedeutung erschöpfe: „[I]st sie [die Bedeutung] völlig und durch und durch historisch im klassischen Sinne dieses Wortes?“ (Derrida 2023, 56). McGushin fasst diese Fragen bereits als Vorwegnahme einer kommenden Kritik gegen Foucault zusammen:

„Foucault, Derrida contends, moves too quickly from the text to its context, from its manifest meaning as an internally ordered system of signs to its purported latent meaning as a symptom or sign of the times. No attempt to historicise the meaning of the text can be justified prior to a rigorous reading of the text in its own terms [...]“ (McGushin 2020, 106f)

Die zweite Folge an Fragen richtet Derrida auf eine Relektüre des cartesischen Cogito und damit auf die methodologischen Voraussetzungen Foucaults, welche in der Lektüre des oben erörterten Vorworts von *Wahnsinn und Gesellschaft* besteht. Erstens: „Wird es im Lichte der erneuten Lektüre des kartesianischen Cogito, die wir vorschlagen werden [...], nicht möglich sein, *bestimmte* philosophische und methodologische Voraussetzungen jener Geschichte des Wahnsinns zu hinterfragen?“ (Derrida 2020, 56). Und zweitens: Wenn man vom Wahnsinn nur sprechen kann in Beziehung zur Vernunft, „wird es vielleicht möglich sein, [...] vielleicht noch einmal an dem Ort jener *Trennung* zwischen Vernunft und Wahnsinn, von der Foucault so richtig spricht, den Sinn, einen Sinn dieses Cogito oder *der >>Cogito<< zu wiederholen*, denn das Cogito des kartesianischen Typus ist weder die erste noch die letzte Form des Cogito; und zu erleben, daß es sich dabei um eine Erfahrung handelt, die in ihrer feinsten Spitze vielleicht nicht weniger abenteuerlich, gefährlich, rätselhaft, nächtlich und pathetisch ist als die des Wahnsinns und die ihm viel weniger *gegnerisch*, anklägerisch, akkusativ und objektivierend ist, als Foucault es zu denken scheint“ (Derrida 2023, 56f). In diesem letzten Punkt räumt Derrida ein, dass der Träumende im Zweifel Descartes nicht weniger wahnsinnig zu sein scheint als die Wahnsinnigen, die versichern, „sie seien Könige, während sie doch ganz arme Schlucker sind [...] oder sie bestünden aus Glas“ (Descartes 2008, 35). Und die Erfahrung des Cogito in seinen Wiederholungen des Zweifels sei gegenüber dem Wahnsinn nicht so „akkusativ und objektivierend“ (Derrida 2023, 57), und womöglich auch nicht so ausschließend, ehemals lässt Derrida an dieser Stelle seiner Kritik bereits vermuten, dass der Wahnsinn im Zweifel des Cogito selbst miteingeschlossen ist.

2.2.1 Das unglückliche Bewusstsein des Schülers – verinnerlichter Dialog und Abwesenheit des Lehrers

Ehe Derrida seine Interpretation und Kritik an Foucaults Buch in seinem Vortrag begann, sprach er über sein Verhältnis zu seinem Lehrer, Foucault. Nicht zufällig kommt er dabei auf die binäre Struktur zwischen Schüler und Lehrer zu sprechen, in welche er vor habe von Innen eine Subversion einzuführen. Nach diesem Beispiel nimmt Derrida später im Text den Gegensatz von Vernunft und Wahnsinn in Angriff, jener den Foucault 1961 durch die Gewalt einer Trennung begriff. Es scheint auf den ersten Blick eine Parallelität zu geben zwischen Schüler und Wahnsinn, einerseits, und Lehrer und Vernunft, andererseits. Das Bewusstsein, „Schüler zu sein“ sei „*kein glückliches*“ (Derrida 2023, 53; unsere Hervorhebung), wenn der Schüler beginnt, „den unaufhörlichen und schweigenden Dialog, der einen zum Schüler machte“ (Derrida 2023, 53) auszudrücken. Im Aus-sich-heraus-gehen des Schülers, im Übergeben der Worte an ein Außen, im Zulassen, dass der Schüler die Kontrolle über seine Aussage verliert, im Ausgesetztsein des Aushorchens eines prüfenden Gewissens, wird das Bewusstsein des Schülers von einer Unruhe eingeholt, dass es sich an der Autorität des Lehrers vergehe. Er, Derrida, fühle sich wie ein *infans* – dieses Wort stammt von dem Lateinischen Verb *fari* ab, welches so viel bedeuten kann wie: *sprechen* oder *weissagen*, indessen das Präfix *in-* eine Negation darstellt; zudem zeugt die Endung *-ns* von einem Partizip Präsens Aktiv, welches substantiviert wurde, somit diejenige/denjenigen bezeichnet, welche/r nicht sprechen kann/darf, stumm oder unberedt und, übertragen auf einen sozialen Kontext, ein Kind oder ein Säugling (da Säuglinge wirklich nicht sprechen können) ist. Die Stimme des Lehrers erhebt sich schon bereits vor der Artikulation des Schülers, da sie letzterem innerlich ist und geht sogar dessen eigener Stimme voraus. Dies mutet dem freudianischen Über-Ich an, welches als das verinnerlichte Gesetz des Vaters gerade am mächtigsten ist, wenn der leibhaftige Vater nicht mehr lebt. Diese Anklage des Lehrers besteht also allein darin, „daß er diese Auseinandersetzung beginne, und um sie im voraus zurückzuweisen, weil er sie vor ihm entwickelt hat“ (Derrida 2023, 54). Dieses verzweifelte Bewusstsein des Schülers hält solange *endlos* an – *endlos* im Sinne von: von selbst in den Kreisen der Reflexion sich zu drehen, wenngleich das *von selbst* gerade das Paradox und die Macht darstellt, da ja die verinnerlichte Stimme des Lehrers, die Stimme eines anderen ist –, bis er aufhört sich zu verschweigen, dass „der Lehrer wie das wirkliche Leben vielleicht immer

abwesend ist“ (Derrida 2023, 54; unsere Hervorhebung). Mit dem Schlüsselwort der *Abwesenheit* lässt Derrida die Frage der Präsenz anklingen, welche er Foucault vorwirft, in seinen methodologischen Voraussetzungen im Stile eines Logozentrismus reaktiviert zu haben, die als ursprüngliche Einheit des Wahnsinns auftritt und in sich und von der Vernunft gespalten wurde: Die Anwesenheit in der Abwesenheit, die Macht der Präsenz in ihrer Abwesenheit, die Abwesenheit von Vernunft, die Negativität von Vernunft sei der Wahnsinn, dessen Wahrheit aber die Positivität einer Erkenntnis dieser Negation ist, in welcher sich die Vernunft im Wahnsinn wiederfindet. Und nun folgert Derrida, dass das Einzige, was dem Schüler übrigbleibt, um dieses unglückliche Bewusstsein zu brechen, ist, anfangen zu sprechen:

„Wir müssen also das Eis, oder vielmehr den Spiegel, die Reflexion, die endlose Spekulation des Schülers über den Lehrer brechen und zu sprechen beginnen.“ (Derrida 2023, 54)

McGushin zeigte sich in seiner eigentümlichen Analyse der Cogito-Debatte, welche er als Dramatik der Parrhesia vorstellig machte, wie sie Foucault in den letzten zwei Jahren seines Lebens untersucht hatte, hellhörig für diese einleitenden Worte Derridas. Unabhängig davon, dass McGushin auch diesen Anfang Derridas als einen Akt der Parrhesia verstanden haben möchte, löst er den kritischen Moment in dieser Machtbeziehung zwischen Schüler und Lehrer im Inneren des Schülers heraus, indem der Schüler beginnt zu sprechen:

„In the act of speaking, of speaking up and talking back, the disciple becomes acutely conscious of himself as a disciple – that is, just at the crucial moment of passage where one must no longer be a disciple in a relationship to a master or teacher.“ (McGushin 2020, 113)

Das Schweigen zu brechen bedeutet also nicht unbedingt und absolut, dass der Schüler die Subjektivität des Schülers gegenüber dem Lehrer vernichtet, sondern, dass er beim ersten Anheben der Stimme gegenüber dem Lehrer sich als Schüler bewusst wird. Zugleich wollen wir uns nicht wie Penfield dazu verleitet fühlen, dass der Schüler, da er beginnt zu sprechen „in his own voice“ (Penfield 2020, 8) spräche, da die „eigene“ Stimme des Schülers als Schüler schon eine verinnerlichte Form einer Machtbeziehung ist – das Innere ist Resultat einer Verinnerlichung, die in Beziehungen der Macht geschehen – viel mehr gibt es keine eigene Stimme, genauso wenig wie es eigentlich eine Stimme des Lehrers gäbe; es liegt in diesem Moment die Möglichkeit, die binäre Logik zwischen Schüler und Lehrer zu unterbinden, sodass während des Prozesses der

Unterbindung das Reden von einer eigenen sowie anderen Stimme aufhört Sinn zu machen. Die Veränderung dieser zwiespältigen Beziehung wirkt zurück auf die Subjektivierung von Schüler, welcher Schüler eines Lehrers ist, und Lehrer, welcher Lehrer von Schülern ist. Das Schweigen des Schülers in Anwesenheit des Lehrers zeichnet seine kontinuierliche Subjektivität aus: „the disciple must acquire knowledge through listening and repeating, through accepting and internalising.“ (McGushin 2020, 113). Wir folgern also: Der verinnerlichte Dialog zwischen Lehrer und Schüler rührt von institutionellen Mächten her, welche den Schüler eine Schuld spüren lassen, wenn er es wagen könnte, das Schweigen zu brechen; der Dialog im Inneren könne sozusagen als eine Strafe vor dem Vergehen verstanden werden, als eine andere Form von Strafe, welches das schlechte Gewissen, das Schuldbewusstsein ist, das einen Dialog im Inneren des Schülers auslöst – das Innere aber zugleich als Produkt der Subjektivierung der Macht verstanden, welche sich im Schuldbewusstsein teils ausdrückt –, welcher vom Brechen des Schweigens handelt und der Aggression des Lehrers, die sich gegen den Schüler richtet. Unterdessen schweigt aber der Schüler, solange er sich in dieser Schuld-Vorstellung badet, und richtet die verinnerlichte Aggression gegen sich selbst, welche eigentlich die Aggression des (abwesenden) Anderen ist. Sofern der Schüler sich blind dagegen stellt, dass diese Stimme eigentlich die Stimme des anderen ist, dass diese Stimme ein Resultat einer in Schleife laufenden Subjektivität ist, die von institutionalisierten Machtbeziehungen angetrieben werden, welche wiederum einer binären Logik gehorchen, indem der Schüler ‚immer falsch liege‘, das andere der Vernunft ist, und der Lehrer die Positivität der Vernunft verkörpert, welchem das Verkünden der Wahrheit über sich selbst und dem Schüler allein obliegt.

2.2.2 Kritik am Vorwort

Bezüglich Foucaults methodologischen Voraussetzungen meint Derrida, dass Foucault mit *Wahnsinn und Gesellschaft* ein unmögliches Buch schreiben wollte. Über die Geschichte des Wahnsinns selbst schreiben zu wollen, hieße für Derrida immer schon in die Falle der Vernunft gegangen zu sein. Den Wahnsinn vor dieser Trennung, „vor jedem Erfaßtwerden durch die Gelehrsamkeit“ (Foucault 2020, 13) zu begreifen und „nicht in der Sprache der Vernunft, in der Sprache der Psychiatrie *über* den Wahnsinn“ (Derrida 2023, 58) zu schreiben, setze ein Paradox voraus. Der Wahnsinn ist nicht frei von seiner geschichtlichen Entwicklung als reines Substrat zugänglich,

besonders nicht in einer Sprache, die sich auf dem Zeitalter der Vernunft errichtet habe, in welcher die Trennung zwischen Vernunft und Wahnsinn, Wahnsinn als eingesperrtes Objekt der Vernunft, selbst eingeschrieben ist. Der Wahnsinn vor der Klassischen Zeit ist in der Vergangenheit verschüttet und die Begriffe und Instrumentarien zu einer historischen Analyse des Wahnsinns sind immer schon von der Geschichte des Herr-Werdens der Vernunft über den Wahnsinn beeinflusst. In Worten Derridas noch einmal zusammengefasst, was es heißt, als Vorhaben, das der Ordnung der Vernunft angehört, eine Geschichte des Wahnsinns schreiben zu wollen:

„Die Geschichte des Wahnsinns selbst zu *schreiben*, das heißt, [...] über einen Wahnsinn, der bereits unter ihr [der Vernunft] zermalmt ist, der beherrscht, verschüttet, verschlossen, das heißt als Objekt konstituiert ist und als das Andere einer Sprache und eines historischen Sinnes verbannt worden ist, den [den Sinn] man mit dem Logos selbst hat verwechseln wollen.“ (Derrida 2023, 59)

2.2.2.1 Wahnsinn und Gesellschaft – ein unmögliches Buch

Nun hat Foucault diese Schwierigkeit geahnt. Denn wie wir bereits früher entdeckt haben, schrieb er in *Wahnsinn und Gesellschaft*, „die Archäologie dieses Schweigens“ (Foucault 2020, 8) des Wahnsinn entwerfen zu wollen. Derrida korrigiert *folgende* Aussage zwar an *späterer* Stelle: „Indem er eine Geschichte des Wahnsinns schrieb, hat Foucault – und das ist der ganze Wert, aber auch die Unmöglichkeit seines Buches – eine Geschichte des Wahnsinns *selbst* schreiben wollen. *Selbst*. Des Wahnsinns selbst. Das heißt, indem er ihm das Wort gibt.“ (Derrida 2023, 57), *indem* er sie spezifiziert, da er unter der *Geschichte des Wahnsinns selbst* eben die *Archäologie des Schweigens* versteht: „Die Geschichte des Wahnsinns selbst zu schreiben, heißt also die Archäologie eines Schweigens zu verfassen“ (Derrida 2023, 59). Derrida argumentiert diese Gleichsetzung vermittelt seiner Auffassung von Foucaults Absichten, dass Foucault „den Wahnsinn zum Subjekt seines Buches machen“ (Derrida 2023, 57f) wollte: „Subjekt in allen Bedeutungen dieses Wortes: zum Sujet seines Buches und zum sprechenden Subjekt, zum Autor seines Buches, wobei der Wahnsinn über sich selbst spricht“ (Derrida 2023, 58). Derrida scheint dieses Subjekt jedoch in einer zwiespältigen Art zu verstehen. Er bezieht sich, einerseits, auf Passagen des Vorwortes, welche ankündigen, die Geschichte „des Wahnsinns selbst in seinen Aufwallungen vor jedem Erfaßtwerden durch die Gelehrsamkeit“ (Foucault 2020, 13) zu schreiben. Der

Wahnsinn als Subjekt des Buches weise zugleich „die Sprache der Vernunft *en bloc* zurück, die die Ordnung ist“ (Derrida 2023, 58) – sowohl die politische Ordnung als auch die Ordnung wissenschaftlicher Objektivität einer „universalen Rationalität, deren Ausdruck die Psychiatrie sein will“ (Derrida 2023, 58) – und das Subjekt spreche von seiner eigenen Geschichte, welche *vor* der Ingriffnahme der Vernunft existiert hätte. Jedoch zieht Derrida, andererseits, Passagen heran, in denen Foucault der Geschichte des Wahnsinns kein Subjekt zuspricht, sondern ein Schweigen, welches von allein spricht: „Die Fülle der Geschichte ist nur in dem leeren und zugleich bevölkerten Raum all jener Wörter ohne Sprache möglich, die einen tauben Lärm denjenigen hören lassen, der sein Ohr leiht, einen tauben Lärm von unterhalb der Geschichte, das obstinate Gemurmel einer Sprache, die *von allein spricht*, ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner, auf sich selbst gehäuft, in der Gurgel geballt, und die noch zusammenbricht, bevor jegliche Formulierung erreicht ist, und ohne Aufsehen in das Schweigen zurückkehrt, aus dem sie sich nie befreit hat“ (Foucault 2020, 12). Wir sehen also, dass dieses Subjekt, welches gemäß Foucault der Wahnsinn sein soll, sich nach Derrida in einer paradoxen Stellung wiederfindet: Es soll sprechen davon, dass es zum Schweigen verdammt ist, aber dieses Schweigen ist dessen Sprache, eine Sprache ohne Subjekt und *unterhalb der Geschichte* als *tauber Lärm* wirkend. Angesichts der tragischen Erfahrung, welche von Nietzsche als die Wahrheit des Dionysischen postuliert wurde, vermögen wir diese auf den ersten Blick widersprüchliche Bedeutung des Subjekts – diese Paradoxie –, sowohl von Foucault als auch von der Auffassung Derridas von Foucaults methodologischen Voraussetzungen, zu interpretieren. Die Sprache ohne Subjekt könnte die dionysische Macht sein in der Epoche der dialektischen Vormachtstellung. Das Dionysische ist trotz der Vorherrschaft des dialektischen Menschen ständig anwesend als die das Individuum entgrenzende Wahrheit vom Leben, dass in alle Ewigkeit alles Entstandene vergeht und alles Vergangene entsteht, wobei aber in der Einsicht dieser subjektlosen Ewigkeit eine Einigkeit allen Lebens hergestellt wird. Wir wollen aber nicht den Anschein erwecken, dass wir dieses Paradoxon völlig auf die Konzeption des Dionysischen reduzieren wollen.

Die Vermutung, die Archäologie des Schweigens als die Geschichte des Wahnsinns auszulegen, ist sicherlich nicht völlig aus der Luft gegriffen; Derrida gibt jedenfalls vor,

das Denken Foucaults bisher wiedergegeben zu haben und dabei bereits auf einen inneren Widerspruch gestoßen zu sein. Wie kann etwas, das schweigt, sprechen? Derrida scheint zwei Voraussetzungen einzuführen: erstens, dass der Wahnsinn nicht sprechen kann und, zweitens, dass Foucault behauptete, dass der Wahnsinn selbst Subjekt des Buches sei, das spricht. Aufgrund dieser Annahmen kann die Gleichsetzung funktionieren; inwiefern Derrida sie im Text selbst gefunden hat, ist noch fraglich. Ungeachtet dessen, ob es mit dieser Gleichsetzung seine Richtigkeit hat, gibt Foucault selbst im Vorwort zu: „Ohne Zweifel ist das eine im doppelten Sinne unmögliche Aufgabe“ (Foucault 2020, 13). Wir wären erstens dazu verdammt, „den Staub jener konkreten Schmerzen, jener unsinnigen Worte zu rekonstruieren, die nichts in der Zeit festhält“ (Foucault 2020, 13). Wir wagen diese Worte dergestalt auszulegen, dass in der humanistischen Geschichtsschreibung der Ausschluss des Wahnsinns als solcher nicht vorkommt, also sein Leiden unbemerkt und folglich auch die Macht der Ideologie eines kontinuierlich wissenschaftlichen Fortschritts verborgen bleibt. Zweitens, obwohl Foucault eine „ursprüngliche Reinheit“ und einen „ungebändigten Zustand“ des Wahnsinns „zu erfassen sucht“, sieht er ein, dass die Erfahrung nicht mehr gemacht werden kann, da wir in einer Welt leben, „die sie bereits in den Griff genommen hat“ (Foucault 2020, 13).

2.2.2.2 Archäologie des Schweigens und die Notwendigkeit zu sprechen

Derrida verfolgt den Strang zwischen Vernunft und Geschichtsschreibung des Wahnsinns weiter. Wenn die Archäologie des Schweigens des Wahnsinns ein Schreiben ist, so hat auch dieses Schreiben eine Geschichte, so ist auch dessen Geschichte eingewoben in ein Zeitalter der Vernunft. Derrida fragt rhetorisch:

„[I]st sie [die Archäologie vom Schweigen des Wahnsinns] nicht eine Logik, das heißt eine organisierte Sprache, ein Plan, eine Ordnung, ein Satz, eine Syntax, ein >>Werk<<? Wird die Archäologie des Schweigens nicht der wirksamste, subtilste Wiederbeginn, die *Wiederholung* (*répétition*) im auf irreduzibelste Weise vieldeutigen Sinne dieses Wortes, des gegen den Wahnsinn vorgenommenen Aktes sein, und dies in genau dem Augenblick, in dem er denunziert wird?“ (Derrida 2023, 59)

Wenn die Vernunft den Wahnsinn zum Schweigen gezwungen hat – von derer Macht Foucault meint, dass sie so gewaltig ist, dass sie die Erfahrungen einer Kultur, die Sprache und Praktiken der Institutionen, welche das Wissen hierzu produzieren, und

das Denken über den Wahnsinn als Ausgeschlossenes von der Vernunft strukturiert – dann ist jeglicher Versuch, gegen die Vernunft im Zeichen des Widerstandes eine Geschichte über das Schweigen des Wahnsinns zu schreiben, an dem Punkt bereits von der Macht der Vernunft absorbiert, da jemand zu sprechen oder zu schreiben begonnen haben würde. In einem anderen Aufsatz in *Die Schrift und die Differenz*, nämlich *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, fasst Derrida dieses Argument noch prägnanter, wobei er auf die Möglichkeiten einer Sprache der *Destruktion* der Metaphysik in Ansehen derer Geschichte im allgemein zu sprechen kommt:

„Dieser Zirkel ist einzigartig; er beschreibt die Form des Verhältnisses zwischen der Geschichte der Metaphysik und ihrer Destruktion: *es ist sinnlos*, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.“ (Derrida 2023, 425)

Daher weitet Derrida seine Kritik aus, indem er meint, dass eine Geschichte gegen die Vernunft zu schreiben unmöglich sei, was wir aus dem Vorwort Foucaults herausdestilliert haben als tragische Gegen-Geschichte des Wahnsinns: „Man kann zweifellos nicht eine Geschichte oder gar eine Archäologie gegen die Vernunft schreiben, denn trotz des Anscheins ist der Begriff der Geschichte stets ein rationaler Begriff gewesen“ (Derrida 2023, 61). Sinn und Geschichte implizieren sich wechselseitig: Sinn der Geschichte und Geschichte des Sinns. Darin absorbiere die Vernunft jegliche Gegen-Macht, eine *andere* Art von Geschichte zu schreiben. Der Wahnsinn kann keine Geschichte über die Vernunft oder sich selbst schreiben, denn er ist der Nicht-Sinn, das Fehlen von Sprache, *von einem Werk*: Ähnlich fasst auch Unterthurner Derrida sein Denken zu dieser Zeit auf: „Man kann nach Derrida keine Geschichte gegen die Vernunft schreiben, denn Geschichte ist an Vernunft gekoppelt, Geschichte und Vernunft implizieren sich gegenseitig. So ist Geschichte immer Geschichte des Sinns“ (Unterthurner 2003, 79). Foucault hätte in Wahnsinn und Gesellschaft die Reflexion seiner methodologischen Voraussetzungen ausdehnen müssen, dergestalt nämlich, dass er die Begriffe der Geschichte und der ἀρχή, Arche

[gr.: Anfang, Herrschaft], untersuchen hätte müssen: „Die Bedeutung von >>Geschichte<< oder >>Archie<< hätte man vielleicht zunächst befragen müssen“ (Derrida 2023, 61). Zuletzt habe Foucault verabsäumt, die eigenen historischen Bedingungen von seinem Buch zu hinterfragen: Wie konnte in der Geschichte um 1960 das Vorhaben Foucaults, eine tragische Gegen-Geschichte des Wahnsinns zu schreiben, möglich, ja notwendig werden?

„Denn es ist kein Zufall, wenn ein solches Vorhaben heute hat gebildet werden können. Man muß durchaus annehmen, ohne die Kühnheit der gedanklichen Geste der *Histoire de la folie* zu vergessen (*ganz im Gegenteil*), daß eine bestimmte Befreiung des Wahnsinns begonnen hat, daß die Psychiatrie sich, und sei es in auch noch so geringem Maße, geöffnet hat, daß der Begriff des Wahnsinns als Unvernunft, wenn er jemals eine Einheit gehabt hat, sich gelöst hat. Und daß in der Öffnung dieser Entwurzelung ein solches Vorhaben seinen historischen Ursprung und seinen historischen Verlauf hat finden können“ (Derrida 2023, 63f)

Diese Öffnung *im geringen Maße* des Begriffs des Wahnsinns, die Loslösung und Befreiung von der Bestimmung des Wahnsinns von der Psychiatrie, deutet zum ersten Mal ein Historieverständnis von Derrida an, nämlich eines, das weniger von einem Moment der Krise ausgeht, sondern, wie es Judovitz schreibt, als „meaning of historicity transitively, as a differential movement“ (Judovitz 1989, 54) auffasst. Geschichte differenziert sich allmählich in der Zeit anhand einer unendlichen Subtilität an Kräften, die vielfach in Beziehung zu anderen stehen, sodass es keine zentrale Ursächlichkeit in irgendeinem Geschehen gibt, könnten wir sagen. Wir werden später darauf zurückkommen. Wunderbar konzise trägt Derrida sein Argument noch einmal vor, die Vernunft, den Sinn, immer wieder in Stand zu setzen, wenn man schreibt, wenn man eine Geschichte entwirft:

„Das Unglück der Irren, das endlose Unglück ihres Schweigens ist, daß ihre besten Sprecher diejenigen sind, die sie am besten verraten. Wenn man ihr Schweigen *selbst* aussagen will, ist man bereits zum Feind und auf die Seite der Ordnung übergetreten, selbst wenn man in der Ordnung sich gegen die Ordnung auflehnt und sie in ihrem Ursprung in Frage stellt. Es gibt kein trojanisches Pferd, mit dem die Vernunft (im allgemeinen) nicht fertig würde.“ (Derrida 2023, 60f)

Man kann sich nun noch einmal auf den einleitenden Exkurs über die Schüler-Lehrer-Beziehung zurückbesinnen, in dem wir das Schweigen des Schülers mit der

verinnerlichten Stimme des Lehrers in Verbindung brachten. Hier erscheint im Gegenzug zu dem Schüler der ‚Irre‘ in einem endlosen Unglück zu sein, der, wie oft auch immer er beginnt zu sprechen, sich immer verrät, beziehungsweise überhaupt nicht beginnen kann. Gesetzt, der Wahnsinnige beginnt zu sprechen, er erscheint deshalb mit voller Heftigkeit der Impression als Wahnsinniger, er wird seiner Subjektivität bewusst, die eigentlich jene des anderen, der vielen anderen ist, welche in einer Anonymität einer Macht, die den Namen *Vernunft* trägt, schweben. Er steht im grellen Licht der Anklage, jedes Wort, das er spricht, kann gegen ihn verwendet werden und dennoch wagt er zu sprechen. Er wagt zu sprechen, nicht, indem er beweisen will, dass er kein Wahnsinniger ist, sondern indem er – wenngleich er nicht weiß, wie – die binäre Logik zwischen Vernunft und Wahnsinn auflösen möchte, in welcher ein Wahnsinniger als Objekt und als anderer der Vernunft überhaupt einen Sinn macht, spricht, die Macht dahinter anzugreifen, selbst wenn man sich im Sprechen ihr wagemutig aussetzt. Wenn Foucault über das Schweigen des Wahnsinns zu sprechen beginnt, das versucht, der Vernunft zu widerstehen, gebe Foucault der Vernunft erst recht wieder das Wort; Foucault behaupte ein Außen der Vernunft, welches die Vernunft bekriegen könne, es behaupte von außerhalb der Vernunft gegen die Vernunft zu reden; der Anspruch von außen her zu sprechen, schleuse jedoch umgekehrt ein trojanisches Pferd der Vernunft in den Wahnsinn ein, in Derridas Worten – umgekehrt – gesprochen. Während der Schüler zwar in der Subjektivität des Schülers, des anderen, der Negativität der Vernunft, erscheint, indem er zu sprechen beginnt, wird sein Sprechen nicht völlig von dieser Macht absorbiert, auch wenn es zuerst im Einfallen des Schuldbewusstseins so scheint. Derrida denkt von sich, dass er einen Bruch bewirkt in der binären Machtkonstellation, eine Öffnung der Subjektivierung und Beziehung, in welcher noch nicht feststeht, wie und was sie bewirken würde. Der Schüler, selbst da er aus der Innerlichkeit des Lehrers, der Macht der Vernunft spricht, verhandle mit seinem Sprechen eine Dekonstruktion der binären Logik, indem er die Struktur der Logik bewohnt. Lesen wir erstmals in der *Grammatologie*: „Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, sich ihrer strukturell zu bedienen“ (Derrida 2021, 45). Kurz zusammengefasst birgt sich das Argument Derridas darin, dass er selbst innerhalb der binären Logik der Schüler-Lehrer Beziehung arbeite – denn anders wäre es unmöglich –, um sie zu destabilisieren; unterdessen Foucault

fälschlicherweise von außen gegen die Vernunft gekämpft habe, und zudem die binäre Logik reaktiviere, indem er den Gegensatz zwischen Wahnsinn und Vernunft essentialisiert hat. Hierfür habe Foucault ein Sein als Präsenz voraussetzen müssen, das in sich gespalten ist und jene Spaltung eine Verfallsgeschichte in die Gänge gebracht hat. Der springende Punkt Derridas Vorgehen ist dieser: Von innen des Textes her zu operieren, indem man unausweichlich die Begriffe, Argumentationsarten und Denkmuster des Logozentrismus katalysiert, heißt aber genau nicht, dem Logozentrismus entfliehen zu können, oder sich über ihn hinwegzusetzen; es heißt, dass eine Flucht unmöglich ist, aber die Reflexion dieser Unmöglichkeit mit aller Akribie die alte Struktur gegen sie selbst wendend, sei notwendig. Wer diese notwendige Reflexion unterlässt, sei vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet naiv, laut Derrida: „[...] dass man der Metaphysik nicht entkommen kann, dass diese Texte auf gewisse Weise naiv sind, wenn sie meinen, dem Logozentrismus entfliehen zu können. Ein Anderes zur Vernunft ist immer ein Anderes in der Vernunft, argumentiert wiederholt Derrida mit Hegel“ (Unterthurner 2003, 80). Solchermaßen unterscheiden wir Derridas Auffassungen zwischen dem widerständigen Sprechen Foucaults und seinem eigenen Sprechen qua Schüler. Hierbei sei Unterthurner noch einmal zu Wort kommen zu lassen. Dieser schreibt, wenngleich Derrida zu Beginn seines Vortrages so erpicht darauf ist, das unglückliche Bewusstsein des Schülers zu betonen, „hat [Derrida] dabei ab und zu ein wenig oberlehrerhafte Züge“ (Unterthurner 2003, 80).

Derrida macht dennoch, so vernichtend seine Kritik bislang klang, Foucault Konzessionen. Die meisten Kritikpunkte am Vorwort Foucaults, in dem, wie wir wiederholt betont haben, Derrida das ganze Vorhaben Foucaults verortet, enthüllen zwar oft eine fehlende Rückbesinnung auf die methodologischen Voraussetzungen des Schreibens einer Geschichte, wie sie in der Cogito-Debatte verhandelt wird, jedoch spricht er Foucault den Versuch solcher Reflexionen nicht ab. Genauer würde „die Verwurzelung der Entscheidung in ihrem wirklichen historischen Boden von Foucault im *Halbschatten* gelassen“ (Derrida 2023, 66; unsere Hervorhebungen) worden sein. Dieser *Halbschatten* zeugt davon, dass Derrida die Ansätze hochhält, aber die unzureichende Durchführung einer Reflexion bemängelt. Die Unmöglichkeit des Buches ist also nicht so weit entfernt von Derridas Einsicht, dass es unmöglich sei, von außen her eine Ordnung zu destruieren. Der Unterschied scheint uns für Derrida

gewesen zu sein: Ich habe die Reflexion über die Unmöglichkeit gemacht, du, Foucault, hast sie nur am Rande angeschnitten. Trotz der Unmöglichkeit des Buches, würde Foucault also „als erster ein scharfes Bewußtsein“ (Derrida 2023, 61) davon gehabt haben, dass eine Notwendigkeit zu sprechen bestehe, dass dieses unmögliche Buch nichtsdestotrotz eine Notwendigkeit hatte, geschrieben zu werden. Die Notwendigkeit taucht eben gerade darin auf, dass Foucault, obgleich er im Reich der Vernunft die Archäologie vom Schweigen des Wahnsinns schrieb, nicht vom Wahnsinn sprach, als Objekt der psychiatrischen Wissenschaft, sondern, obwohl er zum Teil noch nicht wusste, welche Sprache es sein würde, die er dazu gebrauchte, da sie eine „rückhaltlose Relativität“ aufrecht erhielt, da sie eine „Sprache ohne Unterstützung“ (Foucault 2020, 15), „ohne Stütze auf das Absolute einer Vernunft und eines Logos“ (Derrida 2023, 62) sei, sondern er deckte die Macht der Vernunft über den Wahnsinn auf, wo man sie als solche nicht sah, und er beabsichtigte die Möglichkeit aufzuzeigen, dass der Wahnsinn als tragische Erfahrung der Welt gerade nicht als Krankheit und Mangel kultiviert werden, dass der Wahnsinn auch außerhalb der Sprache der Psychiatrie seine Wahrheit sprechen könne: „eine Notwendigkeit zu sprechen, sei es selbst um den Preis eines von der Sprache der Vernunft gegen sich selbst erklärten Krieges, eines Krieges, in dem die Sprache sich wiederaufnehmen, sich zerstören oder unaufhörlich die Geste ihrer eigenen Zerstörung erneut beginnen würde“ (Derrida 2023, 61f). *Die Wende in der Not* kann nur innerhalb der Sprache der Beherrschung vonstattengehen und wird dadurch notwendig, dass eine Gegenmacht als unmöglich gilt. An diesem Punkt würden wir die folgende Unterscheidung anraten: Notwendig ist die Archäologie des Schweigens des Wahnsinns in der Sprache der Vernunft geschrieben, denn es scheint keinen anderen Weg zu geben, jene zu schreiben. Dies heißt aber nicht zugleich, dass Foucaults Vorhaben aufgrund dessen völlig wirkungslos gewesen wäre, dass die Archäologie keinerlei Veränderungen in den Diskursen über den Wahnsinn eröffnet hätte. Wir denken, dass die Lektüre Derridas leicht diesen Eindruck vermittelt, wenngleich Derrida es selbst nicht beabsichtigt haben könnte.

Es sei also unumgänglich paradox für Derrida, von außerhalb gegen die Vernunft zu argumentieren, weil die Geschichte der Archäologie des Schweigens in der Vernunft passiere, welche Foucault in ihrem geschichtlichen Entstehen entlarven wollte. Das *trojanische Pferd*, von dem Derrida spricht, habe sich derart tief in die Bedingungen der

Möglichkeit des Verfassens von *Wahnsinn und Gesellschaft* eingeschlichen, dass ohne jene odysseische List Foucault sein Buch gar nicht schreiben hätte können. Derrida führt fort, dass Foucault die Geschichte der Trennung viel zu spät angesetzt habe. Die Sprache Foucaults sowie die Geschichte, die er schreiben wollte, ausgehend von der Geste der Trennung seit der Klassik, sei in einer viel größeren und mächtigeren Geschichte des Logozentrismus angesiedelt, die erst „die Atmosphäre“ schafft, „in der sich die Sprache Foucaults bewegt“ (Derrida 2023, 65). Die Trennung, die Entzweiung von Vernunft und Wahnsinn, und die gemeinsame Wurzel von Vernunft und Wahnsinn haben ihre Geschichte beide im antiken Logos (vom gr. Λόγος; dt.: [eigentlich unübersetzbar] *der ausgesprochene Gedanke* oder: Wort, Rede, Vernunft, Ordnung der Welt): „Denn dieser Logos am Anfang ist nicht nur der gemeinsame Ort der Entzweiung, sondern auch – das ist nicht weniger wichtig – die Atmosphäre selbst, in der sich die Sprache Foucaults bewegt [...]“ (Derrida 2023, 65).

2.2.2.3 Entzweiung des Logos – Verfallsgeschichte und Foucault als Metaphysiker

Foucault spreche von einer Entscheidung, die „innerhalb eines Logos“ (Derrida 2023, 64) einen Riss zwischen Vernunft und Wahnsinn bewirkt habe. Seitdem ließ sich ein Dialog zwischen den beiden nicht länger führen. Derrida legt diese Entscheidung noch stärker als eine Entzweiung aus: „Ich würde noch eher sagen: als eine Entzweiung (*dissension*), um hervorzuheben, daß es sich um eine Teilung seiner selbst, um eine Trennung und innere Qual des Sinns *im allgemeinen*, des Logos im allgemeinen, um eine Trennung im Akt des *sentire* selbst handelt. Wie stets ist die Entzweiung (*dissension*) innerlich. Das Äußere (ist) das Innere, es schneidet sich darin ein und teilt es gemäß dem Auseinanderklaffen der hegelschen *Entzweiung*“ (Derrida 2023, 65). Das lateinische Wort *dissensio*, von dem das Französische *dissension* stammt, drückt in der Tat eine breitere und ambivalenter Reichweite der Begriffskonzeption aus: es stammt vom Verb *sentire*, welches so viel wie *wahrnehmen*, *fühlen*, und aber auch *meinen* bedeuten kann. Wir halten es zudem für erachtenswert – jetzt greifen wir thematisch ein wenig vor –, dass Descartes als meditierendes Subjekt sich im radikalen Zweifel das Vermögen vorbehält, dem Falschen *nicht zuzustimmen*, selbst wenn der *genius malignus* ihn in allem täuschen kann, so bleibt dem Cogito die Macht, das Falsche zu erkennen und nicht zuzustimmen. Das, was das Cogito vor dem absoluten Wahnsinn bewahrt, ist es, dem Wahnsinn des genii maligni nicht zuzustimmen: „ne falsis assentiar“ (Descartes

2008, 42). *Assentire* schreibt Descartes im Lateinischen, dass stammt auch von *sentire*, wie man schwer erkennen kann. Das Cogito hat die Kraft zu unterscheiden, eine Differenz zu setzen, es entzweit sich vom Wahnsinn, indem es die Zustimmung verweigert. Derrida verweist auf das *sentire* in *dissensio* wohl möglich aufgrund des Wertes einer *Erfahrung*, welche von einer Entzweigung zwischen Vernunft und Wahnsinn zeugt, und welche selbst im Inneren entzweit ist. Nicht zuletzt setzt er den Akt des *sentire* in Bezug zu *praesens*, des gegenwärtigen Seins. Die *dissensio* verunmögliche also den Akt des sich selbst in seiner Anwesenheit Vernehmens. Bereits das Cogito Descartes vernimmt seine Gegenwart nicht mehr unmittelbar und differenzlos, sondern im Akt des Unterscheidens.

„Die Entfremdungsgeschichte, die von einer Trennung von Vernunft und Wahnsinn ausgehe, lege eine ursprüngliche Präsenz nah, der diese ursprüngliche Entfremdung passiere.“ (Unterthurner 2003, 72)

Derrida setzt fort, dass das Vorhaben Foucaults selbst, wie wir es bisher tendenziell *einheitlich* begriffen haben, in sich gespalten ist. Es gibt neben der Geschichte des Schweigens vom Wahnsinn noch ein anderes Vorhaben, „das vielleicht dem der Archäologie des Schweigens widerspricht“ (Derrida 2023, 65). Die Entzweigung entpuppt sich zugleich in seiner Argumentation, in der Geschichte des Denkens und im Inhalt seiner Analyse von Foucaults Buch. Denn dieses andere Vorhaben Foucaults ist es, „die ursprüngliche Entzweigung des Logos wiederzufinden“ (Derrida 2023, 65). Genau betrachtet sei der *postulierte* geschichtliche Ursprung der Trennung sowohl zu früh angesetzt als auch in der Geschichte einer historisch *anderen* Vernunft eingebettet worden, in welcher sich das Denken Foucaults in *Wahnsinn und Gesellschaft* bewegt:

„Vernunft und Wahnsinn haben in der Klassik eine gemeinsame Wurzel gehabt. Aber diese gemeinsame Wurzel, die ein Logos ist, diese einheitliche Begründung ist viel älter als die mittelalterliche Periode, die Foucault glänzend, aber kurz in seinem schönen Anfangskapitel evoziert.“ (Derrida 2023, 65)

Derrida erweitert seine Liste an Vorwürfen folglich gegen Foucault, dass er, Derrida, in dem Vorwort neben den Begriffen der *Geschichte* und der *Arche* ebenso eine Reflexion über den „ursprünglichen Logos“ vermisste, ohne der es schwierig würde für Foucault, dass dieser „Rechenschaft vom Ursprung (oder von der Möglichkeit) der Entscheidung *und* vom Ursprung (oder der Möglichkeit) der Erzählung“ (Derrida 2023,

65) ablegen kann. Gemäß Derrida lege sich Foucault durch diese Abwesenheit einer Reflexion über den zweifachen Ursprungsgedanken zwei Steine in den Weg, um die Geschichte der Entzweiung zwischen Vernunft und Wahnsinn schreiben zu können (es wäre einmal interessant zu untersuchen, weshalb Derrida in den Übergängen seiner Argumentation oft von *zweifachen* Unterscheidungen ausgeht). Die erste Besorgnis erregende Aussage Foucaults stellt für Derrida eine flüchtige Erwähnung im Vorwort über den griechischen Logos dar. Foucault behauptet dort, um der Leserschaft die Meinung anzusinnen, dass die besagte Trennung vor der Klassik keine geschichtliche Wirklichkeit hatte: „Aber der Logos in der Antike besaß nichts Gegenteiliges“ (Foucault 2020, 9), wenngleich die Hellenen „eine Beziehung zu etwas“ hatten, „das sie *hybris* nannten“ (Foucault 2020, 8). Anders wie der Ausschluss in der Klassik, wären die Menschen, welche im Logos als Verkörperungen der *hybris* erschienen, in den *Poleis* der Hellenen nicht gesellschaftlich geächtet worden. Wir hörten bereits von Nietzsches Geschichte der überlegenen Kulturmacht des sokratischen Menschen. Auch Foucault – wenn bloß flüchtig – erwähnt die sokratische Dialektik, welche die *hybris* „bemäntelt“ (Foucault 2020, 9): „die Existenz eines Trasymachos oder eines Kallikles zeigen es genügend, selbst wenn uns ihr Gespräch schon mit der überzeugenden Dialektik des Sokrates bemäntelt überkommen ist. Aber der griechische Logos besaß nichts Gegenteiliges“ (Foucault 2020, 8f). Derrida zieht, nachdem er diese Passage selbst zitiert hat, zwei Schlüsse. Wenn der Logos weder Widerspruch noch Teilung noch Krieg und Polemik (vom gr. Πόλεμος, bedeutet Krieg, Schlacht) gekannt hätte, dann wäre die *überzeugende Dialektik des Sokrates*, plump geschrieben, nicht überzeugend gewesen, da die Dialektik kein zweifacher Logos wäre – eine Sprache, ein Wort, eine Vernunft, ein gesprochener Gedanke zweier – (vom gr. διαλέγομαι, bedeutet eine Unterredung führen mit jemanden), also eine Zweiheit aufweise, einen Unterschied, eine Distanz im Logos, eine Bewegung zwischen zwei Polen voraussetze. Die Dialektik hätte keinen Platz im Logos. Derrida wirft Foucault ein Paradox seiner Aussage vor. Foucault verstehe die Dialektik Sokrates als überzeugend. Gesetzt, sie ist überzeugend, als in der Rede die Oberhand gewinnend verstanden, dann herrscht ein Unterschied im Logos, welcher davon zeugt, dass die Dialektik des Sokrates sich gegenüber den Sophisten rühmt, und allen anderen, die sich dem Logos nicht unterwerfen, näher der Wahrheit zu sein, und die Sophisten besiegt hätten, als die, die den Logos missbrauchten:

„Denn: wenn die sokratische Dialektik überzeugend in dem Sinne ist, in dem es Foucault versteht, dann hat sie bereits das Andere der Vernunft ausgestoßen, ausgeschlossen, objektiviert oder, was sonderbarerweise dasselbe ist, sich assimiliert und als eines ihrer Momente gemeistert, es eingehüllt und hat sich selbst aufgeheitert und in einer vorkartesischen Gewißheit, in einer *sophrosyne*, in einer Weisheit, in einem gesunden Menschverstand und in einer vernünftigen Klugheit vergewissert.“ (Derrida 2023, 66)

Die Gespaltenheit des Logos müsse Foucault folglich annehmen, was er jedoch nicht tut. Die zweite Schlussfolgerung entwickelt Derrida von hier aus weiter, dass die Dialektik einen Unterschied zu einem objektivierten Anderen feiere, den sie gemeistert habe in der Zwiesprache mit dem *λόγος*. Gesetzt, dass es sich so verhalte, dann würde die Geste der Trennung in der Epoche der Klassik nicht originär sein, in dem Sinne wie es Foucault verstanden haben will, dass nämlich im Mittelalter und der Renaissance noch ein Dialog zwischen Vernunft und Wahnsinn und eine Einheit des Wahnsinns selbst existiert hätte. Folglich hätte Foucault nicht jene These, „die die bereits überzeugende Dialektik Sokrates“ postuliert, zugleich mit der These annehmen dürfen, die einen Ausschluss des Wahnsinns durch die Vernunft im Zeitalter der Klassik zu behauptet sucht, „indem sie ihr Gegenteil als ein *Objekt konstituiert*, um sich davor zu schützen und sich davon freizumachen und um es einzuschließen“ (Derrida 2023, 67). Sei diese Unvereinbarkeit der zwei Thesen einmal entlarvt, wird für Derrida jenes offenbar, dass Foucault sich einen metaphysischen Glauben eingehandelt habe, um seine Geschichte der Entzweiung der Vernunft vom Wahnsinn schreiben zu können. Denn jene Entzweiung setze eine ungeteilte Präsenz voraus, eine Präsenz des Wahnsinns, die sich selbst in unmittelbarster Nähe vernimmt, vor jedem Akt der Gewalt, kurzum: eine heile Welt.

„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 begegnen, zu konstituieren und so die Metaphysik in ihrem fundamentalen Tun zu bekräftigen.“ (Derrida 2023, 67)

Darüber hinaus, oder darunter als weitere implizite Voraussetzung der Passage über die Dialektik Sokrates und den griechischen Logos im Vorwort, verschweige Foucault die Beziehung (die Ähnlichkeit und den Unterschied) zwischen den Begriffen der *hybris* und des *Wahnsinns*. Foucault scheint eine gewisse Parallelität zwischen *hybris* und

Wahnsinn anzudeuten, da er dem Verhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft das Paar bestehend aus *sophrosyne* und *hybris* beigesellt. Andererseits hält er eine Differenz zwischen beiden aufrecht, indem er meint, dass anders zur klassischen Episteme, welche den Wahnsinn als Unvernunft der Vernunft gegenüberstellt, *hybris* kein Gegenteil zu *sophrosyne* darstellt. Weiters lässt er *hybris* unübersetzt, was darauf hinweise, dass der Begriff des Wahnsinns nicht derselbe sei wie jener der *hybris*. Das einzige, was sich demnach bei Foucault über das Verhältnis zwischen *hybris* und Wahnsinn sagen lässt, ist, dass eine Vorsicht vor einer einfachen Übersetzung zwischen zwei Begriffen geboten ist, da man ansonsten, die historische Varianz der Bedeutung der Worte und der damit verbundenen gesellschaftlich kulturellen Strukturen neutralisiere und im schlimmsten Fall einem Gegenwartszentrismus anheimfällt, dass alle Begriffe und Denkstrukturen vergangener Zeiten und Kulturen deckungsgleich wären mit den Begriffen und Denkstrukturen, welche wir in der heutigen Zeit und den gegenwärtigen Machtstrukturen der Gesellschaft verwenden – im Umkehrschluss denken wir *Modernen* dann, dass es unsere Denkstrukturen schon immer gegeben haben müsse, dass sie nie einem Werden und einer Geschichte, kurzum einer unüberschaubaren Vielheit an Kräfteschauplätzen der Praktiken und der Subjektivierungen, unterlagen. Vielleicht darf man diese Vorsicht nicht unterschätzen, wenngleich sie zu den Begriffen selbst nicht mehr Aufklärung bietet. Nichtsdestotrotz denkt Derrida, „[w]ie auch immer die Beziehung der Griechen zur *hybris* gewesen sein mag“ (Derrida 2023, 68), dass Foucault den Begriff des *Wahnsinns* so verwende, als liege ihm eine unerschütterliche ahistorische Bedeutung zu Grunde, welche er zur Annäherung an den Begriff der *hybris* gebrauche. Foucault habe den Begriff des Wahnsinns „nie einer thematischen Infragestellung [...] unterzogen“ (Derrida 2023, 68). Egal hinsichtlich welcher Epoche Foucault von den *Irren*, den *Wahnsinnigen* oder dem *Wahnsinn* spricht, erläutert er nie, wer oder was mit jenen oder jenem gemeint sei. Derrida interpretiert das Ausbleiben einer Begriffserklärung als Versäumnis einer Reflexion; als gäbe es bei Foucault ein stilles Übereinkommen, dass jede und jeder bereits wisse, was *Wahnsinn* oder *Irre* bezeichne, und noch fundamentaler setze dieses stille Übereinkommen voraus, dass es überhaupt so etwas gäbe, wie eine über die Zeit hinweg einheitliche Bedeutung des Wahnsinns:

„Das wäre nicht schwerwiegend, wenn Foucault sich dieses Wortes nur in Anführungsstrichen bediente, als benutze er die Sprache anderer, jener, die in der von ihm untersuchten Periode sich deren als eines historischen Instruments bedient hätten. Aber alles läuft so ab, als *wisse* Foucault, was »Wahnsinn« bedeute. Alles verläuft so, als wenn permanent und unterschwellig ein sicheres und strenges Vorverständnis des Begriffes Wahnsinn, wenigstens seiner nominalen Definition, möglich und gesichert wäre“ (Derrida 2023, 68f)

Derrida hingegen *wisse* über die Bedeutung des Begriffes *Wahnsinns* bei Foucault Bescheid; er behauptet, dass der Wahnsinn gegen die Vernunft im Zeichen der *Negativität* auftrete, was ihm später in seiner Kritik Anlass dazu gibt, Foucault vorzuwerfen, dass sein Buch eine revitalisierte cartesische Geste der Aneignung der Negativität sei.

„Tatsächlich könnte man zeigen, daß in der Absicht Foucaults, wenn nicht im historischen Denken, das er untersucht, der Begriff des Wahnsinns alles deckt, was man unter dem Titel der *Negativität* unterbringen kann.“ (Derrida 2023, 69)

Wir wollen andeuten, dass Derrida seine Auslegung eine sehr populäre war, eine Auslegung, die in dem Ausbleiben einer Begriffsdefinition Foucaults einen Mangel an Reflexion seiner methodologischen Voraussetzungen sah, die einer Naivität alltäglicher Rhetorik gleichkam, welche still und heimlich die Übereinkunft der Bedeutung eines infragestehenden Begriffes unterstellte. Ein Teil der Sekundärliteratur der Debatte hält sich eng an diese Auslegungsart von Derrida, wodurch in der Beurteilung kaum eine kritische Distanz zu Derrida zu spüren ist. Ein Beispiel stellt in unseren Augen Judovitz dar, obgleich sie die Verwendung Foucaults von einer ahistorischen Bedeutung vorzüglich im Begriff der Vernunft verortet: „Foucault’s affirmation of the division of reason from madness involves upholding its status as an event, one which reinforces an originary *ahistorical interpretation* of the meaning of reason as an undivided unity, whose coherence predates any oppositions.“ (Judovitz 1989, 48; unsere Hervorhebung). Kurz möchten wir eine andere mögliche Auslegung geben, ohne sie jemanden als die richtige oktroyieren zu wollen. Es sei hierzu auf das Vorwort Foucaults selbst hingewiesen, dass die Sprache in *Wahnsinn und Gesellschaft* „in einer Art rückhaltsloser Relativität“ schwebe, „also eine Sprache ohne Unterstützung“ (Foucault 2020, 15) ist. Diese Relativität der Sprache könne für Foucault, für eine Zurückhaltung gegenüber der Bestimmung des Begriffes Wahnsinn sprechen, in dem Sinne, da Foucault

angesichts der historischen Abhängigkeit der Bedeutung keine absolute Determination derselben vornehmen wollte, sodass das Ausbleiben einer Definition weniger als Mangel an Reflexion und rhetorische Finte des Darüber-Hinwegschweigens zu lesen ist, sondern mehr als eine Haltung der Vorsicht gegenüber einer Begriffsbestimmung, die im Vorhinein schon über das Thema Bescheid wüsste, ehe sie ihre Untersuchung darüber anstellt, und welche überdies einen konkreten, ahistorischen Sinn behaupten kann. Wir lesen wohlwollend Foucaults Stille hinsichtlich einer Begriffsbestimmung des Wahnsinns solchergestalt, dass er den Begriff des Wahnsinns in, durch und während den Brüchen und Entwicklungen seiner Analysen bestimmen ließ, durch die Arbeit selbst gewissermaßen. Er setzte den Begriff stets den Differenzen in der Historie aus, die er untersuchte und interpretierte, gleichsam mit dem Hinweis darauf, dass es sich beim Wahnsinn stets um eine Erfahrungsstruktur handelte, die nicht durch eine nominale Begriffsbestimmung erklärt wäre – jede Erfahrung braucht Zeit und Raum, damit sie sich entwickelt; diese Zeit, dieser Raum kann natürlich in einem Buch nur in der Vorstellungskraft und Metaphorik der Sprache belebt werden, sie substituierte in *Wahnsinn und Gesellschaft* der Verlauf der Erzählung.

Langsam wird immer besser ersichtlich, auf was Derrida hinaus möchte und auf welche Art und Weise die Auseinandersetzung mit *Wahnsinn und Gesellschaft* ein frühes Beispiel der Dekonstruktion abgibt. Den Exkurs zur *hybris* schließend, folgert er, dass die Entscheidung am Beginn des klassischen Zeitalters – die Entzweigung des Logos –, der Foucault eine Ursprünglichkeit zugewiesen hat, nicht ursprünglich ist, da man – sogar mit Foucault – annehmen müsste, dass die sokratische Dialektik bereits fast 2000 Jahre zuvor einen Keil in den Logos gerammt hatte, aus welcher sich in weiterer Folge „das Abenteuer oder Mißgeschick der klassischen Vernunft entwickelt hat“ (Derrida 2023, 69). Dies ist eine berühmte Enthüllung vieler Dekonstruktionen Derridas: „Wenn umgekehrt die Einheit ohne Gegensatz und ohne Ausschluß des Logos sich bis zur klassischen >>Krise<< bewahrt hat, ist diese, wenn man es so ausdrücken will, sekundär und abgeleitet“ (Derrida 2023, 69) – mit anderen Worten: der Ursprung ist nicht der Ursprung. Originär sei also nur die Differenz, die *différance*, fragt Derrida in der Grammatologie nach? Aber nicht doch, Ursprung ist ein Konzept, dass dem Denken der Metaphysik angehört, es gibt keinen Ursprung, die Differenz zum Ursprung

auszurufen, bedeute, die Differenz sich wieder anzueignen, das Andere als einen Moment im Vollzug des Selbst aufzuheben.

„Die ontisch-ontologische Differenz und ihr *Grund* [i. Orig. dt.] in der »Transzendenz des Daseins« (*Vom Wesen des Grundes*, p. 16) wären nicht absolut ursprünglich. Die *Differenz (différance) schlechthin wäre zwar »ursprünglicher«, doch könnte man sie nicht mehr »Ursprung« und auch nicht »Grund« nennen. Denn diese Begriffe gehören wesensmäßig in die Geschichte der Onto-Theologie, das heißt in das System, das als Auslöschung der Differenz fungiert.“ (Derrida 2021, 44)

Das zweite Bedenken Derridas handelt ein weiteres Mal über die Entstehung der Geschichte, nun anknüpfend an die Überlegungen über die Entzweiung. Die vorhin problematisierte Geste der Trennung sei nach Foucault konstitutiv für die Möglichkeit der Geschichte des Abendlandes: „Die Trennung ist der Ursprung der Geschichte“ (Derrida 2023, 70). Angesichts des Zitats Derridas aus der Grammatologie wagen wir eine Verbindung herzustellen, dass Foucault nach Derrida also in die Falle getappt sei, in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden, die Differenz als den Ursprung zu verkünden, den Ursprung erneut einführt und somit wieder in den Kothaufen der Metaphysik hineingestiegen ist, den er einen Schritt davor abzuschütteln versucht hat. Die Erfahrungsstruktur des Wahnsinns, welche Foucault herausarbeiten möchte „[n]ur im Akt der Trennung, und von ihm ausgehend“, hängt „völlig von der Geschichte“ (Foucault 2020, 13) ab und zugleich ist dieser Akt der Trennung der Ursprung der Geschichte. „*Die Notwendigkeit des Wahnsinns* [...] [ist] an *die Möglichkeit der Geschichte* gebunden“ (Foucault 2020, 12). Die Entscheidung wird zur Historizität der Historie selbst, nämlich die Struktur des Ausschlusses muss dann jenes sein, welches das Historische der Historie ist, sie wird überhaupt zu der „Bedingung des Sinns und der Sprache, die Bedingung der Tradition des Sinns“ (Derrida 2023, 70). Foucaults Untersuchung habe „die dunkle, gemeinsame Wurzel und die ursprüngliche Gegeneinanderstellung zu entdecken, die ebenso sehr der Einheit wie der Opposition von Sinn und Irrsinn einen Sinn verleiht“ (Foucault 2020, 13), wie Derrida Foucault zitiert. Gesetzt, dies wäre der Fall, schreibt Derrida, „wenn die Struktur des Ausschlusses fundamentale Struktur der Historizität ist, hat der »klassische« Augenblick dieses Ausschlusses, derjenige, den Foucault beschreibt, kein absolutes Privileg noch archetypische Beispielhaftigkeit“ (Derrida 2023, 70). Die Tradition des

Sinns sei schon früher als der klassische Ausschluss existent gewesen aufgrund der Präsenz des Logos. Damit der Ausschluss „a meaningful (and meaning-bestowing) act“ sein kann, muss die Vernunft vor der Entscheidung bereits Vernunft eines entzweiten Logos sein: „already contained within itself what come to be called ‘reason’ and ‘madness’“ (Penfield 2020, 11f). Penfield deutet überdies auf ein weiteres Paradox hin, welches er aus dem zweiten Bedenken Derridas herausliest. Foucault behandelt die Geste der Trennung nicht bloß als die Möglichkeit der Geschichte, denn darüber hinaus stellt die Geste der Trennung selbst ein historisches Ereignis dar, welche der Geschichte aber vorangehen solle. Die Trennung ist unumgänglich Teil der Geschichte, während sie ihr vorangehen muss, nämlich als die Trennung einer bisher ungeteilten Einheit: „by treating the beginning of history as itself a historical event of division, Foucault would seem to imply *a prelapsarian unity* [*lapsus* ist das Partizip Perfekt Passiv von *labi*, folglich heißt es im Deutschen: vor dem Entglitten-sein (dem Fall, oder übrtr.: Vergehen an) der Einheit (ehe die Einheit entglitten worden ist)] preceding this history (since an act of division suggests that the two parts which result originally formed a unity)“ (Penfield 2020, 10; unsere Hervorhebungen)

Auch LaCapra, der die Debatte kommentiert, stimmt mit Derrida überein, dass Foucaults, die Historizität der Historie behauptet, enthüllt zu haben, was schier und einfach paradox, wenn nicht sogar verrückt ist. Foucault hätte zu Lebzeiten dieser Vorwurf wahrscheinlich schmunzeln gemacht, da man die Geste der Trennung – Der das ist wahnsinnig! – gegen ihn anwenden würde, um ihm seine diskursiven Qualifikationen streitig zu machen: „Does Foucault's effort not amount to the paradoxical if not mad project of trying to write the history of historicity or the history of the very conditions of possibility of history?“ (LaCapra 2000, 133). Uns fällt hie und da ein ironisches Ereignis im Diskurs der Sekundärliteratur auf, die die Cogito-Debatte umlauert: Eine Stellungnahme zur Debatte scheint sehr empfänglich dafür zu sein, dass die Geste der Denunziation des Wahnsinns eine Revitalisierung erfährt, jene Geste, deren Möglichkeit in der abendländischen Kultur schlichtweg verhandelt wird. Wir werden von nun an auf der Hut davor sein, damit uns diese Geste in unserem Schreiben nicht selbst unterläuft. Wenn ja, dann stellt sich uns die Frage: unterläuft sie uns unausweichlich, oder liegt es in unseren Händen, sie zu umgehen? Oder ist sie so tief in unserem Schreiben verankert, dass die Bedingungen der Möglichkeit zu schreiben, an

einen Ausschluss des Wahnsinns geknüpft ist? Von solchen Fragen fühlt sich auch im Folgenden Derrida angerufen.

Durch diese vernichtende Analyse des Vorworts erquickt, rückt Derrida nun zur Re-Lektüre der cartesischen Meditation sowie der Lektüre Foucaults von der Lektüre Descartes vor. Im Folgenden werden wir zu zeigen versuchen, dass die Dekonstruktion des Vorworts sich ähnlich an der Descartes-Lektüre ausnehmen wird.

2.2.3 Kritik an der Descartes Lektüre – das cartesische Cogito

Erst nach einer langen Auseinandersetzung mit Foucaults methodologischen Voraussetzungen geht Derrida nun über zu Descartes Meditationen, in welchen nach Foucault Descartes in der ersten Meditation die „Ausstoßung der Möglichkeit des Wahnsinns aus dem Denken selbst“ (Derrida 2023, 73) vollzogen habe. Unsere Untersuchung über Descartes Meditationen wird nun deutlich länger ausfallen als im Kapitel zu Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft*, da Derridas Auseinandersetzung mit Foucaults Lektüre der ersten Meditation, zum einen, und mit Descartes selbst, zum anderen, deutlich länger und detailreicher ist als jene drei Seiten Foucaults aus 1961.

Derrida setzt in der ersten Meditation an jener Stelle ein, als dieser „sich von allen Meinungen zu lösen beginnt“ (Derrida 2023, 74) und sich an die Untergrabung ihrer Fundamente macht: „denn wenn die Fundamente untergraben sind, fällt alles, was auf ihnen errichtet ist, von selbst zusammen“ (Descartes 2008, 35). Daraufhin stellt er fest, dass er all seine Meinungen, „entweder von den Sinnen oder vermittelt durch die Sinne erhalten“ (Descartes 2008, 35) habe [lt.: „vel a sensibus, vel per sensus accepi“ (Descartes 2008, 34)]. Weiters haben die Sinne ihn bisweilen schon getäuscht und, so sagt es ihm seine zweifelnde Vernunft – oder sein natürliches Licht –, dürfe man all jenen keinen Glauben schenken, „die uns auch nur einmal betrogen haben“ (Descartes 2008, 35). Derrida schickt zudem an dieser Stelle voraus, dass er es bei seiner Descartes Lektüre für angebracht hält, „die Übersetzung >>mit dem Lateinischen<< zu vergleichen“ (Derrida 2023, 74), indem er die zwei ersten Worte – *sed forte* – des berüchtigten Absatzes für sehr wichtig hält, insbesondere deshalb, da das *forte* [hier: *etwa*] unübersetzt ist, hingegen Derrida es für äußerst entscheidend hält, es zu übersetzen.

Jetzt folgt die berüchtigte Stelle, auf die sich Foucault stützt: Wenngleich die Sinne uns – uns: damit ist die Seele gemeint, was übrigens eine Trennung zwischen den

Sinnen, dem Körper, und der Seele, der denkenden Substanz, voraussetzt, die Descartes eigentlich erst im Laufe aller Meditationen sich vorgenommen hat, zu beweisen – derweilen in den kleinsten oder entfernteren Dingen vermögen zu täuschen, bleiben uns doch andere Dinge der Sinne, die nicht in Zweifel gezogen werden dürfen, oder wie Derrida es umschreibt: „an denen zu zweifeln unvernünftig wäre“ (Derrida 2023, 75), obgleich sie von den Sinnen kommen. Zu diesen Dingen gehöre eben: „daß ich jetzt hier bin, beim Feuer sitze, mit einem Wintermantel bekleidet bin, dieses Papier mit meinen Händen berühre und dergleichen“ (Descartes 2008, 35) [... & similia [dasselbe Phänomen der unbestimmten Quantitätsangebe erscheint auch hier: Descartes zählt gewöhnliches auf, an dem nicht gezweifelt werden könne; das *et similia* impliziert, dass die Liste unbestimmt lang fortgeführt werden kann; es gäbe noch zahlreiche mehr, die sich aber, sie alle einzeln aufzuzählen, der Erkenntnis des Zweifels entziehen]]. Dann folgt die Ablehnung, solches anzuzweifeln: „Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse“ [dt. ww.: Dass wahrhaftig diese die Hände selbst sind und dieser mein ganzer Körper ist] Und Descartes beschließt diesen Gedanken mit einer rhetorischen Frage: „qua ratione posset negari?“ (Descartes 2008, 34) [dt. ww.: durch welche Überlegung/Berechnung könnte das verneint werden?]. Der Übersetzer Wohlers schreibt: „Mit welcher Begründung könnte bestritten werden, daß diese Hände und der gesamte Körper der meinige ist?“ (Descartes 2008, 35). Dies zu bestreiten, wäre nur möglich, wenn ich mich mit einem Wahnsinnigen vergleichen würde, schreibt Descartes: „nisi me forte comparem nescio quibus insanis [dt. ww.: Es müsste denn etwa sein [das *nisi forte* wird ironisch gelesen, die Geste ist ironisch zurückweisend], dass ich mich mit ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen vergleichen würde]“ (Descartes 2008, 34). Daraufhin folgt das charakteristische Portrait von den „nescio quibus *insanis*, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat“ (Descartes 2008, 34) [dt. ww.: ... mit ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen, deren Gehirne ein so widerspenstiger Dampf aus schwarzer Galle [*bilis ater* – die schwarze Galle – wurde zudem als Zorn, Melancholie und Raserei verstanden] erschüttert]. Das *nescio* – ich weiß nicht – scheint uns, dass es noch verstärkend eine Distanz zwischen dem meditierenden Subjekt und den Wahnsinnigen herstellen soll. Weiters schreibt Descartes, wäre er gleich einem Verrückten verrückt, wenn er sich mit jenen auch nur vergleichen täte: „sed amentes sunt isti [*isti*, damit sind die Wahnsinnigen gemeint; dieses Demonstrativpronomen findet sich oft im Kontext einer Gerichtsverhandlung,

und wurde zumeist als pejorative Bezeichnung verwendet: Diese da!; natürlich gibt es auch positive Kontexte, in denen *iste* verwendet wird, jedoch liegt es nahe, *iste* pejorativ auszulegen aufgrund des ironisch zurückweisenden *nisi forte*, das sich nicht zuletzt auf eine abschätzige – um es vorsichtig auszudrücken – Schilderung der *insanis* stützt], *nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem*“ (Descartes 2008, 34) [dt. ww.: aber diese da sind wahnsinnig, und ich schiene nicht weniger gut verrückt, wenn ich irgendetwas von ihnen als Beispiel auf mich übertragen würde].

2.2.3.1 Derridas Foucault-Lektüre Descartes

Derrida beginnt seine Untersuchung bezüglich Foucaults Lektüre dieser Stelle Descartes, indem er schreibt, dass Foucault bei Descartes Zweifel eine ungleiche Behandlung unter den Formen des Irrtums identifiziert: „In der Ökonomie des Zweifels gibt es ein fundamentales Ungleichgewicht zwischen einerseits dem Wahnsinn und andererseits dem Traum und dem Irrtum“ (Foucault 2020, 69). Nach Derrida bestehe für Foucault dieses Ungleichgewicht in dem Verhältnis, welches diese Formen des Irrtums zur Wahrheit haben. Zwei Verfahren des Zweifels setze Foucault dabei parallel nach Derrida: Die „Grenzen des Irrtums sinnlichen Ursprungs“ (Derrida 2023, 76) würden darin bestehen, dass „uns die Sinne zuweilen bei winzigen und weit entfernten Dingen täuschen“ (Descartes 2008, 35). An etwas anderem zu zweifeln, wäre Wahnsinn. Das wäre das erste Verfahren. Das zweite bezieht sich auf den Traum und die Einbildungskraft. Unmittelbar danach erwägt Descartes nämlich die Möglichkeit, zu träumen. Und er ruft dies aus, indem er sich als Träumender mit einem „wachenden Geisteskranken“ (Descartes 2008, 35) vergleicht: „*Praeclare sane, tanquam non sim homo qui solem noctu dormire, & eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes*“ (Descartes 2008, 34; unsere Hervorhebungen) [dt. ww.: Ja ausgezeichnet, als ob ich nicht ein Mensch sei, der gewöhnt ist, dass er nachts schläft, und alles dasselbe im Traum erleidet oder manches noch weniger Wahrscheinlicheres, wie das, welches *diese Wachenden da (isti*: erneut eine Geste des Abstandes zu sich selbst) erleiden]. Aber nur einen Absatz später relativiert er dies, indem er schreibt, dass alle Erscheinungen, welche er nun für Inhalte des Traumes hält, „so etwas wie abgemalte Bilder sind, die nur als Abbilder wahrer Dinge konstruiert worden sein können, und daß daher zumindest diese Allgemeinheiten – Augen, Kopf, Hände und der gesamte Körper – nicht bloß als irgendwelche

vorgestellten, sondern als wahre Dinge existieren“ (Descartes 2008, 37). Der Traum könne nicht alles erfinden, nicht alles könne des Traumes Schöpfung sein, notwendig müssten „bestimmte andere äußerst einfache und universelle Allgemeinheiten wahr sein“ (Descartes 2008, 37), die der Traum zusammensetze. Solch ein einfaches und allgemeines Element wäre alles das, „was nicht sinnlichen Ursprungs ist und den Gegenstand in der Mathematik und Geometrie bildet, die nicht durch den natürlichen Zweifel verwundbar sind“ (Derrida 2023, 76). Derrida bezieht sich hier auf die Stelle Descartes, als jener schreibt, „[...] daß jedoch die Arithmetik, die Geometrie und die anderen derartigen Disziplinen zweifelhaft sind, die einige der einfachsten und allgemeinsten Dinge abhandeln, etwas Sicheres und Unzweifelhaftes enthalten, und zwar ganz gleichgültig, ob diese allgemeinsten Dinge in der dinglichen Natur vorkommen oder nicht“ (Descartes 2008, 39). Derrida weist in einer Klammer kurz auf das oben bereits angesprochene *neben* hin, das zur Parallelität der Verfahren beiträgt: „als er so den Wahnsinn *neben* (der Ausdruck *neben* ist der Foucaults) dem Traum und allen Formen von Sinnestäuschungen antrifft“ (Derrida 2023, 75). Wir vermuten im Zweck dieser Klammer eine dezente Distanznahme zu Foucault, insofern nämlich, dass Derrida ihn nur im Namen Foucaults gebraucht.

Derrida sieht in dieser Parallelität der Verfahren, dass Foucault in der Erfahrung des Zweifels im Falle der Sinnestäuschungen und des Traumes einen Kern „irreduzierbarer Nähe und Einfachheit sehen will“ (Derrida 2023, 76). In beiden Fällen definiert Descartes voraussichtlich Grenzen des Zweifelbaren: Im ersten Fall bestimmt Descartes, dass an den Sinnen allerlei kleines und entfernteres angezweifelt werden kann, jedoch an so grundsätzlichen Sinneswahrnehmungen wie dem eigenen Körper, den eigenen Händen und an der unmittelbaren Wahrnehmung davon, dass er am Feuer sitze und auf einem Papier schreibe, könne er nicht zweifeln, es sei denn, *er wäre wahnsinnig* (man beachte den Konjunktiv Imperfekt als Irrealis der Gegenwart: *wäre* – wir werden später eingehender darauf zurückkommen, vor allem wenn von der Überlegung Beyssades die Rede sein wird, dass man darin einen Konjunktiv Potentialis sehen kann). Ergo die Grenze des Zweifels im Wachen findet sich in den kleinen und entfernteren Dingen. Im zweiten Fall zieht er die Grenze des Zweifels betreffs des Traumes, wenn es heißt, dass sein Bewusstsein vollkommen von einem Traum umspannt sei. Der Zweifel bleibe dort stehen, wo der Traum von den einfachsten und allgemeinsten Elementen der

Wahrnehmung zusammengesetzt ist. Das Cogito erlange durch den Zweifel an den Sinnen und an seinem wachen Bewusstsein überhaupt – die Hypothese des Traumes – ein neues Fundament, und der Zweifel werde überwunden: „Träume und Illusionen“, schreibt Foucault, „werden durch die Struktur der Wahrheit überwunden“ (Foucault 2020, 69). Wahnsinn würde aber nach Foucault nicht überwunden, denn dafür ist er für die Erfahrung des Zweifels gar nicht in Betracht gekommen. Descartes „schließt ihn wie durch Dekret aus“ (Derrida 2023, 77), schreibt Derrida wieder Foucault paraphrasierend. Beyssade kritisiert diese Parallelität der Verfahren, welche durch das *neben* signalisiert werde. Descartes begegne dem Wahnsinn nicht neben den Sinnestäuschungen und dem Traum, sondern in einer gewissen Reihenfolge des Prozesses der Meditation. Er hält die chronologische Ordnung in der Übung der Meditation hoch, die nur ein Eins-nach-dem-anderen kennt, aber entstellt werde, wenn man die Möglichkeiten, sich zu irren, gleichschalte: „Descartes encounters madness over the course of doubting, in the progress of doubting, at a certain moment of this progress: the expression *alongside* misses the importance of this chronological order. [...] rather, it is summoned“ (Beyssade 2020, 85). Der Wahnsinn sei aufgerufen worden, *summoned*, als ein Grund zu zweifeln entdeckt wurde: „falling under the general heading of *reasons for doubt*“ (Beyssade 2020, 85). Und es werde eben nicht bloß der Wahnsinn als ein Grund zum Zweifeln aufgerufen, denn auch die sinnlichen Täuschungen und der Traum; ebenso wenig an einer willkürlichen Stelle des Prozesses wie es der Wahnsinn wird, sondern in chronologischer Ordnung: „Madness is summoned *after* sensory error [...] *an before* dreams“ (Beyssade 2020, 86). Die Regel des Prozesses, welcher diese chronologische Reihenfolge durchläuft, sei eben hyperbolisch genannt, „that is, excessive“ (Beyssade 2020, 85). Foucault gebe Anlass dazu, in der Meditation eine Dreiteilung der Täuschungen anzunehmen, welche als solche im Text aber nicht vorkommt, vergewissere man sich, dass im zeitlichen Verlauf eines nach dem anderen beschworen wird. Die einzige Teilung, die Descartes in der ersten Meditation vollziehe, sei jene, die die kleinen und fernerer Dinge [„*minuta quaedam & remotoria*“ (Descartes 2008, 34) [dt. ww.: manches kleine und entferntere]] von den gewöhnlichen Dingen, in Bezug auf den Zweifel trennt [„*usitata ista*“ (Descartes 2008, 34) [dt. ww.: diese Alltäglichkeiten da [Zwei Anm.: hier legen wir das *ista* nicht pejorativ aus, sondern als eine demonstrative Geste auf etwas, dass dem Subjekt schlichtweg gegenüber liegt; es ist hier möglich den Neutral Plural aus dem

Lateinischen ins Deutschen als Plural zu übersetzen, da die Alltäglichkeiten die Aufzählung umfasst von: hier sein, Mantel tragen, beim Feuer sitzen]]]. Das Gewöhnliche, sagen wir vielleicht auch: das Kommunale, sträubt sich gegen die zerstörerische Arbeit des Zweifels, sträubt sich dagegen, dass seine Befestigung, seine Sedimente abgetragen werden, um in der Metaphorik Descartes zu sprechen, während manches Kleine und Entferntere zum Zweifeln einlädt: „This commonality of nature manifests itself in their common resistance to the doubt motivated by sensory error“ (Beyssade 2020, 86). Dabei sei noch einmal erwähnt, dass diese Distinktion nicht anleitend ist für das Vorgehen Descartes, da er doch das gerade Gegenteil angekündigt hatte zu tun, wenn er schreibt, dass er nicht jede Einzelheit anzweifeln werde, sondern das Erkenntnisgebäude in seinen Grundfesten erschüttern will: „nec ideo etiam singulae erunt percurrentae“ (Descartes 2008, 32f (34)). Wenngleich es nicht die Absicht Descartes widerspiegelt, so verfüge diese Unterscheidung dennoch über einen Einfluss auf den Zweifel: Die Alltäglichkeiten, die einen natürlichen Widerstand gegen den Zweifel hegen, sind allem voran deshalb Objekte seiner Reflexion; dass sie sich ihm am Weg des Zweifels zeigen, gerade weil sie sich dem Zweifel nicht fügen wollen, das macht sie so interessant für den hyperbolischen Zweifel später. Beyssade wird uns später noch einmal beschäftigen aufgrund seiner scharfsinnigen Descartes-Lektüre in der Erwiderung Foucaults aus 1972.

Wir kehren wieder zu Derrida seiner Foucault-Descartes-Lektüre zurück. Indem Foucault durch die Überwindung der Struktur der Wahrheit die Sinnestäuschungen und den Traum parallelisiert, isoliere er – Derridas Dafürhalten – als erster in der Geschichte der Kommentatoren der ersten Meditation „das Delirium und den Wahnsinn von der Sinneswahrnehmung und den Träumen“ (Derrida 2008, 77). Das, was nach Foucault – unter anderem angedeutet mit dem *neben* – eine Struktur des Ausschlusses in die Vorbedingungen eines meditierenden Subjekts eingräbt, das sich fortan in der Hypothese des Traums übt, ist für Derrida bloß die besondere Lesart Foucaults, die sich im Verfahren der Parallelität niederschlägt. Zugleich mache diese Lesart Foucaults die Originalität seiner Auslegung aus. Denn dieses „Heraufkommen einer *Ratio*“ (Foucault 2020, 71) zwischen Montaigne und Descartes, die sich nicht länger damit abmüht, wie es Montaigne noch getan habe, die Möglichkeit zu ermessen, „im Akt seines Denkens selbst, und zwar vollständig, verrückt zu sein oder zu werden“, diese *Ratio* habe nach

Foucault nicht allein theoretisch philosophische Auswirkungen auf einen gelehrten Diskurs, sondern sie fußt auf einer „historischen (sozio-politischen) Struktur [...], für die die Bewegung Descartes‘ nur ein Zeichen ist“ (Derrida 2023, 77), schreibt Derrida Foucault nachempfindend. Das Zeichen weist hier eine Doppeldeutigkeit auf. Die eine Bedeutung wird dadurch konnotiert, insofern Derrida von Foucault meint, dass er Descartes sein philosophisches Werk, seine Schrift, sein Denken, als ein Zeichen für die historischen Ereignisse der Gewalt der Vernunft betrachtet. Descartes Passage über den Wahnsinn in der ersten Meditation wäre repräsentativ für die historische Struktur des Ausschlusses. Derrida sieht nichtsdestotrotz eine grobe Unschärfe in der Bestimmung Foucaults von dem Verhältnis zwischen der Erfahrung des Wahnsinns und der Meditation Descartes als dessen Zeichen: „Ist dieser »Gewaltstreich« [gemeint ist die Gefangenschaft des Wahnsinns], in der Dimension des theoretischen Wissens und der Metaphysik beschrieben, ein Symptom, eine Ursache, eine Sprache?“ (Derrida 2023, 72). Dieselben Fragezeichen erheben sich auch über den Internierungshäusern: „Ohne daß man wüßte, ob die Schaffung eines Internierungshauses ein Zeichen unter anderen, ein fundamentales Symptom oder eine Ursache ist“ (Derrida 2023, 72). Flynn versucht eine Antwort zu geben, er stellt die Beziehung auf sehr einfache Weise her: „Just as Descartes exiles madness from thought, the police will intern one out of every hundred inhabitants of Paris in the Hôpital Général“ (Flynn 1989, 200) – kein Kommentar.

Neben dem Verhältnis zwischen historischer Struktur und Zeichen deutet Derrida auch auf die Beziehung zwischen Zeichen und Sinn hinsichtlich Descartes *Text* seiner ersten Meditation. Derrida will den Text neu befragen, ob dessen Zeichen darin einen Sinn des Ausschlusses bedeuten, welche Foucault mittels der Interpretation der Parallelität der Verfahren des Zweifels initiiert hat. Nach Derridas Lektüre verhalten sich die Dinge – was für ein Wunder – umgekehrt, und zwar in zwei Punkten. Erstens umgehe Descartes weder die Sinnestäuschung noch den Traum, indem er sie durch die Struktur der Wahrheit überwinden würde. Derrida opponiert mit der Behauptung, dass Descartes „in keinem Augenblick die Möglichkeit des totalen Irrtums für *jegliche* Erkenntnis“ ausschließe, „die ihren Ursprung in den Sinnen und der Zusammensetzung mit Hilfe der Vorstellungskraft hat“ (Derrida 2020, 78). Die Hypothese des Traumes sei bloß eine hyperbolische, die die einfache Hypothese bis zum Exzess getriebene Möglichkeit ist, „daß die Sinne mich manchmal täuschen können“ (Derrida 2020, 78).

Daraus folge, dass nach dieser Lesart, der Traum eine Totalität bestehend aus trügerischen Sinnesbildern darstelle. In den Sinnen lauern überall Betrug und Täuschung, während der Traum nur die Übertreibung an dessen äußersten Grenzen darstelle. Was entgeht den Sinneserscheinungen, der Imagination und dem Traum, wodurch sich Gewissheit in der Erkenntnis einfindet? Derrida sagt, dass es ganz einfach sei: „Machen wir jetzt den Versuch, noch einmal ganz naiv Descartes zu lesen und zu schauen, [...] was *der Sinn des Zeichens selbst* sein kann“ (Derrida 2023, 77f). Die Wahrheit und die Gewissheit, welche sich den Sinnen entziehen, sind „nicht-sinnlichen und nicht-imaginativen Ursprungs. Das sind die *einfachen* und *intelligiblen* Dinge“ (Derrida 2023, 78), einfache Allgemeinheiten, grundlegende Elemente, aus denen jede Perzeption, sei sie ein Traum oder sei sie waches Bewusstsein, zusammengesetzt werden.

Der Unterschied Derridas Lesart zu jener Foucaults fällt nicht gleich ins Auge. Jedoch, wie er selbst Foucault widersprochen hat, will Derrida im Angesicht der einfachen Allgemeinheiten nicht folgern, dass der Traum und die Sinnestäuschungen von der Struktur der Wahrheit überwunden wären. Im Folgenden entwickelt er den Kern seiner Argumentation in der Cogito-Debatte mit Foucault. Es handelt sich um die Passage, welche unmittelbar auf die Einsicht folgt, „daß der Wachzustand niemals aufgrund sicherer Anzeichen vom Traum unterschieden werden kann“ (Descartes 2008, 37). Diese Erkenntnis erstaunt Descartes und jenes Erstaunen wiederum bestärkt ihn darin, dass alles ein Traum sei, dass die Totalität seiner Sinneswahrnehmungen fern von Wahrheit und Gewissheit für die Erkenntnis liegen: „tam plane video nunquam certis indicibus vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet“ (Descartes 2008, 38) [dt. ww.: so sehe ich klar, dass das Wachen vom Traum niemals durch sichere Merkmale unterschieden werden kann, dass ich erstaune, und dieses Staunen selbst bestätigt mir fast die Meinung, zu träumen]. Darauf folgt also nun die Passage, auf die Derrida sich bezieht. Es ist das Zugeständnis Descartes, dass er träume, und dass selbst seine Hände, sein Kopf, gar sein ganzer Körper nur Teil der Sinneswahrnehmungen eines Traumes seien:

„Meinetwegen, dann träumen wir also, und es mögen weder diese Besonderheiten wahr sein – daß wir unsere Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken –, noch vielleicht sogar, daß wir solche Hände und einen solchen Körper haben.“ (Descartes 2008, 37)

Wie aber kann es dann heißen, dass Descartes diesen absoluten Zweifel, sein eigener Körper könnte nur eine Sinneswahrnehmung von Träumen sein, im nächsten Satz wieder entkräftet, indem er schreibt, dass die Phänomene im Traum Abbilder von „Allgemeinheiten – Augen, Kopf, Hände und der gesamte Körper – nicht bloß als irgendwelche vorgestellten, sondern als wahre Dinge“ (Descartes 2008, 37) existieren müssen? Bevor Derrida auf diese Wendung eingeht, sieht er sich nun zu seiner Gegenbehauptung veranlasst, dass das Anzweifeln der eigenen Hände, des Kopfes und des ganzen Körpers „als Möglichkeit des Traums zugelassen“ (Derrida 2023, 78) werde, während genau dies laut Foucaults Lesart im Zeichen des Wahnsinns von vornherein ausgeschlossen gewesen sei. Nun stellt aber auch Derrida fest, dass für Descartes es im Traum „einen Teil nicht gekünstelter Einfachheit“ gibt, dass die illusorischen Hände im Traum dennoch die Repräsentationen wahrer Hände seien; stets ein wahres Ding dahinter angenommen würde, dass „weder wahrnehmbar noch vorstellbar [ist]: es ist *intelligibel*“ (Derrida 2023, 79). Descartes gibt für diese einfachen Allgemeinheiten, welche Derrida, zugegeben hierfür passend, das Attribut *intelligibel* verleiht, eine Reihe von Beispielen an, welche vorerst angesichts des Zweifels legitim scheinen:

„Von dieser Art scheinen die körperliche Natur im allgemeinen und deren Ausdehnung zu sein; ebenso die Gestalt der ausgedehnten Dinge; genauso die Quantität, bzw. deren Größe und (An-)Zahl; und nicht weniger der Ort, an dem sie existieren, und die Zeit, während der sie andauern, und dergleichen“ (Descartes 2008, 39) [& similia (dieses *et similia* fiel bereits zuvor bei der Aufzählung zu den gewöhnlichen Dingen auf, welche nicht angezweifelt werden können; nicht zufällig liegt hier wieder eine unbestimmte Quantitätsangabe im Neutral Plural vor, durch welche unterstellt wird, dass es noch zahlreiche solcher Gewöhnlichkeiten gibt, die aber schwer alle zugleich auffallen, da sie *unbestimmt* sind; in dieser Unbestimmtheit alltäglicher Wahrheiten, wagen wir eine Grenzziehung zu sehen, eine Grenze zum Bewusstwerden von Annahmen, welche trotz ihrem Unbestimmt-sein als wahr angenommen werden müssen, die Grenze der Bedingungen der Möglichkeit, darüber nachzudenken, sprich in Zweifel zu ziehen, sprich der Methode)]

Das, was Foucault vernachlässigt habe, sei Derrida zufolge, dass Descartes schlichtweg „jede >>Idee<< sinnlichen Ursprungs“ aus dem Reich der Gewissheit und der Wahrheit verwiesen habe. Auf das, was es Derrida dabei ankommt, ist dieses, dass der Wahnsinn keine Exzeption darstellt. Der Wahnsinn werde nicht allein ausgeschlossen, viel mehr sei er „nur ein besonderer Fall“ (Derrida 2023, 80) all der

sinnlichen Täuschungen, die ausgeschlossen werden. Wohl angemerkt können wir mittlerweile eine mehrfache Bedeutung dieses Ausschlusses in der cartesischen Lektüre feststellen: *ausgeschlossen* heißt einerseits: es gibt einen *Grund*, an ihnen zu zweifeln: ihnen wird von vornherein unterstellt, dass ein Vorurteil ihnen den Anschein einer wahren Erkenntnis verliehen hatte; andererseits, ist der Ausschluss die Grenzziehung zu dem, was dem Zweifel Widerstand leistet: die *Alltäglichkeiten*; schließlich ist jenes ausgeschlossen, das erwähnt, aber vom Subjekt sogleich aus der Übung der Meditation *verwiesen wird*. Derrida meint in diesem Fall eher ersteres, Beyssade vorwiegend zweiteres, indes Foucault vorzüglich letzteres. Das An-einander-vorbeireden ist also in einem gewissen Ausmaß schon vorprogrammiert.

Nun ist es ein paarmal vorgekommen, dass Descartes der Leserschaft in einem Absatz die Möglichkeit eines Irrtums unterbreitet und ihn durch den nächsten sofort entkräftet, dann wieder erneut unterbreitet, nur um ihn gleich wieder zu hemmen. Wir möchten noch einmal die wahrscheinlich für diese Debatte zentralen Abschnitte rekapitulieren: Wenn zumal Descartes schreibt, dass er alles, was er bisher für wahr gehalten habe, von den Sinnen oder kraft derselben erhalten habe, und er dann einräumt, dass sie ihn mehr als nur einmal getäuscht haben, und alles, was einen nur einmal um die Wahrheit gebracht hat, angezweifelt werden solle – denn das natürliche Licht leite jeden dazu an –, dann räumt er gleich darauf im nächsten Satz ein, dass es doch Dinge gebe, die, obgleich sie von den Sinnen stammen, nicht in Zweifel gezogen werden können, wie etwa solches, dass er jetzt gerade hier sitze, im Wintermantel gekleidet, das Papier, auf dem er schreibe, von seiner Hand berührt wird und die Wärme des Feuers spürt. Nehme er das Gegenteil an, so *wäre* er doch verrückt. „sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem“ (Descartes 2008, 34) [dt. ww.: Aber diese sind Verrückte, und ich erschiene selbst nicht weniger als von Sinnen, wenn ich von ihnen etwas als Beispiel auf mich übertragen würde]. Nachdem er sich den ganzen Absatz lang über die sogenannten Geistesgestörten – lt.: insani, amentes – ausgelassen hatte, und wie er selbst nicht weniger wahnsinnig – demens – wäre, wenn er sich mit ihnen vergleichen würde, schlägt seine Perspektive im darauffolgenden unvermutet um, indem er einwirft, dass er in Träumen durchaus vergleichbare Erlebnisse erfahren habe, wie jene des wachenden Geisteskranken. Die Betonung liegt auf: vergleichbare Erlebnisse. Solche hatte er eben noch scheinbar

verworfen: „Praeclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, & *eadem omnia in somnis pati*, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes“ (Descartes 2008, 34; unsere Hervorhebungen) [Ja ausgezeichnet, als ob ich nicht ein Mensch sei, der gewöhnt ist, dass er nachts schläft, und *dasselbe im Traum* erleidet oder manches noch weniger Wahrscheinlicheres, *wie jenes diese Wachenden da* erleiden]. Es geht Schlag um Schlag bei Descartes: der Traum habe ihn von Alltäglichkeiten überzeugt, dass er wachend hier sei, im Mantel gekleidet und beim Feuer sitze, während er doch nackt im Bett lag. Er sei sich aber nun doch sicher, dass er wach ist, er streckt seine Hände aus, schüttelt seinen Kopf, das Papier nimmt er darunter wahr – und so weiter. Jedoch besinnt er sich darauf, dass er im Traum ähnliche Gedanken und Erscheinungen erlebt hat, wie jene der Versicherung, dass er wache. Augenblicklich fällt er wieder in den Zweifel und nichts gereicht ihm mehr dafür, ein unumstößliches Kriterium anzuführen, um zwischen dem Wachen und dem Träumen zu unterscheiden. Aber haltet ein: Jetzt findet er sich wieder damit ab, dass er träume und dass er weder Hände noch einen ganzen Körper habe: „Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus“ (Descartes 2008, 36) [dt. ww.: Wohlan, also träumen wir, und weder wären diese einzelnen Teile wahr, dass wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken, noch vielleicht auch, dass wir (das *nos* wird als pluralis modestiae ausgelegt, um die Leserschaft in die Erfahrung des meditierenden Subjekts einzufassen) solche Hände, noch solch einen ganzen Körper besitzen]. Daraufhin lullt er den Zweifel an seinem körperlichen Dasein wieder etwas ein: Auch wenn all seine Körperteile, die er wahrnimmt, nichts als Traumerscheinungen seien, dann können wir uns getrost dieser Erscheinungen als Traumbilder vergewissern und als solche müssen sie Abbilder von etwas sein – das setzt Descartes scheinbar einfach voraus; im Geiste Derridas steht diese Schlussfolgerung im Zeichen der Logik des Logoentrismus: das Zeichen(Abbild, Repräsentation) verspreche eine Bedeutung, ein wirkliches Ding dahinter, auf welches das Zeichen reduziert wird, sprich das Zeichen ist ‚weniger wert‘ als der Sinn, der von einer Zentralität heraus das Spiel der Abbilder reguliert, indem er ein Einfaches und etwas Allgemeines darstellt, die den trügerischen Traumbildern eine Präsenz der Wirklichkeit zugrunde legen. Ein Abbild impliziere also ein Ding, von dem es abstamme, welches somit nicht Teil des Traums sein könne. Von den Sinnen dürfe es aber auch nicht abstammen, denn diese können ebenso dem Zweifel

anheimfallen, folglich müsse noch etwas hinter den Sinnen existieren: Dies sind nun die allgemeinen, einfachen intelligiblen Dinge. Als Beispiel für die Abbilder nimmt Descartes die Maler her, welche, selbst wenn sie völlig neue Gestalten oder überhaupt ein noch nie zuvor gesehenes Bild entwerfen, die Farben nicht erfinden können, da sie ihre einfachsten und ersten Elemente sind: „certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant“ (Descartes 2008, 36) [dt. ww.: jedoch müssen sicherlich zumindest die Farben wahr sein, aus denen sie (*pictores*, das sind die Maler) jenes (*novum*, das ist das Neue/Erfundene) zusammenstellen]. Interessant ist in diesem Vergleich zu den Malern, dass der Traum im Bilde des Künstlers betrachtet wird, dessen Erscheinungen das Werk seiner Malerei seien. Die Farben sind „nur eine *Analogie*“ (Derrida 2023, 79) der einfachen allgemeinen Dinge, schreibt Derrida.

Betrachte man jedoch dieses ständige Umschwenken als jeweils verschiedene Momente im Vollzug der Erfahrung des Zweifels, so erscheint es nicht mehr wie ein ständiges inkonsistentes Widersprechen, sondern Descartes Denken ist in Zweifel begriffen, das Cogito *fällt* immerzu erneut in den Zweifel in dem Moment, als es glaubt, ein sicheres Fundament unter sich gefunden zu haben und nun könne es in seiner Erfahrung weitergehen: Es beginnt zu zweifeln an einer alten Meinung; es entdeckt, dass es sich ihr nicht ganz sicher ist, ob sie wahr sei; es führt eine Erkenntnis über seinen Zweifel ein, und gleich darauf wird seine Erkenntnis über seinen Zweifel selbst zum Objekt des Zweifels, und so stellt das Cogito fortwährend jede Erkenntnis, die es auf seinem Weg des Zweifels macht, in Frage, reißt das Gedankengebäude wieder ein, welches es im Begriff war zu errichten, stülpt sie in ihr Gegenteil um und fällt.

2.2.3.2 Das Argument des philosophischen Novizen – das *sed forte*

Derrida geht mit diesen unentwegten Einwänden Descartes gegen sich selbst auf seine eigene Art und Weise um. Kann es nicht etwa eine Versicherung geben, durch die Descartes es in Kauf nehmen kann, jede seiner Erkenntnisse in den Fall des Zweifels mitzureißen? Wenn von der Rede ist, dass man sich zwar im Kleinen und Entfernteren der Sinne bisweilen täuschen kann, aber es dennoch nicht möglich ist, den gesamten Körper und die Hände in Zweifel zu ziehen, da dies hieße, dass man wahnsinnig wäre, dann äußere sich darin nicht Descartes Gedanke, sondern, so Derridas Kunstgriff, die Verwunderung eines philosophischen Novizen, den dieser tollkühne Zweifel Descartes erschauert „und der protestiert“ (Derrida 2023, 81). Das Argument des Nicht-

Philosophen entwickelt Derrida zu dem Zweck des Beweises, dass „die Hypothese der Verrücktheit [...] keine privilegierte Behandlung zu erhalten und keinem Ausschluss unterworfen zu sein scheint“ (Derrida 2023, 80). Mit Beyssade gesprochen, inkorporiert der philosophische Novize die Widerständigkeit der Alltäglichkeiten, die sich anfangs dem Zweifel nicht fügen möchten. Jedenfalls für Derrida steht fest: Der Nicht-Philosoph fällt in eine Konsterniertheit. Ihn ängstigt der Gedanke Descartes, dass es möglich wäre, dass sein eigener Körper, der Winterrock, der diesen kleidet, die aktuelle Wärme, welche er vom Feuer her spürt, und das Blatt Papier, auf dem er die Gedanken niederschreibt, die er sich gerade denkt, nicht existent sind. Und zwar beginne der Novize, im Text der ersten Meditation ab dem *Sed forte* [Aber etwa] zu sprechen, und seine Replik ende mit dem *& similia* [und dergleichen] nach der Aufzählung der Gewöhnlichkeiten (Körper, Mantel, Hände). Der Novize habe also gerade gehört, wie Descartes meinte, dass man an allem zweifeln müsse, was einen nur einmal im Leben getäuscht hat. Dann macht der Novize Zugeständnisse hinsichtlich dessen, dass man bei entfernteren und kleinen Dingen zweifeln könne, aber doch nicht daran, dass Descartes hier sei, beim Feuer sitze, diesen Mantel trage und das Papier, worauf er schreibt, mit den Händen berührt. Die folgende Passage gehöre dann gleich wieder Descartes Stimme selbst an. Sie beginnt also bei *Manus vero has ipsas*: „Mit welcher Begründung nämlich könnte bestritten werden, daß diese Hände und der gesamte Körper der meinige ist?“, und endet mit *si quod ab iis exemplum ad me transferrem*: „Aber das sind Geistesranke, und ich erschiene mir selbst als nicht weniger verrückt, wenn ich irgendetwas von diesen als Vorbild auf mich übertragen würde“ (Descartes 2020, 35). Descartes widerspreche dem Novizen nicht, sondern er spiegele ihn nur, gleichsam um ihn zu beruhigen: „Descartes *macht sich zum Echo* dieses Einwandes: da ich hier bin, schreibe, Sie mich hören, bin weder ich irre noch Sie und wir befinden uns unter vernünftigen Menschen“ (Derrida 2023, 81). Derrida spricht sich dafür aus, dass das *sed forte* [dt. ww.: aber etwa], welches den Absatz über die Möglichkeit, wahnsinnig zu sein, einleitet, einen „pädagogischen und rhetorischen Sinn“ (Derrida 2023, 81) erfüllt: Dieses *Aber etwa* leitet die Möglichkeit eines radikalen Zweifels ein und wendet ihn sogleich wieder ab. Nach Derrida hätte Descartes den Novizen zu solch einer Entrüstung verleiten wollen, da er ihn für einen noch drastischeren Zweifel vorbereiten wollte, gemäß der Replik: Du dachtest, das wäre Wahnsinn, du Narr, jetzt höre gut zu, das, was jetzt folgt, das wird der viel größere Wahnsinn sein, den zu widerlegen, du erst

einmal im Stande sein musst, genau weil er eine so gewöhnliche Erfahrung ist. Jetzt nehmen wir an, dass diese Erfahrung in ihrer Universalität gegenwärtig wäre, was tust du?

„Mag sein, sagt er [Descartes], Sie [der Novize] denken, daß ich verrückt wäre, wenn ich daran zweifelte, daß ich in der Nähe des Feuers sitze, usw., daß ich von Sinne wäre, wenn ich mich nach dem Beispiel von Irren richtete. Ich schlage Ihnen deshalb eine Hypothese vor, die Ihnen wohl natürlicher erscheinen wird, Ihnen nicht fremd vorkommen wird, weil es sich um eine allgemeinere, auch universalere Erfahrung als die des Wahnsinns handelt. Es ist die des Schlafs und des Traums.“ (Derrida 2023, 81f)

Man stelle sich also vor, wie der Dialog zwischen beiden fortgesetzt hätte werden können, wie Descartes nämlich den Novizen Mal um Mal, gleich einem Sokrates, Frage für Frage in einen dialektischen Schwindel kreist. Wir haben den Absatz über den Traum in einen solchen (laienhaften) Dialog transkribiert:

Descartes: Stelle dir vor, du träumst: Hast du nicht etwa im Traum ähnliche, wenn nicht gar verrücktere Dinge erlebt als diese wachenden Wahnsinnigen da, von denen der eine glaubt, er wäre ein Kürbis, und der andere, sein Kopf bestünde aus Ton – und unterdes bist du nackt in deinem Bett gelegen und hast geschlafen?

Novize: Ja, zugegeben ich träumte derweilen, dass ich ein listiger Fuchs gewesen sei, der von Thanatos plötzlich aufgefordert wurde, ihm in einen Wald zu den Toren in die Unterwelt zu folgen, wo ich in alle Ewigkeit im Reich der Unsichtbaren schmorren müsste, und jegliche Widerrede gegen den Mann mit der Sense wäre aussichtslos. Der Abstieg dauerte nicht lang, gleich kam ich an einen Fluss und der Fährmann übersetzte mich, im nächsten Augenblick stand ich bereits vor dem unsichtbaren Herrscher der Toten, den ich als Unsichtbarer nun sehen konnte, da ich eben die Existenz eines Toten führte, und er stellte mir bald, nachdem ich eine Ewigkeit lang vor ihm lamentiert hatte, wie sehr ich mein Fleisch und Blut vermisste, ein Ultimatum, wenn ich während des Aufstieges keinen anderen Gedanken als jenen an mich selbst vor meinem inneren Auge halten könnte, dürfte ich noch einmal unter den Lebenden ans Licht der Welt zurückkehren. Völlig aufgelöst dankte ich ihm, aber schon wollte er mich nicht länger sehen und so drängte man mich zum Aufstieg. Ich in meinem Glück

vergaß aber schon am jenseitigen Ufer des Flusses, welcher Gedanke es gewesen sei, den ich unbedingt denken musste, und so schuf man mich gleich nach dem ersten Schritt wieder fort und ließ mich fortan im Tartarus höllische Qualen leiden. ... Aber jetzt, da ich wache und mich meinem lebendigen Leib erfreuen kann, ist mir klar, dass die Furcht und die Angst bloß Vorspiegelungen meiner Träume waren.

Descartes: Wahrlich, ich hätte auch in meinem eigenen Angstschweiß gebadet, hätte ich den Wahn erleiden müssen, der dir widerfuhr; doch träumtest du nicht auch einmal gänzlich Gewöhnliches? Widerfahren dir nicht Erlebnisse im Traum, welche erschreckend ähnlich zum Raum und zu der Zeit waren, welche du selbst wachend bewohnt hast?

Novize: Ich wünschte ich könnte das Gegenteil behaupten, aber doch, ja, erst vor gar nicht so vielen Tagen da träumte ich an dieser Stelle bei dir gesessen zu haben, glaubte, das Feuer zu sehen, und dessen Wärme zu spüren, fand mich in meinem besten Rock gekleidet und wir unterhielten uns über Gott und die Welt. Aber jetzt, jetzt weiß ich doch, dass ich wache: ich schüttele meinen Kopf, der schläft nicht, und meine Hände spüre ich klar und deutlich dabei, wie ich sie ausstrecke, das muss alles doch die Wirklichkeit sein.

Descartes: Die Deutlichkeit deiner Empfindung will ich dir gar nicht abstreiten, allein will ich dich fragen: Hattest du während deiner Träume aber nicht vergleichbare Gedanken, wie jene jetzt, mit denen du dir zu beweisen suchst, dass du sicher nicht schlafen würdest, sondern hellwach dir die Klarheit deiner Empfindungen vergewisserst, und doch bist du unterdessen nackt in deinem Bett gelegen und hast geschlafen??

Novize: Aber, aber! wie sollte, dass denn mögl – ... also, ja gut, solcher Gedanken kann ich mich tatsächlich erinnern, dass sie auch in meinen Träumen aufgetaucht sind, aber dann bin ich letztlich dennoch aufgewacht und es stellte sich heraus: es war nur ein Traum!

Descartes: Ich sage nichts anderes: Doch wie kannst du sicher sein, dass du dich jetzt gerade in keinem Traum aufhältst; wie kannst du dir sicher sein, dass du

nicht früher oder später doch aufwachen würdest, obgleich du jetzt denkst, wach zu sein.

Novize: Ich, ich weiß es nicht.

Descartes: Kannst du an irgendwelche Kriterien denken, um das Wach-sein vom Träumen zu unterscheiden.

Novize: Nein. Wahrlich, ich wüsste nicht, wie ich das anstellen sollte, sehr seltsam, das verwundert mich. Ja, das ist erstaunlich, jetzt, wo du es sagst, alles könnte bloß ein Traum sein, meine Gedanken, meine Erinnerungen, unser Gespräch; es erscheint so wunderbar, dass ich beinah überzeugt bin, dass ich träume.

Halten wir kurz wieder inne, ehe wir zum hyperbolischen Zweifel und zu der Hypothese des Traumes übergehen, und sehen wir uns noch einmal an, wie Derrida den fingierten Einwand des Novizen rechtfertigt. Erinnern wir uns an Derridas Absicht, „einmal ganz naiv Descartes zu lesen“, um den Sinn des Zeichens selbst, den Sinn des Textes zu befragen, welcher „die Autonomie eines philosophischen Diskurses besitzt“ (Derrida 2023, 78). Mit der Autonomie meint Derrida eine Sedimentierung an Sinn im Text, welche nicht völlig durch eine historische Struktur erläutert werden kann, welche ehemals im philosophischen Diskurs eine Eigenständigkeit aufweist, die irreduzibel ist. Sind das nicht selbst Anzeichen eines Postulats an einen Logozentrismus? Nun wirkt es auf den ersten Blick für uns befremdlich, dass Derrida in Anbetracht dieser angekündigten naiven Lektüre, die den Sinn des Zeichens selbst befragt, eine Stimme erschaffen muss, die als solche nicht im Text eine Erwähnung findet. Wenn man also *ganz naiv* den Text lesen würde, muss man dann wirklich eine Stimme unter dem Text vermuten, würde man ohne eine klare Stellungnahme von Seiten Descartes, die einen Novizen ankündigt, würde man da die Stimme eines philosophischen Novizen herauslesen? Uns scheint es zumindest widersprüchlich, sei es auch, dass wir nicht dasselbe Verständnis einer *naiven Lektüre* mit Derrida teilen, die vorgebe auf den „Sinn des Zeichens selbst“ (Derrida 2023, 78) achtzugeben, mit jenem Derrida zumindest, der 1963 seinen Vortrag im Collège philosophique hielt. Mit Beyssade fragen wir also: „More importantly, however, we must ask whether or not the intellectual exercise of the meditation authorises us to distinguish a plurality of voices in the Cartesian text“

(Beyssade 2020, 88). Über diese Frage der Rechtfertigung hinaus scheinen sich die Stimmen zu verwirren in den Auslegungsversuchen Derridas zu den angegebenen Stellen der Meditation. Die direkte Zuschreibung der Stimme des Novizen zu einer Textpassage aus der Meditation scheint zuerst sehr eindeutig zu sein, da Derrida sowohl für den Ausruf des Novizen als auch für die Erwiderung Descartes jeweils die Stelle aus der Meditation direkt zitiert. Die Verwirrung und die Überlappung des Gesagten ergeben sich erst, wenn Derrida diese Stellen zu umschreiben und sie passend für sein Argument auszulegen beginnt. Lesen wir das Argument von der Mehrstimmigkeit im Text Derridas genau nach: Am Anfang schreibt Derrida, dass „der gesamte folgende Paragraph“ nicht „den definitiven und festgehaltenen Gedanken Descartes“ ausdrückt, „sondern die Entgegnung und das Erstaunen des Nicht-Philosophen, des philosophischen Novizen“ (Derrida 2023, 81). Soweit im Text Derridas würde also die Stimme des Novizen den ganzen Absatz sprechen von *Sed forte* bis *ad me transferrem*, womit die Rede über den Wahnsinn sein Bewenden hätte. Was lässt Derrida aber den Novizen sprechen: „ich habe nichts dagegen einzuwenden, daß Sie an bestimmten Sinneswahrnehmungen >>im Bereich des ganz Kleinen und auch des Entfernteren<< zweifeln, aber an den anderen? daran, daß Sie hier sitzen, hier beim Feuer, so reden und dieses Papier oder gleichartige Dinge in Händen halten!?“ (Derrida 2023, 81). Derrida zitiert also den Anfang des ersten Satzes: „minuta quaedam & remotiora“ (Descartes 2008, 34), indem er ihn gleichzeitig umschreibt: Descartes schreibt, dass die Sinne ihn zuweilen täuschen [*sensus [...] nos fallant*]. Derrida formuliert es derartig um, dass das, was aus der Täuschung des Entfernteren und Kleinen folgt, angezweifelt werden müsse; daraufhin fasst er den Rest des Satzes, der nach dem Doppelpunkt die Aufzählung all der gewöhnlichen Dingen umfasst, die er nicht bezweifeln will, zusammen. Im Anschluss lässt er wieder Descartes zu Wort kommen:

„Dann nimmt Descartes das Erstaunen dieses naiven Lesers oder Sprechers auf, gibt vor, es auf sein Konto zu nehmen, als er schreibt: >>(…) daß diese Hände selbst und mein ganzer Körper wirklich existieren, aus welchem Grunde könnte das verneint werden? Es sei denn, ich würde mich etwa gleichstellen ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen, (...) und ich würde selbst als nicht weniger verrückt erscheinen, wenn ich deren Beispiel auf mich übertragen würde.<<“ (Derrida 2023, 81)

Dieses Mal zitiert Derrida ohne Umschreibung. Descartes beginne also in weiterer Folge zu sprechen mit der ironischen Zurückweisung des *nisi me forte comparem* [Es müsste (Konjunktiv Irrealis der von dem *comparem* herrührt, das im Konjunktiv Aktiv Imperfekt steht, welches die gegenwärtige Zeit des Konjunktiv Irrealis darstellt) denn etwa sein]. Es sei angemerkt, dass Derrida auf dieses *forte*, das die von der Ironie zurückgewiesene Möglichkeit anzeigt, wahnsinnig zu sein, keinen Wert legt (darin eine Zurückweisung zu sehen, ist sofern unproblematisch und gerechtfertigt, da sie vereinbar mit dem Konjunktiv Irrealis ist). Dem Anschein nach wäre also eine klare Aufteilung des Gesagten zwischen den Stimmen vorgenommen worden; wenn Derrida nicht seine Erläuterungen damit versehen hätte. Nachdem er geschrieben hat, dass der pädagogische und rhetorische Sinn des *sed forte* nun einleuchte und dass er den „ganzen Paragraphen bestimmt“, paraphrasiert er die Worte des Novizen, „den eine solche Kühnheit erschreckt und der ihm [Descartes] sagt: nein, nicht alle sinnlichen Erkenntnisse [soweit stimmt es noch auf das oben von Derrida dem Novizen zugeschriebenen Zitat überein], dann wären Sie verrückt, und es wäre unvernünftig, sich nach den Wahnsinnigen zu richten, uns die Rede von Irren anzubieten“ (Derrida 2023, 81). Alles, was nach dem *dann wären Sie* folgt, hatte Derrida eigentlich oben Descartes noch in den Mund gelegt, jetzt überlappen sich jedoch die Stimmen, denn die Rede davon, dass man selbst verrückt wäre, wenn man ein Beispiel der Wahnsinnigen auf sich übertragen würde, findet erst ihren Auftritt im letzten Satz des Paragraphen über den Wahnsinn. Danach lässt er Descartes die bereits zu Beginn des Kapitels zitierte Replik sprechen, die wir der Klarheit halber noch einmal wiedergegeben: „Descartes *macht sich zum Echo* dieses Einwandes: da ich hier bin, schreibe, Sie mich hören, bin weder ich irre noch Sie und wir befinden uns unter vernünftigen Menschen“ (Derrida 2023, 81). Diese Paraphrase könne man der Aufzählung der unanzweifelbaren Dinge aus dem ersten Satz des Paragraphen zuschreiben aufgrund der Parallelität der Anordnung in der Formulierung: *da ich hier bin, schreibe, Sie mich hören*, verglichen mit „*me hic esse [...] chartam istam manibus contrectare*“ (Descartes 2008, 34); die Mitte ist frei umschrieben; der Schluss der Replik: *bin weder ich irre noch Sie und wir befinden uns unter vernünftigen Menschen*, würde wieder besser zum letzten Satz des Paragraphen passen, der die verneinte Negation von *wir befinden uns unter vernünftigen Menschen* darstellt: „*sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem*“ (Descartes 2008, 34) [dass *wir uns unter vernünftigem*

Menchen befinden, rührt indirekt – erneut – vom Konjunktiv Imperfekt als gegenwärtige Zeit des Konjunktiv Irrealis her: *viderer* [Passiv], *transferrem* [Aktiv]].

Zuletzt fragen wir uns, was das in der Übersetzung berücksichtigte *forte* in der Replik des Nicht-Philosophen für Auswirkungen hat. Folgendes spricht der Novize mit dem *forte* [*etwa*; paraphrasierend könnte es ähnlich wie das *nisi forte* gelesen werden als: *es sei denn*, ...; doch ohne die ironische Zurückweisung; außerdem sprengt es die Syntax des Satzes] – ohne die Nebensätze: Aber *etwa* existiert doch sehr viel anderes, an dem gerade nicht gezweifelt werden kann. Das *forte* schwäche also die eigene Aussage des Novizen ab, wenn auch nicht sehr drastisch. Nach unserem Verständnis liest Derrida aber keine eigene Relativierung der Empörung des Novizen heraus aus dem Satz; im Gegenteil, Derrida lässt ihn mit aller Entschiedenheit protestieren. Widerspricht sich also Derrida mit der Betonung auf das *sed forte* selbst performativ, indem das *forte* eigentlich eine Abschwächung des Einwandes bewirke, welchen er währenddessen inhaltlich unzweifelhaft als *deutlichen Protest* und *Entgegnung* inszeniert? *Nisi forte Derrida ex lingua Latina „forte“ non converteret* – mit der Rhetorik Descartes gesprochen: Es sei denn etwa, dass Derrida das *forte* nicht übersetzen würde. Strenggenommen kann man es sich nicht so leicht machen bei der Beurteilung Derridas. Denn wir vermuten, dass Derridas Schachzug in der Übersetzung darin besteht, das *forte* nicht wörtlich zu übersetzen, weil er sich, wie erwähnt, damit selbst ins Bein schieße, sondern rhetorisch. Er übersetzt es nicht wörtlich, indem er sinngemäß im Französischen schreibe *Aber etwa*; ehemals bewirke das *forte* nach Derrida, dass sich eine andere Stimme neben Descartes einfindet, welche den folgenden Satz spricht. Abgesehen davon, wie gerechtfertigt diese Art der Übersetzung des *sed forte* ist, wollen wir meinen, dass der Interpretationsansatz, welcher aus einem wörtlich unübersetzten *forte* eine weitere Stimme in den Text einführt, keineswegs eine naive Lektüre zu nennen ist, sondern viel Interpretationsgabe und Einfallsreichtum verlangt, der über den *Sinn selbst des Zeichens*, wie Derrida schreibt, hinausschreitet.

Wenn auch diese Überschneidung der Stimmen und die nicht-wortwörtliche Übersetzungsfinte Derridas für Verwirrung sorgt, soll das nicht heißen, dass das ganze Argument für nichtig und ungültig erklärt wäre; es soll damit einzig und allein gesagt sein, dass eine große Unklarheit nach unserem Ermessen darin liegt, wer was sagt, und worin genau die Indizien *im Text selbst* liegen, dass diese Stellen von einem Novizen

gesprochen würden, weiters: wenn man einmal eine weitere Stimme im Text annimmt, warum meldet sie sich an späterer Stelle nicht mehr? Die Sekundärliteratur vermag hier ebenso wenig Licht ins Dunkle zu bringen wie wir. Dennoch sind die Interpretationsversuche sehr kreativ. Da wäre beispielsweise die Ansicht, dass der Novize eine verinnerlichte Stimme Descartes sei. LaCapra meint, dass ein naiver, sinnlicher Beobachter in ihm diese verinnerlichte Stimme Descartes repräsentiere: „I would suggest that this interlocutor is not simply a 'yokel' in the world of naive rustics, as Foucault intimates in his attempt to fend off Derrida's reading, but is to some extent a voice internalized by Descartes“ (LaCapra 2000, 136). Judovitz radikalisiert die These – im Sinne einer rhetorisch literarischen Analyse –, indem sie die Meditationen hauptsächlich als Konversation, als Dialog Descartes mit sich selbst verstanden haben will, was dann überall im Text eine Mehrstimmigkeit zur Folge hat, aufgrund des „excentric character of language“ (Judovitz 1989, 44). Judovitz scheint hier von Derridas Denken beeinflusst zu sein, dass es kein Außen der Schrift gibt, weshalb man nur von Innen die Dekonstruktion beanstanden könne. Der wahre Wahnsinn sei jener, dass Descartes ohne die Äußerlichkeit des Zeichens, ohne die repräsentative Kraft der Metaphorik überhaupt nichts Denken könne, folglich auch nicht zum Fundament seines *cogito ergo sum* käme: „the far more pervasive madness of the decentering power of metaphor“ (Judovitz 1989, 44). Wieder ein Gedanke Derridas der hier Niederschlag findet: Das Denken über die Präsenz ist nur möglich durch das Supplement, das Zeichen, welches Supplement eines Supplements ist: „das Verlangen nach der Präsenz entsteht im Gegenteil aus dem (vorgespiegelten) Abgrund der Repräsentation, der Repräsentation der Repräsentation, usw. Das Supplement selbst ist, in allen Bedeutungen dieses Wortes, exorbitant.“ (Derrida 2021, 281). Descartes sichere sich vor dem Wahnsinn ab, da er in der Repräsentation der Sprache, in den Zeichen, in denen Descartes sich als sich selbst äußerlich wirklich reflektiert, vorgestellt wird, und in den fiktiven Szenarien wie etwa jene, dass alles nur ein Traum sei. Descartes könne nicht anders die Meditation und die Erkenntnis im Zweifel vorantreiben als: „through an interior conversation with himself, which implies the use of representation and the exchange of signs—that is to say, the material and thus necessarily metaphorical character of language—“ (Judovitz 1989, 45). Eine solche metaphorische Kraft der Repräsentation, der Rhetorik wäre dann auch die Passage über den Wahnsinn, sprich der Novize. Zuletzt sei noch erwähnt ein äußerst originelle Interpretation Flynns, welcher

die pädagogische Bewegung Descartes, als Vorbereitung auf die Hypothese des Traums, mit Freud vergleicht:

„Derrida as Descartes proceed in a manner similar to Freud’s in his movement from the *Studies on Hysteria* [Studien über Hysterie] to *The Interpretation of Dreams* [Die Traumdeutung]. The same non-philosopher might ask Freud: ‘How can you generalize your theories and apply them to normal people inasmuch as you derive them from people who are crazy?’ Freud might respond: ‘Let me point out to you another experience which is much more common, etc...dreams.’“ (Flynn 1989, 201)

Wirklich zufriedenstellend ist das alles aber nicht, um das Zustandekommen der Stimme des Novizen zu denken. Überdies gibt es unseres Wissens zum Problem der Übersetzung des *sed forte* überhaupt keine Auseinandersetzung in der Sekundärliteratur. Von dem Novizen ist zwar die Rede; wovon wiederum nicht die Rede ist, ist, dass Descartes *auf* die Entrüstung des Novizen *antwortet*. Wir werden jedenfalls noch einmal in der Antwort Foucaults auf den Novizen zurückkommen und eine alternative Lesart des Paragraphen von Beyssade diskutieren, der anstatt des Novizen von einem anständigen Mann spricht: „reticence [vorsichtiger Unwille] and refusals of *the honest man*, who speaks in him as outside of him“ (Beyssade 2020, 94; unsere Hervorhebung); was die Auslegung des Paragraphen nicht gerade vereinfacht. Feststeht, dass Derrida sich bestärkt fühlt, dass sein Argument über den philosophischen Novizen die Ausschluss-These Foucaults widerlegt: „Das Beispiel des Wahnsinns ist also nicht enthüllend für die Zerbrechlichkeit der sinnlichen Vorstellung“ (Derrida 2023, 81).

2.2.3.3 Die Hypothese des Traumes – der noch größere Wahnsinn

Mit der Hypothese des Traumes verweise Descartes jegliche sinnliche Erfahrung – somit auch den eigenen Körper –, aus dem Reich der Gewissheit. Derrida hält Foucault nun vor, dass er die viel grundsätzlichere Trennung zwischen intelligiblen Gegenständen und sinnlichen Dingen vernachlässigt habe – jene Trennung, welche im Titel der Meditationen angelegt ist. Die Hypothese des Traumes offenbare, dass der Wahnsinn für die Sicherheit der Erkenntnis noch das viel kleinere Übel gewesen sei. Das, was die Alltäglichkeiten, die gewohnten Annahmen, wie jene über die Existenz seines eigenen Körpers, wirklich ins Wanken bringe, sei der Traum. Er erschüttert jegliche Gewissheit, die kraft der Sinne erwachsen ist, jede sinnliche Erfahrung kann Anlass zu einer Lüge sein, selbst die Wahrnehmungen, welche den Körper umfassen.

Der Traum ist „die hyperbolische Verunsicherung der Hypothese des Wahnsinns“ (Derrida 2023, 82). Zudem hat Derrida zuvor erwähnt, dass nicht bloß jede aktuelle sinnliche Wahrnehmung von der Möglichkeit wahrer Erkenntnis ausgeschlossen sei, sondern dass jede Idee, die nur im entferntesten Wurzeln in der sinnlichen Wahrnehmung geschlagen hatte, es wert sei, der Virtualität der Täuschung schuldig gesprochen zu werden. Derrida spitzt seine Kritik an Foucault zu, indem er schreibt: „Hier muß man festhalten, daß *von diesem Standpunkt aus* der Schlafende oder Träumende verrückter ist als der Irre“ (Derrida 2023, 82). Foucault wird sich später auf genau diesen und den folgenden Absatz in seiner Antwort auf Derrida beziehen. Derrida macht jedenfalls seine Relektüre Descartes unmissverständlich: „im Falle des Schlafes, nicht in dem der Ungereimtheit, wird die *absolute Totalität* der Ideen sinnlichen Ursprungs verdächtigt“ (Derrida 2023, 82). Derrida folgert daraus also, dass es in dieser Passage, welche Foucault so entschieden hochhält als repräsentatives Beispiel des Ausschlusses des Wahnsinns durch die Vernunft, gar nicht um den Wahnsinn geht: „bezeichnend ist, daß Descartes in diesem Text im Grunde niemals vom Wahnsinn selber spricht. Es ist nicht sein Thema“ (Derrida 2023, 82). Diese Aussage spricht Derrida noch immer in seiner Überzeugung, dass er Descartes naiv lese: auf der Oberfläche des Textes kommt der Wahnsinn kaum vor, und spiele nur die Rolle, um den Einwand des philosophische Novizen geltend zu machen. Wir hatten bereits einmal darauf hingedeutet, dass die Bedeutungen des Ausschlusses zwischen den Autoren vielfach variiert haben. Derrida siedelt den Wahnsinn bloß im natürlichen Zweifel an, welcher eine viel geringere Macht hat als der hyperbolische Zweifel im Traum – in welcher Hinsicht ist die Macht geringer? Sie ist demzufolge geringer, als dass Descartes nach dem Abschnitt über den Wahnsinn noch immer die Wahrheit von Alltäglichkeiten, Gewöhnlichem – *usitata ista* – hinnimmt; der Traum ist deshalb mächtiger und in diesem spezifischen Sinne *wahnsinniger*, da Descartes durch ihn der Wahrheit dieser Alltäglichkeiten nicht mehr zustimmt. Das alles gipfelt in der Hypothese des *genii maligni*. Dieses Verständnis des Ausschlusses und Vorverständnisses der cartesischen Erkenntnisordnung ist nicht mehr dasselbe, wie jenes Verständnisses vom Ausschluss Foucaults. In diesem Sinne – wortwörtlich in diesem Sinne des Ausschlusses Derridas – ist die „Hypothese der Ungereimtheit“, des Wahnsinns, „kein gutes, kein enthüllendes Beispiel; es war kein gutes Instrument des Zweifels“ (Derrida 2023, 82).

Derrida subsumiert also den Wahnsinn unter die Sinnestäuschungen generell; er ist nur ein besonderer Fall in der erkenntnistheoretischen Ordnung der Täuschungen, aber bei weitem nicht der schlimmste: „Der Wahnsinn ist nur ein Fehler der Sinne und des Körpers, etwas schlimmer als der, der jeden wachen, aber normalen Menschen bedroht, in der erkenntnistheoretischen Ordnung viel weniger schlimm als der, dem wir stets im Traum ausgeliefert sind“ (Derrida 2023, 83). Diese erkenntnistheoretische Ordnung habe also Derridas Dafürhalten eine Hierarchie: oben der Traum, mittig der Wahnsinn, unten die Sinnestäuschungen. Sie werden an dem gemessen, wie schwerwiegend ihre Täuschung auf dem Cogito lastet, sprich wie viel, einmal durch diese Täuschungen in Irrung geraten, angezweifelt, sprich, vorerst ausgeklammert werden muss, damit man sich auf ein sicheres Fundament der Gewissheit besinnen kann. Der Ausschluss des Wahnsinns geschieht auf einer Ebene, in welcher die Unterscheidung der Seele vom Körper entscheidend ist. Unter den Körper würde der Wahnsinn gezählt werden, was Flynn anhand der Zuschreibung der schwarzen Galle auf den Wahnsinnigen impliziert: „[...] that Descartes has interned madness—namely, that of making it an affair of the body, the black bile“ (Flynn 1989, 202). Die Seele als das Cogito, verwahre sich vor dem Körper, der *res extensa*, mit der die Seele nichts gemeinsam habe; unter die *res extensa* werden die Sinne gerechnet und ihre Täuschungen natürlich, doch nun werden der Körper samt den Sinnen unter das Stigma der Täuschung gestellt; für den Erkenntnisprozess ist der Körper die Finsternis: „Die wirkliche Unterscheidung der Substanzen stößt den Wahnsinn in die dem Cogito äußerliche Finsternis. [...] Er ist das Andere des Cogito“ (Derrida 2023, 83). Derrida nimmt sich kein Blatt vor den Mund: er argumentiert diesen Punkt sogar mit dem, was er als das Denken Foucaults in *Wahnsinn und Gesellschaft* versteht: „Liegt in dieser Reduktion des Wahnsinns auf ein Beispiel, auf einen Fall der Sinnestäuschung – so würde zweifellos Foucault sagen – nicht ein Ausschluß, eine Einsperrung des Wahnsinns und vor allem ein Beschützen des Cogito und alles dessen, was dem Intellekt und der Vernunft zugehört?“ (Derrida 2023, 83). Der Wahnsinn als Teil der Sinnestäuschungen gehöre für Descartes zum Körper, meint Derrida, und als solcher erfährt er einen Ausschluss. Das Wissen vom Wahnsinn kann nur noch darin bestehen, ihn als Täuschung für die Seele zu entlarven und folglich zu beherrschen, damit er keinen Einfluss auf die Erkenntnis nehme. Diese Trennung besteht genaugenommen als solche nur im „*hyperbolischen Augenblick innerhalb des natürlichen Zweifels*“ (Derrida 2023, 84), der im Erstaunt-sein thront, wo Descartes das

Wachen nicht mehr vom Träumen unterscheiden kann. Dieser Zweifel bleibt *natürlich* und auf der „vormetaphysischen Stufe des kartesianischen Weges stehen“ (Derrida 2023, 84), da stets einfache Allgemeinheiten angenommen werden. Die „eigentlich philosophische, metaphysische und kritische Phase des Zweifels“ (Derrida 2023, 84) beginne mit dem bösen Dämon, der selbst die intelligiblen Ideen des Cogito mit seinen Täuschungen verfälschen kann: „Bei diesem Mal verschont der Wahnsinn, die Verrücktheit nichts mehr, weder die Wahrnehmung meines Körpers noch die rein intellektuellen Wahrnehmungen“ (Derrida 2023, 85). Die Seele sei also nicht mehr der sichere Hafen der Erkenntnis, in den sich das Cogito flüchten könne vor den Unwettern des Zweifels.

Derrida scheidet nun den Zweifel Descartes in einen natürlichen und in den absolut hyperbolischen Zweifel, der durch die Hypothese des bösen Dämons eingeleitet wird. Ab diesem Moment des hyperbolischen Zweifels „wird die Möglichkeit eines *totalen Wahnsinns* gegenwärtig“ (Derrida 2023, 85). Dieser Zweifel erschüttere nicht nur die Gewissheit der dinglichen Gegenstände oder die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne, sondern mit dieser ebenso viel „das reine Denken“ wie dessen „rein intelligiblen Gegenstände“ (Derrida 2023, 85). Der hyperbolische Zweifel, welcher der *res cogitans* durch die Hypothese des überaus scharfsinnigen und mächtigen Genius auferlegt wird, der allzeit das Cogito in allem täuschen könne, wird von Derrida als Möglichkeit eines alles in sich fassenden Wahnsinns ausgelegt, „eines Wahnsinnigwerdens, das ich nicht meistern kann, weil es mir hypothetisch auferlegt ist und ich nicht mehr dafür verantwortlich bin“ (Derrida 2023, 85). Der Wahnsinn widerfährt dem Cogito aber erst dadurch, dass das Cogito die Erfahrung des Zweifels zur radikalsten Hyperbel zuspitzt und dieser Zweifel wiederum spiegele den eigentlichen Wahnsinn wider, dass nichts mehr gewiss sein kann, weder die aktuellen unmittelbaren Wahrnehmungen des eigenen Körpers in der Welt noch die intelligiblen Ideen des reinen Denkens. Wir lassen Derrida selbst diesen Gedanken über die Möglichkeit des Wahnsinns im Cogito durch den radikalen Zweifel das erste Mal in seinem Aufsatz resümieren:

„[...] eines totalen Wahnsinnigwerdens, das heißt eines Wahnsinns, der nicht mehr nur eine Unordnung des Körpers, des Objekts, des Körpers-als-Objekt außerhalb der Grenzen der *res cogitans*, außerhalb der beruhigten und gesicherten Burg der denkenden Subjektivität sein wird, sondern eines Wahnsinns, der *in das reine Denken*, in seine rein intelligiblen Gegenstände, in

das Feld der klaren und distinkten Ideen, in das Gebiet der mathematischen Wahrheiten, die dem natürlichen Zweifel entgingen, *die Subversion hineinträgt*“ (Derrida 2023, 85; unsere Hervorhebungen)

Nichtsdestotrotz lässt uns die Passage mit einem Vorbehalt zurück: Sei es auch, dass die sogenannte Subversion die Innerlichkeit des Denkens angreift, indem sie nicht bloß jenseits der Scheidungslinie, die klar den Körper von der Seele trennt, jedwede sinnliche Idee verwüstet – in der Metaphorik Derridas gesprochen: der hyperbolische Zweifel plündert und belagert nicht bloß das umliegende Dorf der Burg, in welcher das Cogito als Fürst thront –, sondern er fällt in die nicht-sinnlichen Gegenstände des Denkens ein – wie es die mathematischen Sätze darstellen, gleichsam, im Bilde gesprochen, die Leibgarde des Fürstens: Zwar dringt der Wahnsinn in das Gebiet des reinen Denkens ein, klettert über die Mauern der Burg, reißt sie stückweise ein mit schweren Geschossen, überfällt den Adel am Hof – nämlich in dessen intelligiblen Gegenständen, aber der Fürst – das Cogito – in seiner Souveränität als Herrscher wird nicht gestürzt; sei es auch, dass der Wahnsinn bis ins Schlafgemach des Fürsten dringt, aber aus irgendeinem Grund, den wir im Laufe der Arbeit freilegen wollen, bleibt er unangetastet. Um dieses unsere Bedenken besser nachzuvollziehen, lohnt es sich, noch einmal selbst in die erste Meditation einzutauchen, und zwar an der Stelle, da Descartes vom natürlichen Zweifel zu weichen beginnt; im Bilde gesprochen: In dem Moment, da der Fürst aufhört, scheinbar belanglose Schlachten gegen barbarische, hie und da einfallenden Wandervölker an den Grenzen des Herrschaftsgebietes zu führen – der Krieg fand im Außen statt –, und anfängt alle Streitkräfte auf den Mauern der Burg aufzustellen, um einen drohenden Ansturm auf das Herrscherhaus abzuwehren – der Kampf wird ins Innere verlegt. Wir haben uns solange in dieser Metapher bewegt, um anzudeuten, dass langsam die Dekonstruktion Derridas von Descartes Cogito Gestalt annimmt: es gibt kein Außen, in das das Andere (der Wahnsinn) eingeschlossen sein könnte; der Wahnsinn nistet sich im Inneren ein und beginnt eine einfache Beziehung des ausgeschlossenen Widerspruchs zu zersetzen.

Interessant erscheint es uns, dass in derselben Bewegung, in welcher Descartes durch seinen hyperbolischen Zweifel zur Hypothese eines „boshafte[n] Genius“ gelangt, der „ebenso allmächtig wie verschlagen“ ist und „all seine Hartnäckigkeit darein“ setzt ihn, Descartes, „zu täuschen“ (Descartes 2008, 43), in eben dieser Bewegung, kommt

erstmals Descartes auf Gott zu sprechen, Gott und dessen Gutmütigkeit. Descartes hat also vorhin den „einfachsten und allgemeinsten Dinge[n]“ (Descartes 2008, 39), welche in der Arithmetik und der Geometrie gefunden werden, eine Gewissheit zuerkannt: „nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant“ (Descartes 2008, 38) [dt. ww.: Auch nicht erscheint es, dass es geschehen kann, dass so durchsichtige Wahrheiten in den Verdacht der Täuschung hineinlaufen mögen]. Hingegen müssen „die Physik, die Astronomie, die Medizin“ (Descartes 2008, 39) als bezweifelbar gelten, da sie stets auf Betrachtungen zusammengesetzter Sachen angewiesen seien. Jetzt setzt der Zweifel erneut ein, indem die bisherigen Anzweiflungen in Frage gestellt werden, und dieses Mal nicht mit einem *sed*, sondern einem *verumtamen* – aber doch. Er erzählt uns, dass in seinem Geist eine alte Meinung [*vetus opinio*] eingeprägt ist, die besagt, dass es einen Gott gibt, der allmächtig ist und von dem er so geschaffen sei, wie er existiert [*a quo talis, qualis existo, sum creatus*]. Was hier noch im Rahmen einer Meinung vorsichtig das erste Mal in der Meditation Erwähnung findet, wird im weiteren Verlaufe als Wahrheit eingeschlichen. Denn im nächsten Satz nimmt er Gott gleich nicht mehr in Form einer Meinung an, sondern inszeniert ihn als eine vorausgesetzte Gegebenheit für eine nächste Etappe seines bevorstehenden radikalen Zweifels. „Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, & tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?“ (Descartes 2008, 38) [Woher aber weiß ich, dass jener nicht bewirkt hat, dass es ganz und gar keine Erde gibt, keinen Himmel, keine ausgedehnte Sache, keine Gestalt, keine Größe, keinen Raum, und trotzdem all dieses nicht anders wie jetzt mir zu existieren erscheint?]. Descartes erwägt die Möglichkeit, dass Gott ihn in allem täuschen könnte, und genau dadurch, dass diese Möglichkeit in die Erfahrung des Zweifels Eingang findet, muss Gott als existent angenommen werden, damit eine solche Täuschung in seinem Geiste gedeihen kann. Seinen Zweifel daran, dass Gott überhaupt etwas geschaffen hätte, scheint Descartes dadurch plausibel zu machen, indem er meint, dass „andere Leute sich zuweilen in bezug auf das irren, was sie vollkommen zu wissen meinen“ (Descartes 2008, 39). Es liegt also nahe, dass Descartes die Welt, den Himmel und die Ausdehnung von Sachen für etwas hält, von dem geglaubt wird, dass es vollkommen gewusst wird, sprich: Alltäglichkeiten – *usitata ista* – an denen schlichtweg nicht gezweifelt werden kann. Dies zeigt weiters an, dass Descartes an dieser Stelle noch nicht dem radikalen

Zweifel verfallen ist, da erneut ein natürlicher Widerstand der Alltäglichkeiten auftaucht, wenngleich bereits abgeschwächt. Daraufhin kippt der Zweifel schnell in eine gegenteilige Überlegung um, indem Gott zum wiederholten Mal als existent gesetzt wird. Jetzt setzt die Annahme eines gütigen Gottes ein: „At forte noluit Deus ita me decipi, dicitur enim *summa bonus*“ (Descartes 2008, 38; unsere Hervorhebung) [dt. ww.: Aber zufällig hat Gott nicht so gewollt, mich zu täuschen, denn es wird gesagt, dass er höchst gut ist]. Und wenn Gott Descartes so erschüfe, dass er sich immer täuschen müsse, dann widerspreche das der Güte [lt.: *bonitatum*] Gottes. Dass Gott ihn in allem täusche, sei also zumindest vorläufig entkräftet, da dies seiner Güte widerspreche. Anders aber sei es mit Gottes Güte vereinbar, dass er sich manchmal täusche, da, indem es, sich zu irren, eine Unvollkommenheit des Seins darstelle, der Mensch kein vollkommenes Wesen sein kann, denn ansonsten wäre er Gott, welches das einzig wirklich vollkommene Wesen, dies ist allmächtig und allwissend, sei. Von der Erfahrung der Unvollkommenheit des Menschen leitet er später die Idee Gottes als etwas Vollkommenes ab. „Im Rückgriff auf welchen Erkenntnisgrund nämlich würde ich einsehen, daß ich zweifle, *daß ich ein Verlangen habe*, das heißt, daß mir *irgendetwas fehlt* und daß ich nicht völlig vollkommen bin, wäre nicht die Idee eines vollkommeneren Seienden in mir, *im Vergleich* mit der ich meinen Mangel erkennen würde“ (Descartes 2008, 91; unsere Hervorhebungen). Irren ist also für Descartes nur das Fehlen, das Ermangeln, oder die Privation der Vollkommenheit Gottes, nicht aber dessen reine Negation [lt.: „non enim error est pura negatio, sed privatio“]. *Privatio* ist das Beraubtsein von etwas: „Demnach benötige ich zum Irren kein zu diesem Zweck von Gott beigelegtes Vermögen, sondern weil das von ihm erhaltene Vermögen, das Wahre zu beurteilen, in mir nicht unendlich ist, passiert es, daß ich mich irre“ (Descartes 2008, 111). Ebenso von der Erfahrung der Unvollkommenheit herrührend, dass Descartes sich zuweilen täusche, beschließt er nun, mehr denn je auf der Hut zu sein: „Wenn ich irgendetwas Sicheres herausfinden will, muß ich deshalb vorsichtshalber bis auf weiteres auch diesem nicht weniger als dem offenbar Falschen die Zustimmung entziehen“ (Descartes 2008, 41). Denn er ertappt sich dabei andauernd selbst, wie persistent „die gewohnten Meinungen [lt.: „*recurrunt consuetae opiniones*“ (Descartes 2008 40)]“ wiederkehren, denen er gerade noch seine Zustimmung des Willens vorenthalten hat, und die „seine Leichtgläubigkeit in Beschlag“ (Descartes 2008, 41) nehmen. Erneut bäumt sich die Macht der gewohnten Annahmen – der

Widerstand der Gewöhnlichkeiten – vor ihm auf, indem sie, obgleich er sich enthält, ihnen Wahrheit beizupflichten, selbstständig wiederkehren und seinen Glauben vereinnahmen. Dies veranlasst ihn zu einem nicht minder triftigen Schachzug, der die Täuschungen und hartnäckigen Vorurteile bezwingen soll. Descartes beschließt, sich selbst zu täuschen:

„Deswegen handle ich, wie ich vermute, nicht verkehrt, wenn ich mich eine zeitlang selbst täusche und, indem ich meinen Willen in das glatte Gegenteil verkehre, konstruiere, daß diese Ansichten insgesamt falsch und vorgestellt seien [...]“ (Descartes 2008, 43)

Descartes setzt aus diesem geplanten Vorhaben heraus einen radikaleren Zweifel fort, woraus „keine Gefahren oder Fehler folgen werden“ (Descartes 2008, 43). Diese Selbsttäuschung wird die Macht des bösen Genius sein. Angesichts dieser durchdachten Überlegung, sich einer Selbsttäuschung zu unterziehen, und der Gewissheit, in der radikalen Hyperbel schadlos zu verbleiben, erscheint uns das Cogito fürs erste dem Ereignis „eines totalen Wahnsinnigwerdens“ (Derrida 2023, 85) fern zu sein. Nicht der gütige Gott täusche ihn von nun an, der „die Quelle der Wahrheit“ ist, „sondern irgendein boshafter Genius“ (Descartes 2008, 43) [lt.: „genium aliquem malignum“ (Descartes 2008, 42)]. Dieser Genius ist, wie bereits angedeutet, so durchtrieben und mächtig, dass er ihn hinsichtlich all seiner Sinneswahrnehmungen täuschen kann – was das Äquivalent zu Descartes Entschluss ist, zu glauben, „daß diese Ansichten insgesamt falsch und vorgestellt seien“ (Descartes 2008, 43).

„ich werde meinen, der Himmel, die Luft die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und die Gesamtheit alles Äußeren seien nichts anderes als Gaukeleien der Träume [*ludificationes somniorum* – dt. ww.: Vorspiegelungen der Träume], durch die er meiner Leichtgläubigkeit eine Falle [*insidias* – dt. ww.: Hinterhalt] gestellt hat. Ich werde mich selbst betrachten als ob ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, noch irgendeinen Sinn hätte, sondern als ob ich nur fälschlich vermutete, dies alles zu besitzen.“ (Descartes 2008, 43).

Descartes schenkt nun seinen Sinnen und der Annahme einer Außenwelt und seines Körpers keinen Glauben mehr. Die Möglichkeit des Wahnsinns scheint sich nun völlig auszubreiten, mit Derrida gesprochen, aber liest man einen Satz weiter, so scheint Descartes sich doch hinter einer Innerlichkeit zu verschanzen. Er erkennt an, dass der böse Genius, ihn des Vermögens beraubt hat, „irgendetwas Wahres zu erkennen“ (Descartes 2008 43), dass er sich aber eine Wirkmacht des Urteilens vorbehält, indem er

den Täuschungen, den Vorspiegelungen [*ludificationes*] gegenüber in einer skeptischen Haltung verharret: „[...] so liegt es andererseits doch wohl innerhalb meines Einflusses, dem Flaschen nicht zuzustimmen [lt.: „ne falsis assentiar“ (Descartes 2008, 42)], und wenn ich mich mit standhaften Geist davor hüte [lt.: „obfirmata mente cavebo“ (Descartes 2008, 42)], kann mir jener Betrüger nichts eingeben, und sei er noch so mächtig und verschlagen“ (Descartes 2008, 43). Man sieht die Doppelheit des *Fühlens* und *Meinens* vom *sentire* im *assentire*: Damit ich dem Falschen nicht zustimme, muss ich fühlen, dass es sich dabei um einen Trug handelt, ich muss eine Erfahrung der Differenz gemacht haben, die den allumfassenden Täuschungen des *genii maligni* vorausgehen. Deshalb ist das *sentire* nicht eins zu eins mit dem deutschen *Fühlen* zu übersetzen, und liegt jenseits eines strikten Gegensatzes zwischen *Fühlen* und *Meinen*. In weiterer Folge wäre die *sensio* im Unterschied zur *dissensio*, welche Derrida zuvor angesprochen hatte, nicht die Versicherung eines Seins als ungespaltene Präsenz, die sich selbst in absoluter Näher vernimmt, sondern sie ist in sich different, ihrem Fühlen und Meinen geht der Unterschied voraus.

Die erste Meditation beendet Descartes noch einmal mit einer Relativierung, einem Zugeständnis der Unsicherheit seiner Behauptung. Sich derart vor allen Sinneswahrnehmungen zu verwahren, das scheint ihm ein mühseliges Unterfangen zu sein, und er sieht sich andauernd versucht, naiv und ohne Vorbehalte in sein Alltagsleben zurückzukehren – ähnliche Äußerungen machten sich kurz vor der Einführung des *genii maligni* bemerkbar. Descartes sieht also unmittelbar ein, dass der Einfluss, der ihm bleibt, nämlich allen Täuschungen nicht beizupflichten, die ihm durch den *genium malignum* eingegeben [*imponere*] werden, ein sehr beschwerlicher ist und die Freiheit, die in dieser Verweigerung des Zustimmens, das Gespür fürs Falsche, der Vorspiegelungen ausgeübt wird, „freilich bloß vorgestellt ist“ (Descartes 2008, 45). Was vorhin noch wie eine Kampfansage gegen den bösen Genius geklungen haben könnte, dass er ihm die Kraft nicht nehmen kann, alles als Täuschung anzusehen, dies droht jetzt in eine leichtfertige Akzeptanz gegenüber den Illusionen umzuschlagen. Descartes sieht sich am Ende der ersten Meditation als Gefangener der Träume des bösen Genius, „der, wenn er später den Verdacht zu hegen beginnt, daß er schläft, der schmeichlerischen Illusionen wegen die Augen geschlossen hält“ (Descartes 2008, 45). Dann begehrt erneut, im Moment der Schwäche, der Widerstand der Alltäglichkeiten

auf: „sic sponte relabor in veteres opiniones“ (Descartes 2008, 44) [dt. ww.: so sinke ich von selbst zurück in die alten Meinungen].

Descartes wirkt auch ganz am Anfang der zweiten Meditation noch sehr geknickt:

„Ich bin durch die gestrige Meditation in Zweifel gestürzt worden, die ich nicht vergessen kann; außerdem sehe ich nicht durch welche Überlegungen man sie auflösen kann, sondern ich bin derartig verwirrt [lt.: „ita turbatus sum“ (Descartes 2008, 42)], daß ich gleichsam als wäre ich unvermutet in einen tiefen Strudel hineingezogen worden, weder auf dem Grund Fuß fassen, noch zur Oberfläche emporschwimmen kann“ (Descartes 2008, 47).

Jedoch erholt er sich sehr bald wieder davon, indem er alles zu rekapitulieren beginnt und unentwegt fragt, was er zuvor schon gefragt hat und sich entschließt, nicht aufzuhören, bis er etwas erkannt hat: „Aber ich will mich herausarbeiten und es erneut auf dem Wege versuchen, den ich gestern eingeschlagen hatte“ (Descartes 2008, 47).

Derrida führt nun genau jene Stellen an, in denen Descartes sich selbst auffasst, als habe er „keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, noch irgendeinen Sinn“, und dass „der Himmel, die Luft die Erde, die Farben [...] nichts anderes als Gaukeleien der Sinne“ seien (Descartes 2008, 43) [Im Unterschied zum Absatz der Wahnsinnigen verwendet hier Descartes keinen Konjunktiv, er verwendet Futur 1, er nimmt es sich vor, zu glauben, dass sein Körper eine Täuschung ist: „*considerabo* meipsum tanquam manus non *habentem* [...]“ (Descartes 200, 42; unsere Hervorhebung) [dt. ww.: ich werde mich selbst so betrachten, als dass ich keine Hände habe] wir haben es hier mit einem prädikativen Partizip im AcI eines *verbi sentiendi* zu tun; darunter verwendet er auch eine AcI-Konstruktion, die von einem *verbo dicendi*, nämlich *putabo* (dt. ww.: ich werde meinen), abhängt]. Ebenso weist Derrida darauf hin, dass dieser Zweifel gleich zu Anfang der zweiten Meditation, *Über die Natur des menschlichen Geistes: dass er bekannter ist als der Körper*, von Descartes wieder aufgenommen wird [„De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus“ (Descartes 2008, 44)]. Seine Vorgehensweise bleibt dieselbe, dass er, einerseits, nämlich alles, was „nur den geringsten Zweifel zuläßt“ (Descartes 2008, 47), wegschaffen möchte, als ob er es bereits als völlig falsch entlarvt hätte. Andererseits behält er sich diese Methode so lange bei, ehe er nicht „irgendetwas Sicheres erkannt habe, oder wenigstens dies als sicher, daß es nicht Sicheres gibt“ (Descartes 2008, 47). Descartes stellt also zwei Ergebnisse zu Beginn der zweiten Meditation in Aussicht, die durch seine

Vorgehensweise ihm erdenklich scheinen: entweder findet er heraus, dass er nichts sicher sein kann, oder er zweifele so lange an allem, bis er wieder sicheren Grund unter seinen Füßen hat. Derrida sieht diese angeführte Passage des radikalen Zweifels als Beweis dafür, dass die Verabschiedung der Verrücktheit aus dem Cogito kaum noch haltbar ist, dass vielmehr das, „was eben unter dem Namen Verrücktheit ausgeschlossen war [im natürlichen Zweifel], [...] jetzt in die wesentlichste Innerlichkeit des Denkens hineingenommen“ (Derrida 2023, 86) wird. Indes lässt aber Derrida in der wiederholten Erwähnung der radikalen Anzweiflung des gesamten Äußeren und des eigenen Körpers in der zweiten Meditation, die Schlussfolgerung Descartes aus, die er aus diesem Zweifel zieht – welche nun folgen wird.

Descartes hat sich soeben überredet, „dass es überhaupt nichts in der Welt gibt“ (Descartes 2008, 49) [lt.: „mihi persuasi nihil plane esse in mundo“ (Descartes 2008, 48)], und stößt auf den unheimlichen Gedanken, dass er möglicherweise auch nicht existierte: „nonne igitur etiam me non esse?“, den er aber sogleich abwendet, noch schneller als die Hypothese, wahnsinnig zu sein: „Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi“ (Descartes 2008, 48) [dt. ww.: Im Gegenteil, ich bin sicherlich gewesen, wenn ich mich zu etwas überzeugt habe]. In der Performanz des Denkens, oder besser: des sich von etwas überzeugt haben, findet er selbst die Gewissheit, dass er existiert: „& fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo“ (Descartes 2008, 48) [dt. ww.: und er möge mich täuschen wie viel er kann, niemals jedoch bewirke er, dass ich nichts bin, so lange als ich denken werde, etwas zu sein].

Wir mögen also anhand unserer Descartes-Lektüre Derridas These, dass der Wahnsinn nichts mehr verschone in der Innerlichkeit des Denkens, – vorerst zumindest – gewissenhaft bezweifeln. Der hyperbolische Zweifel in seiner radikalsten Entwicklung, den Derrida unter die „philosophische, metaphysische und kritische Phase“ (Derrida 2023, 84) subsumiert hat, stehe unserer Auslegung gemäß stets in einem Verhältnis zu einer Versicherung anhand eines denkenden Aktes. Denn wenn Descartes, anzweifelte, dass er selbst existiert, während er verschiedenste Zweifel anstelle, ließe er den Weg des Zweifels selbst am Fundament seiner ersten Gewissheit (cogito ergo sum) vorbeiführen, da der Zweifel als Tätigkeit des Cogito abwegig würde und sich als eine Täuschung herausstellte, wenn das Cogito selbst eine Täuschung ist, in

vollem Umfange ein einziger Wahn. Es wären dann bei Descartes meditierenden Subjekt Sätze wie jene zu lesen gewesen: ‚Ich habe mich überredet, dass nichts auf der Welt existiert, existiere ich demnach auf nicht? Wohl möglich. Wenn ich mich zu etwas überredet habe, ist das noch längst kein Beweis, dass ich, der überredet, existiert. Woher soll ich wissen, dass die Akte des Denkens nicht gewohnte, erwartete Bewegungen sind, die wiederkehren und eigentlich von einer Vielzahl an Affekten ins Bewusstsein gebracht werden, die bloß den Anschein erwecken, ein Subjekt wäre Ursache von diesen Gedanken und Denkakten ... so dass schließlich, nachdem ich lange Zeit über das Wechselspiel unendlich vieler Affekte in allen Denkakten vermutet habe, festgestellt werden muss, dass die Gedanken: *Ich denke, ich bin*, sooft sie ins Bewusstsein stoßen, notwendig das Maskenspiel eines herrschenden Affekts in mir sind, welcher daselbst noch aus einer Vielzahl von Affekten ad infinitum besteht. *Ich* ist die Maske, welche im Augenblick gerade auf einer unheimlich riesigen Theater-Welt-Bühne auftritt und im nächsten bereits von einer anderen abgelöst wird.‘ – man sieht man könnte die Meditationen Descartes einem noch radikaleren Zweifel unterziehen, einem nietzscheanischen.

Wiederholen wir, dass die Selbsttäuschung vom meditierenden Subjekt nach einem planmäßigen Überlegen sich selbst auferlegt wurde, der Wahnsinn der Fiktion des *genii maligni* ist nicht – gleich einem Widerfahrnis – in das Cogito hineingebrochen; des Weiteren versicherte Descartes sich im Vorhinein, dass die Anzweiflung aller Meinungen [lt.: „veteres opiniones“ (Descartes 2008, 44)], all dessen, was er sieht, (falsch ist), [lt.: „omnia quae video falsa esse“ (Descartes 2008, 46)] und all dessen, was das trügerische Gedächtnis ihm zeigt [„credo nihil unquam extitisse eorum quae mendax memoria repraesentat“ (Descartes 2008, 46)], keine Gefahr für ihn bedeuten werden, da Descartes „nicht auf die Angelegenheiten des Handelns, sondern des Erkennens aus“ (Descartes 2008, 43) ist.

2.2.3.4 Die Normalität des Satzes – der Sinn des Sinns

Wir wagen, aus diesen Stellen im Text ein vorphilosophisches Vertrauen herauschälen zu können, kraft dessen die philosophischen Randgänge in jeder Etappe der Erfahrung des hyperbolischen Zweifels überhaupt möglich bleiben. Derrida spricht selbst von einem vorphilosophischen Vertrauen, unter dem „eine Wesensnotwendigkeit, der kein Diskurs entgehen kann, nicht einmal der, der eine Mystifikation oder einen

Gewaltstreik denunziert“ (Derrida 2023, 86), verborgen liegt. Wir wollen also nicht zu rasch Derrida diskreditieren und diesen Einschub über die Wesensnotwendigkeit des Diskurses, wie es dort heißt, ernst nehmen. Vorausgesetzt wird mit Derrida, dass eben ein solches vorphilosophisches Vertrauen „die Anerkennung einer Wahrheit des Wesens und des Rechts“ (Derrida 2023, 86) in sich berge. Derrida will darauf hinaus, dass Descartes die Bedingung eines jeden philosophischen Diskurses enthüllt habe, welche es sei, dass die Sätze im philosophischen Diskurs „de facto und gleichzeitig de iure dem Wahnsinn entgehen müssen“, wenn die Mitteilungen, welche daraus erwachsen, „einen erkennbaren Sinn haben sollen, das heißt sich ihrem Wesen und ihrer Bestimmung als Diskurs anpassen sollen“ (Derrida 2023, 86). Eröffne man einen Diskurs, fange man an, ein Werk zu schreiben, so widerfährt jedem und jeder im Moment des Aufsetzens der Feder am Papier, oder des Anschlagens der Finger an der Tastatur – oder nehmen wir es noch ernster: im Moment der Virtualität des Denkens, des noch unveräußerlichten Gedankens, der ersten Antizipation der das Werk eröffnenden Artikulation – es widerfährt jedem Prozess im Erschaffen eines Werkes „eine Notwendigkeit universaler Essenz, der kein Diskurs entgehen kann, weil sie dem Sinn des Sinns angehört“ – kurzum: die Sätze „müssen die Normalität in sich selbst tragen“ (Derrida 2023, 86). Der Satz sei das erste syntaktische Stück eines Werkes, der elementarste Diskurs, wie Derrida schreibt, „da einen Satz zu bilden einen möglichen Sinn zu *manifestieren* heißt“ (Derrida 2023, 87). Dass der Satz die Normalität in sich selbst trägt, ruft wieder die Behauptung vor Augen, dass Foucault ein unmögliches Buch hätte schreiben wollen, das sich gegen die Ordnung der Vernunft richtete, indem es aber mit jedem formulierten Satz, der die historischen Ereignisse der Macht und Gewalt der Vernunft über den Wahnsinn darlegen und als solch Dargelegtes einen Angriff gegen die Macht der Vernunft katalysieren wollte, sich der Ordnung der Vernunft verschrieb, sich ihr unterwarf. Derrida erläutert in einer Fußnote, woher diese Normalität des Satzes herrühre, wenn er den Sinn des Sinns in sich trägt: „Das heißt, sobald mehr oder weniger implizit an das *Sein appelliert* wird (noch vor der Determinierung in Essenz und Existenz)“ und darauf wenige Zeilen später: „Die letzte Schutzvorrichtung der Sprache ist der Sinn des Seins“ (Derrida 2023, 87). Der Wahnsinn wird von Derrida als das Unerfüllt-bleiben dieser Bestimmung des Sinns, der Normalität des Satzes, der Wesensbestimmung des philosophischen Diskurses, in den Worten Foucaults ausgelegt: „Foucault sagt: >>Der Wahnsinn ist das Fehlen eines Werkes.<<“ (Derrida 2023, 86f) –

überdies ist dieses Zitat nicht der Faulheit verschuldet, Foucault nicht direkt zu zitieren, ehedem verhält es sich zweifach gegenteilig: Einerseits soll Derridas Schachzug, die Formulierung Foucaults gegen Foucault zu wenden, deutlich gemacht werden, dass nämlich der Ausschluss innerlich sei; Zweitens wird die Übersetzung von Foucaults Aussage revidiert: während in *Wahnsinn und Gesellschaft* vom *Fehlen einer Arbeit* die Schrift ist, schrieb der Übersetzer Ulrich Köppen in *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* in der Fußnote, dass das frz.: *L'absence d'œuvre* „>>Fehlen eines Werkes<< hätte heißen müssen. [Anm. des Übersetzers]“ (Derrida 2023, 87). Derrida setzt fort, dass der Wahnsinn umgangen werden muss, weil ansonsten könne überhaupt kein Satz, kein Wort, der irgendetwas manifestieren oder mitteilen soll, gebildet werden. Das Schweigen des Wahnsinns ist die Wesensbestimmung des philosophischen Diskurses, ohne dass eine speziell konkrete Geste des Ausschlusses obendrein notwendig gewesen wäre, die sich historisch determinierte. Umgekehrt eröffnet das Schweigen „die Geschichte und das Sprechen“ (Derrida 2023, 87). Der Wahnsinn scheint ganz so in Derridas Erwiderung bestimmt, wie Unterthurner es pointiert formuliert: „Für Derrida schließen sich Sprache und Wahnsinn gegenseitig aus“ (Unterthurner 2003, 78), während das Schweigen des Wahnsinns die Sprache und die Geschichte allgemein hervortreten lässt. Diese Vermutung brachten wir zu Beginn Derridas Erwiderung einmal an, als Derrida die Gleichsetzung zwischen der *Archäologie des Schweigens* und der *Geschichte des Wahnsinns* etablierte. Es bleibt stets fraglich, ob Foucault diesen gegenseitigen Ausschluss von Wahnsinn und Sprache angenommen habe, nämlich grundsätzlich angenommen habe, sodass ein zukünftiges zur Sprachkommen des Wahnsinns unmöglich bliebe. Dieses Verhältnis zwischen der Normalität des Satzes und dem Schweigen des Wahnsinns ist aber bei Derrida *keine* historische Struktur, obgleich die Möglichkeit der Geschichte durch diese geöffnet wird, sondern „eine ökonomische bzw. Apriori-Struktur“ (Unterthurner 2003, 78). Flynn unterstützt diese Auffassung der Möglichkeit der Öffnung der Geschichte schlechthin: „Derrida argues that this escape from madness is not the product of a determinate moment in history, it is rather that which opens history, and speech in general“ (Flynn 1989, 202f).

In Descartes seinem Diskurs der Meditation sieht man die Bestimmung der Normalität des Satzes in folgendem Ausruf:

„Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum“ (Descartes 2008, 48) [dt. ww.: Daher bin ich auch nicht zweifelhaft, wenn er [genius malignus] mich täuscht; und mag er mich täuschen wie sehr er kann, niemals jedoch wird er bewirken, dass ich nichts sei, *so lange als ich denken werde, dass ich etwas bin*. So sehr dass, bei genügender Überlegung aller Dinge, schließlich festgestellt werden muss, dass dieser Ausruf, *Ich bin, ich gehe hervor, sooft er von mir hervorgebracht wird*, oder durch meinen Geist erfasst wird, *notwendig wahr* ist]

Descartes sein Satz *Ich denke, ich entstehe* beweist von selbst das Cogito, da er dem Sinn des Sinns angehört, weil der Satz die Wesensbestimmung eines philosophischen Diskurses ausdrückt: Die Stabilität, die Normalität, die Sicherheit in der Gewissheit, dass ich existiere, wird aus der Performanz gezogen, einen Satz zu bilden, der in sich normal ist und im Umkehrschluss, der der Möglichkeit des Wahnsinns entgeht. Descartes Cogito schafft sein Fundament allein dadurch, da es dem Wahnsinn entgeht, indem es spricht, dieses Sprechen des Cogito ist die Verschaffung der Vergegenwärtigung der Präsenz der Stimme – aber immer schon gespalten in der Differenz des *sentire*, um die Erfahrung der Differenz vom Akt des Denkens und der *Möglichkeit* implizieren zu können, dass eine denkende Substanz jenseits des Aktes existiert, die sich selbst vergegenwärtigen kann im sich selbst Denken-Hören; dadurch, dass er die Wesensbestimmung des philosophischen Diskurses ausspricht, vergewissert er sich, dass seine Performanz des Denkens innerhalb des Sinns des Sinns vollzogen wird.

An dieser Stelle kann man sich fragen, inwieweit Foucault an ein *Sein appellieren* wollte als ein Sinn des Sinnes sprachlicher Syntax, der jedes Zur-Sprache-Kommen ermöglicht. Es will bloß gefragt werden, ob Foucault, der wohl ein berühmter Leser Nietzsches war – hinsichtlich der Genealogie von Wissensproduktionen und der Analyse des Wissens unter dem Vorzeichen der Macht –, mit dieser wesentlichen Anforderung an einen Diskurs mitgehen würde – einmal abgesehen davon, dass Derrida erwidern würde: ob Foucault will oder nicht, das ändert nichts daran, dass das Schweigen des Wahnsinns die Wesensbestimmung des philosophischen Diskurses setzt, allein deshalb, da Foucault beanspruche, einen Satz, einen Text zu verfassen, der einen Sinn artikulieren soll. Wir wollen uns *Jenseits von Gut und Böse* ins Gedächtnis rufen,

das als Vorspiel einer Philosophie der Zukunft ein Denken vorausahnt, das sich jenseits einer binären Logik der Erkenntnis und der Moral versucht hat. Nietzsche verweist auf die *Versuchung der Worte*. Das Sein im Denken impliziere sich in der Sprache insofern, als dass die Grammatik ein Subjekt fordere, welches eine Prädikation erfährt: „Man schließt hier nach der grammatischen Gewohnheit ‚Denken ist eine Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört Einer, der thätig ist, folglich –‘“ (Nietzsche JGB-I, §17; KSA 5, 31). Und solche Gedanken finden sich bei Nietzsche in seinen Werken immer wiederkehrend. So ahnte er diesen Gedanken, dass die Worte und Begriffe, selbst aus einem vielfältigen Heer an Metaphern fortwährend entspringend, eine Einheit von Dingen in der Welt suggerieren, die es so nicht gibt in der Erfahrung, erschüfe sie nicht die Arbeit des Intellekts, die die Einheit ständig ins Bewusstsein ruft. Werfen wir einen Blick in eine sehr frühe Schrift namens *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*:

„jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisirte Uerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ (Nietzsche UeWL, §1; KSA 1, 879).

Der Begriff impliziere eine Gleichheit aller Erfahrungen, die nur durch die Arbeit der Angleichung vorstättengehen kann, während diese Subsumierung von genaugenommen ungleichen Erlebnissen unter einen Begriff eine Einheit impliziert, die es neben den individuellen Erlebnissen sonst noch gäbe. Indes ist dieser Anschein der Einheit durch Begriffe selbst und als solches die Möglichkeit einer Mittelbarkeit: „Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an ‚Wahrheit‘ sein soll d.h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit“ (Nietzsche UeWL, §1; KSA 1, 877). Sokratische Kultivierung von Wahrheit, als Sein, basiere eben auf der Kommunalisierung der Subsumierung von Erfahrungen unter Begriffe, welche selbst aber ohne Erfahrungen, Sinnlichkeiten, Bilder, Metaphern absolut sinnlos wären. Die Einfachheit des Sinns, welche ein Wort suggeriere, also gewissermaßen nach Derrida die Normalität des Satzes, ist eine notwendige Bestimmung in der Sprache, um sich mittzuteilen, aber im Eigentlichen ist der Sinn immer in einer Vielheit von

Übertragungen, von Sprüngen in anderen Sphären der Sinne verwurzelt: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue“ (Nietzsche UeWL, §1; KSA 1, 879). Und dergleichen kann man sich die Sprünge immer weiter denken: z. B.: Musik zu Noten, Noten zu Text, aber auch Musik zu Affekt, Affekt zu Körperlicher Gebärde (Tanz), und Tanz kann in eine Sphäre des Zeichens einer prosaischen Geschichte springen oder anders gedacht: jegliche räumliche Implikationen, jegliche angezeigte Bewegung in den Worten kann übertragen werden, jegliches impliziertes Ausgedehnt-sein oder von Dauer Seiendes in dem, was Verben vonstattengeben können, in allem, wo etwas ‚geschehen‘ soll, ist bereits eine Differenz gesetzt, kann metonymisiert werden, oder abstrahiert werden, wenn beispielsweise Worte andere Worte erklären sollen, was gewissermaßen auch hier geschieht. Dieser unendliche Prozess des Überspringens in eine andere Sphäre des Bezeichnens könnte auch besser Derridas berüchtigte Aussage erklären: dass es kein Außerhalb des Textes gibt. Er meint nicht, dass die ganze Welt nur ein Text wäre, und die Sinneswahrnehmung wäre verschwunden, sondern dass alles in der Sinneswahrnehmung Zeichen von etwas sein kann, das immer weiter Zeichen von etwas anderem wiederum ist, ohne Ankerpunkt eines Ursprunges. Die Normalität des Satzes könne man auch von einer anderen nietzscheanischen Perspektive betrachten. In der Welt des Dionysischen herrscht ein ewiger Wandel der Kräfte des Geschehens als Entstehung und Vernichtung. Die Sprache, der Begriff suggeriere eine Entität, die diesen ewigen Wandel überschreiten könne, gleichsam ein apollinischer Akt der Individualisierung: ein Spiel mit den Schöpfungen von einheitlichen Erscheinungen: aber als solche Erscheinungen existieren sie doch: *existieren* als hervorgehen, etwas kommt stetig zur Welt; und in diesem Rausch des stetig Hervorgehenden der Erscheinung einer Einheit, einer Einzelheit, richtet sich eine Selbstgefälligkeit ein, die zu vergessen trachtet, dass sie in den schmalen Zwischenräumen ihres Werdens auch ein Vergehen neben dem Entstehen *wird* – um nicht *ist* zu schreiben.

Natürlich ist Nietzsche das gerade Gegenbeispiel zu dem Denken Descartes, wie man das Verhältnis zwischen Geist und Körper aufzufassen hat. Dies zeigt sich zumal in der Kritik Nietzsches, dass Descartes annehme, es existierte als fundamentalste Gewissheit

für jede Erkenntnis des Menschen das Subjekt, welches die Ursache *seiner* Gedanken wäre.

„so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn ‚er‘ will, und nicht wenn ‚ich‘ will; so dass es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikats ‚denke‘. Es denkt: aber das dies ‚es‘ gerade jenes alte berühmte ‚Ich‘ sei, ist milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine ‚unmittelbare Gewissheit‘. Zuletzt ist schon mit diesem ‚es denkt‘ zu viel gethan: schon dies ‚es‘ enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst.“ (Nietzsche JGB-I, §5; KSA 5, 30f)

Denken als eine Handlung eines Ich zu sehen, ist bereits eine Auslegung und nicht die Selbstevidenz des Denkens selbst. Der Vorgang, das Ereignis des Denkens, oder die Kräfte des Denkens, welchen Namen man diesem Geschehen auch geben will, kann niemals völlig in den Begriffen aufgehen, die man im Denken darüber spricht, schreibt, denkt. Vielmehr weist ihre Ereignishaftigkeit über das Subjekt hinaus, das als Ursache von Handlungen bloß in die Tat, in eine veräußerte Kraft hineinprojiziert wird: dieselbe Tat wird verdoppelt, einmal als Ursache, Subjekt, und das zweite Mal als Wirkung, Handlung, verstanden. Strenggenommen ist der Ausdruck *veräußerte Kraft* ebenso fälschlich, da er noch eine Innerlichkeit der Kraft impliziere, sprich: wieder eine Verdoppelung des Geschehens. Erst dadurch entstehe der Anschein eines Substrats, eines Seines, welches dem Geschehen vorstehen muss: „Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‚der Thäter‘ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, — das Thun ist Alles“ (Nietzsche GM-I, §13; KSA 5, 279). Damit wird aber die binäre Struktur hinfällig. Wenn es keine wirkende Ursache, keine egologische Absicht, hinter dem Geschehen gibt, dann gibt es auch keine Wirkung mehr, weil Wirkung immer bloß als Wirkung von einer Ursache gedacht wurde.

„Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der Vernunft, zum Bewusstsein bringen. Das sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an’s ‚Ich‘, an’s Ich als Sein, an’s Ich als Substanz und projicirt den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge — es schafft erst damit den Begriff ‚Ding‘... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, untergeschoben; aus der Conception ‚Ich‘ folgt erst, als abgeleitet, der

Begriff ‚Sein‘... Am Anfang steht das grosse Verhängniss von Irrthum, dass der Wille Etwas ist, das wirkt, — dass Wille ein Vermögen ist... Heute wissen wir, dass er bloss ein Wort ist... Sehr viel später, in einer tausendfach aufgeklärteren Welt kam die Sicherheit, die subjektive Gewissheit in der Handhabung der Vernunft-Kategorien den Philosophen mit Überraschung zum Bewusstsein: sie schlossen, dass dieselben nicht aus der Empirie stammen könnten, — die ganze Empirie stehe ja zu ihnen in Widerspruch. Woher also stammen sie? — Und in Indien wie in Griechenland hat man den gleichen Fehlgriff gemacht: ‚wir müssen schon einmal in einer höheren Welt heimisch gewesen sein (— statt in einer sehr viel niederen: was die Wahrheit gewesen wäre!), wir müssen göttlich gewesen sein, denn wir haben die Vernunft!‘... In der That, Nichts hat bisher eine naivere Überredungskraft gehabt als der Irrthum vom Sein, wie er zum Beispiel von den Eleaten formulirt wurde: *er hat ja jedes Wort für sich, jeden Satz für sich, den wir sprechen!* — Auch die Gegner der Eleaten unterlagen noch der Verführung ihres Seins-Begriffs: Demokrit unter Anderen, als er sein Atom erfand...“ (Nietzsche GD-Vernunft, §5; KSA 6, 77f; unsere Hervorhebungen)

Nietzsche hatte versucht, eine Philosophie des Werdens und nicht des Seins zu denken. Das, was ehemals unter den Herrschaftsvorzeichen des Seins als Quellen des Scheins bezeichnet wurde – der Körper, die Sinne und das Werden –, ist bei Nietzsche, in der Umkehrung zu Descartes, das Gewissere als der Geist, als die Gedanken und ein unvergängliches Sein: alles Leben ist ein Werden, nichts bleibt wahrlich sich selbst, man selbst ist nicht weniger vergänglich. Dieses Werden schreibt sich nun auch in das Denken Nietzsches über die Sprache ein:

„Ehemals nahm man die Veränderung, den Wechsel, das Werden überhaupt als Beweis für Scheinbarkeit, als Zeichen dafür, dass Etwas da sein müsse, das uns irre führe. Heute umgekehrt sehen wir, genau so weit als das Vernunft-Vorurtheil uns zwingt, Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen, uns gewissermaassen verstrickt in den Irrthum, necessitirt zum Irrthum“ (Nietzsche GD-Vernunft, §5; KSA 6, 77)

Ironischerweise steckt in dem vorletzten Zitat Nietzsches über den Irrglauben an ein Sein und die Verführung der Worte, welche zu einem Glauben an ein Sein verleiten, eine Möglichkeit, polemisch gegen Derrida zu argumentieren, während wir aber zugestehen, dass Nietzsche dieses Sein, von dem Derrida spricht, das für eine Normalität des Sinns steht, doch sehr ähnlich beschrieben hat wie Derrida, bloß etwas ausdifferenzierter, jedoch mit der entscheidenden Wendung, dass Nietzsche sie nicht als ursprünglich ansieht, sondern durchflochten von Sprüngen und Übertragungen im Sinn,

von Prozessen der Angleichung und Kaschierung dieser Angleichung. Indessen regt dieser Exkurs auch dazu an zwischen Derrida und *Derrida* zu differenzieren: der eine Derrida aus 1963, als dieser *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* zum ersten Mal vortrug, und jener Derrida, welcher den Vortrag 1966 in *Die Schrift und die Differenz* veröffentlichte. Denn wenn der frühere Derrida noch gemeint hat, dass sich die Ordnung der Vernunft im Eröffnen des Sprechens verwirklicht, würde der spätere Derrida bereits am Beispiel von Nietzsche das Augenmerk mehr auf die Sprünge von einer Sphäre zur anderen legen, das unendliche Differieren des Bezeichnens als: alles kann Zeichen von etwas sein, das wiederum Zeichen von, welches Zeichen von ..., ad infinitum ist. Überspitzt formuliert könnte man im Lichte Nietzsches Kritik die Kritik des frühen Derridas an Foucault verstehen, wenn von den Eleaten die Rede ist: „Irrthum vom Sein, wie er zum Beispiel von den Eleaten formuliert wurde: er hat ja jedes Wort für sich, jeden Satz für sich, den wir sprechen! — Auch die Gegner der Eleaten unterlagen noch der Verführung ihres Seins-Begriffs“ (Nietzsche GD-Vernunft, §5; KSA 6, 78). Die Ordnung der Vernunft beweist sich selbst in jedem Satz, den wir schreiben, die Sprache spricht ja schon vom Sein, im Sprechen und Schreiben beweisen wir, dass wir im Sinn stehen, der in sich normal ist, fern vom Wahnsinn, das beweist ja, dass wir in der Wahrheit stehen, dass wir auf der Seite der Vernunft seien, selbst wenn wir sie denunzieren. Wir sprechen und führen dabei eine Geste in die Welt hinein: Da ist, da sehe ich soundso; im Sprechen müsse also unweigerlich das Sein angenommen werden. Wir möchten nicht einfältig des frühen Derridas Vorwurf an Foucault in dieser polemischen Figuration des Eleaten begreifen, dennoch sei darauf hingewiesen, dass später Foucault auf diesen Punkt auch eingehen wird, und er wird sich in der Polemik nicht zurückhalten. Um diesen Nietzscheanischen Gedanken abzuschließen, wenden wir uns noch einmal der Götzendämmerung zu: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...“ (Nietzsche GD-Vernunft, §5; KSA 6, 78). In einem gewissen Sinn hat Nietzsche die Dekonstruktion vorausgeahnt: in seinen Analysen des Wahrheits-Begriffs der Metaphysik, des Platonismus usw. versucht er zu beweisen, dass das, was als Täuschung, Trug und Falschheit ausgeschlossen wurde, im Inneren der Wahrheitskonzeption notwendig eingeschrieben ist, wodurch die gegensätzliche Logik zwischen Wahrheit und Lüge allmählich hinfällig wird: dies sehen wir bereits angedeutet, wenn Nietzsche von der Gleichsetzung des Ungleichen der Erfahrung in der Arbeit der (Subsumierung) des Begriffs geschieht – später mehr dazu.

Wir kehren nun nach diesem Umweg über Nietzsche wieder zu Derrida zurück. Wir verließen Derrida als er das Appellieren an das Sein oder „*sich von Sein benennen zu lassen*“ (Derrida 2023, 87) als das Schweigen des Wahnsinns auffasste, das er mit Foucaults Ausdruck das *Fehlen eines Werkes* repräsentierte. Wir erinnern jedoch an die unterschiedliche Auffassung von diesem Ausdruck durch Derrida. Wir werden kurz angebunden Foucaults Vorwort hierzu erläutern, um Derridas Position dann leichter herausarbeiten zu können.:

„Was also ist der Wahnsinn in seiner allgemeinsten, aber konkretesten Form für denjenigen, der von Anfang an jede Ingriffnahme des Wahnsinns durch die Wissenschaft ablehnt? Wahrscheinlich nichts anderes als das *Fehlen einer Arbeit*.“ (Foucault 2020, 11)

Und Foucault spricht auf der nächsten Seite über dieses Fehlen eines Werkes, das das Werk der Geschichte begleitet:

„Die Fülle der Geschichte ist nur in dem leeren und zugleich bevölkerten Raum all jener Wörter ohne Sprache möglich, die einen tauben Lärm denjenigen hören lassen, der sein Ohr leiht, einen tauben Lärm von unterhalb der Geschichte, das obstinate Gemurmel einer Sprache, die von allein spricht, ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner, auf sich selbst gehäuft, in der Gurgel geballt, und die noch zusammenbricht, bevor jegliche Formulierung erreicht ist, und ohne Aufsehen in das Schweigen zurückkehrt, aus dem sie sich nie befreit hat. Es ist die verkalkte Wurzel des Sinnes.“ (Foucault 2020, 12)

Die verkalkte Wurzel des Sinns trete in der Geschichte hervor, als die Leere einer Geschichte, die von der Vernunft geschrieben wurde, auf die sie sich aber ständig beziehen muss, um sie in Bann zu halten, obgleich sie doch dem Nichts, dem Schweigen, dem unsinnigen Geschwätz angehört und jede Geste, die aus dieser Leere sich erheben will, gleichsam eine Setzung vorzunehmen, um in der Sprache, der Geschichte zu erscheinen, jede dieser Gesten dazu verdammt ist, von Seiten des Sinns denunziert zu werden, „indem man sagt, sie habe kein Recht, in der Geschichte Platz zu nehmen“ (Foucault 2020, 12). Jenem, von dem in der Geschichte entschieden wird, nicht in ihr vorzukommen, will Foucault in *Histoire de la folie* [dt.: Wahnsinn und Gesellschaft] sein Ohr leihen – um ihr eine Geschichte zu geben, selbst wenn die Sprache hierzu aus der Geschichte des Sinns stammt oder der Macht, die verfügte zu entscheiden, was Sinn ist und was Nicht-Sinn ist, was in die Geschichte eintreten kann und was nicht. Der Sinn wird aus der Macht einer geschichtlich gewordenen Vernunft

heraufbeschworen, und zugleich, als Sinn, der sich vom Nicht-Sinn – oder dem Nicht-Seienden, der Unvernunft, dem Wahnsinn – unterschieden wissen will. Der Nicht-Sinn wird im Sinn heraufbeschworen, indem Foucault die Zeit und die Räume in dieser Geschichte des Sinns wiederfinden will, in denen der Nicht-Sinn konstitutiv für den Sinn ist, und als Nicht-Sinn nur in Ablehnung durch die Macht, welche sich ins Licht des Sinns stellte, erschaffen werden konnte. Foucault spricht deshalb oft davon, einen Punkt in der Geschichte aufzufinden, an dem „der erste Einschnitt, von dem aus die Abtrennung des Wahnsinns möglich“ (Foucault 2020, 12) wurde, die Geste des Ausschlusses des Nicht-Sinnes durch den Sinn noch nicht in die abendländische Kultur Eingang gefunden hatte oder gerade dabei war, Eingang zu finden. Und noch auf derselben Seite im folgenden Absatz heißt es: „Diese Struktur ist konstitutiv für das, was Sinn und Nicht-Sinn ist, oder vielmehr für jene Reziprozität, durch die sie miteinander verbunden sind“ (Foucault 2020, 12). Foucault würde also die Wesensbestimmung des Diskurses, welche zwischen Sinn und Nicht-Sinn entscheidet, ins Werden einer Historie stellen. Wenn Derrida sagt, dass Foucault der Wesensbestimmung des Diskurses ausgeliefert ist, da er ins Reich des Sinns eintritt, welches immerzu das Schweigen des Wahnsinns verlangt, dann würde Foucault entgegen, dass er dem gar nicht widersprechen würde, da Derrida nur akzeptiert, was Foucault in der Geschichte aufgefunden hat, während er Derrida, dies behauptend als Apriori-Struktur des Diskurses, in der Macht der Struktur des Ausschluss verortet.

Wie also sieht Derrida Foucaults Schreiben? Das Schweigen des Wahnsinns ist das Fehlen eines Werkes und ein solches Werk wollte Foucault schreiben und er schrieb es „mit dem elementarsten Diskurs, mit der ersten Artikulation eines Sinnes“ (Derrida 2023, 87). Der Sinn offenbare sich in einer Ordnung, einer Syntax, im Logos. Derrida schreibt weiter, dass der Logos in „seiner ärmsten Syntax“ die Vernunft ist „und zwar eine bereits historische Vernunft“ (Derrida 2023, 87). Der Wahnsinn sei darin allgemein das Schweigen, der Abbruch des Zu-Worte-Kommens. Es handelt sich um ein Schweigen, das nicht ein auferlegtes Schweigen eines anderen ist, sondern „wesentlich mit einem Gewaltstreich, einem Verbot verbunden [ist], die die Geschichte und das Sprechen eröffnen. *Im allgemeinen*“ (Derrida 2023 87). Unabhängig von einer zeitlosen Ewigkeit oder einem bestimmten Moment der Erfahrung in der Geschichte trägt dieses Schweigen die Sprache und sucht sie heim.

Hier kommt Derrida wieder auf Descartes zurück. Das sprechende Subjekt muss den Wahnsinn „innerhalb des Denkens evozieren“ (Derrida 2023, 88): der meditierende Descartes muss sich der Selbsttäuschung unterziehen, dass schlicht und ergreifend alles falsch sei, damit er ein erstes Fundament seiner Erkenntnis errichten kann. Aber Descartes spricht nicht über den Wahnsinn, denn den Wahnsinn eine Stimme zu leihen, hieße für Derrida, überhaupt nicht zu sprechen, die Normalität des Satzes wäre gebrochen. Folglich kann Descartes auf den Wahnsinn nur in der „Möglichkeit und in der Sprache der Fiktion oder in der Fiktion der Sprache“ (Derrida 2023, 88) begegnen: dies ist sein literarischer Schachzug, dass ein böser Genius, der unglaublich mächtig und gewieft ist, ihn dem Wahnsinn unterziehe, dass er in allem getäuscht werde. Anders als in einer Fiktion der Sprache kann Descartes dem Wahnsinn nicht in seiner Meditation begegnen, denn ansonsten würde er in der Nacht des Schweigens verbleiben und er hätte die Meditation unmöglich weiterführen können. Kraft dieser Fiktion der Sprache verschanzt sich Descartes gerade „gegen den tatsächlichen Wahnsinn“ (Derrida 2023, 88), vor jenem Wahnsinn, der keine Sprache sein kann, der kein Sinn sei, der jegliche Möglichkeit einer Mitteilung eines Subjekts – oder vielleicht sogar die Möglichkeit eines Subjekts selbst vielleicht? – unterminiert. Dieser Wahnsinn kann in der Welt des Sinns nicht vorkommen. Das verunmöglicht nicht das Sprechen über den Wahnsinn, das Verleihen eines Sinnes dem Nicht-Sinn. Der Wahnsinn würde das Sprechen strenggenommen – nach der Logik des Sinns – vernichten – wie wenn Foucault schreibt: „ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner, auf sich selbst gehäuft, in der Gurgel geballt, und die noch zusammenbricht, bevor jegliche Formulierung erreicht ist“ (Foucault 2020, 12) –, so kommt er im Sprechen nur „in der Sprache der Fiktion oder in der Fiktion der Sprache“ (Derrida 2023, 88) vor. Das Verleihen des Sinnes dem Nicht-Sinn ist gerade diese Fiktion der Sprache. Foucault siedelt also Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft* in eben diesen Bedingungen an, dass Foucault, zum einen, Sinn und Nicht-Sinn fälschlicherweise einer historischen Struktur des Ausschlusses zugeordnet hat, während es eine apriorische Wesensbestimmung jedes philosophischen Diskurses ist, um sprechen oder um schreiben oder um irgendeinen sinnvollen Satz verfassen zu können; und, zum anderen, bewege sich jeder Satz Foucaults über den Wahnsinn in Fiktionen der Sprache. Nur durch die Sprache der Fiktion oder der Fiktion in der Sprache über den Wahnsinn hält das sprechende Subjekt eine Distanz zum Wahnsinn, „um weiterhin sprechen und leben zu können“ (Derrida

2023, 88). Diese Sicherheit vor dem Wahnsinn ist jeder Sprache wesentlich, argumentiert Derrida, dass jedes Sprechen über den Wahnsinn, welches sich dem Wahnsinn nähern möchte, oder sein Bündnis, seine Vertrautheit und Freundschaft zum Wahnsinn ausdrücken will, nie wahnsinnig genug sein kann, ansonsten würde es sich selbst neutralisieren müssen. Aus dieser Perspektive gesehen, interpretiert Derrida Foucaults *Histoire de la folie* „als eine mächtige Schutzgeste und als Geste des Einschließens“ (Derrida 2023, 88). Das Vorhaben Foucaults, die Geste der Trennung und der Einschließung des Wahnsinns, des Sich-vor-dem-Wahnsinn in einem kritischen, analytischen und ironischen Bewusstsein zu verwahren, in der abendländischen Geschichte Scharf ins Visier zu nehmen, wendet Derrida gegen Foucault. Derrida wirft Foucault vor, er habe die Geste der Trennung, welche er kritisierte, bloß wiederholt in der gegenwärtigen Zeit und auf seine Weise nochmal vollzogen:

„In diesem Sinne bin ich versucht, das Buch Foucaults als eine mächtige Schutzgeste und als Geste des Einschließens zu betrachten. Eine kartesianische Geste für das 20. Jahrhundert. Ein Wiederaneignen der Negativität. Dem Anschein nach ist es die Vernunft, die er seinerseits einschließt, aber wie es Descartes tat, wählt er die Vernunft von gestern als Zielscheibe und nicht die Möglichkeit des Sinns im allgemeinen [...]“ (Derrida 2023, 88)

2.2.3.5 Der Wahnsinn und der Exzess im Cogito – *genius malignus*

Dieses: „nicht die Möglichkeit des Sinns im allgemeinen“ ist vermutlich eine erneute Referenz zu der Kritik am Vorwort über die Entzweiung des Logos. Besonders der Vorwurf der Wiederaneignung der Negativität hat Foucault verärgert und nicht ohne eine gewisse Schlagfertigkeit wird er Derrida deswegen angreifen. Aber dort sind wir noch nicht. Nun gut: Derrida zeigt sich nicht verdrießlich, seine Lesart von Descartes Meditation zu wiederholen. Bezüglich des Wahnsinns nämlich verhält sich Descartes erste Meditation ganz anders dazu, wie sie Foucault, so scheint es Derrida, ausgelegt hatte. Denn Foucault habe die Unterscheidung, das *κρίνειν* [in antiker Philosophie eine wesentliche Basis für jegliches Erkennen, vor allem nach Aristoteles], habe die Unterscheidung verabsäumt zu vollziehen, welche maßgeblich für das Verständnis vom Verhältnis zwischen dem Cogito und dem Wahnsinns ist: er habe nicht den natürlichen vom radikalen Zweifel geschieden, und das sei fatal gewesen, denn, so Derrida, in der Erfahrung des radikalen Zweifels öffne Descartes dem Wahnsinn die Türe, um ins Innere des Cogito hineinschreiten zu können und richtet „dessen bedrohliche

Möglichkeit im Zentrum des Intelligiblen“ (Derrida 2023, 88f) ein. Obendrein habe Foucault das ganze so schlecht zu interpretieren gewusst, dass er nicht bemerkt habe, wie Descartes „keiner determinierten Erkenntnis“ erlaubte, „ihm juristisch zu entgehen“ (Derrida 2023, 89), was auch immer dieses *juristisch* heißen mag. Descartes, während er in seinem radikalen Zweifel verharrte, hatte weder einem Objekt der Sinneswahrnehmung über die Welt noch einer Idee des eigenen Körpers noch der intelligiblen Innenwelt gewährt, als wahre Erkenntnis zu gelten, ehe er sie nicht *en détail* geprüft hatte. Was hieße es, dass er sie *juristisch* geprüft hätte? Heißt es so viel wie, er hätte jeglichen Anschein einer Erkenntnis vor ein Gericht gezehrt, das er verinnerlichte, oder hätte er es verhört, aber was ist das für ein Verhör, wenn der Wahnsinn nicht sprechen kann, wenn er schweigt oder in der Sprache Derridas, wenn der Wahnsinn nur als *Fiktion der Sprache* im Diskurs auftauchen kann, oder verhielte es sich nicht umgekehrt, dass, wenn das Gericht tagt, der Wahnsinn der Ankläger ist oder vielleicht der Richter und das Cogito verteidigt, hat das Recht zu schweigen. Nun schweigt aber der Wahnsinn, wenn er anklagt, oder richtet, außer man nimmt an, dass das Gericht in der Fiktion der Sprache tagt, will meinen, der Wahnsinn spricht, aber ist dann nicht wirklich der Wahnsinn, er ist ein eingekaufter Ankläger, der *genius malignus*, der sich geschlagen gibt, wenn das Cogito ausruft: ‚Ich kann es nicht gewesen sein, ich kann nicht wahnsinnig gewesen sein, denn, dass ich hier und jetzt vor mir selbst in der Fiktion eines Gerichtsstandes spreche, ist der Beweis dafür, dass ich bei Sinnen bin!‘.

Wir lesen weiter: „Wenigstens solange der Zweifel nicht aufgehoben sein wird“ (Derrida 2023, 89), beherrscht die Erkenntnis den Wahnsinn zu keiner Zeit des cartesischen Zweifels. Wie es damit aussieht, wenn der Zweifel ein Ende nimmt, das verschiebt Derrida auf später. Vorerst warnt er wieder vor der Lesart Foucaults, dass „[d]er Akt des Cogito und die Gewißheit, zu existieren“ (Derrida 2023, 89) im natürlichen Zweifel bereits dem Wahnsinn ausgewichen wären. Umgekehrt stellt Derrida die Hypothese auf, dass sich, selbst wenn es wahnsinnig ist, Descartes in seinem Akt des Denkens vergewissert, dass er existiert, „sogar *wenn* [s]ein Denken durch und durch wahnsinnig ist“ (Derrida 2023, 89). Die Krönung Derridas Descartes-Lektüre wird dadurch erreicht, dass die Vergewisserung des Cogito, der Vernunft, weder durch eine Ausschließung des Wahnsinns erfolgt noch durch eine Einsperrung in

ein dem Denken äußerliches, fremdes Gebiet, das es nur verinnerlicht, indem sie es einnimmt, so dass das Andere wiederum nur Anlass einer Aneignung würde; Derrida argumentiert, dass die Versicherung des Cogito, damit es die Gewißheit der Erkenntnis in sich selbst gründen kann, so stark ist, dass ungeachtet des Wahnsinns, egal wie wahnsinnig es ist, „diese Wahrheit: ‚ich denke, also bin ich‘ so fest und sicher ist, daß die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten“ (Descartes 1997, 53). Eben dieselbe Stelle zitiert auch Derrida, nur in einer früheren Fassung der Übersetzung, welche uns nicht zugänglich ist. Derrida zitiert, ohne die Quelle dabei anzugeben, weshalb es uns eine Mühseligkeit war, die Stelle selbst zu finden. Derrida sieht in diesem Beispiel, dass der Wahnsinn in den ruchlosen, ewig nachhackenden Zweifeln der Skeptiker widerscheine, welche immer einen Grund zu zweifeln an einer sicheren Wahrheit hätten. Indem Descartes jeden Zweifel angesichts seiner ersten Gewissheit – cogito, ergo sum – entkräftet sieht, würde nach Derrida die Sicherheit des Cogito daher rühren, dass der Wahnsinn ruhig kommen dürfe, dass man ihn nicht aus der Befestigung des Cogito mehr verweisen müsse, dass er keine Gefahr mehr darstelle, dass der Wahnsinn nichts daran ändere, dass ich mich in meiner Existenz und der ersten Gewissheit der Erkenntnis vergewissere, wenn ich denke. Im Bilde von Vorhin gesprochen: Der Wahnsinn belagere nicht die Festung er wandelt in ihr umher ganz selbstverständlich, er erscheint am Hof, er erscheint unter dem Gesinde, er erscheint sogar unter dem Ritterstand und den Klerikern, und das Cogito, der Fürst, wandelt durch die Menge der Wahnsinnigen ohne Furcht. Der Satz Derridas für das Cogito könnte dann wie folgt heißen: *sive insanus sim, sive non insanus sim: cogito, ergo sum.*

„Das Denken fürchtet in diesem Fall den Wahnsinn nicht mehr: >>Selbst die überspanntesten Annahmen der Skeptiker (sind) nicht imstande, (es) zu erschüttern<< (4. Teil). Die so erreichte Gewißheit genießt nicht den Schutz vor einem eingeschlossenen Wahnsinn, sie wird im Wahnsinn selbst erreicht und gesichert. Sie gilt *sogar, wenn ich wahnsinnig bin.*“ (Derrida 2023, 89)

Wenn der Wahnsinn keinen Unterschied mehr macht für die Selbst-Vergewisserung des Cogito, oder vielmehr das Cogito sich selbst gewisser wird, obgleich es wahnsinnig sei, dann hätte Descartes eine „hyperbolische Kühnheit“ oder, wie Derrida ein paar Zeilen weiter schreibt, „seine wahnsinnige Kühnheit“ hervorgebracht, die das „Paar von

determinierter Vernunft und determinierter Unvernunft“ überwunden hat: „Ob ich wahnsinnig bin oder nicht: *Cogito, sum*“ (Derrida 2023, 90). Ich könne noch so wahnsinnig sein, es wird an dieser ersten Gewissheit nichts ändern. In seinem *Discours de la méthode* schreibt Descartes im fünften Teil über seinen Beweis von dem durch ihn postulierten Unterschied zwischen Mensch und Tier, der sich darin erschöpft, dass Tiere nur Maschinen sind, denn sie hätten überhaupt keinen Geist. In diesem Sinne kommt er auf den Geist zu sprechen, der auch noch in den dümmsten und verrücktesten Menschen zu einem gewissen Grad vorhanden sein muss. Für ihn steht fest, „daß es keinen so stumpfsinnigen und dummen Menschen gibt, nicht einmal einen Verrückten ausgenommen, der nicht fähig wäre, verschiedene Worte zusammenzuordnen und daraus eine Rede aufzubauen, mit der er seine Gedanken verständlich macht“ (Descartes 1997, 95). In diesem Beispiel – wohl ist uns bewusst: es ist nur ein Beispiel und keine Reihe an eklatanten Behauptungen –, effiziert Descartes Geist, Verstand ausschließlich mit etwas Menschlichem, und das Merkmal, an dem man den Verstand in einem Menschen erkenne, sei die Fähigkeit „verschiedene Worte zusammenzuordnen und daraus eine Rede aufzubauen“ (Descartes 1997, 95), worin die Gedanken Ausdruck finden würden. Obwohl Derrida selbst diese Stelle nicht anführt, drängt es uns zu meinen, dass sie für seine Argumentation des Cogito und dessen Kühnheit insofern förderlich gewesen wäre, da sogar den ‚Verrückten‘ das Vermögen anerkannt wird, sich in der Sprache zu bewegen, womit eine strikte Trennung zwischen Wahnsinn und Vernunft aufgehoben ist. Andererseits laufe diese Erkenntnis von einem anderen Gesichtspunkt her Derridas These zuwider, dass der Wahnsinn vor aller Sprache liege, dass er nur als Fiktion in der Sprache vorkommen kann.

McGushin, wie bereits erwähnt, versucht in seinem Aufsatz nahezu die ganze Debatte durch die Linse der Parrhesia zu betrachten. Bei ihm schwillt deswegen auch der Gedanke Derridas sehr dramatisch an – wohl möglich hat er in den Meditationen die planmäßige Vorbereitung Descartes und seine Versicherung, stets nicht zustimmen zu können, nicht gelesen. Die Dramatik ist in der Parrhesia allein aufgrund dessen angelegt, da das sprechende Subjekt sich in seinem Sprechen gegenüber einer Gefahr derartig öffnet, dass es seine Subjektivität aufs Spiel setzt: das Cogito setze sich gnadenlos der Macht eines großen Anderen aus, während es spricht, welche über sein Leben entscheiden kann: „Here at the point of total madness, at the point of total loss

and derangement, in a sort of wild freedom, the subjectivity of the meditating subject is most alive and present – it is most present in this moment of total or nearly total absence of sense“ (McGushin, 2020, 118). Es scheint so, als ob das Cogito im Wahnsinn feiere, seine Präsenz im Wahnsinn dem Exzess ausliefert, umrauscht von dionysischen Scharen an Mänaden, Gesängen und Tänzen zwischen Schrecken und höchster Lust, indem es sich eigentlich kaum noch wahrnimmt und sich der absoluten Entgrenzung eines geschlossenen Selbstempfindens preisgibt. Mit einem Wiener Schmah⁹ formuliert, könnte das genauso gut Ausdruck eines schweren Bedürfnisses nach einem Vollrausch im Stadtpark um drei Uhr nachts sein – nach der Devise: I g’spia’ mi’ erst so richtig leiwand, wenn i’ mi’ überhaupt nimma gspia’. Aber das soll nicht das Thema sein. Resümieren wir einfach, dass man McGushin seine Derrida-Lektüre mit einer gewissen Reserviertheit begegnen sollte. Derrida fährt nun schwere Geschütze gegen Foucault auf: Der Wahnsinn ist unmissverständlich „nur ein *Fall* des Denkens (*im* Denken)“ (Derrida 2023, 90), er wurde nie ausgeschlossen aus dem Cogito. Mehr und Mehr wird uns deutlich, wie die Dekonstruktion angelegt ist: den Wahnsinn in der Innerlichkeit des Denkens aufzuspüren, wodurch der Gegensatz zu einem Außen – hier der Wahnsinn – aufgehoben würde. Flynn hierzu: „madness at the interior of philosophy itself“ (Flynn 1989, 203).

„Descartes schließt den Wahnsinn nie ein, weder in der Etappe des natürlichen Zweifels noch in der Etappe des metaphysischen Zweifels. *Er gibt nur vor, ihn in der ersten Phase der ersten Etappe, im nicht hyperbolischen Augenblick des natürlichen Zweifels auszuschließen.*“ (Derrida 2023, 89)

Descartes habe eben in dem Cogito einen Nullpunkt für jeden Widerspruch, der „in der Form einer bestimmten historischen Tatsachenstruktur“ (Derrida 2023, 90) auftritt, entdeckt; ob Sinn und Nicht-Sinn, ob Unvernunft und Vernunft, sie fänden im Cogito ihre gemeinsame Wurzel. In der Wesensbestimmung des philosophischen Diskurses, im Sich-Selbst-Sprechen-hören, oder auch: In der Normalität des Satzes sei Descartes „zu einem ursprünglichen Punkt“ (Derrida 2023, 86) zurückgekehrt. Derrida scheint zu sagen, dass im Cogito jedwede Gegensätze, die sich historisch herausgebildet haben, sich fügen können, dass darin ihre Machtkonstellationen, die zu solch einer Entgegensetzung des Denkens, der Werte, der Struktur von Wahnsinn und Vernunft, keine Rolle mehr spielen, da das Cogito einen ursprünglichen Punkt ihrer Vereinigung

bildet, und im Gegenzug das Cogito von den historisch determinierten Dispositiven nicht angegriffen werden kann. Derrida geht nun einen Schritt weiter, indem er schreibt, dass das Cogito nicht nur der Punkt ist, wo jeder determinierte Widerspruch seine Wurzel hat, sondern aus dem solch ein Widerspruch „als solcher erscheinen und ausgesagt werden kann“ (Derrida 2023, 90).

„Es handelt sich also darum, sich zu einem Punkt zurückzuziehen, wo jeder in der Form einer bestimmten historischen Tatsachenstruktur determinierte Widerspruch erscheinen kann und als relativ zu diesem Nullpunkt erscheinen kann, wo der determinierte Sinn und der determinierte Nicht-Sinn sich in ihrem gemeinsamen Ursprung verbinden.“ (Derrida 2023, 90)

Diesen Nullpunkt zu erörtern, so bemerken wir sogleich, ist sehr schwierig, vor allem, da die Ausführungen manchmal selbst einem Logozentrismus anmuten, ein Sein der Präsenz, das das Spiel der Zeichen regelt und von dem aus im Allgemeinen ausgesagt werden kann. Das Cogito wäre dann die hohe Warte der Philosophie, von der man jeden Diskurs beurteilen, erst als solchen in Erscheinung treten lassen kann, und darin seine gerechte Kritik widerfahren bekommt. Aber hüten wir uns vorerst davor, diese Interpretation sogleich mit Derridas Text zu vermengen.

Derrida verwurzelt auch Foucaults historische Machtanalysen der Erfahrungen des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft in diesem Nullpunkt des Cogito. Derrida sieht darin nicht allein die Bestimmungen des Cogito, sondern die Kühnheit, von welcher Derrida schreibt, scheint mehr den philosophischen Diskurs – zumindest seit Descartes – im allgemeinen zu bestimmen, so dass die Möglichkeiten des Ausdruckes eines Gedankens, der jeglichen widerstreitenden Kräfte in der Welt, sei es auch noch ein so großer Widerspruch im Denken, einen Sinn verleiht, also im Cogito ihnen „ihren gemeinsamen Ursprung“ (Derrida 2023, 90) gibt. Der philosophische Diskurs erlangt dadurch eine Innerlichkeit, die nicht nur unbestreitbar allerlei Weltgeschehen trotzt, sondern den Sinn alles Geschehens, sei es auch noch so widersprüchlich, in sich fügen lassen kann und sein Sinn ausgesagt werden kann. Diesen Bedingungen des Diskurses subsumiert Derrida Foucaults Buch:

„Er ist der Punkt unangreifbarer Gewißheit, worin die Möglichkeit der Foucaultschen Erzählung ruht, und ebenso die Erzählung der Totalität oder vielmehr aller determinierten Formen des Austausches zwischen Vernunft und Wahnsinn.“ (Derrida 2023, 90)

Einen Moment noch und dann wird Gott für diese Befestigung des Cogito eine entscheidende Rolle spielen, indem Gott das Unendliche ist, das keine Mängel aufweist, da er frei jeder Einflüsse der Sinne, der Körperlichkeit, der Affekte ist, welche Veranlassung des Irrtums sind, soweit der Geist sich ihnen in der Zustimmung des Urteils nicht verwehrt, der allmächtig und allwissend ist, und der sein Vermögen in den Menschen hineingelegt hat, gleichsam das natürliche Licht, dem man nur folgen müsse, damit man von seinen eingepflanzten Ideen im menschlichen Geist in der Erkenntnis geleitet werde, um von der Negativität des Zweifels in die Positivität des Erkennens überzugehen. Deshalb sei das Cogito, das in Gott gegründet ist, die erste Gewissheit der Erkenntnis, wodurch der Zweifel in die Flucht geschlagen werden kann.

Wie können wir uns „die Erzählung der Totalität“ (Derrida 2023, 90) denken im Buch *Wahnsinn und Gesellschaft*? Die Totalität zu erfassen, welche Derrida Foucault unterstellt, hieße die Totalität einer Geschichte des Schweigens des Wahnsinns schreiben zu wollen. Was erfülle also die Totalität einer solchen Geschichte? Alle hierzu notwendigen Kehren, Wenden und Verschiebungen der Macht, die das Denken, die Praktiken der Menschen einer Kultur über die Werte, Formierung von Einstellung gegenüber Gruppen, die Formierung von Gruppen im Namen so und so, die daraus und in diesen Gruppen wirkende Sprache, die Ordnungen in diskursiven Handlungen und aller solcher, die sich im Horizont dieses Diskurses der Möglichkeit nach realisieren lassen. Kurz und gut, damit die Totalität sich erschöpft, muss man auch die Möglichkeiten des ausdrückbaren Sinns in einem Diskurs und die Bestimmungen solcher Möglichkeiten im Verlauf der Geschichte, also in den Verschiebungen der Möglichkeiten des Diskurses und der Praktiken, welche dadurch mit Sinn gesättigt werden, bestimmen können. Dies ist nun unsere erste Auslegung dessen, was Derrida als Totalität in Bezug Foucaults Buch verstehen könnte, der Augenmerk liegt auf dem *könnte* und dem *unsere*, denn weltlichere Beispiele solcher Totalitären werden von Derrida nicht angegeben. Was wir aber von Derrida darüber wissen können, ist, dass alles, was von einem Cogito gedacht, eine Totalität des Gedachten darstellt: das, worüber gedacht wird, das, was ausgesagt wird, im Akt der Grenzziehung dessen, was gedacht wird, spricht, und so behauptet es eine Geschlossenheit des Ausgesagten. Aber, so schreibt wieder Derrida – und dieser Gedanke ist wieder einer Auslegung bedürftig –, kann man die Totalität nur denken, „indem man ihr entgeht. Indem man ihr entgeht, das

heißt: indem man *über die Totalität hinausgeht*, was – im Seienden – nur in Richtung des Unendlichen oder des Nichts möglich ist“ (Derrida 2023, 90; unsere Hervorhebung). Das *über die Totalität hinausgehen* legt einen hyperbolischen Moment nahe. Woher stammt das Wort *hyperbolisch* oder *Hyperbel*? Es lässt sich vom Altgriechischen Wort ὑπερβολή – hyperbolé – ableiten, dass sich vom Verb ὑπερβάλλω – huperbállō – erklären lässt. ὑπερβάλλω setzt sich zusammen aus dem Präfix ὑπερ – dt.: (in diesem Fall) *über ... hinaus* – und dem Verb βάλλω – dt.: werfen (oder medial: treffen) –, was dann so viel bedeuten kann wie: über etwas hinauswerfen, übertreffen, überschreiten. Zudem – und dies ist wahrlich nicht uninteressant für den Begriff der *différance* Derridas – bedeutet das Verb in seiner medialen Form auch: verzögern, aufschieben oder verschieben. Folglich bezeichnet ὑπερβολή das *Darüberhinauswerfen*, einen *Übergangspunkt*, im Passiven das *Übermaß* oder die *Übermacht*, und im Medialen eben den *Aufschub*. Im Verlauf der Arbeit werden wir nahezu jeder dieser Bedeutungsvariationen begegnen, was uns anregt, zu vermuten, dass Derrida viel Altgriechisch gelesen haben könnte, damit er den Begriff der *différance* entwickelte. Der Totalität zu entgehen, hieße sich selbst gegenüber dieser Totalität zu verwahren, welche natürlich erst als solche nur durch die Sprache, also innerhalb eines Reichs des Sinns Wirklichkeit bekommt. Es bedeutete, vielleicht als ein Cogito nicht mehr Teil der Entwicklungen der Mächte zu sein, die in dieser Totalität gefasst werden sollen, ein Cogito, dass dem Unendlichen als denkende Substanz angehört, selbst, wenn es nicht Gott ist, das der Zeit und dem Ort dieser Totalität enthoben ist, was nach Descartes wiederum darauf abzielt, dass ich denke, und deswegen bin; es passiere, was will, selbst wenn die Welt nur eine riesenhafte Täuschung, die Totalität aller Empfindungen „mit Falschheit und Wahnsinn behaftet“ sei, weil „der Nicht-Sinn die Totalität der Welt besetzt hat“, selbst dann „denke ich, bin ich während ich denke“ (Derrida 2023, 90) und gerade *deshalb* kann ich diese trügerische Totalität ausdrücken. Wenn Descartes auf die unendliche Erkenntnis Gottes hinstrebt, so strebt er auf etwas hin, dass ihn selbst von Moment zu Moment erhält, und das mehr ist als er selbst, von Raum und Zeit völlig undeterminiert. Für Derrida liegt darin ein Exzess, ein *Übermaß*, wie wir es nun aus dem Altgriechischen gelernt haben: ein *Übermaß* des Zweifels, der nichts mehr von all dem, was er je wahrgenommen hat und für die Welt gehalten hat, als wahr anerkennt, darin den Trug der Welt übersteigt, da es in der Artikulation des Denkens, welche eine Fiktion erschafft, um den allumfassenden Nicht-Sinn Sinn zu verleihen, sich selbst

vergewissert zu existieren. Anders betrachtet könne das Streben auf das Unendliche hin, wie Derrida schreibt, bei Descartes auch so verstanden werden, dass das Cogito die Allwissenheit Gottes mimen will, in dem er dies aber in der Negation vollzieht. Allwissend in der *Negation* zu sein, verstehen wir so, dass Descartes Zweifel einen allumfassenden Zweifel realisieren wollte, also der Weg zu einem allumfassenden *negativen* Wissen, anstatt, wie im Falle Gottes, eines allesumfassenden positiven Wissens.

„[S]elbst wenn ich hier nicht *tatsächlich* zur Totalität gelange“ (Derrida 2023, 90), schieße ich über sie hinaus, indem ich über etwas schreibe und stets weiterschreiben kann, dem ich ebenso meine Zustimmung völlig entzogen habe – dies könnte den Aufschub im hyperbolischen Moment bezeugen, ein *Aufschub* eines affirmativen Urteils über das Sein –. Jedes positive Urteil so lange aufzuschieben, bis ich ein Fundament finden kann, von dem aus ich positive Urteile fällen kann, sprich, solange aufschieben, zuzustimmen, bis ich wieder zustimme. Die Frage wird laut, warum, wodurch, anhand welcher Methode, welchen Erfahrungen am Weg des Aufschubs gelange ich wieder dazu, zuzustimmen? Bald werden wir einen Versuch einer Antwort liefern: sie wird um das *lumen naturalis* hin Gestalt annehmen. Das Vorhaben Descartes hat dennoch einen positiven Sinn aufgrund dessen, dass er in der Sprache den Nicht-Sinn zur Wirklichkeit kommen lassen kann, und dafür ist es absolut notwendig, dass er denke, dass er sei. Dieser Exzess im Zweifel Descartes zeuge nun davon, dass das Vorhaben, die Totalität als Täuschung eines *genii maligni* zu denken, wahnsinnig ist und „den Wahnsinn als seine Freiheit und seine eigene Möglichkeit“ (Derrida 2023, 90) anerkennt. Das Cogito kann nie wahnsinnig genug sein. Der Wahnsinn begegnet dem Cogito „in seiner Auseinandersetzung, mit dem bösen Dämon des Nicht-Sinns“ (Derrida 2023, 91), es hat den natürlichen Zweifel überschritten, gewissermaßen das gewöhnliche Menschsein überschritten, es wird metaphysisch, dämonisch, das Cogito findet im Wahnsinn sein eigentliches Maß: „Deshalb ist es im Sinne der anthropologischen Fakultät nicht menschlich, sondern metaphysisch und dämonisch“ (Derrida 2023, 90). Die riesige Kühnheit des Cogito ist es, für die gewöhnlichen Menschen als wahnsinnig zu gelten – Der Fürst setzt sich dem Wahnsinn in seiner eigenen Festung aus. Und so überschreitet das Cogito die Totalität, es schlüpft mit seinem denkenden Kopf aus der Schlinge, die aber gleichzeitig die Möglichkeitsbedingung dafür ist, damit es sich auf seiner hohen

Warte erkennen kann: „In diesem Sinne ist nichts weniger beruhigend als das Cogito in seinem anfänglichen und eigenen Moment“ (Derrida 2023, 91). Das Cogito übertrifft die Totalität, es ist maßlos, das Cogito ist hybris, ὕβρις. Diese ὕβρις „hält sich innerhalb der Welt“ (Derrida 2023, 91). Sie eröffnet die Welt, nämlich als ein Cogito, das die erste Erkenntnis aller ist, eine Erkenntnis von etwas, dass sie überschreitet: die Möglichkeit der Welt wird durch ὕβρις begründet, „indem sie sie aber überschreitet“ (Derrida 2023, 91). Flynn lese den Moment des Exzess, des Überschreitens vom Cogito als Wahnsinn so, dass es sich in nichts determiniere, weil es die Endlichkeit überschreitet: „The *cogito*, even if it is deceived about everything, precisely in this gesture exceeds everything [...] For Derrida this moment of excess, of *lack of determination*, absence of work, this uneconomical gesture is madness.“ (Flynn 1989, 203; unsere Hervorhebung). Dies erhellt dann den Ausdruck Derridas ein wenig: „in Richtung des Unendlichen oder *des Nichts* möglich ist“ (Derrida 2022, 90, unsere Hervorhebung) – das Nichts als das noch nicht determinierte.

Soeben dachte das Cogito noch, dass die Totalität der Welt eine Täuschung ist, dass sie aber die Totalität all dessen ist, was es denken kann oder von dem es ein Wissen hat, was sich aber als Vorurteil herausstellte. Das Cogito erstarrt vor Schrecken: Bin ich Teil dieser Totalität? Nein, denn ich bin, doch dasjenige, was darüber nachdenkt: „während ich auf dies Weise zu denken versuchte, alles sei falsch, doch notwendig ich, der es dachte, etwas sei“ (Descartes 1997, 53). Zugestanden, ist das Vorhaben wirklich angsteinflößend, wenn man vom Wahn umfassen sich selbst erkennt; jedoch halten wir wiederholt inne, um zu erinnern, dass der Schrecken genau durch das Cogito eine Beruhigung erfährt, indem es über die Totalität der Welt, die im uferlosen Meer des Wahns versunken ist, hinausschreitet.

Zwischendurch sei erwähnt, dass nach Unterthurner Derridas Verständnis von der Totalität auf die Phänomenologie Husserls zurückgeht: „Philosophie wird wie oben schon gesagt mit Husserl als eine Ausrichtung auf ein Unendliches begriffen, die alle geschlossenen Totalitäten durchbricht“ (Unterthurner 2003, 81). Nach Husserl sei die Totalität der Welt, die fortwährend von den unendlich mannigfaltigen Akten der Synthese einer transzendentalen Subjektivität, „rein als die Subjektivität, die da als Geltung vollziehende fungiert“ (Hua 6 1976, 151) gestiftet werde, eine geschlossene „Einheitlichkeit des Lebenshorizonts "Welt"“ (Hua 6 1976, 147), wie Husserl schreibt

in einer naiv-natürlichen Grundeinstellung gegenüber der reflexiven Einstellung, die nach dem Wie der Entstehung der Phänomene im Bewusstsein fragt: „unaufhörlich im Dahinströmen sich synthetisch verbindend, das einheitliche Bewußtsein des schlichten "Seins" der Welt zustande bringt“ (Hua 6 1976, 149).

„Es ist das Eigene der synthetischen Totalität, in der für uns ein vordem völlig Unbekanntes, als Erkenntnisaufgabe nie Erschautes und Ergriffenes zu eigen werden kann: nämlich das universale leistende Leben, in welchem die Welt als die für uns ständig in strömender Jeweiligkeit seiende, die uns ständig "vorgegebene" zustande kommt; oder auch: in der wir nun erstmalig entdecken, daß und wie Welt als Korrelat einer erforschbaren Universalität synthetisch verbundener Leistungen ihren Seinssinn und ihre Seinsgeltung in der Totalität ihrer ontischen Strukturen gewinnt.“ (Hua 6 1976, 148)

Die Philosophie überschreite sie, indem sie nach dem Wie der Geltung fragt, dem Wie des Zustandekommens der Lebenswelt im Bewusstsein:

„Gestalten wir nun dies zu einer neuen universalen Interessenrichtung, etablieren wir ein konsequentes universales Interesse für das Wie der Gegebenheitsweisen und für die Onta selbst, aber nicht geradehin, sondern als Objekte in ihrem Wie, eben in der ausschließlichen und ständigen Interessenrichtung darauf, wie im Wandel relativer Geltungen, subjektiver Erscheinungen, Meinungen die einheitliche, universale Geltung Welt, die Welt für uns zustande kommt“ (Hua 6 1976, 147).

Im Lichte dieser Verwandtschaft im Denken zu Husserl, ist es interessant, dass Derrida eine Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem hyperbolischen Zweifel in den Meditationen Descartes ausgemacht hat. Denn Husserl nimmt eine ähnliche Unterscheidung vor, wenn es darauf ankommt, das Phänomen *Welt* zu befragen. Einmal mittels einer natürlich-naiven Einstellung und einmal mittels einer „universalen Epoché“, die die „Welt rein und ganz ausschließlich als die und so wie sie in unserem Bewußtseinsleben Sinn und Seinsgeltung hat und in immer neuen Gestalten gewinnt“ (Hua 6 1976, 151). Im Vollzug der universalen Epoché steht der Philosoph „über der Welt, die nun für [ihn] in einem ganz eigenartigen Sinne zum Phänomen geworden ist“ (Hua 6, 155). In der Tat hat Husserl den cartesischen Zweifel als eine Epoché aufgefasst: „Cartesianische Epoche der "Meditationes"“ (Hua 6 1976, 158).

„Und da der Strukturalismus für Derrida ein Denken ist, das von geschlossenen Totalitäten ausgeht, kann er diesen [Foucault] mit Husserl kritisieren.“ (Unterthurner 2003, 81). Die Kritik von Derrida an Foucault geht also von einem Vorverständnis Derridas bezüglich der Strukturen aus, die Foucault zu beschreiben beabsichtigte: dass Foucault sie für einheitlich und geschlossen gehalten habe. Jedoch bemerkt Unterthurner, dass Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* die Strukturen nie als „in sich abgeschlossen“ (Unterthurner 2003, 87) begriff. Unterthurner stellt damit fest: „Das heißt, man macht es sich zu einfach, wenn man sagt, dass Foucault die verschiedenen Strukturen als einheitliche und geschlossene Totalitäten beschreibt“ (Unterthurner 2003, 87). Hierzu äußert sich Foucault bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* an einigen Stellen einer Reflexion über die Verschiebungen in der Entstehung der Erfahrung vom Wahnsinn. Zum einen hier:

„Es ist an der Zeit, auf eine allgemein bekannte Wahrheit zurückzukommen: das Bewußtsein des Wahnsinns ist zumindest in Europa niemals eine massive Erscheinung gewesen, die ein Ganzes gewesen wäre und sich wie ein homogenes Gebilde umgestaltet hätte.“ (Foucault 2020, 157)

Dann zum anderen dort:

„Aber vielleicht ist für die Erfahrung des Wahnsinns eine gewisse Inkohärenz wesentlicher als für irgendeine andere Erfahrung. [...] Und während sich in der Mehrzahl der anderen Wissensformen die Konvergenz in jedem Profil abzeichnet, wäre hier die Divergenz in den Strukturen enthalten und würde nur ein bereits gebrochenes, vorab fragmentiertes Bewußtsein vom Wahnsinn in einem nicht zu beendenden Streit zulassen“ (Foucault 2020, 157)

Mit diesem Wissen um den Einfluss Husserls auf Derrida und den Einwänden gegen ein einheitliches Struktur-Verständnis Foucaults gehen wir weiter in der Lektüre Derridas. Derrida baut seine Gedankengänge immer wieder zurück in seine prinzipielle Unterstellung gegen Foucault, dass dieser die Gewalt, welche er denunziert, selbst revitalisiert habe. Solange als Foucault unwissend versuchte, das Vorhaben des Cogito zu wiederholen, jenes „eines unerhörten und einzigartigen Exzesses“, das die Totalität einer Geschichte zu denken anstrebte, „die Totalität der determinierten Seiendheit (*étantité*) und des determinierten Sinns“ (Derrida 2023, 91), indem er sie überschritten habe, würde Foucault mittels dieser Maßlosigkeit der cartesischen Geste das Cogito in einer historischen Struktur einzufassen versuchen; indes ist aber das Cogito das

unendliche und undeterminierte Überschreiten selbst, das nicht historisiert werden kann. Dieser Exzess ist eine neue Einsperrung, ein Einschluss in eine historische Struktur, die den Sinn dieser Geschichte auf einen zentralen Signifikat hinbestimmt – dieses Signifikat die Entscheidung, die Geste der Trennung, der Ausschluss darstellt. Wenn Foucault der Macht der Vernunft im Abendland vorwirft, den Wahnsinn eingesperrt und ausgeschlossen zu haben, dann wirft Derrida Foucault vor, selbst den Wahnsinn ausgeschlossen zu haben, indem er die ‚Vernunft‘ angreifen wollte, was Derrida eine Gewalttat „totalitären und historizistischen Stils“ (Derrida 2023, 91) nennt:

„Es droht, dem Vorhaben seinerseits Gewalt anzutun (denn es gibt auch Gewalttätigkeiten hinsichtlich der Rationalisten und hinsichtlich des Sinns, des richtigen Sinns; und das zeigt Foucault vielleicht definitiv, denn die Opfer, von denen er zu uns spricht, sind stets die Träger des Sinns, der durch den determinierten »gesunden Menschenverstand«, den der »Trennung« unterdrückt wird, den der sich nicht genug teilt und zu schnell determiniert wird), droht seinerseits Gewalt anzutun, und zwar Gewalt totalitären und historizistischen Stils, die den Sinn und den Ursprung des Sinns verliert. (Derrida 2023, 91f)

Als Erklärung führt Derrida an, dass Foucault durch den Exzess der Historisierung des Nullpunkt den Ursprung des Sinns verliere, welcher sich „auf die Bodenlosigkeit des Nicht-Sinns bezieht“ (Derrida 2023, 92). Diese Formulierung verweist wahrscheinlich noch einmal in anderen Worten auf den Schrecken und den Wahn, den das Cogito erfährt in dem Augenblick, wo es auf der Spitze der Hyperbel sich selbst erkennt. Wir stellen diese Kritik Derridas in seiner Behauptung, dass Foucaults Kapitel über die große Gefangenschaft „zur *Gewalt selbst wird*“, „gerade der Ursprung und der Sinn dessen ist, was man als Gewalt bezeichnet“ (Derrida 2023, 92), in eine zusammenfassende Paraphrase McGushins:.

„Foucault’s failure to let the madness of Descartes’ text speak represents a continuation and repetition of the silencing of madness that took place in the great confinement of the seventeenth century. And, what is more, this failure to properly let the text speak is, writes Derrida, symptomatic of the impossibility of his entire project in *History of Madness*, which would be, on one level, to allow madness to tell its own story“ (McGushin 2020, 107)

Derrida stellt also in seiner Argumentation klar, „daß man (bei Descartes) alles auf eine determinierte historische Totalität zurückführen kann, ausgenommen das hyperbolische Vorhaben“ (Derrida 2023, 92). Das hyperbolische Vorhaben des Cogito

kann nicht historisiert werden, indes gründet es auf dem Abgrund des Nicht-Sinns (im Wahnsinn erkenne ich mich selbst), der aber keine Aussetzung des Cogito in der Welt bedeutet, da es ja sonst historisiert würde. Das besondere Verhältnis des Cogito zum Wahnsinn bedeutet also, dass es sich selbst verwahrt in einer Innerlichkeit, aber diese Innerlichkeit ist bereits immer schon gespalten, denn das Cogito verwahrt sich zusammen mit dem Wahnsinn und dieses *zusammen mit dem Wahnsinn* ist sein Bodenloses, ist aber zugleich die Versicherung dessen, dass es von der determinierten Totalität im Raum und in der Zeit unbestimmt bleibt. Absolute Verdichtung der Präsenz *in sich selbst* unter der vollen Anzweiflung des *Außen*, während das Innen aber nur im Zwiespalt mit dem Wahnsinn bestehen kann. Es ist also nicht im einfachen Sinne eine Verwahrung des Denkens in sich selbst, was Derrida beschreibt, nicht ein reines Denken ohne einen anderen, kein klassisches Beispiel der Zentrierung einer Präsenz als Sein, sondern Verwahrung von sich selbst ohne einen anderen *außer eines einzigen* anderen, und das ist der Wahnsinn, und dieser umhüllt es absolut – was meinen wir damit? Damit das Cogito seinen Wunsch erfüllen kann, der da ist, dass es sich vor der ganzen Welt verwahren kann, muss es in Kauf nehmen, dass es sich von einem einzigen bewohnen lässt, welches ihm aber erlaubt, vor allem anderen sich zu verwahren. Dieses Bewohntwerden vom Anderen, vom Wahnsinn, wird aber selbst gerne vertuscht. Genau dies enthüllt Derrida.

„Ich bin die Wahrheit, nur durch meine Gewissheit kann die Wahrheit ausgehen, jedes andere, das, was anders an mir ist, als der Körper und die Sinne können kein Quell der Wahrheit sein“ – das spricht diese Logik der Selbstheit auf *der Oberfläche*, während es sein inniges Verhältnis zum Wahnsinn verheimlicht – das ist eine Geste der Gewalt vor dem Anderen, indem man es zum anderen macht als anderes der Wahrheit: ergo man darf dem anderen nicht trauen, vom anderen gibt es nichts zu lernen. Jetzt aber wird es interessant: Nun tritt noch ein Drittes hinein ins Verhältnis vom Cogito und dem Wahnsinn: dieses Dritte wird nun aber auf der Oberfläche verkündet, und zwar stolz und ohne Peinlichkeit. Die Rede dieses Dritten verschleiert wiederum, dass der Wahnsinn je im Inneren des Cogito anwesend war und in einem Folgeschritt löst dieses Dritte den Wahnsinn ab im Verhältnis zum Cogito: und das ist Gott: „aber so anders ist mir Gott gar nicht, denn er hat sein Vermögen als denkende Substanz *in mich* gelegt“, erwidert wieder das Cogito, um seine Logik reinzuwaschen in der Helle des *luminis*

naturalis: „Deinde experior quendam in me esse iudicandi facultatem, quam certe, ut & reliqua omnia quae in me sunt, a Deo accepi“ (Descartes 2008, 108) [dt. ww.: Ferner erfahre ich, dass in mir ein gewisses Vermögen zu urteilen vorhanden ist, das ich sicherlich, wie auch alles übrige, welches in mir existiert, von Gott empfangen habe]. Durch ihn kann ich am natürlichen Licht teilhaben, wenn ich Gott ähnlich werde, dann gelange ich zur Wahrheit, die in mir schon angelegt ist, ich enthülle mir, dass Gott schon immer in mir war; ich täusche mich nur, „insofern ich gewissermaßen auch am Nichts, bzw. am Nicht-Seienden teilhabe, will sagen: insofern ich nicht selbst ein höchstes Seiendes bin, und mir außerordentlich viel mangelt“ (Descartes 2008, 109). Wir vermuten, dass der eigene Körper, die Sinne und die Endlichkeit bei Descartes als Nicht-Seiendes begriffen werden. Selbst wenn das Cogito dieses Nicht-Seiende an seinem Körper erfährt, so ist es doch nicht etwas, das ihm innerlich ist, denn es ist seiner denkenden Substanz, die es ist, nicht ähnlich, das Nicht-Seiende wird durch die Verweigerung der Zustimmung auf Distanz gehalten. Das andere vom selbst und das andere des anderen muss gelernt geliebt zu werden, indem man es aber als anderes verachtet, denn man liebt es nur, in Foucaults Worten aus einer heiteren Distanz eines Weisen, der in der Komödie des göttlichen Schauspiels den anderen als das Objekt der Ironie erfährt, und dafür muss auf das Unendliche, Gott, hingestrebt werden oder auf das Nichts, wie Derrida schreibt. Das ist das Lachen des Cogito: „Wenn ihr nur wüsstet, dass in mir immer schon ein anderer war, der wiederum tausend Masken hat, denn es ist der Wahnsinn! Wenn ihr nur wüsstet welche Maskenvielfalt ich beherrsche, mit der ich euch glauben gemacht habe, dass in mir niemand anders außer mir existiert, dann, ja dann, was wäre dann?! Und nun, da ich vor euch frivol Gott zum Besten gebe, der Große andere, welcher völlig vereinbar ist mit der ungespaltenen Präsenz als erste Erkenntnis, da glaubt ihrs mir und lobt mich für so pietätsvolle Worte, ja ihr könnt euch selbst kaum in eurem Enthusiasmus zurückhalten, dass in uns allen ein anderer ist, der aber gar nicht so anders als wir sind, denn der andere ist wir“. In Gott herrscht keine Differenz, er ist ungespaltene Substanz, weil er Vollkommen ist. Mit der Idee an Gott ist Descartes die Idee der Vollkommenheit gegeben. Das Cogito schwebt in einer Gespaltenheit zwischen Seiendem und Nicht-Seiendem, es trägt in sich einen Unterschied des Nichts, der Unvollkommenheit, zum Sein, das er von Gott bekommen hat. Das Cogito ist ein Mangel, aber insofern es sich an Gott ausrichtet, steht es gesättigt ganz in seiner Präsenz. Das Cogito erkennt sich im Verhältnis zu Gott, erkennt sich

selbst als sichere Wahrheit, da es sich selbst erkennt in der Vollkommenheit Gottes, indem es zuvor alles, was Welt ist oder jeder Gedanke, der aus der Welt stammt, zum Nicht-Sein verdammt: die durch den Zweifel erklärte Täuschung. Lasst uns aber nicht darauf vergessen, in Descartes Meditationen nachzulesen: „Ich erfahre also, daß ich gleichsam als ein mittleres Etwas so zwischen Gott und das Nichts, bzw. zwischen das höchste Seiende und das Nicht-Seiende gesetzt bin, daß zwar, insofern ich vom höchsten Seienden geschaffen bin, nichts in mir ist, durch das ich getäuscht oder zum Irrtum verleitet werden könnte, es aber nicht besonders verwunderlich ist, daß ich mich täusche, insofern ich gewissermaßen auch am Nichts, bzw. am Nicht-Seienden teilhabe [...]“ (Descartes 2008, 109). Das Nicht-Seiende ist wirklich für Descartes nichts, es hat keine Positivität, aber auf diesem Nichts stützt es sich, um sich als Cogito zu begreifen, es ist nur ein Mangel an Seienden, dessen Privation. Der Unterschied zwischen dieser Privation, die der in allem lauernde Wahn ist auf der Spitze der Hyperbel, dass das Leben ein ewiges Schauspiel sein könnte, und dem Streben hin zu Gott, welches sich im Sich-Selbst-Denken/Sprechen-Hören manifestiert, dieser Unterschied ist das, was eigentlich angeeignet wird vom Cogito, damit es sich als denkende Substanz zu denken vermag. Dieser Unterschied ist der notwendige Wahnsinn, der den Hintergrund für die Selbsterkenntnis des Cogito abgibt.

2.2.3.6 Gott und die κατάβασις des Cogito von der Spitze des Zweifels

Es kommt nicht von ungefähr, dass Derrida in weiterer Folge Gott in den Akt des Cogito hineinzieht, in dem Moment, da es sich in der höchsten Spitze des Zweifels gegenwärtig wird [„Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur“ (Descartes 2008, 56) [dt. ww: Denn weil ich der bin, welcher zweifelt, welcher versteht, welcher will, ist es so offenkundig, dass nichts auftreten wird durch das etwas noch Bewieseneres sich entfalten möge]], und im wahnsinnigsten Wahnsinn kulminiert, da das Cogito eigentlich zu schweigen hätte im hyperbolischen Moment und über die Totalität der Welt hinausschießen muss, zumindest mit der Annahme Derridas gedacht, dass „jeder reine Wahnsinn im allgemeinen, stumm sein müßte“ (Derrida 2023, 92). Man darf dieses *im allgemeinen* nicht *einfach*, also nicht auf *eine* Weise lesen: *im allgemeinen* bedeutet auch so viel wie: in der Ordnung der Sprache, des Sinns, dort, wo das Allgemeine in der Unbestimmtheit bestimmt werden kann, wodurch die Singularität eines Ereignisses

überwunden, also in eine allgemeine Erfahrung der Sprache eingeschrieben wird. Der reine Wahnsinn kann nach Derrida in *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* in keine allgemeine Ordnung eingeschrieben werden, er ist nicht mitteilbar.

„Sobald Descartes diese Spitze erreicht hat, versucht er, sich abzusichern, das Cogito selbst in Gott zu garantieren, den Akt des Cogito mit dem Akt einer vernünftigen Vernunft zu identifizieren“ (Derrida 2023, 92)

Man werde achtsam gegen das „mit dem Akt einer vernünftigen Vernunft zu identifizieren“: das Ereignis, da der hyperbolische Zweifel seinen Klimax erreicht [„& fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo“ (Descartes 2008, 48) [dt. ww.: und mag er mich täuschen so viel er kann, niemals aber würde er bewirken, dass ich nichts bin, solange ich denken werde, dass ich etwas bin]], wird nun eingefasst in einer Bewegung einer „vernünftigen Vernunft“ (Derrida 2023, 92). Was bedeutet diese Formulierung, welche Kehre zeigt sie Derridas Ansicht nach in den Meditationen an? Nachdem sich das Cogito seiner selbst vergewissert hat – auf Gott gegründet –, muss Descartes von seiner radikalen Innerlichkeit der Existenz wieder den Weg nach „Draußen“ finden, damit es sich einer leiblichen Existenz als unter anderen Existenzen sicher werden kann. Es muss Fleisch und Blut werden, das dem Raum angehört ist und das der Zeit untersteht: „Dies tut er sobald er das Cogito hervorbringt und reflektiert, das heißt sobald er das Cogito temporalisieren muß, da selbst nur im Augenblick der Intuition, des auf sich selbst achtenden Denkens, in jenem Punkt oder jener Spitze des Augenblicks gilt“ (Derrida 2023, 92). Denn während das Cogito die Spitze des Zweifels besteigt – dessen Aufstieg, die ἀνάβασις – wird es *unmittelbar* für andere.

Man stelle sich die ἀνάβασις vor wie einen Menschen, der weg vom Volk – den gewohnten Meinungen – die Dörfer und Täler – die Kommunalität – verlässt und auf einen Berg hinauf schreitet und sich dort zurückzieht gleich einem Eremiten in seine Einsamkeit, um sich zu isolieren von schillernd glänzender Oberfläche und nichtssagenden Plattheiten stetig sich wiederholender kurzweiliger Zerstreuungen, und um sich in sich selbst zu vertiefen. Aber diese Vertiefung heißt bodenlose Umnachtung, maßloses Umwachen des Wahnsinns, die erst paradox damit endet, indem das Cogito in der Tiefe die Wahrheit nicht gefunden, aber seinen Zweifel dort hinterlassen hatte, sondern auftaucht und auf der Oberfläche gleich *Narziss* sich in der Spiegelung erkennt,

die ihm seine Worte als *Echo* zurückwerfen: jeder Gedanke meines Zweifels, während mich der Wahnsinn völlig umstellt hat, spricht von mir, dem denkenden Akt: *Cogito ergo sum*.

Das Cogito hat sich von allem in der Welt freizumachen versucht, um die Wahrheit aller Erkenntnis zu begreifen. Zu wem würde denn das Cogito auch sprechen, wenn es annähme, dass alles um es herum vorgegaukelte Visionen eines allmächtigen Genius wären, alles Wahn, was im Bewußtsein erscheint, alles Trug und Schauspiel; es würde sich selbst beweisen, dass es wahnsinnig würde, wenn es mit Wahnbildern spräche. In dem Moment der Meditation, wo das Cogito denkt, dass alles falsch sei, kommt es zur Selbst-Gewissheit im Akt des Denkens. Es existiert nichts, aber ich existiere, der dies denkt, was so viel heißt wie, das Cogito wird wieder mitteilbar, es tritt wieder mit der Begründung seiner eigenen Existenz zurück ins Licht der Wahrheit, gleichsam das *lumen naturalis* nach außen hin umstülpend, zurück ans hellste und wachste Tageslicht – inmitten der Welt des Wahnsinns muss es zum Alltag zurückfinden, aber es wird stets geleitet vom *lumen naturalis*. Dies erlebt das Cogito, es widerfahre ihm, könnte man auch schreiben, da es sich der Endlichkeit, also der Zeit generell ausgesetzt sieht: Es bemerkt sich selbst als Cogito, und weiß nun nicht, wie es sein kann, dass es nicht aufhört das zu sein, was es ist, etwas das beständig da ist, welche Kraft dafür sorgt, dass es sich von einem Augenblick zum nächsten gleichbleibt und nicht aufhört zu existieren. Die Zeit wird für Descartes als solche nun zum Problem. Deshalb würden wir an diesem Punkt der Arbeit unter das Nicht-Seiende neben der Körperlichkeit und den Sinnen auch die Zeit rechnen, insofern sie ein Mangel an der Unendlichkeit Gottes ist – die Endlichkeit eben: Die Vorstellung von Zeit macht nur Sinn, wenn man sich oder etwas als endlich begreift. Mit Gott „vollzieht sich jene Versöhnung der Zeit und des Denkens der Wahrheit“ (Derrida 2023, 93). *Denn für Descartes bedeutet es, wenn er in einem früheren Moment existiert habe, dann nicht von selbst, dass er im nächsten noch existieren werde.* Das „Fehlen notwendiger Verbindung zwischen den Teilen, als Kontingenz und Diskontinuität des *Übergangs* zwischen den Augenblicken“ (Derrida 2023, 93; unsere Hervorhebung) würde nur durch Gott überwunden werden, nur er ist der Grund einer ununterbrochenen Schöpfung des Daseins. Die unendliche Vernunft Gottes ist „der Ort, die Bedingung, der Name oder der Horizont dieser beiden Aussöhnungen“ (Derrida 2023, 93). Um uns noch einmal deutlich diesen Punkt der

κατάβασις [dt.: *Abstieg*; κατά bedeutet hier: *hinab* und βασις (*Gang*) stammt von βαίνω, das *schreiten, gehen* bedeutet – ἀνά hingegen *hinauf*] von der Spitze des Zweifels in das Tal der Alltäglichkeiten, der Anderen, des Lebens in Raum und Zeit, der Körper und Leiber zu vergegenwärtigen: Wenn das Cogito auf der Spitze seines Zweifels geblieben und nicht hinab gestiegen wäre, dann würde seine Existenz noch heute auf dieser Spitze der Selbstgewissheit konzentriert sein und es müsste noch immer annehmen, dass alles um es herum, das nicht in dieser höchsten Verdichtung der Präsenz existiert, Lug und Trug ist, dass also nichts existiere. *Cogito ergo sum*, wäre dann die einzige Wahrheit, die das Cogito je erkannt haben würde. Damit hätte Descartes auch die Gefahr unterschätzt und das, was Descartes sich als Plan zurechtgelegt hat, als ein notwendiger Abschnitt auf dem Weg des Zweifels, um zur ersten, sichersten Gewissheit zu gelangen, würde zur ewigen Wiederholung desselben Wahnsinns werden. Das Cogito muss also, um diesem ewigen Wahnsinn zu entgehen, der gleichsam die höchste Konzentrierung seiner ersten Wahrheit ist, ihn einschließen.

„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. [...] Es ist die Bewegung der Temporalisierung selbst in dem, was sie mit der Bewegung des Logos vereint“ (Derrida 2023, 98)

Diese Versöhnung von der Zeit und dem Denken legt Derrida als den Moment des Einschlusses aus: der Wahnsinn wird eingesperrt nämlich in Gott, Gott ist die Versicherung gegen allen Wahnsinn. Man könnte meinen, die Erkenntnis wird wieder in ihrer Positivität durchleuchtet, nachdem sie im Dunkeln des radikalen Zweifels herumtappte, bediene man sich aufklärerischen Metaphern. Wir erinnern nochmals daran, dass Derrida diese Phase des radikalen Zweifels als die eigentlich kritisch philosophische Phase bezeichnet hat. Nun endet sie mit dem „Wiedereinbürgern der wahnsinnigen und hyperbolischen Irre[n]“, die sich versichern, durch die Ordnung der Vernunft in Besitz der Wahrheit gekommen zu sein.

„Es steht nämlich außer Zweifel, daß für Descartes Gott allein mich gegen einen Wahnsinn schützt, dem das Cogito in *seiner eigenen Instanz* sich nur allzu gastlich öffnen könnte.“ (Derrida 2023, 94f)

In *seiner eigenen Instanz* sollte hier im Verhältnis zu Gott verstanden werden: *Eigen* ist der Teil Descartes, der nicht Gott ist, der eigene Teil Descartes wäre seine Existenz

als Nicht-Seiendes, welches eine Privation des Vermögens, der Substanz, der Vollkommenheit Gottes ist. Das Cogito zeige sich also gastlich dem Wahnsinn des *genii maligni* gegenüber, insofern es dem Nicht-Sein angehört.

Ehe wir Derridas folgende Argumentation erörtern, tauchen wir erneut in die direkte Lektüre Descartes ein – insofern man von einer direkten überhaupt sprechen kann, wenn man eine Übersetzung vorliegen hat – betreffs der Begründung der Existenz von Gott.

Wohl an, das Cogito strebt auf die Unendlichkeit zu, da es ja eine vollkommene Seite in sich trägt, das Seiende, das von Gott verliehene Vermögen zu denken. Aber da es entdeckt, dass dieses, an etwas zu zweifeln, unvollkommener ist, als jenes, etwas in seiner Wesenheit zu erkennen, trägt es einen Mangel in sich. Dieser Mangel äußert sich weiters auch darin, dass das Cogito sich sehr leicht täuschen lassen kann, durch die Sinne und den Körper, sofern es an ihnen nicht zumindest einmal gründlich gezweifelt hat. In Gedanken an die Vollkommenheit der Erkenntnis deduziert Descartes, dass sie also nicht von ihm selbst herrühren könnte, wenn er doch an sich selbst bemerkt habe, dass Mängel in ihm wohnen. Descartes schließt daraus: dass die Vollkommenheit von einem wahrlich vollkommeneren Wesen herrühren müsse. Die Alternativen schienen ihm nach einem Prinzip der Ursache und Wirkung schlichtweg unmöglich; Dieses Prinzip selbst wird übrigens Descartes nie in Zweifel ziehen, da es „durch das Natürliche Licht offenkundig“ (Descartes 2008, 81) sei. Das Prinzip besagt, dass „in einer bewirkenden und hinreichenden Ursache [„in causa efficiente & totali“ (Descartes 2008, 80)] zumindest ebensoviel enthalten sein muß wie in der Wirkung ebenderselben Ursache“ (Descartes 2008, 81). Die Wirkung könne ihre Realität nur durch eine Ursache bekommen haben, in der ebenso viel Realität enthalten sein muss wie in ihrer Wirkung. Damit dieses Prinzip in der Meditation unumstößlich bleibt, ist es für Descartes ausgeschlossen, dass die Wirkung ihre Realität von *einer Mehrzahl* an Ursachen bezieht. Die Rede ist nie von der Möglichkeit, dass eine Wirkung ihre Realität aus mehreren zusammen oder gegeneinander wirkenden Ursachen haben kann – denn dann wäre es rein logisch sogar möglich, dass in der Wirkung als das Aggregat aller Ursachen gemeinsam *mehr Realität* enthalten sei als in einer Ursache aufgrund der zahlreichen Bindungen, welche die ursächlichen Kräfte untereinander in der Wirkung eingingen. Somit schließt er, erstens, dass eine Ursache weder aus dem Nichts entstehen kann, denn das Nichts habe ja gar keine Realität in sich, aus dem eine Wirkung

entstehen könne, die ebenso viel Realität hätte, folglich kann aus Nichts nur Nichts entstehen oder eben gar nichts. Die zweite Konsequenz aus diesem Prinzip ist, dass eine Wirkung nicht mehr Realität hat als die Ursache, welche jene ins Leben gesetzt hat. Nach diesen Regeln versteht er nun auch die Ideen in seinem Geist, mit denen er zu einer Erkenntnis kommen kann, denn er will wissen, woher seine Ideen kommen, und ob sie von ihm selbst stammen: Descartes nimmt hierzu die Beispiele der Ideen eines Steines und der Wärme. Die Ideen des Steines und der Wärme konnten nur dadurch in seinen Geist gelangt sein, als durch eine Ursache, die dieselbe Realität in die Ideen gesetzt hat, wie sie in der Wärme oder einem Stein vorhanden sind. Die Natur einer Idee wiederum, einer jeden Idee, hat „von sich aus keine andere formale Realität“, als diejenige, die dem „Denken entlehnt [ist], dessen Modus sie ist“ (Descartes 2008, 83). Die objektive Realität einer Idee aber, die eines Steines, erhält sie von einer Ursache, „in der zumindest ebensoviel formale Realität vorliegt, wie sie selbst an objektiver Realität enthält“ (Descartes 2008, 83), sprich, wenn die objektive Realität der Ursache einer Idee in ihrem formalen Modus entspreche, so entspricht von der Natur der Ideen her, die Ideen in ihrem formalen Wesen, „der formale Modus des Seins“ (Descartes 2008, 83) der objektiven Realität von einer Ursache derselben. Wenn Ideen aus anderen Ideen wiederum hervorgehen, dann muss es eine erste ursprüngliche Idee geben, in der die Realität aller aus ihr erwachsenen Ideen formal enthalten ist. Descartes untersucht im Folgenden alle möglichen Ideen, welche er von den Körpern hat. Jene Ideen, welche falsch sind, also kein Ding repräsentieren, ob es nun von einem Traum oder einer Welt herrührt, sei dahingestellt, entspringen dem eigenen Mangel, kein vollkommenes Wesen zu sein, „das heißt, sie [die falschen Ideen] sind allein deshalb in mir, weil meiner Natur irgendetwas fehlt und sie nicht völlig vollkommen ist“ (Descartes 2008, 87). Bald kommt er auf die Idee Gottes zu sprechen, unter der er versteht: „eine bestimmte unendliche, unabhängige höchste Einsicht fähige, allmächtige Substanz, von der sowohl ich selbst, als auch alles andere, was es auch sei, geschaffen ist, falls irgendetwas anderes vorhanden sein sollte“ (Descartes 2008, 89). Descartes fragt sich insbesondere bei der Idee Gottes, woher sie komme, welche Ursache ihr Realität verliehen hat, und ob er sie aus sich selbst geschöpft habe. Da diese Idee so immens, da alles, was diese Idee impliziert – allmächtig, höchste Erkenntnis, unendliche Substanz, Schöpfer alles Seienden – unmöglich auf seine eigene Existenz zutrifft, kann die Idee nicht aus seinem Inneren stammen, sie muss von wo anders herkommen. Seine

Argumentation ist in unseren Augen eine gewieft Finte. Descartes hat also die Idee Gottes, natürlich nach damals verbreiteter Lehrmeinung – aber welche Lehrmeinung dürfte strenggenommen von dem radikalen Zweifel verschont werden? –, im Vorhinein mit solchen Attributen ausgestattet: Unendlich, allmächtig und vollkommen; dass notwendigerweise er sich gezwungen fühlt zu schließen, dass eine derart überschießend mächtige Idee nicht von ihm selbst hervorgebracht werden konnte: „Und daher muß aus dem zuvor Gesagten geschlossen werden, daß Gott notwendig existiert“ (Descartes 2008, 91) [lt.: „Ideoque ex antedictis, Deum necessario existere, est concludendum“ (Descartes 2008, 90) [dt. ww.: und daher ist aus dem Vorhergesagten zu schließen, dass Gott notwendig hervortritt]]. Wie an früherer Stelle schon einmal erwogen wurde, kommt jetzt Descartes wieder auf sein Prinzip der Ursache zurück: nun sei er, Descartes, eine endliche Substanz, hingegen enthält die Idee einer unendlichen Substanz viel mehr Vollkommenheit; wenn die endliche Substanz also Ursache der Realität der Idee einer unendlichen Substanz wäre, so steht das im geraden Widerspruch zu seinem bereits aufgestellten Prinzip. Denn dann würde das Prinzip heißen müssen: In einer Wirkung kann mehr objektive Realität enthalten sein als in der Ursache. Schließlich muss die Idee einer unendlichen Substanz von einer Substanz herrühren, „die tatsächlich unendlich ist“ (Descartes 2008, 91).

Auf seinem Weg des Zweifels – Zweifel wohl verstanden als der Mangel von Erkenntnis – hat bisher Descartes die Idee des Unendlichen indirekt aus der Erkenntnis über seinen Mangel, seine Unvollkommenheit, genauer „durch die Negation des Endlichen“ (Descartes 2008, 91) gewonnen. Diese Erkenntnis wiederum benutzt er dafür, dass die Idee des Unendlichen trotzdem früher in seinem Geist sein musste als die Idee des Endlichen. Aus der bislang geführten Erörterung über seine Endlichkeit folgert er nämlich, „daß demnach die Erfassung des Unendlichen gewissermaßen früher in mir ist als die des Endlichen, das heißt: die Erfassung Gottes früher als die meiner selbst“ (Descartes 2008, 91). Wie ist das nun zu verstehen, wenn er doch gerade eben noch anhand, zuerst, seiner Unvollkommenheit, danach anhand der Negation dessen, zu der Idee der Unendlichkeit gelangt ist. Diese anfangs dubios wirkende Weise zu folgern, erklärt er mittels einer rhetorischen Frage: Wie hätte er denn anders auch seinen Mangel, seine Unvollkommenheit, sein Verlangen, dass er auf vollkommenere Einsicht hinstrebe als die des Zweifels, eingesehen, wenn nicht bereits „die Idee eines

vollkommeneren Seienden“ in ihm wäre, „im Vergleich mit der [er seinen] Mangel erkennen würde?“ (Descartes 2008, 91) – wenn also nicht die Erfahrung einer Differenz unterschwellig mitschwingt. Angenommen, aber Descartes wäre doch einzig und allein aus sich selbst heraus reine Aktualität und jede seiner Ideen Schöpfung seiner selbst, dann hätte Descartes sich allein aus sich selbst heraus erschaffen; und wenn er sich selbst erschaffen hätte, dann hätte er sich mit keinen Attributen der Unvollkommenheiten versehen: er würde nichts wünschen, er würde nicht zweifeln, ihm würde es an nichts fehlen, denn er hätte sich selbst „alle Vollkommenheiten verliehen [...] und wäre so Gott selbst“ (Descartes 2008, 97f (99)). Offenkundig ist Descartes nicht Gott, also vermag er es nicht, aus sich selbst heraus sich selbst im Dasein zu halten; er ist nicht Ursache dessen, dass er nicht aufhört, jeweils den nächsten und nächsten und nächsten ... *ad infinitum*, Augenblick zu überleben. Dies ist der Moment der Temporalisierung des Cogito. Er kann sich nicht eine solche Kraft zuschreiben, dass er sich selbst von Augenblick zu Augenblick wiedergibt – das Cogito als eine fortwährende Schöpfung Gottes –, also beweist er einmal mehr, „daß [er] von einem von [ihm] verschiedenen Seienden abhängt“ (Descartes 2008, 99). Sodann kann sich bei jedem Seienden gefragt werden, ob es aus sich selbst heraus, auch künftig jenes Seiende sein kann, welches es jetzt ist, oder aber durch ein anderes. Dieser Schritt der Argumentation ist interessant, weil mehr oder minder wieder *anderes Seiende* vorausgesetzt wird. Der Glaube an die Alltäglichkeiten ist also sukzessive wieder zurück ins Denken des Cogito gekehrt. Der radikale Zweifel hat sichtlich an dieser Stelle bereits eine Abschwächung erfahren, da es in der Meditation im Rahmen des Sagbaren oder Denkbaren möglich wurde, das Dasein von anderem Seienden vorauszusetzen, sprich Descartes traut sich wieder aus seiner Deckung hervor, er hat damit aufgehört, jedem Phänomen prinzipiell die Zustimmung zu entziehen, denn er stimmt – wenn auch noch hypothetisch – der allgemeinen Möglichkeit der Existenz anderer zu. Nehme man Rücksicht auf die früheren Folgerungen, dann laufe bei jedem Seienden außer bei jenem, welches Gott ist, folgende Frage auf dasselbe hinaus: *Existiere ich durch mich selbst?* Angenommen, man wäre durch sich selbst, man wäre die Ursache seiner selbst, dann müsste man Gott selbst sein, da es für Descartes außer Frage steht, wenn man so mächtig ist, dass man aus sich selbst heraus existiert, „zweifelsohne auch die Kraft hat, aktuell alle Vollkommenheiten zu besitzen“ (Descartes 2008, 99). Weder das eine noch das andere Vermögen hat dieses Seiende,

welches in Frage steht, also ist es nicht Gott, es muss Ursache etwas anderen sein, das früher dagewesen ist als es selbst. Diese anderen Seienden, seien es die Eltern zum Beispiel, fragen sich dieselbe Frage, bemerken notwendig, dass sie nicht Gott sind, dass sie von einem anderen abstammen, müssen, von ihren Eltern also und so geht es weiter, bis alles Seiende in Verkettung bemerkt, dass es von etwas anderem abhängt. Descartes fürchtete infolgedessen aber in einen *regressum in infinitum* zu fallen, somit brauchte er notwendig eine erste Ursache aller Seienden, auf die alles Seiende zurückgeht, dem sie ihr fortwährendes Dasein verdanken. Dieses höchste Seiende existiert als einziges unabhängig von allem anderen, es ist durch sich selbst, und dieses ist Gott. Wie gesagt ist diese Ursache nicht bloß eine Kraft, die aus der Vergangenheit herrührt, die alles zur Geburt gebracht hatte, sondern die Kraft, welche alles in seiner Gegenwärtigkeit erhält: „insbesondere weil ich hier nicht nur die Ursache thematisiere, die mich einst produziert hat, sondern mehr noch die, die mich in der Gegenwart erhält“ (Descartes 2008, 101) [„illa quae me tempore praesenti conservat“ (Descartes 2008, 100)]. Oder wie es Kierkegaard in *Die Krankheit zum Tode* bezüglich der *Verzweiflung*, welche die Krankheit des Geistes ist, der das Selbst ist, das sich zu sich selbst verhält, indem es sich zu dem verhält, das es gesetzt hat, das Gott ist, ausgedrückt hat:

„es ist stets die gegenwärtige Zeit, die im Verhältnis zur Wirklichkeit nicht ein zurückgelegtes Vergangenes wird; in jedem wirklichen Augenblick der Verzweiflung trägt der Verzweifelte all das Vorhergegangene in der Möglichkeit als ein Gegenwärtiges. Das kommt daher, daß die Verzweiflung eine Bestimmung von Geist ist, sich zum Ewigen im Menschen verhält. Aber das Ewige kann er nicht verlieren, in alle Ewigkeit nicht; er kann es nicht ein für allemal von sich werfen, nichts ist unmöglicher; er muß in jedem Augenblick, in dem er es nicht hat, es fortgeworfen haben oder von sich werfen – aber es kommt zurück, das heißt jeden Augenblick, wenn er verzweifelt, zieht er sich die Verzweiflung zu. Denn die Verzweiflung folgt nicht aus dem Mißverhältnis, sondern aus dem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Und um das Verhältnis zu sich selbst kann ein Mensch nicht kommen, sowenig wie um sein Selbst, was übrigens ein und dasselbe ist, da ja das Selbst das Verhältnis zu sich selbst ist“ (Kierkegaard 2010, 36)

Gott ist also im Selbst präsent als das Ewige, dass das Vergangene die Möglichkeit der Gegenwart in sich trägt, und jeder Augenblick die Möglichkeit birgt im nächsten Moment zu existieren, was Kierkegaard dadurch ausdrückt, dass das Selbst notwendig sich selbst wird, indem es nicht anders kann, als sich zu sich selbst zu verhalten im

Verhältnis zu Gott. Auch wenn Descartes nicht diesen Vollzug eines Selbst denkt, so kann man aber verstehen, dass Descartes und Kierkegaard vor demselben Problem standen, das sie mit dem Verhältnis zu Gott lösten, das in ihnen liegt. Kurz zusammen gefasst rekonstruiert Descartes diese Verkettungen an Folgerungen auch im *Discours de la méthode*:

„denn sie [die Ursache] dem Nichts entlehnen, das ist augenscheinlich unmöglich, und da es sich nicht weniger widerspricht, daß das Vollkommenere aus dem weniger Vollkommenen folge und davon abhängig sei, als daß etwas aus nichts hervorgeht, so konnte ich sie nicht, von mir selbst haben, so daß nur übrigblieb, daß sie von einem in Wahrheit vollkommeneren Wesen, als ich es bin, in mich gepflanzt worden ist, von einem Wesen, das sogar all die Vollkommenheiten in sich birgt, von denen ich mir eine Vorstellung machen konnte, d. h. um es mit einem Worte zu sagen, *von Gott*.“ (Descartes 1997, 57; unsere Hervorhebung)

Descartes habe also Gott in seiner Erfahrung des Zweifels derartig installiert, dass dieser überhaupt der Grund ist, dass die denkenden Substanzen in den körperlichen Naturen nicht aufhören zu existieren. Alles Dasein verdankt seine Gegenwart der Macht Gottes, welche diese Gegenwart beständig schöpft. Und wahrlich haben auch wir großen Respekt vor dem Gedanken, welcher für uns das Wunder des Lebens darstellt, wie wir von Augenblick zu Augenblick – beruhend auf einer unendlichen Subtilität vielfacher Kräfte, die unsere Körper durchströmen – weiterexistieren, dass die Gegenwart in ihrem Strom des Werdens nicht verschwindet. Angesichts dieses ehrfürchtigen Staunens und dem Schauer dieses Gedankens gelangt Descartes zu einer Begründung, die ihm über dieses Wunder Sicherheit verschafft, dass nämlich „ihr Sein [das Sein der Körper] so von seiner [Gottes] Macht abhängen müssen, da sie ohne ihn nicht einen Moment existieren könnten“ (Descartes 1997, 59). Der besondere Unterschied von Derridas Lektüre der Meditation zu jener Foucaults zeigt sich eben in der Rolle, die Gott für das Cogito spielt. Erst mit der Versicherung der Existenz Gottes, der alles Seiende beständig schöpft, vollzieht Descartes die Einsperrung des Wahnsinns und bannt den hyperbolischen Zweifel: „Mögen sich die besten Köpfe daran versuchen, soviel sie wollen, ich glaube nicht, daß sie irgendeinen Grund vorbringen können, der ausreicht, diesen Zweifel zu beseitigen, wenn sie nicht die Existenz Gottes voraussetzen“ (Descartes 1997, 63). Zuvor im hyperbolischen Zweifel hätte die

Trennung zwischen Vernunft und Wahnsinn noch nicht stattgefunden, denn Descartes habe viel mehr die ursprüngliche Quelle gesucht, in Worten Derridas, „von der aus Vernunft und Wahnsinn bestimmt und ausgesagt werden können“ (Derrida 2023, 95).

Derrida macht hierzu einen Exkurs: Gesetz, Gott ist das Absolute der Vernunft selbst. Wenn Individuen und Gesellschaften, indem sie aus Angst vor dem Wahnsinn sich unter die Fittiche Gottes begeben, um sich zu schützen, aus Gott eine endliche Substanz machen oder eine endliche Macht in Form von Institutionen und Staatsgewalten, so würden sich diese Individuen und Gesellschaften irren über den Namen Gottes. „Und was könnte [...] den Wahnsinn ausschließen, reduzieren oder (was auf dasselbe hinausläuft) absolut verstehen?“ (Derrida 2023, 94). Worin könnte die Verbindung zwischen dem absoluten Verstehen und des Ausschlusses bestehen? Etwas absolut verstehen zu wollen, sperrt dieses Etwas in Wissen ein. Gott absolut zu verstehen, heißt, vollkommen zu verstehen. Vollkommen verstehen impliziert aber Endlichkeit im Denken. Zu sagen, ich verstehe das Unendliche vollständig, ist ein Widerspruch, da das Unendliche das Absolute selbst ist. Das Unendliche, dass das Vollständige ist als Unendliches, kann nicht vollständig begriffen werden. Um etwas vollständig zu begreifen, muss man wissen, wo es anfängt und wo es endet, zumindest annehmen, es zu wissen, muss sich seiner Grenzen bewusstwerden, die es *ausfüllt*. Das Unendliche ist als solches aber unbegrenzt, und genau, weil es keine Grenzen, keine Schranke kennt, ist es vollkommen, denn es kennt keine Differenz, die sich zu einem Mangel erstrecken würde. Das ist also das Paradox: Dass das Sein und die Vernunft eins ist als die Macht Gottes, die alles in seiner Aktualität behält, die das Absolute ist, aber nicht als Absolutes verstanden werden kann, da das Verstehen von einem endlichen Wesen ausgeht. Gott zu nennen, heißt, ihn sich begrifflich anzueignen in der Vernunft: nun ist dies aber genau, was denkende Substanzen tun. Gott lässt sich in seinen Geschöpfen, in den denkenden Substanzen der Menschen, nicht denken. Insofern wir Vernunft sind, als denkende Substanz, liegt das Vermögen Gottes in uns. Ebenso verhält es sich mit der Philosophie. Das Vorhaben der Philosophie selbst kann alles Mögliche denken, aber das Vorhaben selbst lässt sich nicht denken: „Indem man die historische Konstituierung dieser endlichen Schutzvorrichtungen in der Bewegung der Individuen, der Gesellschaften und aller endlichen Totalitäten im allgemeinen beschreibt, kann man letztlich alles beschreiben – und das ist eine legitime, immense notwendige Aufgabe –,

ausgenommen das philosophische Vorhaben selbst“ (Derrida 2023, 94). Der Akt des Cogito: das Aussprechen oder Denken der ersten Erkenntnis und Selbstgewissheit, kann selbst nicht wieder gedacht werden, denn es kann nicht Objekt und denkender Akt zugleich sein. Das Cogito sagt ich denke, also bin ich: das, was es die ganze Zeit tut, spricht es aus, wodurch es zum Aussprechen dieses Denken wird. Es wird endlich, da Descartes es „in ein System von Deduktionen“ einschreibt, in dem das Prinzip der Ursache eine gewichtige Rolle spielt. Aussagen und Denken wird deckungsgleich, das Cogito verrät sein Geheimnis, das sich aber nicht wirklich verraten lässt: „Man kann *das* sagen, *was* man denkt und *das* man denkt, ohne es zu verraten“ (Derrida 2023, 95). Es sagt den Akt des Denkens aus, der es selbst ist, das Cogito kann sich selbst nicht hintergehen: „Man kann nicht behaupten, daß das philosophische Vorhaben der Unendlichkeitsrationalismen als Instrument oder Alibi für eine historisch-politisch-soziale endliche Gewalt in der Welt gedient hat (was im übrigen außer Zweifel steht), ohne *vorher* den beabsichtigten Sinn des Vorhabens selbst anzuerkennen und zu respektieren“ (Derrida 2023, 94). Denn man muss sich wieder besinnen, dass das Cogito gerade jenseits der Endlichkeit einen Schutzwall gegen den absoluten Wahnsinn aufbaut: „Wenn die Philosophie stattgehabt hat – was man immer bestreiten kann –, dann nur in dem Maße, in dem sie das Ziel entworfen hat, jenseits des endlichen Schutzes zu denken“ (Derrida 2023, 94). Folglich deutet Derrida den Wahnsinnigen, als jenen der sich nicht auf den Punkt zurückbesinnen kann, der die Totalität überschreitet, indem er sie beschreibt, der es nicht vermag, „die Quelle zu erfassen, von der aus Vernunft *und* Wahnsinn bestimmt und ausgesagt werden können“ (Derrida 2023, 95).

Gott ist als die Schutzeinrichtung des Cogito, damit es nicht vom Nicht-Seienden verschluckt würde, zudem das natürliche Licht in ihm, das das Denken/Sagen des Cogito führt, damit es sich selbst gewisser macht. Um zu werden, was Gott geschöpft hat, ist das Cogito als Resultat seiner vom natürlichen Licht gelenkten Meditation Werk: Werk seiner selbst als Werk Gottes, „in dem das Cogito in einem organisierten philosophischen Diskurs reflektiert und vorgetragen werden muß“ (Derrida 2023, 95). Davor ist es aber Wahnsinn: „Jedenfalls ist das Cogito Werk, sobald es sich in seinem Sagen vergewissert. Es ist aber Wahnsinn vor dem Werk“ (Derrida 2023, 96). Sehr aufmerksam merkt Derrida an, dass das natürliche Licht bereits eine „Identifikation des Cogito und der vernünftigen – normalen – Vernunft“ (Derrida 2023, 96) voraussetzt,

ohne dass die Existenz des Cogito durch Gott selbst versichert wurde. Wiederholen wir: Die erste Annahme der Kausalität, besagt, dass ebenso viel Realität in der Ursache sein muss wie in der Wirkung; und die andere setzt voraus, dass der Irrtum ein Mangel, eine Privation, ein Fehlen an Vollkommenheit ist. Diese Annahmen sind dem natürlichen Licht innerlich, und das natürliche Licht selbst wird nie in Zweifel gezogen von Descartes: „Diese Axiome, deren Determination dogmatisch ist, entgehen dem Zweifel, sind ihm sogar nie unterworfen, sind nur *umgekehrt* von der Existenz und der Wahrhaftigkeit Gottes aus begründet“ (Derrida 2023, 96). In dem *lumen naturalis* als ein Vermögen, das dem Menschen allein von Gott beigelegt wurde, ist die Existenz Gottes in diesen zwei Annahmen des natürlichen Lichtes bereits eingepflanzt und Descartes muss für seinen Beweis nur noch die *notwendigen* Schlüsse ziehen. Demzufolge würden wir einstimmig mit Kierkegaard meinen, dass Descartes nie wahrhaftig an Gott gezweifelt hat. Dies schreibt Kierkegaard in seinem Vorwort von *Furcht und Zittern*, als er sich über die Philosophie Hegels und dessen Anhängern lustig macht, die meinten den Zweifel Descartes ein für alle Mal überwunden zu haben:

„Jeder spekulative Marqueur, der gewissenhaft den bedeutungsvollen Gang der neuen Philosophie pointiert, jeder Privatdozent, Repetent, Student, jeder Randsiedler und Eingesessene in der Philosophie bleibt nicht dabei stehen, an allem zu zweifeln, sondern geht weiter. Vielleicht würde es nicht an der Zeit und unpassend sein, sie zu fragen, wo sie denn eigentlich hinkommen, aber höflich und bescheiden ist es wohl, es für ausgemacht anzusehen, daß sie an allem gezweifelt haben, da es ja sonst eine sonderbare Rede wäre, daß sie weitergingen. Diese vorläufige Bewegung haben sie also alle gemacht und vermutlich so leicht, daß sie es nicht notwendig finden, ein Wort darüber fallen zu lassen, wie; denn nicht einmal der, welcher ängstlich und bekümmert eine kleine Aufklärung suchte, fand eine solche, einen wegweisenden Wink, eine kleine Diätvorschrift drüber, wie man sich bei dieser ungeheuren Aufgabe verhält. <<Aber Cartesius hat es doch getan?>> Cartesius, ein ehrwürdiger, demütiger, redlicher Denker, dessen Schriften gewiß niemand lesen kann, ohne zutiefst bewegt zu werden, er hat getan, was er sagte, und gesagt, was er getan hat. Ach, ach, ach, dies ist eine große Seltenheit in unserer Zeit! Cartesius hat, wie er selbst oft genug wiederholt, nicht gezweifelt im Verhältnis zum Glauben“ (Kierkegaard 1992, 7).

Das *lumen naturalis* hat die Funktion, „die Hyperbel zu kontrollieren, zu beherrschen“, genau in dem Moment, da sich die Hyperbel auf ihren höchsten Punkt zuspitzt, da sich das Cogito mit dem Wahnsinn misst „oder vielmehr sich von ihm

messen läßt“ (Derrida 2023, 96). Descartes hat über das natürliche Licht einen Akt in das Cogito eingeschrieben, der es ihm erlaubt, im Fall des Falles in das abgründigste Schweigen hinab wieder mitteilbar für andere zu werden, und dies hätte er nur geschafft in dieser unheimlichen Nähe zum Wahnsinn, da das Cogito begann sich selbst in einem anderen zu reflektieren: Ehe dieser Andere ein anderer in der Welt wird, reflektiert sich das Cogito nun im Anderen als Gott. Dies wird dadurch vorausgesetzt, dass die Möglichkeit, sich in Gott zu reflektieren, bereits im göttlichen Vermögen des *luminis naturalis* liegt, das die Möglichkeit eröffnet hat, vom Prinzip der Ursache und Wirkung und dem Erkennen der eigenen Unvollkommenheit auf die Idee der Vollkommenheit, des Unendlichen und Allmächtigen usf. hinzuschließen, welcher Gott zugrunde liegt. Gott ist wiederum die Möglichkeit von Seienden im allgemeinen, kurzum, die Möglichkeit einer Welt außerhalb des Cogito, deren Erkenntnis zwar im Cogito begründet wird, jedoch in der Aktualität ihrer Existenz beständig von Gott geboren wird. Nichtsdestotrotz muss man nach Derrida das Cogito im Moment der wahnsinnigsten Verstrickung seines Zweifels von dem System der Deduktionen unterscheiden. Das System an Deduktionen, in das das Cogito eingeschrieben wird, erfolgt durch das Prinzip der Ursache und dem Schluss, aus dem Unvollkommenen zum Vollkommenen zu gelangen (oder wie Descartes behauptet, von der Idee des Unendlichen zur Idee des Endlichen): „Deshalb muß der Akt des Cogito im hyperbolischen Augenblick, in dem er sich mit dem Wahnsinn mißt oder vielmehr sich in ihm messen läßt, muß dieser Akt wiederholt und von der Sprache oder dem deduktiven System unterschieden werden, in das Descartes ihn einschreiben muß, sobald er ihn der Intelligibilität und der Kommunikation anbietet, das heißt, sobald er ihn für den anderen (das bedeutet für sich) reflektiert“ (Derrida 2023, 96). Dadurch errang sich Descartes in seinem hyperbolischen Zweifel einen „fest in der Kette der Vernunftgründen verankerten Durchgangspunkt“ (Derrida 2023, 97), von dem aus jeder Akt des Cogito beständig wiederholt in ein System der Gewissheiten und Schlussfolgerungen einfließen konnte. Foucault habe also das *lumen naturalis* außer Acht gelassen, weshalb er als Konsequenz die Versicherung des Cogito in Gott und die Einschreibung des Aktes des Cogito auf der Spitze des Wahnsinns in das System von Deduktionen nicht verstand.

„Aber wir meinen, daß diese Bewegung nur in ihrem eigenen Ort und ihrem eigenen Moment beschrieben werden kann, wenn man vorab die Spitze der Hyperbel freigelegt hat, was Foucault, so scheint es, nicht getan hat“ (Derrida 2023, 97).

Also fassen wir einstweilen die Relektüre Derridas von den Meditationen Descartes zusammen: Zum Ersten: Derrida unterscheidet innerhalb Descartes Meditationen einen natürlich-naiven und einen radikalen, hyperbolisch, eigentlich philosophischen Zweifel. Damit in Verbindung stehend will Derrida in der berüchtigten Passage der ersten Philosophie über den Wahnsinn keinen Ausschluss desselben erkennen, ehemals orientiert sich Derrida an einer Ausschließung, die im Titel der Meditationen enthalten ist: *in quibus dei existentia & animae a corpore distinctio demonstrantur*. Zum Zweiten: Es ist darin von, zum einen, der Unterschiedenheit der Seele vom Körper und, zum anderen, dem Beweis Gottes die Rede. Die Sinneserfahrungen, die der Welt und die des Körpers, werden als bloße Täuschung aus der Festung der sicheren Erkenntnis verwiesen. Drittens, gehe nun daraus hervor, dass der Wahnsinn nur eine besondere Ableitung von der Totalität der Irrtümer sinnlicher Ideen ist, viertens stehen die Gründe zu Zweifeln in einer erkenntnistheoretischen Hierarchie: der Traum führt sie an, darunter liegt der Wahnsinn, die Sinnestäuschungen finden sich ganz unten. Hier kommt außerdem die Unterscheidung des natürlichen und hyperbolischen Zweifels zum Tragen, denn diese Ordnung der Irrtümer gehört dem natürlichen Zweifel an, sie verliert ihre Bedeutung, wenn der böse Genius auf den Plan tritt; und schlussendlich kann das Cogito den Wahnsinn sogar in seiner Innerlichkeit zulassen, wenn es in den radikalen Zweifel fällt, es zweifelt jede intelligible Idee an, das Cogito kann nie genug wahnsinnig sein: Egal wie sehr das Denken von der Nacht des Wahns umstellt ist: Cogito, sum. Der eigentliche Wahnsinn spielt also für Derrida an einem anderen Ort eine Rolle als dort, wo er direkt erwähnt wird: Der Wahnsinn im natürlichen Zweifel ist bloß ein Einwand eines Nicht-Philosophen, den Descartes Kühnheit verängstigt; der eigentliche Wahnsinn wird auf der Spitze der Hyperbel erfahren. Dann widerspricht Derrida Foucault ein weiteres Mal, als – Gott sei Dank! – Gott dank des natürlichen Lichts bewiesen, das Cogito aus dem hyperbolischen Zweifel befreit und der Wahnsinn eingeschlossen wird. Hier führt Derrida eine weitere wichtige Unterscheidung zwischen der Hyperbel des Cogito selbst, der Moment der Unmittelbarkeit vor dem Moment des Sich-selbst-denkenden-Aktes, ein und der schrittweisen Eingliederung des Cogito in eine Totalität an Verkettungen von Schlussfolgerungen, was so viel heißt wie: das

Cogito wird endlich, historisch, wird sein anderes (worunter strenggenommen nach Derridas Auslegung schließlich auch alle intelligiblen Ideen über das Cogito dazugehören, da sie als solche *Objekte* des Denkens sind, wohlgemerkt was nicht dasselbe ist wie die erste Erkenntnis des Cogito: Ich denke, also bin ich; Der Satz bewahrheitet sich durch den Akt des Denkens selbst und nicht durch den *Inhalt* (Objekt) der Aussage, die Aussage ist nur interessant, da sie implizit aber notwendig auf den Akt des Denkens weist, der es denkt/spricht; man sieht jetzt vielleicht besser, warum Derrida meint, dass der Unterschied zwischen Denken und Sprechen auf der Spitze der Hyperbel keinen Sinn mehr macht). Und zuletzt ließ sich aus Derridas Relektüre folgende Denkfigur herausmeißeln, dass das Cogito im Akt des hyperbolischen Zweifels durch keine historische Struktur determinierbar wäre, dass das Cogito vielmehr jedwede historische Totalität der Welt überschreite, indem es sie zu denken versucht, worin das Cogito zum Punkt Null, zur ursprünglichen Wurzel jeder historisch determinierten Widersprüche wird, wo sich Vernunft und Wahnsinn einander nicht ausschließen, sondern fügen. Der ursprüngliche Punkt, in dem die Möglichkeit der Geschichte schlummert, die Möglichkeit, allgemein etwas zu bedeuten.

Um auf ein neues Mal durch diesen letzten Punkt hindurch reflektieren zu können, räumt Derrida ein, dass er nicht behauptet habe, die Philosophie wäre allein durch diese hyperbolische Innerlichkeit des Cogito zu verstehen, die von keiner historischen Struktur bestimmt würde, sondern sie sei die Möglichkeit des Sprechens im Diskurs. Die Philosophie verhält sich nicht nur so zur Geschichtlichkeit, indem sie sich von der historischen Totalität abkapselte. Die Geschichtlichkeit der Philosophie vollziehe sich viel mehr an der Schwelle „zwischen der Hyperbel und der endlichen Struktur, zwischen Ausbruch aus der Totalität und der geschlossenen Totalität“ (Derrida 2023, 98), während „die Geschichtlichkeit im allgemeinen ohne eine Geschichte der Philosophie unmöglich wäre“ (Derrida 2023, 97). Letzteres sieht auf den ersten Blick nach einer sehr tollkühnen Behauptung aus, jedoch scheint sie viel subtiler zu sein aufgrund dessen, was Derrida über die Wesensbestimmung des philosophischen Diskurses geschrieben hat. Man könnte das Verhältnis zwischen Geschichtlichkeit und Geschichte der Philosophie vielleicht so erklären: Derrida schreibt bezüglich des Verhältnisses der Geschichte der Philosophie und dem Denken einer historischen Determiniertheit, dass ohne diesen Akt der Gewalt, der Einsperrung des Wahnsinns, der

philosophische Diskurs überhaupt nicht dazu kommt, eine endliche Struktur in der Geschichte des Denkens zu entwerfen. Der Irre in uns muss unterdrückt werden, damit ein sprechendes Subjekt im Allgemeinen im Diskurs auf den Plan treten kann, dessen Sätze und Gedanken eine *sinnhafte* Genealogie über die historischen Bedingungen der Mächte bilden, welche für eine bestimmte Kultivierung der Vernunft konstitutiv sind.

Es ist der Moment der Temporalisierung des Cogito, indem Denken und Sprechen sich als dasselbe konstituieren. Diese Temporalisierung zeichnet eine Spur durch die Geschichte der Philosophie. Sie „ist die Spur jener Geste ursprünglicher Gewalt“ (Derrida 2023, 98), welche den Wahnsinn einschließt, damit das Subjekt im philosophischen Diskurs sprechen kann. Wenn es nur eine Hyperbel gäbe oder ausschließlich eine Determination historischer Strukturen, dann wäre in beiden Fällen die Geschichte der Philosophie nicht möglich. Wer vermag dieser Temporalisierung von Augenblick zu Augenblick zur Aktualität zu verhelfen? Wer versöhnt das Denken mit der Zeit? Wir hatten es eben schon aus Derridas Text extrahiert: Nach Descartes sei es Gott.

„Allein dank dieser Unterdrückung des Wahnsinns kann ein Endlichkeitsdenken, das heißt eine Geschichte herrschen. Ohne sich an einen bestimmten historischen Augenblick zu halten, sondern indem man diese Wahrheit auf die Geschichtlichkeit im allgemeinen ausdehnt, könnte man sagen, daß das Reich eines Endlichkeitsdenkens nur auf der Einsperrung, der Erniedrigung, der Ankettung und des mehr oder weniger verhohlenen Auslachen des Irren in uns errichtet werden kann, eines Irren, der immer nur der Irre eines Logos sein kann: als Vater, als Lehrer, als König.“ (Derrida 2023, 98)

Wir sehen in dieser Passage erneut durchschimmern, dass Derrida hier den blinden Fleck Foucaults in der Zuspitzung seiner Kritik verdichten will. Die Bedingung der Möglichkeiten eines Endlichkeitsdenkens fußt auf dieser Gewalt, welche Foucault zwar in dessen historisch determinierten Strukturen mit unglaublicher Sorgfalt ans Licht des Sinns gebracht habe, während er aber in diesen Strukturen selbst verhaftet blieb, da er dieselbe Geste des Ausschlusses noch einmal vollzog – einer Geste des Ausschlusses, die nicht historisch sei, sondern im Akt des Sich-im-Sprechen anfangen zu vernehmen, sich Im-Sich-Selbst-Sprechen-hören notwendig im Sinn begriffen zu entdecken, a priori jedem Aus-druck vorausgeht. Diese notwendige Bedingung des Ausschlusses für jede Mitteilung habe Foucault deshalb nicht Beachtung geschenkt, weil er die überall das

Denken umlauernde Möglichkeit des Wahnsinns nicht bis zu der Höhe des hyperbolischen Zweifels verfolgt habe. Hingegen behauptet Derrida, dass er selbst, genau weil er dem Wahnsinn seine Präsenz im Cogito zurückgegeben habe, dass er von dieser Geste der Gewalt versucht hat, loszukommen: „Wir haben versucht, von jener Geste *freizukommen*, mit der Descartes sich selber gegenüber den bedrohenden Kräften des Wahnsinns als dem der Philosophie entgegengesetzten Ursprung losmacht“ (Derrida 2023, 99). Von der Geste sich losmachen, mit der Descartes sich von den Kräften des Wahnsinns losgemacht hat: es wirkt nicht allzu leicht verständlich, wie Derrida sich das vorstellt: Inwiefern besteht für Derrida ein *Loskommen* von etwas, das er die letzten zehn Seiten doch die Wesensbestimmung des philosophischen Diskurses nannte und die notwendige Beherrschung des Wahnsinns, um *sinnvoll* sprechen zu können? Jedenfalls lässt sich – unseres Erachtens – zumindest an dieser Stelle der Lektüre so etwas wie eine Möglichkeit einer Distanzierung von Derrida zu seinem Gedanken des ursprünglichen Nullpunktes entdecken, von dem her jede Totalität beschrieben werden kann, indem man sie überschreitet, außer dieses Punktes selbst, da er keine Endlichkeit darstellt, sondern Unendliches, dass die Endlichkeit überschreitet, um aussagen zu können. Die Distanz kann aber auch umgekehrt heißen, dass er durch diese Bewegung des Überschreitens auf das Unendliche hin von dem cartesischen Moment des Überschreitens losgekommen ist. Die Distanz würde also keine Distanznahme des Gedankens über den Nullpunkt bedeuten, sondern sie geschehe in der Bewegung des Gedankens, welcher „[d]as-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen“ von diesem Nullpunkt aus selbst ist: „Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen“ (Derrida 2023, 99) als die Reflexion desselben.

Zu einem Ende kommend führt Derrida zum ersten Mal den Begriff der *différance* ein. Machen wir zuerst noch ein letztes Mal einen Umweg über die Etymologie des Begriffs, ehe wir diese schwierige Abschlusspassage Derridas interpretieren. Es lässt sich jedenfalls aus zwei lateinischen Verben mit demselben Buchstabenbild ableiten: *differre*, welches wiederum von *ferre* abstammt, das so viel heißt wie: *tragen*, *herbei-*, *hin-*, *wegtragen*, *bringen* (metaphorisch auf die Rede bezogen: *verkünden* als eine Nachricht überbringen). Zum einen, kann *differre*: *sich unterscheiden* heißen, zum anderen, kann *differre* sich *durch die Rede verbreiten* (etwas wird durch die Sprache in alle möglichen Richtungen getragen) oder der Zeit nach *aufschieben* und *verzögern*

bedeuten (die Ankunft des Resultats einer Handlung wiederholt ‚in die Zukunft tragen‘, um den Aufschub im wortwörtlichen Bild des *ferre*, des *tragen* zu umschreiben). Diese Verben sind natürlich substantiviert worden. Eine laienhafte Möglichkeit, diese Verben zu substantivieren, damit es vom Klang her dem französischen Wort nahbar wird, wäre es, das Partizip-Präsens-Aktiv zu formen, welches stets die Unabgeschlossenheit der Handlung (eines Aufschiebens, eines Unterscheidens) bewahre: *differens. différence*. Ebenso merkt der Übersetzer Ulrich Köppen an, dass die französische Wortherkunft von *différance* aus den beiden substantivierten Verben zusammengesetzt ist, welche sowohl das Unterscheiden als auch das Aufschieben bedeuten: „Die >>différance<< ist folglich die substantivierte Form der beiden Verben >>différencier<< (Unterschiede setzen) und >>différer<< (aufschieben)“ (Derrida 2023, 99). Köppen fügt anbei, dass der Begriff der *différance* ins Deutsche unübersetzbar ist, dass er hierzu aber seine Übersetzungsinterpretation versucht hat: „Er bezeichnet die die Differenzen erzeugende Tätigkeit und gleichzeitig die Verzögerung und den Aufschub der Präsenz, die durch diese Erzeugung bewirkt wird“ (Derrida 2023, 99). Mit diesen Überlegungen ausgestattet versuchen wir Derridas *différance* zu verstehen: „Auf seiner höchsten Höhe wird die Hyperbel, die absolute Öffnung, die unökonomische Ausgabe stets in einer *Ökonomie* aufgenommen und überrascht. Die Beziehung zwischen der Vernunft, dem Wahnsinn und dem Tod ist eine *Ökonomie*, eine Struktur der *différance*, deren irreduzible Originalität respektiert werden muß“ (Derrida 2023, 99). Die Höhe der *Hyperbel* hatten wir zu beschreiben versucht. Sie ist der Moment, in dem sich das Cogito eben dem Wahnsinn gegen über vollkommen *öffnet*, maßlos zweifelt das Cogito die ganze Welt an, ständig überschreitet das Cogito die Totalität des Wahns, doch dieser Exzess des Zweifels wird letztlich selbst *überrascht* mit der Selbstgewissheit in diesem wunderbaren Übertreffen-sagen-wollen, wie es Derrida schreibt: „so daß schließlich, nachdem ich es zur Genüge überlegt habe, festgestellt werden muß, daß dieser Grundsatz *Ich bin, ich existiere, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird*, notwendig wahr ist“ (Descartes 2008, 49; unsere Hervorhebung ab: *sooft*) (Übrigens sieht man hier noch einmal deutlich wie das Denken und Sprechen bei Descartes zusammenfällt in diesem Augenblick). Und diese unumstößliche Erkenntnis wird, wie wir gesehen haben, dann in eine *Ökonomie* eingeschrieben, welches das Cogito wiederum temporalisiert, dass es in ein System der Deduktionen Eingang findet.

Wie lassen sich diese etymologischen Bedeutungen des Sich Unterscheidens und des Aufschubes zurück auf den Überschuss, das Übertreffen, den Exzess des Cogito übersetzen? – wobei man das griechische Wort der: ὑπερβολή, nicht aus den Augen verlieren darf, welche das Übermaß und den Aufschub in sich fasst –. Der herausfordernde und entscheidende Gedankengang Derridas besagte, dass die Philosophie sich im *Übergang* vom ursprünglichen Punkt, der sich auf dem Schweigen des Wahnsinns errichtet, das wiederum aus der Möglichkeit aufsteigt, vollends wahnsinnig zu werden und schlussendlich jegliche historisch determinierte Differenz auszusagen, hin zur endlichen historischen Totalität befindet, die das Cogito, indem es sie zu denken sich ereifert, überschreitet, aber darin wieder temporalisiert. Das Cogito wird bis zum Eintreffen Gottes vom Wahnsinn umwimmelt, sagt sich selbst als jegliche Bedingung des Aussagens aus, isoliert sich von der historischen Totalität, schreibt aber das Denken in ihr ein, nachdem man die Welt aus einem begründeten Cogito in Gott errichtet hat:

„Das heißt, wie ich wenigstens zu zeigen versucht habe, Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen, vom dem aus das Denken sich selber ankündigt, sich selbst *erschreckt* und sich auf seiner höchsten Höhe gegen seine Vernichtung und sein Ertrinken im Wahnsinn und im Tod *versichert*.“ (Derrida 2023, 99)

Die *différance* als „Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen“ (Derrida 2023, 99) sei die Bedingung des Schweigens und „die originäre Tiefe jeglichen Wollens“ (Derrida 2023, 100). Dabei wird dieses Übertreffen-sagen-wollen eher geschrieben als gesprochen, „es wird ökonomisiert“ (Derrida 2023, 100), verausgabt und bewahrt. „Die Ökonomie dieser Schrift ist eine geregelte Beziehung zwischen dem Überschuss und der überschrittenen Totalität: die *différance* des absoluten Exzess“ (Derrida 2023, 100). Der Exzess im Aufschub der Präsenz, der über sich hinauschießt, indem er das aussprechen will, was den Exzess in der Hyperbole vorantrieb: „For Derrida, philosophy itself is essentially the will-to-say the-demonic-hyperbole“ (McGushin 2020, 119). Die Philosophie sei weiters dieses „wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen“, und als dieses ein Geständnis, dass sie sich selbst verrät in dem Moment, da sie sich einzulullen in der Gewissheit beginnt, die Totalität der Welt in eine historisch determinierte Struktur zu fassen, und folglich den Wahnsinn ausschließe. Das wäre die Krise der Philosophie: „Ich philosophiere nur im *Schrecken*, aber im *eingestanden*en

Schrecken, wahnsinnig zu sein“ (Derrida 2023, 100). Die Krise im Sinne des κρίνειν ist die Teilung, die Trennung, ein Moment der Ent-scheidung zwischen Wahnsinn und Vernunft, eine Wahl „zwischen den beiden von Parmenides in seinem Gedicht getrennten Wegen, dem Weg des Logos und dem Unweg, dem Labyrinth, dem >>Palintrop<<, in dem sich der Logos verliert; dem Weg des Sinns und des Nicht-Sinns; des Seins und des Nicht-Seins“ (Derrida 2023, 101). Darin vergesse die Philosophie ihren eigenen Ursprung, da sie sich selbst von sich getrennt hat. Als der Sinn von dem Nicht-Sinn, habe der Logos sich vergessen, als er sich von sich selbst abtrennte vom Wahnsinn. Derrida schließt mit etwas versöhnlichen an Foucault: „Was nämlich Foucault uns zu denken lehrt, ist, daß es Vernunftkrisen gibt, die auf seltsame Weise mit dem verwandt sind, was die Welt Wahnsinnskrisen nennt“ (Derrida 2023, 101).

Der Wahnsinn ist dem Denken innerlich, es ist das hyperbolische Aussagen-wollen der Hyperbel. Das Cogito muss sich ständig selbst übertreffen, denn es ist dieses wunderbare Übertreffen-sagen-wollen: das Cogito steht immer auf der Schwelle zwischen dem Gipfel der Hyperbel und seiner eigenen Temporalisierung, die es wieder überschreiten möchte, indem es sich vom Wahnsinn umzingeln lässt, auf die Gipfel der ὑπερβολή steigt, und sich temporalisiert, was es wieder überschreitet ... McGushinn noch einmal abschließend – wie man vielleicht bemerkt hat, kann man als dieses Übertreffen-sagen-wollen nie aufhören zu sprechen oder zu schreiben, es gibt kein letztes Mal: „the desire to put into words the moment where subjectivity (self-ethos) comes to be, that is, where it is not, or not yet, or no longer itself“ (McGushin 2020, 119).

2.3 Antwort Foucaults: Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer

„Welche Philosophie hätte nicht versucht, den Platonismus umzukehren? Könnte man Philosophie nicht geradezu als jede beliebige Tätigkeit definieren, die darauf abzielt, den Platonismus umzukehren? Dann begönne die Philosophie bei Aristoteles, nein, bei Platon, am Ende des *Sophistes*, wo man Sokrates nicht mehr von dem listigen Nachahmer zu unterscheiden vermag“ (Foucault 2002, 94)

1972, am 1. Februar, antwortet Foucault mit einem Aufsatz auf Derridas Einwände gegen seine These, dass der Wahnsinn aus dem Zweifel bei Descartes ausgeschlossen wurde, zuerst in einer japanischen Zeitschrift namens *Paidia*, betitelt mit „>>Michel Foucault Derrida e no kaino<< (>>Réponse à Derrida<<)“ (Foucault 2002, 347). Noch im selben Jahr veröffentlicht er eine zweite Version dieser Erwiderung bei *Gallimard*, die im Allgemeinen die Einwände in Bezug auf das cartesische Cogito entkräften soll, in einer Neuausgabe von *Histoire de la folie* [dt.: Wahnsinn und Gesellschaft], als Anhang hinzugefügt. Es sind – noch einmal zur Vergegenwärtigung – 9 Jahre seit der Antwort Derridas und 11 Jahre seit seinem eigenen Buch vergangen. Wir werden im Laufe dieses Kapitels einen anderen Foucault entdecken, einen Foucault, der jetzt direkt von Diskursanalyse und diskursive Elemente spricht, der in der Zwischenzeit sein Denken verändert hat, wofür die Bücher sprechen, die nach der *Histoire de la folie* erschienen sind: Ordnung der Dinge, Archäologie des Wissens usw., worauf wir leider nicht eingehen können. Wir werden uns hauptsächlich der zweiten überarbeiteten Fassung der Erwiderung widmen, während wir trotzdem die erste Version zur Verdeutlichung Foucaults Auslegung von Derridas Lesart seines Buches *Histoire d la folie* heranziehen. Foucault fasst in der zweiten Version hauptsächlich die Abschnitte von *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* ins Auge, in welchen Derrida zum einen, die berühmte Stelle über die Wahnsinnigen [„sed amentes sunt isti“ (Descartes 2008, 34) [dt. ww.: aber diese da sind Wahnsinnige]] als einen Einwand eines philosophischen Novizen auslegt und, zum anderen, den Zweifel des Träumenden als die allgemeinere und universalere Erfahrung behauptet, die in der Hyperbel des *genii maligni* mündet.

2.3.1 Erste Fassung - Réponse à Derrida

Wie viel Foucault von der Lesart hält, mit der Derrida Foucaults Lektüre über den Ausschluss des Wahnsinns aus dem Zweifel des Cogito kritisiert hatte, kann man im vorletzten Absatz der ersten Version lesen. Mit dieser wollen wir anfangen.

„Das ist sicherlich auch der Grund, warum er diesem Ereignis die imaginäre Gestalt eines fiktiven in der Naivität seines Diskurses der Philosophie gegenüber völlig äußerlichen Gesprächspartners geben wollte. Mit dieser Stimme, mit der er den Text überdruckt, garantiert Derrida dem cartesischen Diskurs, für jedes Ereignis verschlossen zu sein, das der großartigen Innerlichkeit der Philosophie fremd wäre. Und als Boten dieses unverschämten Ereignisses malt er sich einen naiven Biedermann mit seinen dümmlichen Einwänden aus, der an die Pforte des philosophischen Diskurses pocht und sich, ohne eintreten zu können, hinauswerfen lässt.“ (Foucault 2002, 366)

Foucaults Gegenangriff ist aber mehr als nur eine polemische Denunziation eines *naiven Biedermann mit seinen dümmlichen Einwänden*. In der ersten Fassung zielt Foucault auf drei Punkte Derridas Textkorpus: Erstens würde sich Derridas Analyse stets innerhalb des philosophischen Diskurses aufhalten, mitunter setze sie voraus, dass „jeder rationale Diskurs einen Grundbezug zur Philosophie“ unterhielte (Foucault 2002, 349). In diesem Sinne stützt sich Foucault wahrscheinlich speziell auf solche Stellen, in denen Derrida sich inmitten seiner Reflexion über das zweite Kapitel – Die große Gefangenschaft – solche Fragen stellt:

„Ich weiß nicht, bis zu welchem Punkt Foucault damit einverstanden wäre, wenn man sagt, daß die Vorbedingung einer Antwort auf solche Fragen zunächst durch die *interne* und *autonome Analyse* des philosophischen Inhalts des *Philosophen Diskurses* verläuft. Erst wenn die Totalität dieses Inhalts mir in ihrer Bedeutung offensteht (das ist aber unmöglich), werde ich sie in aller Strenge in ihrer gesamthistorischen Form festsetzen können“ (Derrida 2023, 73)

Wir können davon ausgehen, dass Foucault 1972 – und er hätte es wahrscheinlich auch schon 1961 getan – dieser Behauptung seine Zustimmung entzieht. Derrida verschanze sich nach Foucault hinter der von Derrida annoncierten Wesensbestimmung des philosophischen Diskurses, indem er die inneren Widersprüche einer Erkenntnis, eines Diskurses, und deren Grenzen offenlegt. Eben dies sei der Grund, weshalb er blind für all jenes in seiner Analyse sei, welches dem Diskurs äußerlich ist – der Historie

eines Denkens, Dokumente, Praktiken, Machtgefüge in den Diskursen. Sarkastisch resümiert Foucault diese von ihm bezeichnete Denkart Derridas:

„Folglich ist es unnütz, sich über die sechshundertundfünzig Seiten meines Buches auszulassen, unnütz, das historische Material zu analysieren, das darin ins Werk gesetzt wird, unnütz, die Auswahl dieses Materials, seine Verteilung und seine Interpretation zu kritisieren, wenn man nur innerhalb des grundlegenden Bezugs zur Philosophie einen Fehler hat aufzeigen können.“ (Foucault 2002, 349)

Andererseits kritisiert Foucault Derridas Urteil, welches jenes war, dass Foucaults Buch, *Histoire de la folie*, ein Verstoß gegen die Philosophie gewesen sei, indem es ein unmögliches Buch darstellte, welches der Ordnung in die Karten spielte, die Vernunft stärkt, indem er sie denunziert und genau deswegen jeder Versuch des Widerstandes nur eine Wiederholung der Herrschaft der Vernunft ist. Da Foucault eine Geschichte von etwas, das außerhalb der Ordnung der Vernunft läge, schreiben wollte, wäre er naiv gewesen. Zu naiv, die Gegenüberstellung zwischen Wahnsinn und Vernunft anzunehmen, und zu naiv zu glauben, er könnte eine Gegenmacht zur Vernunft herstellen. Aus der Sicht Foucaults habe Derrida diesen Verstoß als ein „Mixtum aus christlicher Sünde und Freud'schen Lapsus“ (Foucault 2002, 349) angelegt. „Der Verstoß gegen die Philosophie *par excellence* ist Naivität“, schreibt Foucault Derrida nachahmend, und Foucault hätte sich dieser Naivität zu Schulden kommen lassen, einer Naivität, „die stets nur auf der Ebene der Welt denkt und die das Gesetz dessen nicht kennt, was in ihr trotz ihrer denkt“ (Foucault 2002, 349).

Zum letzten wirft er Derrida vor, wie es das erste Zitat schon verraten hat, dass er keinen Sinn, kein Gespür für das hätte, was Foucault das *Ereignis* nennt, beziehungsweise „die Analyse des Ereignisses“, die „den wesentlichen Teil, wenn nicht die Gesamtheit“ (Foucault 2002, 351) seines Buches ausmacht. Diese Analyse, die aus der Innerlichkeit des philosophischen Diskurses hinausweist, also in einem gewissen Sinne dessen, was diesem Diskurs als eine Äußerlichkeit erscheint, kurzum, der Wahnsinn, dessen Möglichkeit aus dem Inneren des Cogito unweigerlich verwiesen sei, handle von der Auslegung eines immensen historischen Materials, die Foucault „für jene Serie von Ereignissen vorleg[t], die über zwei Jahrhunderte hinweg die Geschichte des Wahnsinns ausgemacht“ (Foucault 2002, 350) habe. Wenn es nach Derrida ginge, könnte die Philosophie jedes Geschehnis in ihrem eigenen Diskurs vorwegnehmen.

Nicht allein setze sich der philosophische Diskurs in Bezug zur Philosophie als „Wiederholung eines ursprünglicheren Ursprungs“, sondern auch jedes Ereignis könne als Wiederholung dieses Ursprungs antizipiert werden (Foucault 2002, 350). Als Wiederholung dieses Ursprungs würde jedoch jegliches Ereignis unterminiert werden. Man kann an dieser Stelle bereits vermuten, dass Foucault eine Metaphysik im von Derrida bezeichneten Nullpunkt annimmt, in der Wesensbestimmung jedes Diskurses, von dem aus ausgesagt werden kann und der die Möglichkeit der Geschichte allgemein eröffne, selbst aber nicht historisierbar sei, dennoch an der Schwelle zur Geschichte steht, welche daselbst die Temporalisierung ist.

„Doch weil der philosophische Diskurs Wiederholung dieses Ursprungs ist, geht jeder philosophische Diskurs, vorausgesetzt, er ist wirklich ein philosophischer, in seiner Maßlosigkeit über all das hinaus, was in der Ordnung des Wissens, der Institutionen, der Gesellschaft usw. geschehen kann.“ (Foucault 2002, 350)

Das geschwinde Anwachsen an Internierungsanstalten in ganz Europa ausgehend vom 17ten Jahrhundert und die darin eingesperrten Menschen, welche man später in den Psychiatrien zum Objekt der Vernunft machte – Objekt heißt hier nicht allein Objekt der Betrachtung hinsichtlich eines sogenannten Wahnsinns, Objekt auch zum Zwecke der Belustigung und Unterhaltung als kurioses Ausstellungsobjekt, Wahnsinnige ausgestellt gleich in einem Zirkus, aus dem die Anstalten sogar noch einen Gewinn schlugen: „Man lässt die Wärter die Irren ausstellen, wie der Dompteur auf dem Jahrmarkt von Saint-Germain die Affen zeigt.“ (Foucault 2020, 138) –, und das damit einhergehende Auftauchen „einer außerhalb des Rechts stehenden staatlichen Polizei“ (Foucault 2002, 350) wäre für Derrida nur eine Wiederholung des Identischen, als Abbild eines Ursprungs, in jeder Wiederholung ein „unerschöpflicher Überschuss des Ursprungs“ (Foucault 2002, 351).

2.3.2 Zweite Fassung - *Mon corps, ce papier, ce feu*

Noch im selben Jahr veröffentlicht Foucault die zweite Version seiner Antwort auf Derrida unter dem Titel *Mon corps, ce papier, ce feu* [dt.: Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer], was augenscheinlich eine Anspielung an Descartes erste Meditation ist, an die notorische Stelle, die zur Debatte steht. Darin wird Foucault kaum noch auf den ursprünglichen Punkt des Aussagens zu sprechen kommen. Wie zuvor auseinanderzusetzen wurde, sah Derrida den Wahnsinn an dieser Stelle nicht als

ausgeschlossen an, sondern, zum ersten, werde die Möglichkeit des Wahnsinns, im Cogito zu residieren, durch Descartes sogar eröffnet, soweit er am Weg zur hyperbolischen Spitze ist, und, zum zweiten, hätte Foucault die Trennung falsch gesetzt, indes Descartes die Totalität der sinnlichen Erfahrungen und Ideen aus dem Reich der sicheren Erkenntnis ausgeschlossen habe, während der Wahnsinn (im natürlichen Zweifel), nur einen recht kleinen Teil dieser Totalität ausmache, und, zum dritten, hätte Foucault diese Stelle nicht bar als den Gedanken Descartes selbst verstehen dürfen, sondern als den Einwand eines philosophischen Novizen. Auf diese Einwände, besonders auf den letzten, geht Foucault in der überarbeiteten Version intensiver ein. Foucault zitiert dabei eine Handvoll Passagen, die nahezu zwei ganze Seiten umfassen, welche für ihn den Kern der Argumentation Derridas darstellen. Das Zitat beginnt mitten in der Erläuterung des philosophischen Novizen bei: „Descartes hat gerade ausgeführt, daß alle [...]“ (Derrida 2023, 81), und endet mit: „[...] er könne wohl wahnsinnig sein, während er spricht“ (Derrida 2023, 83). Gleich Derrida merkt Foucault danach an, dass er währenddessen Descartes Meditationen lese, an der er Derridas Analyse messen werde – teils in lateinsicher Fassung, was uns natürlich sehr freut. Worum es für Foucault in Derridas Analyse gehe, sei die Frage, ob es etwas dem philosophischen Diskurs Äußerliches gebe, das diesem voranginge, was Derrida unbedingt streitig machen wollte:

„Worum es in der Auseinandersetzung geht, wird deutlich angezeigt: Könnte es etwas geben, das dem philosophischen Diskurs vorausgeht oder äußerlich bleibt? Kann er seine Bedingung in einer Ausschließung, einer Zurückweisung, einer umgangenen Gefahr und, warum nicht, in einer Furcht haben? Ein Verdacht, den Derrida mit Leidenschaft zurückweist.“ (Foucault 2002, 302)

2.3.2.1 Zwei Funktionen der Übung des Traums – verrückter und gewöhnlicher

Foucault beginnt mit Derridas Behauptung, dass der Traum eine „universalere Erfahrung als die des Wahnsinns ist“ (Derrida 2023, 82), er würde nicht die Totalität der sinnlichen Wahrnehmung abdecken, die zum Täuschen Anlass gibt. Descartes habe dergleichen nicht geschrieben, was Derrida ihm angedichtet habe, meint Foucault. Worauf es Foucault dabei ankommt, ist, dass Descartes in seiner Erfahrung des Zweifels „dem Traum gegenüber dem Wahnsinn ein Vorrecht“ (Foucault 2002, 303) einräume, womit er aber gerade nicht dasselbe meint, wie Derrida, der im Traum das bessere

Beispiel für den Wahnsinn sieht, wodurch er seinen Zweifel radikalisiert, um das Cogito – umfassen vom Wahnsinn – seine unumstößliche Sicherheit aussprechen zu lassen. Gleich nachdem Descartes die Möglichkeit erwähnt hat, wahnsinnig zu sein, da seine Regel, an allem zu zweifeln, das einen einmal getäuscht hat, alle Alltäglichkeiten der Falschheit verdächtigt, schiebt er sie wieder zu Seite und wendet sich dem Traum zu, der nach Foucault für Descartes die Rolle spielt, „eine Übung durchzuführen und eine Erinnerung, einen Gedanken oder einen Zustand innerhalb der Bewegung der Meditation wachzurufen“ (Foucault 2002, 304). In dieser Übung der Meditation habe der Traum für Descartes „einen doppelten Vorteil“ (Foucault 2002, 303) gegenüber dem Wahnsinn. Der erste Vorteil sei es, dass auch im Traum Verrücktheiten wachgerufen werden, „die dem Wahnsinn gleichkommen oder manchmal über ihn hinausgehen“ (Foucault 2002, 303). Der Traum regt also dazu an, an den Alltäglichkeiten zu zweifeln ohne aber dabei wahnsinnig zu werden – dieser Punkt wird am Schluss wieder wichtig werden. Was Descartes in Zweifel zu ziehen habe, um sich von seinen Irrtümern schrittweise zu befreien, das macht die Hypothese des Traums ebenso gut möglich wie die des Wahnsinns. Zweitens tritt die Erfahrung des Traumes öfters auf. Man sei es gewohnt, dass der Traum regelmäßig in der Nacht erscheint, hingegen befällt uns seltener ein Wahn, in dem wir gezwungen wären zu glauben: wir „seien allesamt Kürbisse“ (Descartes 2023, 35). Der Zugang zum Traum für die Übung des Zweifels in der Meditation sei ein erheblich leichter als jener des Wahnsinns. An den Verrücktheiten im Traum bediene sich Descartes, um dessen Charakter des Anzweifelbaren zu beweisen. Zudem garantiere das gewohnte und häufige Erscheinen des Traumes im Schlaf die Zugänglichkeit zum Zweifel. Das, was Foucault dabei hervorhebt, ist zunächst nur, dass Derrida diese beiden unterschiedlichen Seiten der Medaille, namens Traum, für ein und dieselbe genommen habe, welche er mit dem Namen *universal* betitelte: die universalere Erfahrung. Die Stelle, welche Foucault hierzu meint, lässt sich problemlos am Ende des letzten Abschnitts über den philosophischen Novizen finden: „Ich schlage Ihnen deshalb eine Hypothese vor, die Ihnen wohl natürlicher erscheinen wird, Ihnen nicht fremd vorkommen wird, weil es sich um eine allgemeinere, auch *universalere Erfahrung* als die des Wahnsinns handelt. Es ist die des Schlafs und des Traums“ (Derrida 2023, 81f). Dass Derrida die Differenz, zwischen dem häufigen Vorkommen des Traums und dessen (anzweifelbaren) Verrücktheiten, nicht bemerkt habe, tue der ersten Meditation wiederum Gewalt an,

erwidert Foucault. Dadurch dichtete Derrida die Rolle des Traums im Text um zu einer allgemeinen „Bezweifelbarkeit von allem für alle“ (Foucault 2002, 304). Derrida verwischte damit die Rolle der Gewöhnlichkeit des Traumes und stellte anstatt dessen die Verrücktheit des Traumes ins Zentrum. Foucault sieht gerade im regulären und gewöhnlichen Auftreten des Traumes, seiner Zugänglichkeit, die viel größere Bedeutung für die Übung des Zweifels.

Nachdem Foucault den Satz, welcher laut ihm die Schlüsselstelle für den Ausschluss des Wahnsinns darstellt [dass das aber doch Wahnsinnige sind, und er nicht weniger wahnsinnig sei, würde er sich mit diesen vergleichen], entwickelt sich der Diskurs zur Hypothese des Traumes, welche Foucault folgendermaßen mit seiner vorhin erstellten Unterscheidung von den Merkmalen des Traumes analysiert: Das meditierende Subjekt greift die Möglichkeit auf, dass es ein schlafender und träumender Mensch sei. Es tauchen verschiedene Erinnerungen an Träumen auf, „die mit der Wahrnehmung des heutigen Tages Merkmal für Merkmal exakt zusammenfallen“ (Foucault 2002, 305). Die Belegstelle finden wir bei Descartes: „Wie oft nämlich bin ich nachts im Schlaf von eben solchen Alltäglichkeiten überzeugt, wie etwa daß ich hier bin, einen Mantel trage, beim Feuer sitze – während ich doch entkleidet im Bett liege“ (Descartes 2008, 35). Dann führt das meditierende Subjekt einen Unterschied zwischen dem Wachen und Träumen ein, nämlich zwischen der gegenwärtigen Wahrnehmung und dieser Erinnerung an den Traum, indem es ihn in die Bewegung der Meditation hineinnimmt: es sieht [lat.: *intueor*] genau auf das Blatt Papier hin, es schüttelt seinen Kopf und streckt umsichtig und wissend [lat.: *prudens & sciens*] seine Hände aus, die es in deren Bewegung wahrnimmt. Erneut machen sich Erinnerungen in der Meditation des Subjekts bemerkbar: „die Lebhaftigkeit dieses Eindrucks war häufig ein Teil meiner Träume“ (Foucault 2002, 305). Diese Erinnerung lässt den Unterschied wieder aufheben: „Fast ist es so, als ob ich mich nicht erinnern möchte, daß ich durch vergleichbare Gedanken in Träumen sonst irregeführt worden bin“ (Descartes 2008, 37). Anstatt der unmittelbaren lebendigen Empfindung, dass das meditierende Subjekt wache, welche die Versicherung des Unterschieds gegeben hatte, Erinnerung von Wahrnehmung zu trennen, gelangt es zu einem aufmerksameren Denken darüber – Foucault schreibt in der Deutschen Übersetzung: klares Sehen; wortwörtlich schreibt aber Descartes: „*quae dum cogito attentius* [dt. ww.: Solange ich aufmerksamer dies

denke]“ (Descartes 2008, 36) –, dass es keine sicheren Anzeichen vorbringen könne, um Gewissheit darüber zu haben, dass es wache oder schlafe. Diese Erkenntnis darüber, den Unterschied nicht zu erkennen, versetzt es ins Staunen und ruft eine „Quasi-Gewissheit“ wach, „dass [es] schläft“ (Foucault 2002, 305).

Die Entscheidung des meditierenden Subjekts, zu denken, dass es jetzt soeben schlafe und träume, habe zwei Auswirkungen: Zum einen wird durch sie „Schlaf und Wachsein ein Thema der Reflexion“, zum anderen nimmt diese Entscheidung selbst Einfluss auf die Bewegung der Meditation: das Erinnern und das abermalige Erinnern, das sorgfältigere Denken, das genaue Hinsehen, die beabsichtigten Bewegungen des Kopfes und der Hände, deren Wahrnehmung, das Erstaunen und die Ununterschiedenheit, „die dem Gefühl zu schlafen ganz nahe ist“ (Foucault 2002, 305). Die Meditation über den Traum wirkt also derart auf das Subjekt zurück, dass es dort, wo es noch sicher geglaubt hatte, wach zu sein, träumen könnte, und das Träumen zu einer Pseudo-Gewissheit selbst wird, solange bis es sich nicht vom Gegenteil überzeugen, beziehungsweise bis es nicht wieder eine klare Trennung zwischen dem Wachen und dem Träumen aufstellen kann. Reflexion über den Traum verändere somit das Subjekt, es wird der Gefahr ausgesetzt, in dieser Unentschlossenheit zu erstarren, und in diesem erstarrten Staunen über die Ungewissheit „verwandelt zu werden“ (Foucault 2002, 306). Wichtig zu differenzieren ist jedoch, dass das verwandelte meditierende Subjekt nicht die Fähigkeit verliert, die Meditation fortzusetzen. Es findet sich zwar vor einer verwischten Grenze zwischen Wachsein und Traum wieder und entschließt sich daraus anzunehmen, dass es träumen könne, jedoch vermag es klar und aufmerksam über die Ungewissheit nachzudenken und behält darin Prinzipien bei, die es nicht in Zweifel zieht, wie das bereits erwähnte *lumen naturalis*. Diesen Umstand erachtet Foucault für ein Vorrecht des Traumes gegenüber dem Wahnsinn:

„Doch indem es [das Denken] das Subjekt verwandelt, indem es aus ihm ein Subjekt macht, das nicht gewiss ist, dass es wacht, spricht es dem Subjekt nicht die Eigenschaft ab, ein meditierendes Subjekt zu sein: Selbst wenn es in ein »Subjekt« verwandelt wird, »von dem unterstellt wird, dass es schläft« [*> sujet supposé dormant*], kann das meditierende Subjekt auf sichere Weise den Weg seines Zweifels fortsetzen.“ (Foucault 2002, 307)

2.3.2.2 Diskursanalyse zweier Übungen – *dormiens versus demens*

Damit man dieses Vorrecht besser verstehen kann, setzt Foucault es nun in Beziehung zu der Rolle des Wahnsinns für das meditierende Subjekt und greift währenddessen Derridas These an, dass der Träumende wahnsinniger sei als der Wahnsinnige: „Hier muß man festhalten, daß von diesem Standpunkt aus der Schlafende oder Träumende verrückter ist als der Irre“ (Derrida 2023, 82). Der Wahnsinn sei nach Derrida nur ein schlechteres Instrument des Zweifels als der Traum und eine unbedeutende Besonderheit des Anzweifelbaren, von dem der Traum eine viel umfassendere Allgemeinheit darstelle. Foucault schreitet nun fort Derridas These zu problematisieren, indem er den Abschnitt des Wahnsinns und jenen des Traumes miteinander vergleicht anhand vier Kriterien: die Natur, die Themen, die zentrale Prüfung und der Effekt der meditativen Übung:

Die *Natur* der Übung schlage sich im jeweiligen Vokabular, das in den Absätzen verwendet wird, nieder: Bezüglich des Wahnsinns sei „ein vom Vergleich geprägter Wortschatz“ vorfindbar: „Es sei denn, ich wollte mich mit ich weiß nicht welchen Kranken vergleichen [...]“ [„nisi me forte *comparem* nescio *quibus insanis*“] und „Aber das sind Geisteskranke, und ich erschiene mir selbst nicht weniger verrückt, wenn ich irgendetwas von diesen als Vorbild auf mich übertragen würde“ (Descartes 2008, 35) [„si quod ab iis *exemplum* ad me *transferrem*“ (Descartes 2008, 34; unsere Hervorhebungen)]. Der Wahnsinn wird zu einem dem meditierenden Subjekt äußeren Bezugspunkt. Anders ist der Absatz über den Traum von einem Vokabular der Erinnerung und des Gedächtnisses geprägt: „Wie oft nämlich bin ich nachts im Schlaf, von eben solchen Alltäglichkeiten überzeugt“ [„*Quam frequenter* vero usitata ista“], „Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der *gewöhnlich* nachts schläft“ (Descartes 2008, 35) [„qui *soleam* noctu dormire“ (Descartes 2008, 34)] und „Fast ist es so, als ob ich mich nicht *erinnern* möchte“ (Descartes 2008, 37; unsere Hervorhebungen) [„Quasi scilicet non *recorder* a“ (Descartes 2008, 36; unsere Hervorhebungen)].

Unter dem Kriterium der *Themen*, versteht Foucault, die Inhalte der Meditation, die sich das Subjekt selbst auferlegt: Die Wahnsinnigen erscheinen als „Könige, während sie doch ganz arme Schlucker sind“ und „in Purpur gewandet, während sie doch nackt sind“ und die Wahnsinnigen „seien allesamt Kürbisse, oder sie bestünden aus Glas“ (Descartes 2008, 35), während sie weder Kürbisse sind noch aus Glas bestehen. Der

Wahnsinnige ist der ganz Andere des meditierenden Subjekts, jemand, der nicht im Geringsten Ähnlichkeiten mit dem meditierenden Subjekt aufwerfen könne. Hingegen schöpft das meditierende Subjekt in seiner Übung aus dem Traum aus dem Vollen, es schöpft aus sich selbst als gewesenes, es schöpft aus seinen Erinnerungen und die Erinnerungen erlauben wiederum eine Beeinflussung der Bewegung des Zweifels selbst. Wenngleich das Subjekt sich als Verwandelter erfährt, so verändert sich der Schauplatz seiner Meditation nicht radikal; er wird bloß verdoppelt. Es findet sich vor einem Feuer sitzen, in einem Mantel gekleidet, die Hände vor den Augen über das Blatt Papier schwebend. Sind das meine Hände, fragt es sich? Oder sind es Hände im Traum? Ist das wirklich ein Papier und sind das wahrhaftig meine Hände? ich strecke meine Hände aus, ich vergewissere mich ihrer, dennoch kann diese Vergewisserung auch Teil eines Traumes sein. „Die traumhafte Einbildung sitzt der aktuellen Wahrnehmung genau auf“ (Foucault 2002, 308).

Aus dem dritten Kriterium heraus vergleicht er die Art der *Prüfung* im Traum mit jener im Wahnsinn. Dieses spinnt er vom ersten Kriterium der Natur der Übung, also vom Wortschatz der Übung, fort und integriert die Themen des zweiten Kriteriums: Die *zentrale Prüfung* der Übung besteht in der Heuristik des Unterschiedes. Das Subjekt fragt sich, ob es die Themen in seinen Meditationen verantworten kann. Es steht nun auf dem Spiel, ob die Meditation unterschieden von dem Traum oder dem Wahnsinn bleiben kann: „Kann ich mich ernsthaft fragen, ob ich einen Körper aus Glas habe, oder ob ich nicht ganz nackt in meinem Bett liege?“ (Foucault 2002, 308). Ist die Meditation unterschieden vom Traum? Das Subjekt glaubt zu wachen, erinnert sich aber, dass es ähnliches geträumt, was es im Wachen erlebt habe, dass es am Feuer sitze, im Mantel gekleidet usw. Es schüttelt seinen Kopf, besinnt sich auf seinen Körper. Es ist versucht den Unterschied festzumachen, da es in dieser Besinnung auf den Körper eine Klarheit und Deutlichkeit herstellt, die für das Wachsein spricht. Dann holt es eine neue Erinnerung ein, dass diese Lebhaftigkeit der Klarheit ebenso im Traum wie im Wachen vorgekommen ist. Der Unterschied verliert sich in Ungewissheit, die Erkenntnis der Ungewissheit über den Unterschied stellt sich ein: „es kann also nicht den Unterschied ausmachen“ (Foucault 2002, 309). Kann ich den Unterschied im Wahnsinn machen? Die Probe wird sofort verschafft, denn sie wird umgangen, sie wird nie durchgeführt, indem sie auf einen einzigen Blick entschieden wird, zwischen Anfang und Ende der

Probe gibt es keine Zwischenschritte des Überlegens, nein, es handelt sich um einen unmittelbaren Entschluss. Das meditierende Subjekt hält sich in keinem Augenblick für wahnsinnig; es versetzt sich nicht in die Virtualität einer Vorstellung, dass all diese Geschehnisse – der Körper ist im Mantel gekleidet, er sitzt am Feuer, vor den Augen bewegt sich die Hand schreibend über ein Papier – während des Wachens eine Täuschung seien, dass er wach sei, aber nur fälschlicherweise glaubt oder sieht, er besitze diesen in einen Mantel gekleideten Körper, bei Tisch, am Feuer. Die Möglichkeit, wahnsinnig zu sein, wurde gerade erst in den Mund genommen, da endet sie schon wieder und der Unterschied schlägt wie ein Blitz ein: *sed amentes sunt isti*. Kehren wir noch einmal zurück in die erste Fassung der Erwiderung: „Der Wahnsinnige ist anderswo, an einem anderen Zeitpunkt, mit einem anderen Körper und anderen Kleidern. Er ist auf einem anderen Schauplatz“ (Foucault 2002, 359). Und gleich darauf fasst Foucault in der *ersten* Version diese Asymmetrie der beiden Prüfungen dergestalt zusammen:

„Descartes hat mit gezinkten Karten gespielt: Wenn der Meditierende versuchen sollte, so zu tun, als sei er wahnsinnig, so wie er vorhin so tat, als würde er träumen, müsste man ihm als Versuchung das Bild eines Wahnsinnigen vorhalten, der in seinem Wahnsinn glaubt, dass er hier aktuell in der Ecke beim Feuer sitzt, auf sein Papier blickt und sich für einen Menschen hält, der gerade im Begriff ist, über einen Wahnsinnigen zu meditieren, der gerade zur Zeit beim Feuer sitzt usw.“ (Foucault 2002, 360)

Das vierte Kriterium ist der *Effekt* der Übung, der durch die Sätze selbst hindurchfließt – die Analyse des Effekts ist unseres Daführhaltens am eindruckvollsten, vor allem da wir sie zu ergänzen vermögen mit der Rolle des Konjunktiv Imperfekt als Irrealis der Gegenwart und der pejorativen Wirkung das Demonstrativpronomens *iste*. Das *sed amentes sunt isti* ist in der dritten Person Plural gehalten; „sie, die anderen, *isiti*“ (Foucault 2002, 309) die da sind verrückt. Wir erinnern noch einmal an die pejorative Wirkung des *isti*. Wenn ich ein Beispiel von ihnen auf mich übertrüge, dann wäre ich nicht weniger wahnsinnig: *nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem*. Beachtenswert sind hier, zum einen, wie Foucault selbst schreibt, der Konditional *si*: wenn ich auf wahnsinnig machen würde, dann wäre ich nicht weniger wahnsinnig – allein die Probe des Wahnsinns in Erwägung zu ziehen, hieße, wahnsinnig zu sein: „Die Verrücktheit hängt direkt an der Idee, man könne es

[das Vorhaben, die Wahnsinnigen nachzuahmen] ausprobieren; und genau deshalb geht die Probe fehl und wird durch die bloße Feststellung eines Unterschiedes ersetzt“ (Foucault 2002, 309). Damit geht Hand in Hand der Konjunktiv Imperfekt des sowohl passiven *viderer* und des aktiven *transferrem*. Foucault geht auf den Konjunktiv Imperfekt nicht ein, aber er beschreibt seine Rolle indirekt über den Konditional. Wir stellen fest: Der Konjunktiv spricht für sein Argument der diskursiven Effekte: Ich *erschiene* mir nicht weniger wahnsinnig, *übertrüge* ich das Beispiel von jenen auf mich. Die Übertragung des Beispiels von den Wahnsinnigen auf das meditierende Subjekt bleibt aus, da ansonsten die Gefahr, zu den Wahnsinnigen zu gehören, ernsthaft eintreten könne. Dies ist ein sehr unmissverständlicher Konjunktiv Irrealis der Gegenwart; die Möglichkeit eines Konjunktiv Potentialis der Gegenwart in der deutschen Übersetzung wäre zwar nicht automatisch ausgeschlossen durch den Imperfekt. Angenommen der Potentialis sei möglich, dann: müsste man sich einem Gedankenexperiment annehmen, dass mit der unmittelbaren Situation nichts zu tun hat und kaum einen Bezug zum Subjekt aufweist. Jedoch ist der Bezug des meditierenden Subjekts zu der Möglichkeit, wahnsinnig zu sein, zu direkt, dass ein Potentialis zuträfe, da es sich um eine Übung des meditierenden Subjekts handeln würde, die es durchlaufe, und folglich durch welche es sich *verwandelt*: ich könnte jetzt gerade wahnsinnig sein, mich bezüglich allem, das in meinem Bewusstsein vonstattengeht, irren, aber genau das kann nicht sein; während durch den Potentialis ein Szenario vorgestellt wird, welches überhaupt nicht die Gegenwart betrifft, aber nicht abwegig scheint, dass man es sich vorstellt, als ob es so sei. Beyssade wird die Frage nach dem Konjunktiv noch einmal aufwerfen, wenn es um den philosophischen Novizen gehen soll; er will darin einen Potentialis erkennen, doch wir sind uns von den grammatikalischen Besonderheiten sehr sicher, dass der lateinische Text einen Potentialis der Gegenwart schlicht und ergreifend nicht zulässt.

Hingegen sind die Verben in Bezug auf die Meditation über den Traum, die Prüfung bezüglich der Frage, zu träumen oder zu wachen, im *Indikativ Präsens* gebildet, wie Foucault dieses Mal anmerkt. Die Identifikation mit der Möglichkeit eines träumenden Subjekts geht dadurch viel kontinuierlicher und ohne Trotz vonstatten. Gegenüber der Prüfung des Wahnsinns, der sofort als reine Möglichkeit denunziert wird und das Nachsinnen der Möglichkeit selbst Wahnsinn bedeute, geht das meditierende Subjekt

auf die Möglichkeit, ein träumendes Subjekt zu sein, ernsthaft ein, identifiziert sich mühelos mit dem träumenden Subjekt, indem es das Aktualitätssystem (meine Hände, dies Papier, dies Feuer) verdoppelt. Der Indikativ Präsens ist Teil dieser Funktion. Uns fiel noch ein kleines Detail zur Verdoppelung des meditierenden Subjekts im Traum auf: *quam frequenter vero usitata ista [...] quies nocturna persuadet*: Wie *regelmäßig erinnert* nachts wahrlich der *Schlaf* an *diese Gewöhnlichkeiten* – *persuadet*, eigentlich heißt es *überzeugt*, hier passt aber besser *erinnert*, wenn die Übersetzung der Syntax treu bleiben soll; *persuadet* ist eigentlich das Prädikat von *quies*, der Schlaf, er passiert regelmäßig, man ist mit dem Gewöhnlichen vertraut, an das er erinnert (im Traum), das Gewöhnliche ist keine Möglichkeit im Sinne einer Möglichkeit wie des Wahnsinns, der reine Möglichkeit bleibt, zu dem keine Verwirklichung gehören kann, und welche noch nie zuvor dem meditierenden Subjekt als (erinnerbare) Erfahrung einer Verwirklichung widerfahren ist. Wohlers übersetzt diesen Satz so, als wäre das meditierende Subjekt das Subjekt im Satz und das Verb im Passiv. Aber im lateinischen ist der *Schlaf*, *quies*, im Nominativ und das Verb *erinnern*, *persuadet*, im Aktiv fordert einen AcI, welcher die Aufzählung des Gewöhnlichen umfasst, *usitata ista*, welches das ist, an das der Schlaf erinnert. Der Satz müsste dem Wort und dem Syntax gemäß getreuer heißen: Wie häufig aber erinnert der Schlaf nachts an dieses Gewöhnliche, dass ich hier bin, von einer Toga bekleidet bin, am Feuer sitze, wobei ich aber, nachdem ich meine Kleider abgelegt habe, in meinem Bett liege. Natürlich liegt darin nicht das volle Gewicht der Analyse des Indikativ Präsens, jedoch verstärkt es noch die Identifikation des meditierenden Subjekts mit dem träumenden Subjekt, wenn der Traum/Schlaf das *Subjekt* im Satz ist, der an das *Gewöhnliche* der Wachwelt *erinnert*.

Deshalb der Indikativ Präsens Aktiv. Auch in der Versicherung der Hände: *Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam*. Aber jetzt – *nunc*, die Aktualität wird betont – fasse ich gewiss – *certe*, sicherlich, Aufhebung der Möglichkeit als Unbestimmtheit – sorgfältig dieses Papier ins Auge – *intueor*, ein Deponens, ich sehe *genau* auf etwas hin, steht auch im Indikativ Präsens, davon leitete sich das Wort *Intuition* ab, wir sind also weit entfernt von einer Irrealität – mit wachenden Augen – *vigilantibus oculis* – erneut das Charakteristikum des Wachens, des genauen, aufmerksameren, gewissen Erkennens im Jetzt. Letztlich in Entsprechung zu Descartes Ausruf: Aber diese da sind wahnsinnig! erscheint in der Prüfung des Traums das

obstupescam und *stupor* – ins *Erstaunen* geraten und *Erstaunen*. Das *sed amentes isti sunt* bewirkt die Feststellung des Unterschieds, unterdes das *obstupescam* das Erstauntsein über die Ununterschiedenheit zwischen Traum und Wachen konstatiert, während dieses Erstaunen wiederum den Glauben, gerade zu schlafen und zu träumen befestigt, *confirmet*. Foucault ahmt die Sicht des meditierenden Subjekts nach: „Und genau in dieser Ungewissheit entschließe ich mich zur Fortsetzung meiner Meditation“ (Foucault 2002, 310).

Obstupescam, könnte man einwerfen, stehe im Konjunktiv Präsens in der ersten Person Singular. Dagegen ließe sich erwidern, zum einen, dass es genauso gut in der Form des Indikativ Futur I der ersten Person Singular auftritt und, zum anderen, braucht es den Konjunktiv Präsens in Kombination zu dem vorangehenden *ut*, damit die Bedeutung des Satzes bewahrt bleibt. In Kombination mit dem Konjunktiv – der im Lateinischen nicht wie im Deutschen die Möglichkeit, den Wunsch oder eine Irrealität ausdrücken muss – bedeutet das *ut: dass*. Kurz: Im Deutschen wird hier kein Konjunktiv übersetzt, weil der lateinische Konjunktiv Präsens in diesem Fall die Bedeutungsbestimmung des *ut* vornimmt. Stünde das *obstupescam* im Indikativ Futur Aktiv, so verschiebt sich die Bedeutung des *ut* zu: *wie*. Der Satz hieße also dann: Solange ich dies aufmerksamer denke, so sehe ich klar, dass durch keine sicheren Merkmale das Wachen vom Traum unterschieden werden kann, *wie* ich erstaunen werde und fast bekräftigt dieses Staunen sogar mich in meiner Meinung, zu träumen. Es klingt unserem Dafürhalten nach zutreffender, wenn der Satz, beginnend ab *ut*, also heiße: *dass* ich erstaune und fast bekräftigt mich dieses Staunen sogar in meiner Meinung, zu träumen. Wohlers übersetzt das *ut* auch als *dass*.

All diese Effekte der Satzbildung – Indikativ Präsens, sowie allerlei Attribuierungen der Wachheit, der Präsenz, der Gewissheit, des Erinnerns, welches das Subjekt erlangt, das mit dem träumenden Subjekt ident wird, und es staunt über das Fehlen des Unterschieds – sprechen nun dafür, dass die Probe ernsthaft und tatsächlich vollzogen wurde und gerade aufgrund der Ungewissheit, in der sich das meditierende Subjekt selbst zurücklässt, kann es seine Übung fortsetzen, was in der Prüfung des Wahnsinns für ausgeschlossen galt. Das Subjekt disqualifiziere sich ansonsten vom Diskurs der Prüfung und der Übung: „Es wäre wahnsinnig, auf wahnsinnig machen zu wollen (und so verzichte ich darauf); den Eindruck zu schlafen sowie im Traum zu denken hat man

jedoch schon gehabt (und darüber werde ich jetzt meditieren)“ (Foucault 2002, 310). Als polemischer Hieb gegen Derrida, der doch sonst so gewissenhaft Texte analysieren würde, folgert Foucault aus dieser diskursiven Analyse, dass die Übung des Wahnsinnigen und des Träumens völlig verschieden voneinander sind, indem der Wahnsinnige der ganz Andere für das meditierende Subjekt bleibt und der Träumende die Verdopplung der Identität des Subjekts wird.

„Es ist außerordentlich schwierig, für das zwischen diesen beiden Absätzen erzeugte Echo taub zu bleiben. Schwierig, nicht von dem komplexen Oppositionssystem beeindruckt zu sein, das sich darunter erstreckt. Schwierig, darin nicht zwei sowohl parallele als auch verschiedene Übungen zu erkennen: die Übung des *demens* und die Übung des *dormiens*.“ (Foucault 2002, 310)

Langsam kündigt sich also schon an, wie Foucault gegen Derrida beweisen möchte, dass der Wahnsinn dem Traum nicht als das schlechtere Beispiel unterlegen ist und für die Anzweiflung der Totalität aller Ideen ihm innerlich wäre, sondern dass der Wahnsinn in der Meditation Descartes eine dem Traum grundsätzlich verschiedene Übung im Diskurs ist, die, ehe sie zur Übung würde, abgebrochen wird: „Foucault tries to show the radical disjunction between madness and dreaming“ (Flynn 1989, 208). Wie es geschehen konnte, dass Derrida wiederum diesen Unterschied des Wahnsinns vom Traum übersehen habe, erklärt Foucault später anhand seiner Kritik am philosophischen Novizen. So viel sei schon einmal vorwegzunehmen, dass Derrida der Ausschluss nicht aufgefallen sei, da er den Ausschluss vom philosophischen Novizen verlautbaren ließ, der von außerhalb des philosophischen Diskurses spricht: „Derrida imagines that madness is excluded by a nonphilosopher“ (Flynn 1989, 208).

2.3.2.3 (Dis-)Qualifizierung des meditierenden Subjekts

Im Unterschied zu Derridas Unterscheidung zwischen dem naiv-natürlichen Zweifel und dem radikal-hyperbolischen Zweifel führt Foucault eine Unterscheidung der Übungen eines meditierenden Subjekts ein: Die Übung des Schläfers, bzw. Träumers [*dormiens* – in der Meditation ist das Wort *somnium* oder *quies* charakteristisch für diese Übung; kann sowohl den Traum als auch den Schlaf (im Pl.) bezeichnen, als kausale Metonymie], und die Übung des Verrückten [*demens* – recht austauschbar mit den Worten: *insanus* und *amens*, die in der Meditation vorkommen, wobei *insanus* auch einfach das Fehlen von Gesundheit implizieren kann]. Und Foucault schließt seine

diskursive Analyse sogleich an die Auslegung der lateinischen Termini, wenn es um die Diskqualifizierung des Subjekts durch den Wahnsinn geht. Der erste Ausdruck, welcher die Wahnsinnigen bezeichnet ist *insanis* [von *insanus*]. Wenn ich an meinen Körper zweifeln würde, dann wäre ich wie die *insani*. Diese wären solcher Art beschaffene Leute, die sich für *etwas* halten, *was sie nicht sind*: arme Schlucker, die sich für Könige halten; Nackte, die sich in Purpur gekleidet glauben; Menschen, die denken ihr Kopf wäre aus Ton, oder sie seien Kürbisse oder bestünden völlig aus Glas. *Insanus* sei nach Foucault hauptsächlich „ein charakterisierender Ausdruck“ (Foucault 2002, 312), der aus der Medizin komme. Er führt zur Untermauerung eine Stelle aus dem Abschnitt über den Wahnsinn an, die wir an frühere Stelle einmal erwähnt haben: „Ist es nicht bezeichnend“, schreibt Foucault, „dass der Wahnsinn, von dem Descartes in dem weiter oben untersuchten Absatz spricht, in medizinischen Begriffen als das Resultat eines“ (Foucault 2002, 314), und nun zitiert Foucault die Stelle: „*contumax vapor ex atra bile* [dt. ww.: durchdringender Dampf aus schwarzer Galle]“ (Descartes 2002, 34), durchdringenden Dampfes aus schwarzer Galle sei. Die *insani* werden also über einen damals medizinischen Diskurs definiert, als Resultat von Prozessen im Körper. Diese Menschen, die *insani*, welche sich um ihren Körper herum in Hirngespinnsten verflochten finden, sind nun aber *amentes* [von *amens*] und würde ich mir in meiner Meditation ein Beispiel nehmen an jenen, dann wäre ich selbst nicht weniger *demens*. Foucault argumentiert, dass, sobald Descartes dazu kommt, die *insani* auf seine Meditation, auf sich als das Cogito zu beziehen, das Paar *amens* und *demens* ins Spiel kommt, welches die *insani* nicht weiter charakterisiert, sondern disqualifiziert. Während *insanus* einen Menschen anhand von Prozessen (Bewegungen der Säfte) im Körper charakterisiert, stellen *demens* und *amens* diese *insani* in einen öffentlichen Raum des Sprechens. Die beiden Begriffe stammen aus der Rechtssprache, um eine Gruppe von Menschen zu bezeichnen, die nicht als mündig erachtet werden, religiöse, staatsbürgerliche oder rechtliche Handlungen durchzuführen: „die *dementes* sind nicht im Vollbesitz ihrer Rechte, wenn es darum geht, zu sprechen, zu versprechen, sich zu verpflichten, zu unterzeichnen, jemanden gerichtlich zu belangen usw.“ (Foucault 2002, 312). Man beachte erneut das *isti* in *sed amentes sunt isti*, dessen pejorative Wirkung im Gerichtsstand als Anklage Verwendung fand. Der medizinische Begriff umfasst also solche Menschen, die an der Aktualität ihres Körpers zweifeln, indem sie dächten, sie steckten in einem völlig anderen Körper, während die rechtlichen Begriffe diese als

solche charakterisierten Menschen vom Diskurs disqualifizieren, und das Subjekt sich selbst für die Fortsetzung der Mediation disqualifizierte, würde es sich für *insani* halten: also wahrlich wachend an den eignen Händen, an der aktuellen unmittelbaren Situation – im Mantel eingekleidet, auf dem Papier schreibend, neben dem Feuer sitzend – und am ganzen Körper zu zweifeln. Hingegen im Traume könne das meditierende Subjekt seine Übung problemlos fortsetzen, auch wenn es darin an das eigene Aktualitätssystem nicht glaubt. Anzumerken sei zu dem Begriffspaar *amens-demens* eine Beobachtung Beyssades. Descartes schreibe das *amens* den Wahnsinnigen zu – *amens* attribuiert den ganz Anderen –, während sich das *demens* auf ihn selbst beziehen würde, vergliche er sich mit den *amentes*. Im ersten Fall bezeichne das *amens* eine einfache Negation zum Denken, während im zweiten Fall (würde ich das Beispiel der *amentium* auf mich übertragen, erschiene ich *demens*) das *demens* eine Privation des Denkens darstelle: „The madman, you say, says the dogmatic voice, has no *mens*, is *a-mens*; if I pretended to follow his example, I would give the impression, *viderer*, of divesting myself of my mind, of depriving myself of it, of being *de-mens*. We recognise the traditional distinction between negation and privation“ (Beyssade 2020, 93).

Wenn nun Derrida mittels der Interpretation der Pluralität der Stimmen diese zwei Passagen auslegt – eine Stimme des philosophischen Novizen, der einen Einwand aus einem naiven Glauben an die Alltagswelt heraus vorbringt, und die andere Stimme als Gegenerwiderung Descartes, der ihn mit pädagogischer Absicht und rhetorischen Effekt auf die These des Traumes vorbereitet –, indem er als die Erwiderung Descartes schreibt: „da ich hier bin, schreibe, Sie mich hören, bin weder ich irre noch Sie, und wir befinden uns unter vernünftigen Menschen“ (Derrida 2023, 81), dann verwische Derrida all die diskursiven Elemente auf verschiedenen Ebenen der Abschnitte, die wir soeben erörtert haben, durch welche sich eine (Dis-)Qualifizierung des meditierenden Subjekts ereignet. Die Paraphrase Derridas stellt für Foucault „eine einzigartige Verflachung“ (Foucault 2002, 312) dar. Demnach sieht sich Foucault sehr wohl berechtigt zu behaupten, dass der Wahnsinn – im Unterschied zu Derridas Auffassung – schon vor der Hypothese des Traumes, also vor dem radikalen Zweifel, die Meditation Descartes etwas angeht, nämlich als solches, dessen Möglichkeit für das Cogito ausgeschlossen werden müsse, damit der Fortlauf der Meditation gewahrt bleibe. Im selben Augenblick

auf wahnsinnig zu machen, wie Foucault schreibt, und die Meditation zu führen, sei für das Subjekt ausgeschlossen:

„Ausgeschlossen wird der Wahnsinn durch das zweifelnde Subjekt, damit es sich als zweifelndes Subjekt qualifizieren kann. Doch als Gegenstand der Reflexion und des Wissens ist der Wahnsinn keineswegs ausgeschlossen.“ (Foucault 2002, 314)

Wenn zuvor also von einer Verwandlung des meditierenden Subjekts die Rede war und jetzt Foucault diese Differenzen zwischen den Möglichkeiten, auf der einen Seite, des Wahnsinns, und, auf der anderen, des Traumes anspricht, dann sind für diese Verwandlung die Wirkungen, Handlungen und Ereignisse im Diskurs von erster Wichtigkeit. Das meditierende Subjekt verwandelt sich nicht wie im Wahnsinn zu einem *insano* oder sogar einem *amenti*. Ehedem ereignen sich die Transformationen des Subjekts schrittweise *im* Diskurs, in dessen Differenzierungen zwischen Wahnsinn und Traum. Die Ereignisse des Diskurses beginnen mit den *Handlungen* des, im Falle der Hypothese des Wahnsinns, Vergleichs und der, im Falle der Hypothese des Traums, Erinnerung. Die Ereignisse unterscheiden sich nicht nur thematisch und im Vokabular sondern auch grammatikalisch voneinander: Konditional und Konjunktiv in Gegenüberstellung zum Indikativ der Verben. Dann setzen die Differenzen die ersten *Wirkungen* auf das meditierende Subjekt im Diskurs: „plötzliche unmittelbare Wahrnehmung eines Unterschiedes“ für die Möglichkeit der Hypothese des Traumes und „Erstaunen-Stupor-Erfahrung einer Unterschiedslosigkeit“ (Foucault 2002, 316). Schließlich ereignet sich gleichsam als Resultat daraus die Qualifikation des meditierenden Subjekts: wäre es *demens*, dann entzöge es sich selbst den Zugang zu der eigenen Meditation; sei es aber *dormiens*, so wahrt es den Zugang zu seiner Übung. Foucault unterstellt Derrida nun, all jene diskursiven Differenzen missachtet zu haben:

„Und dass ein so bemerkenswert gewissenhafter Leser wie Derrida, so viele literarische, thematische oder textuelle Differenzen verfehlt hat, kann so mein Eindruck, nur daran liegen, dass er die Differenzen verkannt hat, die deren Grundlage bilden, nämlich die >>diskursiven Differenzen<<.“ (Foucault 2002, 316)

Damit Derrida behaupten konnte, dass die Hypothese des Wahnsinns ein schlechtes Beispiel für den Ausschluss in den Meditationen gewesen sei, musste er all diese diskursiven Differenzen und Ereignisse zwischen dem Absatz des Wahnsinns und

jenem des Traums verdrängen. Der immensen Wirkung der Riposte gegen Derrida wegen zitieren wir Foucaults Zusammenfassung seiner diskursiven Analyse:

„Derridas Analyse vernachlässigt jedoch, fürchte ich, viele dieser Differenzen. Buchstäbliche Differenzen in den Wörtern (*comparare/reminiscere; exemplum transferre*/überzeugen; Konditional/Indikativ). Thematische Differenzen in den Bildern (in der Nähe des Feuers sitzen, die Hand ausstrecken und die Augen öffnen/sich für einen König halten, mit Gold bedeckt sein, einen Körper aus Glas haben); textuelle Differenzen in der Anordnung und Gegenüberstellung der Absätze (der erste funktioniert über die Unterscheidung zwischen *insanus* und *demens* und über die *rechtliche Implikation* von *demens* auf *insanus*; der zweite über die Unterscheidung zwischen »sich erinnern, dass man geschlafen hat/sich überzeugen, dass man schläft«, und über den *wirklichen Übergang* vom einen zum anderen in einem Geist, der sich auf eine solche Erinnerung einlässt).“ (Foucault 2002, 315)

Diese diskursiven Differenzen spiegeln sich nicht allein in einer Gesamtheit von Aussagen oder der Menge an formalen Regeln, die bestimmen, wie die Aussagen zueinander in Beziehung gesetzt werden können; sondern ebenso in den Ereignissen, die sie hervorbringen, und welche das Subjekt zum Diskurs in Beziehung setzt: „Man muss den eigentlichen Tiel »Meditationes« im Sinn behalten. Jeder Diskurs, welcher auch immer, wird aus einer Gesamtheit von Aussagen gebildet, die allesamt an ihrem Ort und zu ihrer Zeit ebenso als diskursive Ereignisse hervorgebracht werden“ (Foucault 2002, 316). Während „eine reine Beweisführung“ das Subjekt in die Ereignisse des Diskurses kaum einbezieht, bewirkt die Diskursform der Meditation „eine Reihe von Verwandlungen des aussagenden Subjekts“ (Foucault 2002, 316). Es ginge nach Foucault in erster Linie nicht unbedingt um die Wahrheiten, die im Diskurs einer Meditation hervorgebracht werden, meint Flynn, sondern um die Effekte des Diskurses auf das Subjekt, besser gesagt: Wie der Diskurs das Subjekt hervorbringt, dass den Diskurs wiederum führt. Das klingt paradox, doch jedem Paradoxon liegt eine tiefere Bedeutung zu Grunde: „A meditation, or spiritual exercise, does not simply establish a truth, rather it engenders a subject who is capable of seeing the truth that it has established“ (Flynn 2023, 206). Das cartesische Subjekt auf seinem Weg des Zweifels setzt sich ständig in Bewegung, woraus es als ein anderes wiederkehrt, selbst als eines, das nicht wahnsinnig ist, und folglich die Qualifizierung zur Fortsetzung bewahrt. Diese Bewegungen des Subjekts können anhand von ein paar Kehren und Wenden exemplifiziert werden: Das Subjekt lässt sich vom natürlichen Licht anleiten, an allem

zu zweifeln, das es nur einmal betrogen hat, einmal schreckt es vor der Möglichkeit des Wahnsinns zurück und verweist sie sogleich aus der Meditation, um sich selbst nicht aus dem Diskurs sondern zu müssen, ein anderes Mal fällt es ins Staunen, das Wachen vom Träumen nicht unterscheiden zu können, wieder ein anderes Mal feiert es sich selbst in seiner Wahrheit angesichts des bösen Genius und zu einem weitaus späteren Ereignis der Meditation wird es über den Zweifel wieder Herr, indem es seine Existenz in Gott versichert. Das Subjekt muss sich also empfänglich zeigen gegenüber den diskursiven Ereignissen, die es selbst hervorbringt und durch die es sich in Bewegung hält. Der Zweifel, die Anzweiflung von herkömmlichen Meinungen und Überzeugungen, sorgt dafür, dass im Subjekt neue Zustände auftreten können: „In der Meditation wird das Subjekt unablässig durch seine eigene Bewegung zu einem anderen; sein Diskurs ruft Wirkungen hervor, innerhalb deren es erfasst wird“ (Foucault 2002, 317). Jede Entscheidung, welche Descartes in seiner Meditation trifft – wie es jene darstellt, nicht auf die Möglichkeit ernsthaft einzugehen, wachend wahnsinnig zu sein und zu glauben, eine Meditation über die Möglichkeit des Wahnsinnigseins zu führen –, ist ein Ereignis im Diskurs, welches eine neue Gesamtheit an Aussagen möglich machen kann. Im Licht der diskursiven Praktiken begreift Foucault die Beweisführung in der Meditation Descartes als eben diese doppelte Rückwirkung durch das Subjekt; die formalen Regeln und die Gesamtheit der Aussagen ermöglichen diskursive Ereignisse und infolgedessen die Bewegungen im Subjekt, während diese Ereignisse aber wiederum auf das Möglichkeitsspektrum neuer Aussagen einwirken können: „Eine Gesamtheit diskursiver Ereignisse, die zugleich Gruppen von Aussagen bilden, die durch formale Regeln der Deduktion untereinander verbunden sind, und Serien von Verwandlungen des aussagenden Subjekts, Verwandlungen, die sich kontinuierlich miteinander verketteten“ (Foucault 2002, 317).

Foucault geht demnach von einer doppelten Lektüre aus: eine besteht aus der Gesamtheit der Aussagen, „die sich ihrerseits regelmäßig deduzieren lassen“ und „die ein *System* bilden“ und die andere konstituiert sich, wie oben erwähnt, durch „eine Gesamtheit von Verwandlungen, die eine *Übung* bilden“ (Foucault 2002, 317). Indessen handelt es sich bei den Verwandlungen des Subjekts nicht ausschließlich um jene Descartes: Für alle *Lesenden* müssen die *Meditationes* eine Übung sein und auch *ihre* lesenden Subjekte müssen sich durch die diskursiven Ereignisse bewegen lassen, indem

jedes einzelne die Gesamtheit von Aussagen durchlaufen muss, wenn es „seinerseits das Subjekt sein will, das diese Wahrheit in eigener Verantwortung aussagt“ (Foucault 2002, 317). Diese Übung beginne nach Foucault mit einem praktischen Syllogismus, der der Passage über den Wahnsinn und über den Traum vorausgeht. Er beginnt mit einer Regel, die ihm seine Vernunft anrät: *Alles, was mich einmal, ein einziges Mal bloß, getäuscht hat, muss ich in Zweifel ziehen: „sed quia jam ratio persuadet, non minus accurate ab iis quae non plane certa sunt atque indubitata, quam ab aperte falsis assessionem esse cohibendam, stais erit ad omnes rejiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero.“* (Descartes 2008, 32) [dt. ww.: Aber weil schon die *Ratio* überzeugt, dass man nicht weniger sorgfältig von diesem, welches nicht völlig sicher und unanzweifelbar ist, als von offenkundig Falschem die Zustimmung fernhalten muss, wird es genug gewesen sein, um alles zurückzuwerfen, wenn ich in einem von beiden irgendeinen Grund zum Zweifeln ausfindig machen werde]. Dann folgt eine Erinnerung Descartes, auf die diese Regel angewandt wird: Die *Sinne*, von denen ich glaubte, *alles Sicherste* und *Wahre* erlangt zu haben, haben mich schon *einmal* getäuscht: „Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt“ (Descartes 2008, 34) [dt. ww.: Denn doch habe ich alles, was ich als gänzlich Wahr zukommen habe lassen, entweder von den Sinnen oder durch die Sinne aufgenommen; ich habe aber erfasst, dass diese mich manchmal täuschen, und es ist Zeichen der Umsicht [Genitivus proprietatis], niemals jenen völlig zu vertrauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben]. Die Schlussfolgerung Descartes liegt allen schon auf den Lippen: „*Ich darf ihnen also nicht mehr trauen*“ (Foucault 2002, 318). Die Erkenntnisse des Wahren werden mit den Sinnen eins gesetzt, die es in den Geist geschafft haben, und die ganze Allgemeinheit des Für-Wahr-Geglaubten wird nun angezweifelt: „*Alles, was man als das Wahrste angenommen hat, fällt zusammen mit den Sinnen, die es herbeigebracht haben, dem Zweifel anheim*“ (Foucault 2002, 318). Derrida habe nach Foucault die Hypothese des Traumes gebraucht, damit verständlich würde, wie Descartes die Allgemeinheit der Sinne anzweifeln würde, also die Totalität aller sinnlichen Ideen, wie Derrida schrieb: „*absolute Totalität* der Sinne“, „*Gesamtheit* des Feldes der Sinneswahrnehmung“, „eine allgemeinere, auch universalere Erfahrung“, „Descartes entwickelt dann diese Hypothese [des Traums], die *alle sinnlichen*

Erkenntnisgrundlagen zerstört“ (Derrida 2023, 82). Für Foucault scheint dies nach diesem Syllogismus nicht notwendig, viel mehr sogar überflüssig und gehe am Text vorbei. Rhetorisch fragt er: „Braucht man das noch zu verallgemeinern?“ (Foucault 2002, 318). Nicht erst mit dem Traum zweifele Descartes die gesamte Allgemeinheit der Sinne an, er tue es deutlich ganz am Anfang. Derridas Verallgemeinerung sei demnach erdichtet. Foucault erwidert, dass der Syllogismus die These des Wahnsinns und des Traums aufgerufen habe, da er auf einen Widerstand getroffen sei und dieser taucht genau im Übergang zu der Passage des Wahnsinns auf: In den kleinen und entfernten Dingen der Sinne kann man sich irren, aber an manch anderem kann „*schlichtweg* nicht gezweifelt werden“ (Descartes 2008, 35; unsere Hervorhebung): „*de quibus dubitari plane non potest*“ (Descartes 2008, 34). Dies ist auch die Stelle die Beyssade für wichtig hielt, als er die Unterscheidung zwischen dem Gewöhnlichen, das dem Zweifel gegenüber widerständig auftritt, und dem gewissen Kleinen und Entfernten, das einen Zweifel erlaubt, markiert. Die französische Übersetzung, welche Foucault vorlag, übersetzte das *plane*, das hier, einerseits, *klar* oder *deutlich*, andererseits, *gänzlich* oder *völlig* bedeuten kann, nicht als *schlichtweg*, sondern als *vernünftigerweise*, was aber dem Sinn gemäß erscheint, wie Foucault weiter ausführt. Wie ist also diese seltsame Stelle zu erklären? Als aufmerksame Leserschaft fühlt man sich plötzlich verwirrt – man steht vor einem Paradox, obgleich man doch gerade noch so einen klaren und einfachen Syllogismus gelesen hatte – und zugleich kann man den Widerstand gegen den Zweifel gut nachempfinden. Was ist passiert, dass Descartes einen Satz später, nach dem er seinen Syllogismus aufgestellt hat, diesem widerspricht? Worin besteht der Widerstand, dass der Syllogismus seine diskursiven Ereignisse nicht entfalten kann? Foucault antwortet mit der These der (Dis-)Qualifikation des Subjekts: „Es ist die Unmöglichkeit für das Subjekt, in der Übung, durch die es selbst verwandelt wird, einen so allgemeinen Zweifel wirklich zu vollziehen; es ist die Unmöglichkeit, sich selbst als universal zweifelndes Subjekt zu konstituieren“ (Foucault 2002, 318). Das Hindernis, den Zweifel in seiner Allgemeinheit durchzuführen, führe dazu, dass das Subjekt sich nicht als universal Zweifelndes konstituieren kann, da es seine eigene Existenz infragestellt. Es würde sich disqualifizieren von dem Fortlauf der eignen Meditation. Folglich, um weiterhin vernünftig die Übung fortzuführen, muss das Subjekt an einem Punkt aufhören, den Zweifel zu vollziehen. Dieser Punkt, von dem der Widerstand des Zweifels herrührt, ist die unmittelbare Wahrnehmung des eigenen

Körpers. An fernen und kleinen Dingen dürfe gezweifelt werden, aber nicht an jenem, das in unmittelbarer Nähe zu einem steht, und dies ist der eigenen Körper und der unmittelbare Bezug zur Außenwelt dieses Körpers. Wie Descartes nämlich schreibt: Der Körper, seine Hände, welche das Papier berühren, der Winterrock, den er trägt, das Feuer vom Kamin, bei dem er sitzt. Foucault fasst dies zusammen unter dem Nenner: „kurz, das gesamte System der Aktualität“ (Foucault 2002, 319). Der Fokus liegt demnach nicht auf den Erkenntnissen oder der daraus resultierenden Gewissheit vom eigenen Körper, sondern auf dem Augenblick, dem lebendigen Hier-und-Jetzt, in dem sein Körper erscheint. Und genau diese Unmittelbarkeit widersteht dem Zweifel.

„Wenn ich den Ort, an dem ich bin, die Aufmerksamkeit, die ich auf dieses Papier richte, und die Wärme dieses Feuers, das meinen gegenwärtigen Augenblick charakterisiert, in Zweifel zöge, wie könnte ich dann von der Vernünftigkeit meines Unterfangens überzeugt bleiben?“ (Foucault 2002, 320)

Wenn das meditierende Subjekt also eine erste Gewissheit zur Enthüllung der Wahrheit finden möchte, so darf es sich nicht der Qualifizierung zum Diskurs berauben. Am Beispiel des Wahnsinns zeigt sich, dass der Wahnsinnige für Descartes sich dadurch auszeichnet, dass er sich über sein Aktualitätssystem radikal irrt: Der Wahnsinnige glaubt König zu sein, während er ein Bettler auf der Straße ist, oder er glaubt ein Kürbis zu sein, was auch immer. Wenn das meditierende Subjekt dieses Beispiel auf sich selbst übertrüge, könnte es dann seinen Diskurs fortsetzen? Foucault sagt, laut Descartes nicht. Diesen Menschen werde von vornherein durch Descartes jedes zuverlässige Kriterium für Vernünftigkeit aberkannt. Deshalb mache auch die Übersetzung des *plane* als *vernünftigerweise* durchaus Sinn:

„Man erkennt genau, warum der Übersetzer »*plane*« durch »vernünftigerweise« wiedergegeben hat: Indem ich diesen rational notwendigen Zweifel vollziehen will, setze ich mich der Gefahr aus, die Qualifikation, »vernünftig« zu sein, zu verlieren, die ich seit Beginn der Meditationen im Einsatz habe“ (Foucault 2002, 319)

Die Qualifikation, ein allzweifelndes Subjekt zu werden, wendet sich gegen jene, ein meditierendes Subjekt zu bleiben. Zur selben Zeit die Allgemeinheit der Sinne anzuzweifeln und die Meditation durchzuführen, wird demnach als Unmöglichkeit deklariert. Sehr wohl aber kann das Subjekt im Wahnsinn das System seiner eigenen Aktualität in Zweifel ziehen und „sich durchaus als ein Subjekt konstituieren, das alles

in Zweifel zu ziehen hat, aber dann kann es nicht länger als ein Subjekt qualifiziert bleiben, das vernünftigerweise seine Meditation durch den Zweifel bis zu einer eventuellen Wahrheit hin durchführt“ (Foucault 2002, 321). Diese Schwierigkeit, des *dubitari plane*, „vollständig zweifeln können“ (Foucault 2002, 319) weise erneut auf die *doppelte* Lektüre der Meditationen hin, so Foucault. Die zwei diskursiven Ebenen des *Systems* und der *Übung*, der *ἄσκησις*, kommen hier zum Tragen. Auf der Ebene des Systems – der Beweisführung aus der Gesamtheit der Aussagen, der Entwicklung neuer Aussagen und der formalen Regeln, nach denen deduziert wird – ist es möglich, vollständig zu zweifeln. Auf der Ebene der Übung – der Verwandlungen des Subjekts durch die Ereignisse des Aussagens und Deduzierens – jedoch noch nicht, denn dies führe zur Zerstörung des Diskurses, der Meditation, selbst. In den folgenden Absätzen des Wahnsinns und des Traums geht es folglich nach Foucault noch nicht um das lückenlose Anzweifeln aller Meinungen und Ideen, damit ein erstes Fundament der Erkenntnis enthüllt wird, sondern „um den Status des zweifelnden Subjekts, die Erarbeitung seiner Qualifikation, die es ihm erlaubt, >>allzweifelnd<< und vernünftig zugleich zu sein“ (Foucault 2002, 319). Foucault widerspricht im Zuge dessen einer weiteren Behauptung Derridas: Die Hypothese des Wahnsinns war gerade nicht: „kein gutes, kein enthüllendes Beispiel“ (Derrida 2023, 82). Es war schlicht und ergreifend eine unmögliche Prüfung: „Der Wahnsinn ist also ausgeschlossen worden, und zwar überhaupt nicht als ungenügendes Beispiel, sondern als maßlose und unmögliche Prüfung. Man ruft nun den Traum herbei“ (Foucault 2002, 321)

Durch die Hypothese des Traumes wird zwar auch die Aktualität des Subjekts angezweifelt – und darin steht sie jener des Wahnsinns in nichts nach –, aber das Subjekt wird in seiner Befähigung, die Übung zu vollziehen, nicht unterminiert. Die Unterschiede könne man sich nun herleiten aus dem zu Beginn Geschriebenen: Der Traum wird mit dem Subjekt selbst assoziiert: es ist ein Mensch. Die Erinnerungen an den Traum rühren aus dem Subjekt her, während der Wahnsinnige ein anderer ist, der, wenn man bloß versucht, sich in seine Lage zu versetzen, sich anrühlich macht, des vernünftigen Nachdenkens verlustig zu werden. Das Subjekt erhält seine „häufig aktualisierten virtuellen Möglichkeiten (ich habe die Gewohnheit zu schlafen und zu träumen)“ (Foucault 2002, 321). Außerdem herrscht eine gewisse Klarheit der Eindrücke fort, die das Subjekt im Traum erlebt hat, damit es die Verdoppelung zu

seiner aktuellen Unmittelbarkeit herstellen kann. All dies garantiere, dass das träumende Subjekt an seinem Aktualitätssystem zweifeln kann, während es die Qualifizierung zu der Mediation behält. Das Erstaunt-sein dessen, kein sicheres Merkmal zur Unterscheidung zwischen Wachsein und Träumen zu besitzen, und das aufmerksame Durchdenken dessen, dass die Klarheit der Empfindungen im Traum nicht schwächer ist als im Wachen, sprechen dem Subjekt die Befähigung zur Meditation nicht ab, sondern setzen es genau durch das Anähneln des Traumes an die Wachwelt in Stand, als vernünftiges Subjekt allzweifeln die Meditation fortzusetzen. Überdies kann es genau dadurch an seinem Aktualitätssystem zweifeln. Lassen wir Foucault das Argument wieder zusammenfassen:

„Erster Moment (der die Prüfung bestimmt): Ich erinnere mich, das geträumt zu haben, was ich aktuell als meine Aktualität wahrnehme. Zweiter Moment (der scheinbar für einen Augenblick die Prüfung ungültig macht): Die Geste, die ich eben im Augenblick meiner Meditation ausführe, um zu erfahren, ob ich schlafe, scheint sehr wohl die Klarheit und die Deutlichkeit des Wachseins zu haben. Dritter Moment (der die Prüfung gültig macht): Ich erinnere mich nicht nur an die Bilder meines Traumes, sondern auch an ihre Klarheit, die genauso groß ist wie die meiner aktuellen Eindrücke. Vierter Moment (der die Prüfung beschließt): In der gleichen Zeit *sehe ich offensichtlich*, dass es keinerlei sicheres Zeichen gibt, um Traum und Realität zu unterscheiden, und weiß nicht mehr so richtig, ob ich nicht in genau diesem Moment dabei bin zu schlafen, so *erstaunt bin* ich.“ (Foucault 2002, 321f)

Wie aber erklärt nun Foucault das Auftreten des bösen Genius durch die Linse der Diskursanalyse? Derrida argumentierte doch recht überzeugend – Novize hin oder her – dass der Wahnsinn seine hyperbolische Spitze *im Cogito* selbst erreiche, dass es vollständig vom Wahnsinn umstellt sei, bis zu dem Moment freilich, als das Cogito bemerkt haben wir, dass es das Denken zwar nicht aussagen kann, jedoch in jedem Akt des Denkens auf die Gewissheit stößt, dass der Akt des Denkens implizit gesetzt ist. Nach Foucault verhält sich die Hyperbel des bösen Genius ähnlich wie zum Traum. Der böse Genius ist so mächtig und gewieft ist, dass er das Cogito dazu zwingt, einen lebenslangen Science-Fiction-Blockbuster anzuschauen, der sich nicht ausschalten lässt und dessen ewig uninteressanter Statist es sein muss – außer diesem Film ist nichts wirklich, das Cogito droht völlig den Verstand zu verlieren, wenn da nicht ... es selbst wäre. Das, was beide miteinander verbindet – der allumfassende Wahn des *genii maligni* und der unwiderlegte (und unbeweisbare) Traum –, ist das Merkmal, dass man

nicht wahnsinnig sei, ja, dass das Denken sich sogar im Angesicht des bösen Genius beweist, dass die Besinnung auf das Denken, das an allem zweifelt, da es in allem getäuscht werden könne, das Fundament für jede Erkenntnis werde. Als vernünftiges Subjekt, das zugleich zweifeln kann, wurde es bereits in die Meditation eingerichtet und nun kann kommen was wolle, es ist dem Wahnsinn sozusagen bereits vorher entflohen, bevor es ihm am Ende entflieht, ehe die umfassende Täuschung des *genii maligni* einsetzt: „Doch selbst in diesem Moment [da der *genius malignus* auftritt] der Meditation wird die Qualifikation >>nicht-wahnsinnig<< (als die Qualifikation eines >>etwaigen Träumenden<<) weiterhin gültig sein“ (Foucault 2002, 322f).

2.3.2.4 Die Stimme des Novizen – ein Bauer und seine Dorfnarren

Foucault greift im Folgenden Derridas Hypothese des philosophischen Novizen auf. Er gesteht Derrida das Gespür zu, dass er die Wichtigkeit der Passage des Wahnsinns für den restlichen Verlauf der Meditation erkannt, wenngleich er die Passage selbst völlig entstellt habe. Foucault umreißt den Zweck der Stimme eines Nicht-Philosophen, die Derrida eingeführt hat: Damit der philosophische Diskurs nun seine Hoheit und Souveränität beibehält im meditierenden Subjekt, wird die Möglichkeit des Wahnsinns in ein Außen verschoben, das der philosophische Novize darstellt. Derrida habe „einen Wechsel in der Stimme“ erfunden, um mit der problematischen Exklamation: *sed amentes sunt isti*, umzugehen – *problematisch*, weil in ihr kulminiert, wodurch das Subjekt vom Diskurs disqualifiziert würde. Diesen Ausruf tätige nun nicht Descartes – das meditierende Subjekt – aus dem Inneren des philosophischen Diskurses, sondern eine Stimme, die von außerhalb des philosophischen Diskurses hinzutritt, gleichsam „eine Stimme eines Bauern, dem jegliche philosophische Urbanität fremd war“ (Foucault 2002, 323). Dieser Bauer würde nun vorbringen – wohl angemerkt jemand, der der Philosophie nicht innerlich ist –, dass man nur wahnsinnig sein könnte, wenn man ehrlich in Betracht ziehe zu bezweifeln, hier zu sitzen am Feuer, über das Blatt Papier gebeugt zu sein, usw., während man dies doch offensichtlich wahrnehme. Dann träte Descartes aus der Innerlichkeit des Diskurses an den Bauern heran, indem er ihm zusichert, „diesem etwas beschränkten Gemüt“ (Foucault 2002, 324), dieser könne sehr wohl glauben, dass er nicht wahnsinnig sei – man will es ihm nicht verübeln, man gleiche den Wahnsinngen selbst auch nicht –, dennoch sollte sich derselbe darauf besinnen, dass er im Traume ähnliche Erfahrungen gemacht habe, die nicht minder

verrückt seien, als es jene des Wahnsinnigen wären. Dergestalt hätte Derrida den Traum als ein gewöhnlicheres und universelleres Beispiel inszeniert, um an die Totalität aller sinnlichen Ideen zweifeln zu können, während er die Möglichkeit des Wahnsinns nur von außerhalb des Diskurses Erwähnung finden ließ, also von einem Bauern, dem man eine Beschränktheit, einen gewissen Leichtsinn im Gemüt zuschreibe: „Und die naive Zögerlichkeit des Widerspruch Leistenden, der nicht an seinen Körper zweifeln kann, weil er nicht wahnsinnig sein will, würde durch das solchermaßen >>natürlichere<<, >>gewöhnlichere<< und >>universalere<< Beispiel des Traum überwunden“ (Foucault 2002, 324). Nun fände sich der Philosoph vor der „Totalität der Seiendheit“ (Foucault 2002, 324), die er in Zweifel zu ziehen hat. Die Seiendheit des Wahnsinns sei ihm so befremdlich, dass er allein gar nicht auf sie zu denken gekommen wäre: „wenn er sich schließlich einen Augenblick lang bei einer so eigenartigen >>Seiendheit<< wie dem Wahnsinn aufhält, so kann dies nur geschehen, wenn ein naiver ihn am Ärmel zieht und ihn fragt; von sich aus hätte er sich niemals von diesen Geschichten von nackten Königen und Krügen aufhalten lassen“ (Foucault 2002, 324). Man selbst, aus dem Inneren des philosophischen Diskurses herkommend, hätte nie an solch eine absurde Möglichkeit gedacht, man wäre nie auf den Wahnsinn zu sprechen gekommen. Der Traum hingegen sei aus der Innerlichkeit des Diskurses herrührend, er sichert die Möglichkeit, an allem zu zweifeln ohne dabei verrückt zu werden. Indem man vorgebe, den Wahnsinn miteinzubeziehen in die Meditation, also ins Innere des Diskurses, ihn aber im Handumdrehen wieder ausschließt, findet er nur Erwähnung durch einen beschränkten Dorftrottel.

Aus diesem folge gemäß Foucault, dass Derrida selbst mit dieser Inszenierung seines Novizen den Wahnsinn dreifach ins Außerhalb gesperrt hat: Zum ersten, da der Bauer der andere des Diskurses sei, welcher die Möglichkeit des Wahnsinns vorbringt; zum Zweiten, weil der Bauer sich nicht in der Urbanität der Philosophie aufhält: Seine Stimme spricht von dem „Ort der nicht-philosophischen Naivität“ (Foucault 2002, 324) aus; und zuletzt, da der Philosoph, aus dem Inneren des Diskurses, die Oberhand behält, er hat das letzte Wort, indem er das bessere Beispiel des Traumes ausspricht. Foucault beginnt also den Spieß umzudrehen: Du, Derrida, willst mir vorwerfen, mich verkauft zu haben, willst mich der Geste des Ausschlusses anschwärzen, siehe doch selbst auf dein Vorgehen: Du schließt gleich dreimal mit einem Beispiel den Wahnsinn aus, mit

deinem erfundenen Beispiel eines blöden und einfältigen Bauern. Eben durch diese Erfindung des philosophischen Novizen hätte Derrida, obgleich die Hypothese „sein Problem bestens“ (Foucault 2002, 324) gelöst habe, das ganze Spiel diskursiver Differenzen in der Meditation Descartes übersehen: die textuellen Differenzen zwischen den beiden Absätzen über den Traum und den Wahnsinn, einerseits, grammatikalischer Natur (wir erinnern uns an die Opposition zwischen Indikativ und Konjunktiv/Konditional), andererseits, semantischer Natur (die Opposition des Vokabulars, der Themen und der Prüfung). Und außerdem habe er das Ereignis in diesem Diskurs der Meditation ausgestrichen, besonders als er den Unterschied zwischen den diskursiven Ebenen der Übung und der Beweisführung nicht gesehen hat, die die Disqualifizierung des vernünftigen, meditierenden Subjekts im Wahnsinn bewirken, während sie in der Hypothese des Traums die Rückwirkungen auf das meditierende Subjekt so installierten, dass es im Diskurs zugleich als *omni-dubitans* und *sanus* qualifiziert werde.

„Kuriöserweise hat Derrida, indem er hinter der Schrift von Descartes diese andere, widersprechende und naive Stimme imaginierte, sämtliche Differenzen des Textes ausgelöscht; oder, besser gesagt, indem Derrida all diese Differenzen ausstrich, indem er die Prüfung des Wahnsinns aufs engste der Prüfung des Traumes annäherte und aus der einen den ersten blassen und verfehlten Entwurf zur anderen machte und so das Unzureichende der ersten in die Universalität der zweiten aufgehen ließ, setzte er die cartesische Ausschließung fort“ (Foucault 2002, 325)

An dieser Stelle eignet es sich wieder, Beyssades Analyse zu konsultieren. Beyssade fragt in Bezug auf Derrida – zur Wiederholung –, inwiefern es genehm ist, erstens, „a plurality of voices in the Cartesian text“ (Beyssade 2020, 88) zu unterscheiden, und, zweites, den Widerstand der alltäglichen Gewissheiten gegen den absoluten Zweifel mit der Stimme eines dem philosophischen Diskurs äußerlichen naiven Bauern zu identifizieren. Zu beachten ist hierbei, dass Beyssade anfangs diese Frage im Zusammenhang mit Derridas Text stellt. Derrida gehe nämlich von einer erkenntnistheoretischen Hierarchie der Irrtümer aus, wie oben auseinandergesetzt wurde. Beyssade macht Derrida diese Interpretation einer Hierarchie streitig, da sie die chronologische Reihenfolge des Aufrufes entstellt: „At the moment of the path we are considering, it is impossible to enclose the plurality of voices in the straightjacket of a

hierarchy“ (Beyssade 2020, 89). Diese Hierarchie finde sich ebenso in dem Wortwechsel des Novizen mit Descartes wieder. Für Beyssade liegt es auf der Hand, dass es unzulässig ist eine Hierarchie oder, im Falle Foucaults 1961, den Wahnsinn neben dem Traum und den sinnlichen Täuschungen anzunehmen: „But, on the path of Cartesian doubt, what is properly Cartesian is the order of summons“ (Beyssade 2020, 86). Entscheidend für die Kritik am philosophischen Novizen ist diese Reihenfolge. Die Übungen des Zweifels werden eins nach dem anderen durchlaufen, und die Erkenntnisse, beziehungsweise die Radikalität des Zweifels selbst, sind stets abhängig von der Erfahrung des Zweifels. Das heißt so viel wie, dass jede Erkenntnis oder jeder Zweifel eingebunden ist in einen zeitlichen Verlauf, dass sie nicht an irgendeiner anderen Stelle stehen hätten können. Dies, erklärt sich auch aus dem Charakter der Meditation, wie wir mit Foucault bereits gesehen haben. Das Problem, welches sich für Beyssade nun stellt, ist, dass der Novize einen unterschiedlichen Wissensstand aufweist oder intellektuell rückständiger auftritt, was so viel heißt, dass zu dem bestimmten Zeitpunkt der Entwicklung der Meditation zugleich jemand – Descartes – vorausgesetzt wird, der schon mehr weiß, als das meditierende Subjekt eigentlich wissen kann im bisherigen Verlauf, und einen anderen – der Novize – der noch viel zu lernen hat und von Descartes „oberlehrerhaften“ (Unterthurner 2003, 80) Pädagogik geschulmeister wird. Nach der Diskursanalyse Foucault gesprochen, ist es also auf der Ebene der *Übung*, der *ἄσκησις*, unmöglich für das meditierende Subjekt mehr zu wissen, als es an der Stelle der Meditation gerade weiß. Beyssade spricht zwar nicht in Termini der Diskursanalyse, aber im Grunde sagt er nichts anderes als das, dass die Meditation eine „distinction proper to the dialogue between the one who knows already and the one who is learning“ (Beyssade 2020, 89) nicht kenne. Weiter im Text fragt sich nun Beyssade selbst, warum der Wahnsinn als Methode des Zweifels nicht Eingang fand in die Meditation, wenn die These Derridas für ihn unzureichend ist: „why is the voice of the madman, the speech of the madman [...] neither understood nor even listened to?“ (Beyssade 2020, 91f). Im Folgenden trifft Beyssade zwei Voraussetzungen, welche in unseren Augen gleichermaßen fraglich sind, von denen wir eine widerlegen können in dem Schluss, der aus ihr gezogen wird, und die andere mit Beyssades bisheriger Argumentation nicht im Einklang finden. Erstens nimmt Beyssade an, dass der Ausruf: *sed amentes sunt isti*, ein geschichtliches Vorurteil darstelle: „In the First Meditation, Descartes does not encounter madness, which he would exclude; he encounters the

prejudice against madness. Who thus exclaims: ‘but such people are insane’? It is an older voice than his, and the history of philosophy can help to identify it“ (Beyssade 2020, 92). Dieses Vorurteil über den Wahnsinn stamme aus der Antike und sei dort auf eine Hand von Autoren zurückführbar (er führt bspw. Lucullus an). Diesem wollen wir nicht widersprechen. Das, was daraus für Beyssade folgt, ist entscheidend. Dieses Vorurteil über den Wahnsinn bleibe Descartes selbst äußerlich, denn Beyssade schreibt, Descartes würde diesem Ausruf des Vorurteils *begegnen* [encounter]: „Descartes encounters them [den historischen Stimmen des Vorurteils gegen den Wahnsinn] in turn in the First Meditation, and, in the passage that concerns us, he does not judge them“ (Beyssade 2020, 92); und weiter unten schreibt er, dass Descartes dem Vorurteil begegnet „without being its author“ (Beyssade 2020, 92f). Mit diesen Voraussetzungen interpretiert Beyssade den Ausruf neu, genauer stützt er sich dabei auf den Konjunktiv der Verben: „sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens *viderer*, si quod ab iis exemplum ad me *transferrem*“ (Descartes 2008, 34; unsere Hervorhebungen). Descartes begegne also diesem Ausruf als ein uraltes geschichtliches Vorurteil (sed amentes sunt isti) und antworte mit (nec minus ...). Beyssade argumentiert nun, dass Descartes diesem Vorurteil *nicht zustimmt*, was er größtenteils aus der Funktion des Konjunktivs herauslesen will. Zugleich, hier kommt die zweite Voraussetzung ins Spiel, werde das Vorurteil von einem „honest man [einem ehrlichen, aufrichtigen, rechtschaffenen Mann]“ (Beyssade 2020, 93) ausgesprochen, der Descartes aushorcht, ob dieser wahnsinnig sei: „To be listened to by honest men, Descartes needs to not seem mad“ (Beyssade 2020 94). Wir fragen allen Ernstes, inwiefern sich die Stimme des *honest man* grundsätzlich unterscheiden soll von dem philosophischen Novizen Derridas? Führt hier Beyssade den Novizen, nur mit anderem Namen und in der Tradition eines geschichtlichen Vorurteils stehend, erneut über eine Hintertür in den Text ein? – obwohl von *Hintertür* schwer die Rede sein kann, so offensichtlich nennt Beyssade den *honest man*, er gewährt ihm vor aller Welt beim Haupteingang Einlass. Widerspricht sich Beyssade nicht selbst? Wir wollen kein letztes Urteil darüber fällen, dennoch heben wir heraus, dass uns dieser Schritt in der Argumentation Beyssades sehr kontra-intuitiv zu sein scheint; man möge für sich selbst entscheiden, was man davon hält. Gehen wir nun über zu seiner Interpretation des Konjunktivs bei den Verben *viderer* und *transferrem*.

„However, our preceding remarks have prepared us for the nuance introduced by the original Latin: ‘I would seem, would be thought [viderer] equally mad if I took anything from them as a model for myself.’ To compare oneself with the madman would be madness: this is the dogmatic language of Lucullus, and, for once, Foucault has been duped by the French translator, the Duc de Luynes, in attributing it to Descartes. To compare oneself with the madman *would seem* to be madness: that is the precise language of the metaphysician, who has not yet come to a definitive or final conclusion, only a suspicion, which nuances his agreement.“ (Beyssade 2020, 93)

Beyssade denkt von Descartes also, er habe selbst über den Ausruf noch kein Urteil gefällt und versucht dem empörten *honest man* entgegenzukommen, indem er ihm eine weniger abschätzige Meinung über den Wahnsinn darbreite. Dies würde im Verb *viderer* ausgedrückt werden, was wir – wir müssen es konstatieren – für eine erfindungsreiche und vor Wagemut strotzende Interpretation halten: „Descartes, obliging the honest man who is scandalised, renounces the comparison and seeks a less offensive equivalent to this reason for doubt. Provisional obligingness[Entgegenkommen], as is indicated by the *viderer*“ (Beyssade 2020, 93). Später, gegen Ende der Traumhypothese, sei überhaupt die Qualifikation, *nicht wahnsinnig zu sein*, gar nicht mehr von Belang: „The honest man no longer refuses to join with the philosopher, and, in this company of dreamers, no one will any longer think to exclude the madman, for the qualification of non-mad has ceased to be required“ (Beyssade 2020, 95). Wir müssen uns jetzt fragen, inwiefern diese Auslegung Beyssades gerechtfertigt ist? Sie scheint von der Auslegung des Konjunktivs abhängig zu sein. Bei *viderer* und *transferrem* liegt beide Male ein Konjunktiv Imperfekt vor (ersteres im Passiv, zweiteres im Aktiv). Damit das Argument aber wirkmächtig ist, muss man zuerst herausfinden, was für ein Konjunktiv genau vorliegt. Sehen wir uns die Möglichkeiten an: als Optativ eines unerfüllbaren Wunsches in der Gegenwart; als Konjunktiv der Vorstellung zweifach: einmal als Potentialis (der Vergangenheit), ein anderes Mal als Irrealis der Gegenwart. Die erste Option ist ohne Bedenken auszuschließen, da Descartes sichtlich keinen Wunsch ausdrückt, der noch dazu ein unerreichbares Ziel vorstellig macht. Also kann es sich nur um einen Konjunktiv der Vorstellung handeln. Ein zweites Mal können wir einem einfachen Ausschlussverfahren folgen: Der Konjunktiv Potentialis wäre genau jener, welcher sich Beyssade wünschen würde, dass er zuträfe, doch er kann aus einem einfachen Grund nicht vorliegen: Als Potentialis drückt der Konjunktiv Imperfekt entweder eine möglich

gedachte Aussage aus, möglich in dem Sinne, dass man Vorbehalte gegen sie haben kann, also nur angenommen wird, jedoch in der Zeitstufe *der Vergangenheit*, oder er drückt ein Gedankenexperiment aus. Erster Einwand gegen den Potentialis: Es handelt sich nicht um eine vergangene Möglichkeit – zumindest haben wir in all den Übersetzungen, die wir bisher in der Primär- oder Sekundär-Literatur gelesen haben, noch nie diese Passage in der Vergangenheit interpretiert gefunden. Abgesehen davon: Beyssade, der stellenweise selbst das Lateinische Original übersetzt, übersetzt diese Stelle auch in der Gegenwart. In der Vergangenheit müsste der Satz ungefähr so lauten: Aber das sind Wahnsinnige, und ich *wäre* selbst nicht weniger als wahnsinnig *erschienen*, wenn ich etwas von ihnen als Beispiel auf mich *übertragen hätte*. Auch inhaltlich wäre es fraglich, wenn Descartes gegenwärtig in seiner Meditation die Möglichkeit des Wahnsinns als Vergangenes vorstellig machen wollte. Zweitens der Potentialis als Gedankenexperiment: Jenem haben wir bereits die Gültigkeit abgesprochen: Der Potentialis beschreibt eine hypothetische Vorstellung der Wirklichkeit, die kaum etwas mit der Gegenwart zu tun hat. Descartes aber hat den Wahnsinn zuvor erwähnt, als eine Übung, die er in seinem Zweifel durchzuführen habe, um an allem zu zweifeln, was ihn auch nur einmal getäuscht hatte. Descartes zieht eine Grenze: Ich? Wahnsinnig? Ich bin nicht wahnsinnig, wie ich mit meinen Gedankengängen dargelegt habe – das ist die Realität! Nun stelle ich mir das Gegenteil vor: Wenn ich diese verrückten Gedanken auf mich übertrüge, dann erschiene ich wahnsinnig. Demnach bleibt uns nur noch die Möglichkeit des Irrealis übrig, welcher – und das spricht für unser Argument – in der Zeitstufe der Gegenwart den Konjunktiv Imperfekt fordert. In diesem Fall ist es auch zweifelsohne geläufig die Verben im Deutschen mit einem *würde* oder alternativ im *Präteritum* zu übersetzten. Genau auf diese Art und Weise übersetzte Christian Wohlers diesen Satz: „und ich *erschiene* [viderer] mir selbst als nicht weniger verrückt, wenn ich irgendetwas von diesen als Vorbild auf mich *übertragen würde* [transferrem]“ (Descartes 2008, 35; unsere Hervorhebungen). Wie es im Wort *Irrealis* bereits enthalten ist, drückt dieser Konjunktiv etwas aus, was als unwirklich vorstellig gemacht wird. Wir schließen also daraus, dass die Möglichkeit für das meditierende Subjekt, wahnsinnig zu sein, vom Subjekt selbst als gänzlich unwirklich bezeichnet wird, sprich, die Wirklichkeit des Wahnsinns in Bezug auf das meditierende Subjekt unmöglich eintreten kann. Wir erachten Beyssade insgesamt als sehr scharfsinnigen Kritiker, können aber seiner

eigenen Auslegung, aufgrund des paradox erscheinenden *honest man* und der Interpretation des Konjunktiv Imperfekts, wenig abgewinnen. Kehren wir wieder zu Foucault zurück. Wir waren bei dem Vorwurf stehen geblieben, dass Derrida mit der Stimme des Novizen selbst einen Ausschluss vom Ausschluss in der Meditation vollziehe.

2.3.2.5 Ausschluss des Ausschlusses – dreifacher Ausschluss Derridas

Nun ist die eigentliche Pointe Foucaults Analyse, dass Derrida im Eigentlichen nicht die „Disqualifizierung, mit der sie [die Ausschließung] das philosophierende Subjekt bedroht“ (Foucault 2002, 325) fürchtete, sondern die Qualifikation, mit der das meditierende Subjekt und sein Diskurs versehen wären, hätten sie die Übung des Wahnsinnigen durchgeführt: Die Qualifikation „würde ihn nämlich als >>anders<< als den wahnsinnigen Diskurs bestimmen; sie würde zwischen ihnen das Verhältnis einer Äußerlichkeit herstellen“ (Foucault 2023, 325). Das meditierende Subjekt wäre dann plötzlich auf der *anderen Seite* des philosophischen Diskurses, was Derrida schrecklich finden müsse, da es ihm verunmögliche „über jede endliche und bestimmte Totalität hinauszugehen“ (Foucault 2002, 325). Folglich habe sich Derrida gezwungen gesehen, den Ausschluss selbst auszuschließen: Der Ausschluss wird von außerhalb des philosophischen Diskurses von einem ungebildeten, also zu belächelnden Proleten ausgesagt. Um den Ausschluss auszuschließen, musste weiters Derrida zu drei Maßnahmen greifen: *Zuerst* ignoriert er „die gesamte sichtbare Ökonomie des Textes“ und verortet „die dem Wahnsinn eigene Macht“ (Foucault 2002, 325) im Traum. Als *zweites* lässt er den Wahnsinn jemanden anderen, den Bauern, ausschließen und letztlich trifft Derrida die Vorkehrung, dass er der „Ausschließung jeden philosophischen Satus“ nimmt, in dem sie von einem naiven Dorftrottel, dem Bauer, ausgesprochen wird. Daraus folgen drei Ausschlüsse, die Derrida vollzogen habe. Derrida travestiere die cartesische Ausschließung des Wahnsinns in eine Einschließung ins Cogito. Dann werde der Ausschließende, der Bauer, ausgeschlossen, damit der philosophische Diskurs unberührt von einer Äußerlichkeit bleibt, dem Diskurs des Wahnsinns. Die Möglichkeit des Wahnsinns in der Lektüre steht als Einwand des Novizen diagonal zum philosophischen Diskurs, der von einem anderen herrührt und letztlich musste Derrida „den Ausschluss ausschließen, indem er ihn in die präphilosophische Naivität verwirft“ (Foucault 2002, 326) und das letzte Wort behält. Derrida hat den Wahnsinn aber nicht

leugnen können, also musste er ihn an anderer Stelle erscheinen lassen, um im Inneren des philosophischen Diskurses einen Platz zu finden. Nun musste er den Wahnsinn dort ansiedeln, wo er im Text gar nicht vorkommt, nämlich im philosophisch kritischen, hyperbolischen Zweifel, der auf der Spitze des Cogito endet, auf dem Thron der Philosophie Platz nehmend. Der Wahnsinn würde bei Derrida erst wieder ernstzunehmend auftauchen, als die Hypothese des Traumes sich zuspitzt zum radikalen Zweifel angesichts des *genii maligni*.

„Der *genius malignus* wäre der Punkt, an dem die Philosophie sich selbst und in der ihr eigenen Maßlosigkeit den Wahnsinn riskiert; und das *Cogito* wäre der Moment, in dem der Wahnsinn sich austreicht (nicht, weil er ausgeschlossen würde, sondern weil seine Bestimmung gegenüber der Vernunft ihre Gültigkeit verlieren würde). Man sollte folglich der kleinen Farce mit dem Bauern, der zu Beginn des Textes mit seinen Dorfnarren hereinbricht, keineswegs eine große Bedeutung beimessen: Trotz aller ihrer Schellen würde es ihnen niemals gelingen, die Frage nach dem Wahnsinn zu stellen“ (Foucault 2002, 327)

Auf der Spitze des radikalen Zweifels feiere das Cogito sein Fundament; es denkt, ob verrückt oder nicht, und genau indem es diesen Sieg zelebriert – im Sprechen, im Wort der Vernunft – muss der Wahnsinn verschwinden, er muss sich der Normalität des Satzes beugen. Angelangt bei der hyperbolischen Spitze, so wieder Foucault, hatte das meditierende Subjekt den Wahnsinn bereits gezähmt, da der Wahnsinn der Philosophie doch von Anfang an innerlich war. Es hatte sich vor der Möglichkeit des Wahnsinns bereits verwahrt im Moment, da sich das Denken selbst in seinem Triumph feierte und die Macht, über den Wahnsinn Herr geworden zu sein, spiegle sich in jedem seiner Worte wider, wenn es nur spricht, und darin genießt es sich selbst. Damit Derrida diese These aufrechterhalten konnte, musste er eben beweisen, dass vom Wahnsinn eigentlich an anderer Stelle die Sprache sei, nämlich innerhalb des Diskurses der Philosophie; der philosophische Novize hat den Wahnsinn nicht bedeutend vorgebracht. Da, wo Descartes direkt vom Wahnsinn spricht, ginge es nach Derrida nicht um den Wahnsinn, „und jetzt gilt es zu beweisen, dass es dort um den Wahnsinn geht, wo er nicht genannt wird“ (Foucault 2002, 327). Nicht einmal mehr es als der Mühe wert zu erachten, seinen Gedanken auszuformulieren, gibt Foucault in Stichworten den Hergang von Derridas Schauplatzwechsel des Wahnsinns an, in Form von zwei semantischen Ableitungen:

„*Genius malignus*: >>totaler Wahnsinn<<, >>totale Verwirrung<<, >>Unordnung des Körpers<< und >>Subversion des reinen Denkens<<, >>Verrücktheit<<, >>Verwirrung, deren ich nicht mehr Herr werden kann<<.“ (Foucault 2002, 327)

Und weiter:

„*Cogito*: >>wahnsinnige Kühnheit<<, >>wahnsinniges Vorhaben<<, >>Vorhaben, das den Wahnsinn als seine Freiheit anerkennt<<, >>Entregelung und Maßlosigkeit der Hyperbole<<, >>unerhörter und einzigartiger Exzess<<, >>Exzess hinaus ins Nichts und ins Unendliche<<, >>hyperbolische Spitze, die wie jeder reine Wahnsinn im Allgemeinen schweigend sein sollte<<.“ (Foucault 2002, 327f)

Wir stellen nicht zur Debatte, ob diese Stichwortfolgen die Semantik der Argumentation getreu wiedergeben. Es soll damit alleine gezeigt werden, wie wenig Respekt Foucault an dieser Stelle für Derrida übrig hatte. Zu Ende hin erwähnt Foucault selbst, dass Derrida die ganze Zeit über verheimlicht habe, dass die Hypothese des *genii maligni* von Descartes als „eine willentliche, kontrollierte, von einem meditierenden Subjekt, das sich niemals überraschen lässt, durchgehend beherrschte und ausgeführte Übung“ (Foucault 2002, 328) angelegt wurde. Hingegen wollte Derrida darin ein hoffnungsloses Widerfahrnis gegenüber dem Wahnsinn sehen. Wir führen die Passage in Descartes *Meditationes* noch einmal an:

„Deswegen handle ich, wie ich vermute, nicht verkehrt, wenn ich mich eine zeitlang selbst täusche und, indem ich meinen Willen in das glatte Gegenteil verkehre, konstruiere, daß diese Ansichten insgesamt falsch und vorgestellt seien [...] Denn ich weiß, daß einstweilen daraus keine Gefahren oder Fehler folgen werden, und ich dem Widerspruchsgeist gar nicht übermäßig nachgeben kann, da ich ja jetzt nicht die Angelegenheiten des Handelns, sondern des Erkennens aus bin“ (Descartes 2008, 43)

Während Descartes den Wahnsinnigen so dargestellt hat, dass dieser wirklich *glaubt*, in Purpur gehüllt zu sein, während er eigentlich nackt sei, schreibt er dem meditierenden Subjekt die Fähigkeit zu, an die Täuschungen des *genii maligni* *nicht zu glauben*: „Man täuscht ihn, aber man zwingt ihm die Täuschung nicht auf. In diesem Sinne stehen der Wahnsinn und der *genius malignus* in geradem Gegensatz zueinander. Der *genius malignus* spiele zwar mit den Kräften des Wahnsinns, aber der Wahnsinn hat in der Innerlichkeit des meditierenden Subjekts keine absolute Macht, weil sie „*mir* erlaubt, nicht zu glauben, dass dieser Körper und diese Hände existieren“ (Foucault 2002, 328);

der Wahnsinnige ist jedoch zu diesem Glauben gezwungen. Das Cogito bleibt stets wachsam, feiert sich selbst in seiner Listigkeit, wie es denn am besten den Angriffen des Genius Widerstand leisten könne, es sieht stets die Möglichkeit vor, nichts dergleichen zu glauben, es ist nicht derart im Wahnsinn versunken, dass es unumgänglich den Täuschungen des Genius Glauben schenken muss. Dies sehen wir bestätigt in der Bestimmung Descartes, dass es „innerhalb [s]eines Einflusses“ liege, „dem Falschen nicht zuzustimmen“ (Descartes 2008, 43) [lt.: „ne falsis assentiar“ (Descartes 2008, 42)]. Foucault setzt fort: das meditierende Subjekt sagt doch eindeutig: Ich nehme meinen Körper, meine Hände *als seien* sie *Träume*, das ist nicht die Wirklichkeit, aber ich selbst, welches das Denken sein muss, bin das Zentrum der Wahrheit: „ich werde meinen, der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und die Gesamtheit alles Äußeren seien nichts anderes als Gaukeleien der Träume“ (Descartes 2008, 43). Und dann der krönende Abschluss der Gewissheit, dass es sich bei den Wahnvorstellungen des *genii maligni* nur um Täuschungen handelt, ist das Cogito:

„Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen, allmächtigen Betrüger, der mich ständig mit äußerster Hartnäckigkeit täuscht. Zweifelsohne bin ich selbst also, wenn er mich täuscht; und er möge mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er bewirken, daß ich nichts bin, solange ich denken werde, daß ich etwas bin; so daß schließlich, nachdem ich es zur Genüge überlegt habe, festgestellt werden muß, daß dieser Grundsatz *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen und durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist.“ (Descartes 2008, 49)

Wenn Descartes nun auf die Fährte gekommen wäre, dass nichts Sicheres in der Erkenntnis existiere, dann könnten wir Derridas These ohne weiteres leichtfertig durchwinken, dass nämlich „[b]ei diesem Mal [...] der Wahnsinn, die Verrücktheit nichts mehr [verschont]“ (Derrida 2023, 85). Aber tatsächlich widerspricht Descartes, dieser unheimlichen Möglichkeit, selbst nicht zu existieren, wie oben gezeigt: „Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi“ (Descartes 2008, 48). Dann kommt er zu einem vorläufigen Schluss, „daß dieser Grundsatz *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist“ (Descartes 2008, 49). Natürlich wäre Descartes Zweifel nicht der radikale Zweifel, der er ist, wenn er diese notwendige Wahrheit in einer so frühen Etappe seiner Meditationen als unumstößlich anerkennen würde, also wirft er zumindest noch einmal ein, dass er noch

nicht mit Bestimmtheit wisse, wer oder was er nun sei als denkendes Etwas. Dass er aber existiere, das steht jedoch von nun an außer Frage.

Das meditierende Subjekt ist also weit davon entfernt, ein von seinem Wahnsinn völlig verwirrtes zu sein, ehemals verhält es sich „wie ein nicht minder listiger, stets wacher, beständig vernünftiger und gegenüber seiner Fiktion stets in der Position des Herrn bleibender Gegenspieler“ (Foucault 2003, 329). Diese Stelle könne man mit Judovitz wiederum umgekehrt konnotiert lesen. In den Augen Judovitz verbirgt sich, wie zuvor angedeutet, in der ganzen Meditation ein Dialog, ein selbst reflexiver Dialog, der durch seine unabdingbare rhetorisch metaphorische Verfasstheit spricht, in dem seit Anbeginn des Logos gespaltenen Sinn, ein durch die literarische Fiktion hergestelltes Selbstverhältnis, ein Dialog der Repräsentationen und Zeichen, „that double and endlessly divide its unity, so that its speech can also *say* its own contradictions“ (Judovitz 1989, 48). In diesem Sinne erschafft sich die hyperbolische Spitze des Zweifels „itself through a self-reflective dialogue, the mirrored fiction of itself as another“ (Judovitz 1989, 51). Wenn das meditierende Subjekt also die Listigkeit des *genii maligni* mimt, dann mimt es sich selbst doppelt, denn: der *genius malignus* ist eine Schöpfung des meditierenden Subjekts, die das Subjekt nach Judovitz durch die Verfasstheit der Repräsentation und überschreitenden Metaphorik des in sich gespaltenen Sinns, der immer fortschreitenden Verkettungen der Repräsentationen unter den Zeichen, kreierte, um in ein Selbstverhältnis treten zu können. Diese Repräsentation mimt die Fiktion des *genii maligni* nun, sie erschafft also zu den Fiktionen der Repräsentationen eine erneute Repräsentationskette, die Mimik der Mimik. Es ist eine schöpferische Reflexion der rhetorisch metaphorischen, stets sich selbst überschreitenden Bestimmungen der Sprache, damit das Subjekt ‚zu sich kommt‘, welches noch einmal in sich reflektiert wird, um die erste Schöpfung zu überwinden. Schöpfung (*genius malignus*) als Mimik der mimischen Verfasstheit der Sprache und Mimik in dieser Schöpfung der Schöpfung, als dessen Überschreitung: “The figurative reach of the hyperbole becomes the basis of a contract that the subject enacts with the evil genius, its fictive counterpart, through the medium of rhetoric in order to posit its own existence as an originary point before all its determinations as particular modes of existence“ (Judovitz 1989, 51). In diesem Sinne könne man mit Derridas Vokabular schreiben, dass das Cogito nicht sich selbst gewiss wird, sondern der Spuren der Akte

der Repräsentation und ewigen Verkettungen des Zeichens, die erst das Zusprache-Bringen eines Cogito ermöglichen.

So hat Derrida aber nicht argumentiert, sondern Judovitz mit Derrida. Im Folgenden zitiert Foucault eine Passage Derridas, die allein dadurch selbst für ihre eigene Widerlegung spricht:

„Nun wird aber der Rückgriff auf die Hypothese des bösen Dämons die Möglichkeit eines *totalen Wahnsinns* gegenwärtig werden lassen und herbeiführen, eines totalen Wahnsinnigwerdens, das ich nicht meistern kann, weil es mir hypothetisch auferlegt ist und ich nicht mehr dafür verantwortlich bin“ (Derrida 2023, 85).

Und letztlich findet sich ein bereits vorgebrachter Angriff gegen Derrida auch am Ende seines Textes: Derrida, der sich es doch ansonsten so gut mit gründlicher Lektüre hält, übersehe die entscheidenden Details und Bewegungen in der Meditation, wodurch er das Gewicht der Erwähnung des Wahnsinns in der ersten Meditation nicht richtig abwägt:

„Vielleicht sollte man sich fragen, wie ein so gewissenhafter Autor wie Derrida, der den Texten eine so große Aufmerksamkeit entgegenbringt, nicht nur dermaßen viele Unterlassungen begehen, sondern auch dermaßen viele Entstellungen, Vertauschungen und Ersetzungen fertigbringen konnte? Doch vielleicht muss man sich das nur insofern fragen, als Derrida in seiner Art zu lesen eine recht alte Tradition wieder belebt. Das ist ihm im Übrigen durchaus bewusst; und diese Treue scheint ihn zu Recht zu bestärken. Jedenfalls mag er sich nicht mit dem Gedanken anfreunden, die klassischen Interpreten könnten die Bedeutung und die Einzigartigkeit der Passage über den Wahnsinn und den Traum etwa durch Unaufmerksamkeit verfehlt haben.“ (Foucault 2002, 329)

Foucault sieht zu diesem Zeitpunkt der Veröffentlichung seiner Antwort Derrida in einer Tradition der philosophischen Lektüre, welche in den Räumen, Praktiken und Machtgefügen, die die Diskurse durchkreuzen, eine Textualisierung vornimmt, so dass bald nichts mehr außerhalb des Textes existiert, kein Außen der Schrift. Derrida unterschläge die Wichtigkeit der diskursiven Praktiken, welche die Diskurse hervorbringen und erschaffen, er unterschläge die Differenzen des Diskurses, indem er sie auf „textuelle Spuren“ (Foucault 2002, 330) reduziert. Wir glauben, dass der vorletzte Absatz in der zweiten Fassung seiner Antwort auf Derrida ohne Kommentar von unserer Seite her dieses Kapitel beschließen soll:

„Ich werde nicht behaupten, dass sich in dieser »Textualisierung« diskursiver Praktiken eine Metaphysik, *die* Metaphysik oder ihre Schließung verbirgt. Ich werde viel weiter gehen: Ich werde behaupten, dass sich darin sehr gut sichtbar eine historisch genau bestimmte kleine Pädagogik kundtut. Eine Pädagogik, die den Schüler lehrt, dass es nichts außerhalb des Textes gibt, sondern, dass in ihm, in seinen Zwischenräumen, in seinen Leerstellen und seinen Ungesagtheiten das Reservat des Ursprungs regiert; dass es überhaupt nicht nötig ist, an anderer Stelle zu suchen, sondern dass genau hier, gewiss nicht in den Wörtern, sondern in den Wörtern als Ausstreichungen, in ihrem *Sprechgitter*, »der Sinn des Seins« sich sagt. Eine Pädagogik, die umgekehrt der Stimme der Lehrmeister jene grenzenlose Souveränität verleiht, die es ihr endlos erlaubt, den Text wieder aufzusagen.“ (Foucault 2002, 330)

3 Die Differenz im Denken, die Differenz zu denken

„We are talking ,bout inside outside
Zeichen der Zeit verschont uns bloß
Wo wir sind ist vorne, sind wir hinten,
Dann ist hinten vorne, schonungslos“
(Hölzel 1984, Brillantin’Brutal)

Man wird sich vielleicht fragen, was die bisherige Untersuchung mit dem Denken der Differenz zu tun hat oder worin überhaupt der Vergleich bestünde, falls es in dieser Debatte um das Denken der Differenz handelt. Um uns einen Überblick zu verschaffen, worin die Differenz im Denken der Differenz zwischen Foucault und Derrida in der Cogito Debatte besteht, müssen wir uns zuerst ein Bild davon schaffen, wo und wie in der Debatte um das Cogito versucht wird, die Differenz zu denken. Wörtlich liegt natürlich die *différance* nahe, weil, wie wir gezeigt haben, sie dieselbe etymologische Wurzel mit dem Wort *Differenz* teilt. Ein anderer Ansatz ist es aber, ein weitaus naheliegender für uns, die Ausschlüsse zu rekapitulieren, welche Foucault und Derrida sich in ihren Argumenten jeweils gegenseitig vorgeworfen haben. Nicht zuletzt ist im Wort *Ausschluss* ein Außen impliziert. Die Innerlichkeit, das Innere lässt gemeinhin an das Denken denken, das man selbst sei, die unmittelbare Nähe seiner eigenen Existenz. Ist folglich der andere, die Differenz dazu, das Außen im Verhältnis zu mir, zum Denken, zu einem inneren Zentrum des Lebens? zu der Vernunft, zur Ordnung, zum Denken, zur Philosophie, zum Normalen? Zuletzt werden wir uns die Frage stellen, ob man und inwiefern Differenz *im Gegensatz* zu Vernunft gedacht werden muss – und die umgekehrte Frage: Kann man Differenz ohne eine Vernunft denken, die der Bezugspunkt für das Denken dessen ist, was dann als Differenz erscheint, als Anderer, als ... Wahnsinn.

Foucault beginnt einen Ausschluss in Descartes erster Meditation zu behaupten, einen Ausschluss des Wahnsinns aus der denkenden Substanz, welcher Teil einer viel umfassenderen Macht des Ausschlusses sei. Der repräsentativste Ausdruck für diese Macht waren die Internierungsanstalten, welche eine eigentümliche Form der bürgerlichen Ordnung etablierten. Diese Ordnung forderte, dass alles Unangepasste, Störenfriede, Arme, Wahnsinnige, aus dem öffentlichen Raum verschwinden sollten.

Die Erfahrung des Wahnsinns wurde nach Foucault an die Macht der Einschließung in den Internierungsanstalten gebunden. Descartes radikaler Zweifel sei dem Einschluss nicht fremd. Denn, damit das Denken alles in Frage stellt, um sich auf sich selbst zu gründen, musste es die Möglichkeit, wahnsinnig zu sein, zu Beginn der ersten Meditation ausschließen. Um das Fundament des Denkens zu entdecken, durfte die Möglichkeit des Wahnsinns nur noch die absolute Grenze der Innerlichkeit des Denkens darstellen.

Derrida antwortet darauf, dass in Descartes Meditation kein Ausschluss des Wahnsinns dort vorliegt, wo vom Wahnsinn geschrieben wird – der Wahnsinn liegt in keinem Außen. Viel mehr existiere der Wahnsinn im Inneren des Denkens. Dies hätte Foucault aber nur entdecken können, wenn er die Meditationen bis zum hyperbolischen Zweifel analysiert hätte. Im radikalen Zweifel droht Descartes so lange dem Wahnsinn anheimzufallen, als er noch nicht zu seiner ersten unanzweifelbaren Erkenntnis, dass er existiere, da er denke, gelangt ist. Während er alle Wahrnehmungen – selbst die seines Körpers verdächtigt, dass sie Täuschungen eines bösen Genius seien, befand sich Descartes umstellt von den Kräften des Wahnsinns, er war völlig unmitteilbar für die Welt geworden. Ab dem Zeitpunkt, da er bemerkt, dass er für sich selbst unanzweifelbar ist, sooft er denkt, muss das Cogito sich wieder temporalisieren. Dies gelingt Descartes aber nur mit der Gewissheit von der Güte und Allmacht Gottes. Gott hält ihn jeden Moment lang im Dasein. Er beginnt wieder zu glauben, dass er einen Körper hat und eine Welt mit anderen Körpern und denkenden Substanzen bewohnt. Der Wahnsinn, dass nichts außer dem Cogito in seiner Gewissheit, zu denken, existiert, löst sich von nun an implizit von selbst auf, ohne direkt bewiesen werden zu müssen. Der Wahnsinn sei nach Derrida folglich an einer viel späteren Stufe der Entwicklung der Meditation ausgeschlossen worden. Weiters sei die Auffassung einer Trennung zwischen Vernunft und Wahnsinn nicht nur in den Meditationen, sondern im gesamten Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* nur durch die Voraussetzung einer vor der Historie der Klassik existierenden Einheit zwischen Wahnsinn und Vernunft möglich gewesen. Der Anspruch einer ungeteilten ursprünglichen Erfahrung des Wahnsinns stehe in einer viel älteren Tradition der Trennung zwischen Vernunft und Wahnsinn, die Derrida als Macht des Logozentrismus, der Metaphysik des Seienden als Präsenz beschreibt. Foucault festigte somit selbst eine binäre Logik von Vernunft und Wahnsinn, die er der Vernunft

zuschrieb erschafft zu haben. Foucaults Denken sei also ein Sprössling des Logozentrismus gewesen. Indem er die ungeteilte Präsenz des Wahnsinns vorausgesetzt habe, erfand er die Trennung und die Struktur des Ausschlusses. Den Ausschluss, den Descartes mit Hilfe von Gott vornimmt, um sich temporalisieren zu können, vollziehen wir notwendig alle, meint Derrida. Wir vollziehen ihn immer, sobald wir einen Satz sagen, etwas bedeuten wollen, zum Sprechen beginnen. Dies gelte auch für Foucaults Werk. Derrida dekonstruierte also das Vorhaben des Buches und die Descartes Lektüre hin zu der Bedingung, ganz allgemein etwas aussagen zu können.

Foucault nimmt Derridas Dekonstruktion und die cartesische Meditation unter die Lupe der Diskursanalyse. Foucault will die Meditationen als Übungen verstanden haben, welche das meditierende Subjekt führt. In der gesamtheitlichen Übung der Meditation qualifiziert sich das Subjekt zuerst als *omnidubitant* und später in der Übung des Traums als vernünftiges. Foucault fängt damit an, dass die Übung des Traumes zwei Funktionen habe: die Verrücktheit des Wahnsinns zu spielen und eine gewöhnliche, leicht zugängliche Erfahrung zu sein. Derrida habe nur die erste erkannt, wodurch er die Übung des Traums, in weiterer Folge auch jene des Wahnsinnigen, verkannt haben musste, da er die Funktion der Verrücktheit verabsolutierte. Dabei vergleicht er ständig die diskursiven Elemente des Absatzes vom Traum mit jenen vom Wahnsinn. Wir haben diese Analyse besonders durch den Konjunktiv Imperfekt als Irrealis der Gegenwart ergänzt und die Analyse der Übung des Traums gefüttert, wodurch die Verdoppelung des Subjekts erklärt wurde. Diese Punkte haben dadurch die Diskursanalyse bekräftigt, dass anhand einer Vielzahl an diskursiven Elementen die Eventualität der Disqualifizierung des meditierenden Subjekts im Absatz des Wahnsinns sichtbar wurde. Unter diesen Voraussetzungen der Analyse wirft er Derrida einen dreifachen Ausschluss des Wahnsinns in seiner Erwiderung vor: Erstens habe Derrida den Wahnsinn auf einen Widerspruch eines Bauern reduziert, der dem philosophischen Diskurs äußerlich ist. Zweitens: Die Möglichkeit des Wahnsinns wird zur Lächerlichkeit der Vernunft, da der Bauer als Fremder in der Urbanität der Philosophie nicht ernst zu nehmen wäre, meint Foucault über Derrida Descartes-Lektüre. Hier offenbart sich wieder die Figur des Weisen, der mit seiner Ironie die tragischen Mächte des Wahnsinns verlacht, wie wir ihm eingangs im ersten Kapitel des ersten Teils von *W. u. G.* begegnet sind. Sein Lachen über den Wahnsinn ist seine

Gewalt. Der Bauer spricht die Möglichkeit des Wahnsinns also von einem Ort der Naivität aus, der ein Außen zum philosophischen Diskurs darstellt. Da Derrida aber die Signifikanz der Stelle bemerkt habe, musste er dem Wahnsinn einen anderen Ort in der Meditation geben, einen Ort im Text, wo der Wahnsinn eigentlich nicht vorhanden ist. Der Wahnsinn werde von Derrida auf der hyperbolischen Spitze eingeschlossen im Moment der Krönung des philosophischen Diskurses, wo er im Vorhinein bereits entwaffnet ist. Das Cogito ist dem bösen Genius gegenüber nie dem totalen Wahnsinnigwerden ausgesetzt, weil es sich selbst den *genium malignum* als Selbsttäuschung vorgesetzt hat. Diese Darstellung des Wahnsinnigwerdens verfälsche sogar den Text insofern, als dass das meditierende Subjekt immer schon das Vermögen des *ne falsis assentire* innehat, was es in Stand setzt, die Täuschungen des Genius als solche zu erkennen und schließlich ihnen keinen Glauben zu schenken, was dem ausgeschlossenen Wahnsinnigen nicht möglich ist. Drittens infolgedessen: Das Subjekt triumphiert über den Wahnsinn.

3.1 Differenz bei Derrida – das Spiel

„Sprechen können heißt über alles Gesprochene hinaus und heißt nie genug sprechen können. Der Agent jenes Darüberhinaus und dieses Nie-genug ist die Philologie. Philologie: Transzendieren ohne Transzendenz“ (Hamacher 2010, §4)

Wir dürfen nicht vergessen, dass wir während der Lektüre der Erwiderung Derridas eine ähnliche Einschließung des Wahnsinns im Denken vermutet haben – eine Geste der Macht, die die Erfahrung des Andersseins, der Alterität, sich aneignet, indem sie als notwendiger Moment der Vernunft, etwas sinnvolles bedeuten zu wollen, dem Denken Untertan gemacht würde; jedoch um Derridas Denken gerecht zu werden, wäre der Umkehrschluss: Wo kein Ausschluss vorliegt, muss es einen Einschluss geben, ein Zeichen dafür, dass man Derrida nicht verstehen will, dass man ihn nicht verstanden hat. Auch wenn die Kritik nicht von Wolkenkuckucksheim her stammt, soll man sich hüten im Modus dieser Kritik nicht selbst wieder unbedacht in die Falle der dualistischen Logik eines Innen und eines Außen zu tappen. Dieser Schluss der Aneignung der Alterität durch das Denken funktioniert also nur, wenn man eine binäre Logik voraussetzt, die den Verlauf der Kritik strukturiert. Der Einschluss oder die Aneignung, wie wir es uns anfangs herausgenommen haben, Derrida zu unterstellen, wird selbst hinfällig zu denken,

wenn wir die binäre Logik dekonstruieren. Und genau darin liegt der Punkt Derridas. Die binäre Logik kann nicht einfach in einem Moment über Bord geworfen werden, so als ob sie uns im Denken, im Erleben, im Leben nicht mehr betrifft, sondern man ist dazu verdammt aus dem binären Gewordensein des Denkens heraus – und der öffentlichen Mächte, der Lebensweisen, der Kulturen, die in dieser Logik sich bewegen – gegen die binäre Logik zu argumentieren (obwohl *gegen* eben schon zu viel ist, wenn *gegen* eine Distanz voraussetzt, eins entgegnet dem anderen, aber es ist gerade so, dass man die binäre Logik in Distanz nicht angreifen kann, sondern in ihr, in unmittelbarster Nähe, sie selbst *gegen* sich selbst wendend – wieder das *gegen*; dass wir nicht um das *gegen* herumkommen, beweist, dass wir der binären Logik verhaftet sind); daher sie von innen her auszuhöhlen, auf ihre Aporien hinzuweisen, indem man sich „aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur“ (Derrida 2021, 45) bedient, denn jedes Denken trägt in sich seine Auflösung, jede Ordnung bietet in seiner eigenen Verfassung – so wie sie nach der Repräsentationen der Ordnung inszeniert wird – die Möglichkeit der Subversion, des Anderswerden. Die Frage kommt auf: Und wieso kann man die Dekonstruktion nicht umgekehrt vorantreiben, indem die Auflösung der Binarität nicht dadurch mobilisiert, dass das Innere immer schon im Außen war: Das Außen würde durch das Innere bewohnt. Wenn es also hieße zu beweisen, dass das Innere schon immer im Anderen war, dann würde die Dekonstruktion Derridas nicht hinauslaufen auf: Es gibt kein Außen des Texts; sondern auf ein: es gibt kein Inneres im Text; oder sogar: es gibt kein Inneres der Praktik, der Körper, der Macht. Aber das ist eine einfache Umkehr, nützt eine einfache Umkehr? Gesetz sei, dass man doch die binäre Logik dezentralisieren will im Denken. Vielleicht ist aber diese Formel ein Postulat Foucaults: Das Innen (des Textes) ist immer schon im Außen (des Ereignisses) – das Zeichen – eingeschrieben; Derridas Gegenargument hierzu liege, wie auch zuvor, in der Normalität des Satzes. Er würde zu Foucault sagen: Nun aber, da du dies in der Sprache sagst und schreibst, hast du ein Inneres des Textes hergestellt und du kannst – paradoxerweise – kein Inneres im Äußeren auffinden, solange du nicht das Äußere immer schon im Inneren der Schrift ansiedelst. Wenn es zu einer vorübergehenden Bestimmung eines Gedankens kommt, rühre er auch aus Machtgeflechten anderer, die das Innere völlig übersteigen, dann hat sie bisher immer in der Schrift stattgehabt, selbst wenn diese wieder die eigene Subversion in sich aufweist. Übertragen auf die Debatte um den Ausschluss stellt sich für Derrida in seiner Erwiderung also nicht so sehr die Frage, ob der Wahnsinn ein Außerhalb für den philosophischen Diskurs seit Descartes darstellt oder nicht, sondern ob es überhaupt ein *Außen* gibt, Flynn konstatiert: „What is at stake is not simply the question whether madness is exterior to philosophy, but rather by implication whether or not there is an exterior of philosophy“ (Flynn 1989, 208). Und Derrida kommt zum Schluss, dass es eben ein Außen ganz und gar nicht geben kann, aber es gibt auch kein Innen, wenn es kein Außen mehr gibt. Ein

Denken, dass auf dem Gegensatz zwischen Innen und Außen beruht, gehört der Metaphysik an: „There is rather an outside within philosophy, in fact Derrida has argued that the notions of ‘inside’ and ‘outside’ are fundamental metaphysical concepts“ (Flynn 1989, 208). Diese Konzepte des Innen und Außen durchwalten alle möglichen binären Gegensätze. Bei Descartes manifestiere sich das Innen in der Seele im Unterschied zum Außen, dem Körper. Anhand eines anderen Beispiels dieser binären Logik dekonstruiert Derrida das Verhältnis zwischen Signifikat, Sinn, und Signifikant, Zeichen. Die Konzepte bedingen sich gegenseitig und es wird im metaphysischen Denken vorgegeben, dass jeweils Signifikat und Signifikant voneinander völlig unterschieden sind. Derrida zeigt auf, dass das Zeichen, der Signifikat, im Inneren der Bedingung der Möglichkeiten des Signifikanten eingeschrieben ist, wodurch beide aufhören, als voneinander unterschiedlich begriffen zu werden [Die Worte *Signifikant* und *Signifikat* lassen sich grammatikalisch vom lateinischen Wort *significare* (dt.: bezeichnen, bedeuten, hinzeigen) ableiten. Beide sind jeweils Partizipien: *Signifikant* vom Partizip Präsens Aktiv *significans* (Das Bezeichnende); *Signifikat* vom Partizip Perfekt Passiv *significatus* (Das Bezeichnete). Es springt ins Auge, dass die Dekonstruktion des *Signifikaten* schon durch das Wort *significare* angelegt ist, da es anhand des Verbes, des Aktes, ein Zeichen zu geben, gedacht wird]. Derrida schreibt über die Möglichkeit, die Metaphysik zu erschüttern im bereits erwähnten Aufsatz *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen in Schrift und Differenz*.

„Nehmen wir ein Beispiel unter vielen: Mit Hilfe des Begriffs des *Zeichens* erschüttert man die Metaphysik der Präsenz. Von dem Augenblick an jedoch, wo man damit, wie ich es nahegelegt habe, beweisen will, daß es kein transzendentes oder privilegiertes Signifikat gibt und daß das Feld oder das Spiel des Bezeichnens von nun an keine Grenzen mehr hat, müßte man sogar den Begriff und das Wort des Zeichens zurückweisen. Gerade dazu aber ist man nicht in der Lage. Denn der Ausdruck >>Zeichen<< wurde seinem Sinn nach stets als Zeichen-von, als auf ein Signifikat hinweisender Signifikant, als von seinem Signifikat unterschiedener Signifikant begriffen und bestimmt.“ (Derrida 2023, 425)

Um dem Gedanken des Anderen genügend Wertschätzung widerfahren zu lassen, sei an dieser Stelle erwähnt, dass Derrida im Grunde die Schlussfolgerung, dass „man sogar den Begriff und das Wort des Zeichens zurückweisen“ muss, nicht selbst erfunden hat. Das hatte Nietzsche schon gedacht in der *Götzendämmerung* unter dem Abschnitt *Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde*, in der er den Gegensatz zwischen Wahrheit und Schein dekonstruiert hat. Nietzsche schreibt dort, dass mit der Aufhebung der Wahrheit als Gegensatz zum Schein, auch die Rede über einen Schein überflüssig wird,

da *Schein* bisher immer als Gegensatz zu einer Wahrheit verstanden wurde : „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!“ (Nietzsche GD-Welt-Fabel §6; KSA 6, 81). Dieser Aufsatz gibt uns weiter Anlass, um Derrida besser verstehen zu können in seinem Vorgehen der Dekonstruktion der Metaphysik, des Logozentrismus als Präsenz, und der Varianten der Binarität von *Außen* und *Innen*. Das, was folglich aus der Vernunft als Quelle allen Sinns – das Innen – als ihr Gegensatz ausgeschlossen wurde – das Außen –, wird in der Logik der Vernunft selbst verortet, wodurch die Vernunft der Heuchelei und zudem als Erschafferin des Gegensatzes enttarnt wurde, den sie für eine natürliche Wesensbestimmung ausgegeben hat. Diese gegensätzliche Logik jedoch wurzelt sehr tief in unserer Sprache, dass eine Dekonstruktion des metaphysischen Denkens nur in der Sprache dieses geschichtlichen Erbes des Logozentrismus vonstatten gegeben werden kann:

„[...] *es ist sinnlos*, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.“ (Derrida 2023, 425)

Spannen wir also den Gedanken Nietzsches zurück zu Derrida. Derrida schreibt nämlich, dass der Begriff des Zeichens „vollständig und in der Totalität seiner Geschichte von diesem Gegensatz bestimmt ist“ (Derrida 2023, 426). Die Bedeutung des Zeichens „hat ausschließlich aus diesem Gegensatz und seinem System gelebt“ (Derrida 2023, 426). Es gibt in der Kritik anhand des Begriffs des Zeichens die ständige Bedrohung einer „metaphysische[n] Komplizenschaft“, die darin besteht „die Differenz in der Identität eines Signifikats [das Bezeichnete] mit sich selbst auszustreichen“ (Derrida 2023, 426). Die Differenz im Signifikat auszustreichen, kann aber zweierlei bedeuten. Der metaphysische, traditionelle Weg der Ausstreichung sei es, den Signifikanten auf das Signifikat zu reduzieren, „das heißt das Zeichen dem Denken *unterzuordnen*“ (Derrida 2023, 426). Der zweite Weg ist Derridas Weg, der wie gesagt zugleich Nietzsches Weg ist, welcher „das System, in dem diese Reduktion funktionierte, in Frage“ (Derrida 2023, 426) stellt. Die Dekonstruktion entdeckt vorzüglich in diesem System eine Entgegensetzung: „zuerst die Entgegensetzung

von Sinnlichem und Intelligiblem“ (Derrida 2023, 426). Die Infragestellung führt dann zu einem Paradox im *Inneren des Systems*. Die Metaphysik, die Vorherrschaft der Essenz, des Wesens, des Denkens gegenüber der Sinnlichkeit, des Körpers, des Akzidentiellen, beruht darauf, dass die Reduktion des Zeichens auf den Sinn, die durch die postulierte Vorherrschaft des Wesens, des Denkens gesetzt wird, auf der Entgegensetzung beruht, die sie reduziert: „Die Entgegensetzung steht in einem systematischen Zusammenhang mit der Reduktion“ (Derrida 2023, 426). Was wir an anderen Stellen als Aneignung des anderen begriffen haben, wird hier deutlicher als die Ausstreichung der Differenz durch die Reduzierung des Zeichens auf den Sinn, welche wiederum viele Namen hat: Reduktion des Nicht-Seienden auf das Seiende als dessen Privation; Reduktion des Sinnlichen auf das Denken; Reduktion des Scheins auf die Wahrheit; Reduktion des Wahnsinns auf die Vernunft. Diese Reduktion der Entgegensetzung, auf eine Präsenz, auf einen Ursprung, einer Transzendenz findet ihre höchste Verdichtung der Gewissheit in der Selbstgegenwärtigkeit, in der Stimme, wie Derrida in *Die Stimme und das Phänomen* über die Phänomenologie Husserls schreibt: „Die Selbstgegenwärtigkeit muß sich in der ungeteilten Einheit einer zeitlichen Gegenwart hervorbringen, um nichts zu haben, worüber sie sich mittels Zeichen Kenntnis verschaffen muß“ (Derrida 2015, 83). In diesem Bilde der Analyse gesprochen bestehe bei Descartes die Entgegensetzung zwischen Seele und Körper, Seiendem und Nicht-Seiendem. Diese Entgegensetzung, wird von der Seele in Stand gesetzt und beherrscht; sie wird auf die Seele reduziert, indem Descartes schreibt, dass das Nicht-Seiende nicht im eigentlichen eine Negation ist – es hat keine eigenständige Existenz neben dem Seienden, sondern es ist bloß das Mehr oder Weniger der Privation vom Seienden, was den Effekt eines Nicht-Seienden – ist gleich Mangel, ist gleich Irrtum – erzeugt. Der Körper wird dem Nicht-Seienden zugeschrieben, welcher wiederum ein austauschbares Signifikat für Sinnlichkeit, Irrtum, Leidenschaft, Mangel ist, das alles auf die Privation des Seienden hinweist, welches auf das Seiende, das Denken, die Substanz völlig reduzierbar ist. Descartes sein *Cogito, ergo sum* ist dann folglich die Verdichtung auf den ursprünglichen Punkt, das Abschirmen von allen Quellen der Privation, des Körpers, die Konzentration der Gewissheit auf das Denken, auf die Stimme.

Nun ist diese Differenz, die durch die Reduktion der Entgegensetzung ausgelöscht wird, welche aber nur darin besteht, das vorherrschende Gegensätzlich-sein vom Zeichen zu sichern, erstens ein Resultat der Vorherrschaft des Logozentrismus, und zweitens ist sie gar nicht wirklich ausgelöscht, genauer: Das Schreiben über die Auslöschung der Differenz ist nur möglich, wenn eine Differenz im Signifikat existiert. Nehmen wir wieder den Begriff der *différance* auf, dieses wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen, wie Derrida in seiner Foucault Erwiderung schrieb. Jeder Akt des Bezeichnens schießt bereits im Akt selbst über das Bezeichnete hinaus, die Bedeutung ist in sich different, sie hat immer schon mehr Bedeutungen als jene, die eine Autorschaft für sie vorgesehen hat, kurzum: überall, wo man einen festen Ankerpunkt einer Bedeutung hinter einem Wort, einem Ausdruck, einem Satz, einem Absatz, einem Text erwartet, springen einen an und entziehen sich uns polymorphe Zeichen, die wiederum auf andere Zeichen verweisen, mit Nietzsche gesprochen: die Möglichkeiten immer neuer Sprünge von Ebenen der Metaphern, Vergleichen, Metonymien ... ad infinitum, strenggenommen, denn nicht strenggenommen erfahren wir implizit immer Begrenzungen vereinbarter Bezüge zwischen Bedeutungen von Worten, wir erfahren Begrenzungen innerhalb der Grammatik geregelter Ordnungen oder Bestimmungen einheitlicher Wortverwendungen und wir vollziehen die Normalität des Satzes, ohne diese so etwas wie eine spontane Mitteilbarkeit nicht möglich wäre. Doch auch sind diese Knotenpunkte, diese Festlegungen und geregelten Unterschiede in der Sprache *geschaffen in der Sprache* und dieses Schöpfen verstehen wir bei Derrida als das, was jedem Zeichen inhärent ist, dass es nämlich eine „Produktion des Differierens“ (Derrida 2021, 44) ist, dass es inhärent nichts Inhärentes hat. Wir lesen dieses Mal in der *Grammatologie*. Die Ökonomie des Differierens geht in doppelter Hinsicht vonstatten, wie wir es an früherer Stelle anhand des Lateinischen abgeleitet haben: aufschieben, verzögern und sich unterscheiden.

„Dieser ökonomische Begriff [*différance*] bezeichnet die Produktion des Differierens im doppelten Sinne dieses Wortes [*diffère* – aufschieben / (von einander) verschieden sein]. Die ontisch-ontologische Differenz und ihr *Grund* [i. Orig. dt.] in der »Transzendenz des Daseins« (*Vom Wesen des Grundes*, p. 16) wären nicht absolut ursprünglich. Die *Differenz (*différance*) schlechthin wäre zwar »ursprünglicher«, doch könnte man sie nicht mehr »Ursprung« und auch nicht »Grund« nennen. Denn diese Begriffe gehören wesensmäßig in die Geschichte der

Onto-Theologie, das heißt in das System, das als *Auslöschung der Differenz fungiert*.“ (Derrida 2021, 44; unsere Hervorhebung ab: *Auslöschung*)

Die Präsenz – das Innen –, welche eine einheitliche Bedeutung im Sprechen jenseits des Wortes, des Zeichens, der Repräsentation verspreche, gibt vor sich verwahren zu können, gibt vor, ein Zentrum zu sein, vom dem her die Beziehungen und möglichen Bewegungen der Zeichen in der Sprache, die Ökonomie des Bezeichnens, geregelt würden. Währenddessen sind sie selbst – obwohl dieses *selbst* das Paradoxe darstellt, wenn man über die Dekonstruktion der Präsenz schreibt, da man unabwendbar in ihrer Sprache verhaftet – nur möglich im indefiniten Prozess der Repräsentation oder der Supplementarität – wie Derrida auch schreibt, um auf den Mangel des Signifikats hinzuweisen, der immer schon da war, der immer schon supplementiert wurde, aber als Supplement, das etwas hinzugibt, welches der Überschuss des Bezeichnens ist. Die Produktion des Differierens bezeichnet Derrida auch als Spiel, welches festgefahrene Beziehungen der Zeichen dezentralisiert. Belichten wir die Produktion des Differierens nicht nur mit dem Zeichen des Sich-unterscheidens, sondern mit dem Zeichen des Aufschubs, so verstehen wir die Ankunft eines Zentrums, einer Präsenz ewig aufgeschoben im Spiel der Zeichen.

„Man kann das Zentrum nicht bestimmen und die Totalisierung nicht ausschöpfen, weil das Zeichen, welches das Zentrum ersetzt, es *supplementiert*, in seiner Abwesenheit seinen Platz hält, – weil dieses Zeichen sich als *Supplement* noch hinzufügt. Die Bewegung des Bezeichnens fügt etwas hinzu, so daß immer ein mehr vorhanden ist, diese Zutat aber bleibt flottierend, weil sie die Funktion der Stellvertretung, der Supplementierung eines Mangels auf seiten des Signifikats erfüllt.“ (Derrida 2023, 437)

Dass man dennoch und gerade dadurch das Sein als Zentrum, als Präsenz in der Geschichte des Logozentrismus setzen wollte, erlangte das Sein als Präsenz – gemäß der langen Geschichte – über die Zeit hinweg viele Manifestationen; Derrida versteht die Reihen an Manifestationen der Bezeichnungen als „Geschichte dieser Metaphern und dieser Metonymien“ (Derrida 2023, 423): „Man könnte zeigen, daß alle Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invariante einer Präsenz (*eidos*, *arche*, *telos*, *energeia*, *ousia* [Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt], *aletheia*, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben“ (Derrida 2023, 424; Übersetzung in den Klammern stammt nicht von uns). Derrida nimmt selbst eine

Metonymie vor – mit Bezug auf eine damals expandierende Strömung in den Geisteswissenschaften –, indem er das Sein als Präsenz unter das Zeichen der *Struktur*, und der *Strukturalität* stellt. Seine folgenden Ausführungen verstehen wir als eine Vertiefung des Vorwurfes gegen Foucault, dass jener einen Ursprung einer einheitlichen, prähistorischen Präsenz voraussetze, gleichsam die Bedingung der Trennung, ein Ereignis vor aller Geschichte, Ereignis ohne Ereignis, das durch alles Ereignen aber spricht, das nur *zwischen den Zeilen* existiert, um metaphorischer als sonst zu sprechen. Indem er den Strukturalismus mit dem Logozentrismus, welchen er wiederum mit Foucault in Verbindung bringt, kann man besser verstehen, wie – über ein Drittes – Foucault zu einem gewissen Teil in der Sekundärliteratur, die sich nach Derrida richtete, die Zuschreibung *Strukturalist* erfahren musste. Die Struktur als Zentrum sei, so Derrida, als organisierendes Prinzip aller ihrer Elemente und Beziehungen untereinander gedacht worden, welche im Einzelnen das Zentrum substituieren. Als regelnde Kraft wirkt die Struktur begrenzend für das, „was wir das Spiel der Struktur nennen könnten“ (Derrida 2023, 422). Wie im Spiel der Zeichen, würde in der Struktur etwas angenommen werden, dass nicht selbst in der Struktur, in den Zeichen, anwesend ist, spricht die Bedeutung hinter den Zeichen, das, auf welches die Zeichen verweisen, das die Regeln, die Rhythmik, die Beziehungen unter den Zeichen regelt. Denn man wollte doch eine einheitliche Präsenz des Sinns, von dem aus alle Übertragungen, Repräsentationen gedacht, und auf welchen sie reduziert werden können. So auch das Zentrum der Struktur: es durchwaltet alles in der Struktur, ist aber zugleich an einem Nicht-Ort, es wirkt in seiner Abwesenheit. Wir erinnern daran, dass sich die Dekonstruktion den Paradoxa bedient, die im logozentristischen Denken der Struktur schon angelegt werden. Hier offenbart sich ein Paradox in der gleichzeitigen An-/Abwesenheit des Zentrums in/außerhalb der Struktur.

„Man hat daher immer gedacht, daß das seiner Definition nach einzige Zentrum in einer Struktur genau dasjenige ist, das der Strukturalität sich entzieht, weil es sie beherrscht. Daher läßt sich vom klassischen Gedanken der Struktur paradoxerweise sagen, daß das Zentrum sowohl *innerhalb* der Struktur als *auch außerhalb* der Struktur liegt. Es liegt im Zentrum der Totalität, und dennoch hat die Totalität *ihr Zentrum anderswo*, weil es ihr nicht angehört. Das Zentrum ist nicht das Zentrum“ (Derrida 2023, 423)

Das Zentrum ist nicht das Zentrum. Der Grund, weshalb das Zentrum sowohl abwesend als auch anwesend ist, ist die totalitäre Anforderung des Logozentrismus, dass das Zentrum eben nicht auf das Spiel der Zeichen reduziert werden darf, weil ansonsten verliert es die Bedeutung des Zentrums. Das Zentrum begrenzt das Spiel, hatten wir gesagt. Dieses Begrenzen funktioniert nur außerhalb, da man sich sonst fürchtet, ins Spiel zu sehr verstrickt zu sein; kurzum: nicht in einer unabhängigen Position jede Bewegung der Zeichen im Spiel bestimmen und überblicken zu können. Wir vermuten, dass diese Angst, im Spiel verwickelt zu sein, und parallel dazu das Verlangen, das Spiel zu begründen, heutzutage viele Sprösslinge wissenschaftlicher Dogmatik in die Welt gesetzt haben, die behaupten, einen Standpunkt außerhalb dem einzunehmen, über das sie eine Wahrheit zu verkünden haben. Wir nennen ihn *wissenschaftlich objektive Neutralität*. Dieser Standpunkt ist aber exklusiv, insofern als dass nicht jeder aus einer wissenschaftlich objektiven Neutralität sprechen darf. Alles, was nicht auf der hohen Warte dieses Standpunktes steht, wird von der bloßen Meinung bis zur Verschwörungstheorie ins Außen des wissenschaftlichen Diskurses geschlossen, welches wiederum von dem exklusiven Standpunkt aus als das furchterregende und unbegrenzte Spiel erscheint. Wie zu Beginn der Arbeit bereits erwähnt wurde, kann man diese Logik des Logozentrismus auch in der Wissenschaft der Psychiatrie herauschälen: alle, welche die Wahrheitsproduktion von psychischen Störungen in Frage stellen, indem man die binäre Logik zwischen psychisch gesund und gestört – diese Entgegensetzung mit Derrida gesprochen auf die Präsenz reduziert wird, welche da ist die Vernunft, die Normalität, die psychisch Gesunden, die Psychiater – als solche überwinden will, erfährt einen Ausschluss aus dem Diskurs (einen Verlust der Qualifizierung, ein vernünftiges Subjekt zu sein), mit dem Vorwurf der Verschwörungstheorie. Kehren wir wieder zu Derrida zurück:

„Der Begriff der zentrierten Struktur ist in der Tat der Begriff eines *begründeten* Spiels, das von einer begründenden Unbeweglichkeit und einer versichernden Gewißheit, die selber dem Spiel entzogen sind, ausgeht. Von dieser Gewißheit her kann die Angst gemeistert werden, die stets aus einer gewissen Art, ins Spiel verwickelt zu sein, vom Spiel gefesselt zu sein, mit Beginn des Spiels immer schon in der Weise des Im-Spiele-Seins zu sein, entsteht.“ (Derrida 2023, 423)

Demnach wäre Wahnsinn für die logozentristische Metaphysik diese stete Bedrohung, die das Spiel überbordnet, dass die Struktur sich dezentralisiert, dass eine

Offenheit der Beziehungen herrscht, welche freier flottieren. Wahnsinn sei dann dasjenige, welches das Differentsein-wollen auch bejaht und nicht nur bezwingen und zähmen will, obgleich es immer ein Trug bleibt, nicht im Spiel zu sein. Wahnsinn hieße dann eine Schrift, die ihr Ereignis im Spiel der Zeichen selbst nicht vollkommen vorhersehen kann, weil sie davon absieht, dass „deren Ursprung stets neu belebt oder deren Ende immer wieder in der Gestalt der Präsenz antizipiert wird“ (Derrida 2023, 423). Wahnsinn sei dieses Davon-Absehen einer Präsenz: indem von einer zentralistischen Struktur abgesehen wird, die das Spiel der Sprach organisierte und jede Regellosigkeit, jeden Mangel auf sich selbst reduzieren könnte, fällt auch die Möglichkeit eines Mangels weg, die Angst vor dem unbegründeten Spiel und das Begehren nach einer unmittelbaren Selbstgewissheit. Wenn das Sein als Präsenz, als organisierendes Zentrum, dass dem Spiel Sinn verleiht, fällt, dann erscheint der Wahnsinn, der Inbegriff des Differierens, des Spiels – in unserem entwickelten Sinne – nicht mehr als Mangel. Wird nun klar, weshalb das Verlangen nach einer Präsenz auch die Abwesenheit erfunden hat, das Gefühl des Mangels im Spiel, in der Offenheit und Unabgeschlossenheit des Ereignens? Wenn diese unsere Übertragungen, Verschiebungen und Supplementierung des Wahnsinns im Zeichen des Spiels der *différance* nicht allzu weit hergeholt sind, und dennoch weiterhin angenommen wird, dass Wahnsinn nur innerhalb der metaphysischen Tradition des Logozentrismus dekonstruiert werden kann – die den Wahnsinn ausgehend als Mangel an Sein als Fehlen von Präsenz im Spiel der Zeichen festgelegt und darin kultiviert hatte –, dann könne man die Differenz im Denken – das Außen im Innen –, die Differenz zum Denken – der Wahnsinn zur Vernunft – als das von der Präsenz als Zentrum – Innen, Vernunft, Wesen, Sein – freigewordene Spiel begreifen, das in diesem Spiel über sich selbst schreibt. Das Spiel, das sich selbst bejaht, ist – ohne Zentralität – nicht mehr auf eine bestimmte Bedeutung reduzierbar. Der Wahnsinn wäre folglich nur ein anderes neues Sinnbild, eine Repräsentation unter unendlich vielen für die Produktion des Differierens, das Schaffende, das über sich hinaus schafft und sich erfreut im diesen Anderswerden. Dieses Anderswerden zerstört wiederum keine Präsenz, denn sie hat keine zentralisierende Macht im Spiel der Zeichen mehr, die es zu bewahren hätte, also folglich die es zerstören könnte. Die ‚Vernunft‘ zerbröselt, weil sie keine Präsenz als Zentrum hat, von dem sie aus das Spiel regeln kann. Es zerbröselt insonderheit jene Vernunft, welche als ursprüngliche Präsenz eine Entgegensetzung erschuf zu einem

Mangel, die sie auf sich selbst reduzierte. Und folglich erschüttert dies den Begriff des Wahnsinns im Logozentrismus selbst, da er von nun an nicht mehr von einer Zentralität der Präsenz – modern gesprochen: der geistigen Normalität – aus definiert werden muss. Wir halten es für plausibel, dass Derrida 1967 von Foucault dachte, dass er das Zentrum der Präsenz nicht im Spiel auflöse, den Wahnsinn nicht als das Spiel, das immer schon da war, versteht, sondern das Zentrum der Präsenz nur neu rekrutiert hat – in der Absicht, die Vernunft vom Thron der Präsenz gestürzt und durch den Wahnsinn neubesetzt zu haben. In diesem Sinne habe nach Derrida Foucault die Differenz ausgestrichen, da er mit der Struktur des Ausschlusses die Entgegensetzung zwischen Vernunft und Wahnsinn [Innen und Außen] reduziert hat auf eine ursprüngliche Präsenz des Wahnsinns, die außerhalb der Geschichte stünde, welche eine Gespaltenheit durch die Vernunft erfahren und die Foucault seit der Trennung dieser Präsenz erzählt hätte. Derrida wiederum wird sein Denken der Differenz nach unserem Verständnis so begriffen haben, dass, indem er von Innen der Denkstrukturen des Logozentrismus operiert hatte und die Dekonstruktion desselben vorantrieb, er das Spiel der Zeichen bejahte. Indes scheint es uns, dass die Dekonstruktion die Normalität der Sätze anerkennt, aber nicht vergisst, den Überschuss der möglichen Spuren des Supplements des Supplements zu verfolgen, ohne an einen Ursprung zu gelangen. Das Aufschieben der ersten und letzten Bedeutung ist wegweisend, ohne dass es auf ein Ziel hinführt. Werden die Zentren der Strukturen der Präsenz destabilisiert, ist es möglich, in einem unschuldigen Wahnsinn, die in sich differierende und überbordende Verkettung unendlicher Repräsentationen, das noch ausstehende Denken der Alterität ankommen zu lassen, nur damit es sich im nächsten Moment selbst überwerfen kann.

„Das Signifikat fungiert darin seit je als ein Signifikant. Die Sekundarität die man glaubte der Schrift vorbehalten zu können, affiziert jedes Signifikat im allgemeinen, affiziert es immer schon, das heißt, *von Anfang, von Beginn des Spieles an*. Es gibt kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welches die Sprache konstituiert, und sei es nur, um ihm letzten Endes wieder anheimzufallen. Die Heraufkunft der Schrift ist die Heraufkunft des Spiels; heute kommt das Spiel zu sich selbst, indem es die Grenze auslöscht, von der aus man die Zirkulation der Zeichen meinte regeln zu können, indem es alle noch Sicherheit gewährende Signifikate mit sich reißt, alle vom Spiel noch nicht erfaßten Schlupfwinkel aufstöbert und alle Festen schleift, die bis dahin den Bereich der Sprache kontrolliert hatten.“ (Derrida 2021, 17f)

Ein letztes Mal auf Foucaults *W. u. G.* übertragen, erscheint dort das Ereignis der Trennung als Spaltung als Sekundarität des Wahnsinns, welcher das Zentrum der Präsenz sei, das alle Zeichen über die Geschichte des Wahnsinns seit der Klassik regelte, als Ursprung des Sinns das Spiel begründete, indem sich die Vernunft als Präsenz konstituiert hätte, die den Wahnsinn objektivierte und ins Schweigen warf. Derrida proklamiert, dass die „ursprüngliche Reinheit“ (Foucault 2020, 13) der Erfahrung des Wahnsinns selbst sekundär ist, dass sie immer schon angefangen hat, in sich zu differieren, dass das Verlangen nach dieser Reinheit selbst ein Produkt an indefiniten Verkettungen der Repräsentationen ist.

Derrida kommt im Verlauf des Textes *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel* [.....] auf Philosophen in der abendländischen Geschichte zu sprechen, welche diesen Zirkel aufgewiesen haben: im Erbe der Metaphysik die Metaphysik anzugreifen: Derrida nennt Nietzsche, Freud, Heidegger (man denke an das Nietzsche Buch von Heidegger bspw.). Daraus entstand ein beliebtes Phänomen unter den Philosophen, anderen Philosophen vorzuwerfen, die dächten, die Metaphysik destruiert zu haben, mit der Metaphysik heimlich im Bund zu stehen: „Heidegger kann beispielsweise mit ebensoviel Klarheit und Strenge wie Unredlichkeit und Unverständlichkeit Nietzsche zum letzten Metaphysiker, zum letzten »Platoniker« erklären. Dieses Verfahren ließe sich auf Heidegger selbst, auf Freud und einige andere anwenden. Kein anderes Verfahren ist heute so verbreitet wie dieses“ (Derrida 2023, 426). Man achte besonders auf den letzten Satz! Hat Derrida dasselbe nicht mit Foucault gemacht. Reflektiert Derrida selbst in diesem Aufsatz nicht das, was er Foucault vorgeworfen hat, dass er den Wahnsinn nur in der Vernunft aussagen kann? Wir erinnern an das berühmte Zitat: „Es gibt kein trojanisches Pferd, mit dem die Vernunft (im allgemeinen) nicht fertig würde“ (Derrida 2023, 60). Derrida nennt jedenfalls an diesem Punkt seine Kritik an Foucault nicht. Es lässt sich also an dieser Stelle fragen, inwiefern es also sinnvoll ist, dass Derrida diese Mode fortgesetzt hat? Hat er diese Reflexion über die Verstrickung im Denken der Metaphysik in diesem Aufsatz selbst verrichtet? Foucault hat sich vielleicht dasselbe gedacht: Diese Kritik ist so abgedroschen, was willst du jetzt damit erreichen, willst du nur beweisen, dass ich zu naiv war? Hat dein eigenes Schreiben der Dekonstruktion noch irgendeinen Sinn, wenn es nur in diesem Aufzeigen der Verstrickung in der Metaphysik besteht? Beweist du selbst nicht doppelt und dreifach wie tief du selbst im

Schlamm der Metaphysik steckst? Was soll die ewige Wiederholung dieser Kritik bewirken, bewirkt sie überhaupt eine Erschütterung oder muntert sie nicht vielmehr dazu auf, alle Erschütterung im Vorhinein zu unterlassen, sich mit der Unüberwindbarkeit der Metaphysik zufriedenzugeben, wie mit einem notwendigen Fatum?

Auf der anderen Seite scheint es uns sehr wichtig diese Reflexion einmal vollzogen zu haben; jedoch, so fragen wir uns, muss sie ständig wiederholt werden? Nietzsche hat in einem gewissen Sinne diese Reflexion mit zwei Worten vollzogen: *Amor fati*.

3.2 Differenz bei Foucault – das Ereignis

„Das ist das Paradoxon, das sich nicht
mediieren läßt. Ebenso unerklärlich ist, wie
er hineinkam, als unerklärlich ist, was
drinnen aus ihm wird“
(Kierkegaard 1992, 61)

Das Denken der Differenz in der Cogito Debatte stellt sich also nach dieser Serie an Fragen: Wie wird es möglich in einem (philosophischen Diskurs) anders zu denken? Wie lässt sich die Differenz selbst anders Denken, falls so etwas überhaupt möglich ist? Ist das Andere des Diskurses jenes, das dem Diskurs äußerlich ist, zeigt sich die Differenz im Denken in einem Verhältnis zwischen Außen und Innen oder ist das Differenz erzeugende Moment in Sprache nicht eine Vielheit von Prozessen, die eine Entgegensetzung von Außen und Innen überschreitet? Während Derrida mit Entschiedenheit dafür argumentiert, dass die Möglichkeit, anders zu denken, nur von Innen einer Denktradition her, innerhalb des Textes, der Schrift, geschehen kann, im Sinne des „ins Spiel verwickelt zu sein, vom Spiel gefesselt zu sein“ (Derrida 2023, 423), steht für Foucault dagegen die Möglichkeit eines Außerhalb des Textes zur Debatte: „Worum es in der Auseinandersetzung geht, wird deutlich angezeigt: Könnte es etwas geben, das dem philosophischen Diskurs vorausgeht oder äußerlich bleibt?“ (Foucault 2002, 302).

Und derselbe Fragepunkt betrifft ebenso das Verhältnis zwischen Wahnsinn und Philosophie: „For Foucault, there is a relationship of exteriority between madness and philosophy, and this opposition is engendered by an act of force. Whereas for Derrida,

there is a philosophical moment in which madness and philosophy envelop one another, a madness at the interior of philosophy itself“ (Flynn 1989, 203). Ein bedeutender Grund, wenn nicht der Grund, weshalb Derrida nach Foucault den Ausschluss des Wahnsinns in der ersten Meditation Descartes nicht bemerkt habe, liegt darin, dass er das Ereignis ausstreicht, sprich die Differenz, die sich nur in Hinblick auf ein Außen des Diskurses zeitigt. Dass Derrida kein Gespür für das Ereignis hätte, liege wiederum daran, dass er an der Innerlichkeit des Diskurses festhält aus der heraus jeder Text beurteilt werden könne. Bezüglich dieser Kritik hatte Foucault wahrscheinlich Passagen in Derridas Erwiderung wie solche vor Augen:

„Insbesondere was Descartes angeht, kann man auf keine ihn betreffende historische Frage antworten – die den verborgenen historischen Sinn seiner Worte, seine Zugehörigkeit zu einer totalen Struktur betrifft –, bevor eine inhaltliche, strenge und erschöpfende Analyse seiner offenen Absichten, des offenen Sinns seines philosophischen Diskurses vollzogen ist“ (Derrida 2023, 73).

Rhetorisch fragt Foucault, wie es möglich sein sollte für Derrida, das Ereignis zu sehen durch diese Komplizenschaft mit einer sehr alten Tradition, die alle Äußerlichkeit des philosophischen Diskurses von vornherein disqualifiziere:

„Wie könnte eine Philosophie der Spur, die die Tradition und die Aufrechterhaltung der Tradition verfolgt, für eine Analyse des Ereignisses empfänglich sein? Wie könnte eine Philosophie, die so bemüht ist, in der Innerlichkeit der Philosophie zu bleiben, dieses äußere Ereignis, dieses Grenzüereignis, diese erste Teilung, mit der der Entschluss, Philosoph zu sein und nach Wahrheit zu streben, in Wirklichkeit den Wahnsinn ausschließt, erkennen?“ (Foucault 2002, 366).

Das Ereignis zu befragen, heiße auch immer, interpretieren zu müssen, wenn Foucault die historischen Dokumente heranzog. Die Interpretationsarbeit Foucaults war es in *W. u. G.* die Ereignisse in den historischen Dokumenten auf die Entwicklungen des Ausschlusses hin zu untersuchen. Jedoch sind, einerseits, auch die Instrumentarien der Interpretation geschichtlich geschöpft worden, das heißt sie haben sich erst ereignen müssen, um in den Diskurs aufgenommen zu werden; und, andererseits, steht jede Interpretation mit einem Fuß auch immer schon außerhalb des Textes für Foucault, wenn man sowohl die diskursiven, leiblichen Praktiken in Raum und Zeit untersucht und deren Entstehung als auch die institutionellen Rahmen, in denen sie kultiviert

werden. Dies führe dann nach Foucault unumgänglich dazu, das diskursive Ereignis und die Praktiken unter dem Gesichtspunkt der Macht zu analysieren. Ein Jahr vor der Veröffentlichung seiner ersten Antwort auf Derrida, tritt Foucault in eine Gesprächsrunde mit Gymnasiasten in Frankreich [unter dem dt. Titel *Jenseits von Gut und Böse* veröffentlicht], in der er auf die Macht von modernen Wissensproduktionen zu sprechen kommt, die sich oft solchermaßen äußere, dass sie das Äußere der Diskurse – die Machtgefüge, die Praktiken, die Ereignisse –, in denen das Wissen produziert wird, verschleiert:

„Wenn von der Wahrheit, dem Menschen, der Kultur, der Literatur usw. die Rede ist, geht es stets um die Bannung dessen, was geschieht: des Ereignisses. Die berühmte Kontinuität in der Geschichte dient angeblich der Erklärung, die ständige Rückkehr zu Freud und Marx [dient] der Begründung; in beiden Fällen geht es in Wirklichkeit darum, den Bruch auszuschließen, den das Ereignis darstellt. Vereinfachend kann man sagen, Ereignis und Macht sind die beiden Dinge, die aus dem Wissen in seiner heutigen Organisationsweise ausgeschlossen werden“ (Foucault 2002, 276; Klammer zwecks Verständlichkeit eingefügt)

Die exzessive Wiederholung heutzutage der Rede von der „berühmten Kontinuität in der Geschichte“ (Foucault 2002, 276) scheint Foucault in dem Ereignen einer Macht humanistischer Geschichtsschreibung zu verorten, die eine stete Fortschrittsentwicklung in der Zeit sieht, gleichsam im Anfang von einer barbarischen Kultur (der Anderen) ausgehend, stetig fortschreitend zu einem zivilisierten Wir, wobei proportional dazu Macht und Gewalt verschwinden würden. Dies stellte schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* für Foucault einen Irrglauben dar, der sich nur aufrechterhält, weil er an Mächte der Wissensproduktion geknüpft ist, welche – nach Foucault in seiner Antwort – das Ereignis austreichen. Wenn man das Ereignis nicht austreichen würde, dann mache sich allmählich die Differenz bemerkbar, sprich: eine Vielzahl an Diskontinuitäten anstatt wenige Stränge der Kontinuitäten optimistischer Fortschrittsteologien. Im Sinne der Bannung der diskontinuierlichen Ereignisse in der Geschichte ist die optimistisch humanistische Fortschrittsgeschichtsschreibung zutiefst ahistorisch. In der Geschichte des Schweigens des Wahnsinns führt dies dazu, dass der Wahnsinn eine naturalistische Reduktion erfährt als physiologisches Gebrechen:

„Wir gewinnen leicht den Eindruck, daß die positivistische Auffassung vom Wahnsinn physiologisch, naturalistisch und antihistorisch ist und daß es der Psychoanalyse, der Soziologie

nicht mehr und nicht weniger als der »Kulturpsychologie« bedurfte, um die Verbindung, die die Pathologie der Geschichte insgeheim mit der Geschichte haben kann, an den Tag zu bringen.“ (Foucault 2020, 386)

Für Foucault bedeutet die Äußerlichkeit des Ereignisses im Verhältnis zum philosophischen Diskurs nicht, dass sie sich absolut dem Text, der Schriftlichkeit entziehe, aber das Ereignis geht in der Schrift, den Zeichen, nicht völlig auf, vor allem ließe sich das Ereignis nicht auf Text reduzieren. Das Ereignis behält sich die Offenheit seines Werdens vor, die Unbestimmtheit gegenüber einer textualisierten Rationalisierung seiner Wirklichkeit. Das Ereignis impliziert in seinem Geschehen die Macht, welche es erscheinen lässt in der leibhaftigen Wirklichkeit, und wie das Ereignis auch als Moment der Veränderung einer Macht selbst erhalten kann, obgleich aus und in der Macht dieser Moment wiederum verstanden werden müsse. Und nicht zuletzt zu vergessen wäre die Rolle des Subjekts, des Subjektwerdens in dem Ereignen von diskursiven Praktiken: nämlich wie eine Serie an Ereignissen auf das Subjekt wirken und in seine Konstitution im Diskurs einfließen kann. Dieser Punkt ist erachtenswert, um den Prozess der Subjektivierung von der Trennung zwischen Vernunft und Wahnsinn zu verstehen; diese Trennung ereignet sich ununterbrochen, sie wird nämlich in Form von diskursiven Praktiken innerhalb einer Wissensproduktion in kapitalistischen Gesellschaften über den Wahnsinn qua Krankheit in die Körper der Menschen eingeschrieben.

Wenn wir nun wieder zurückkehren zu Foucaults Diskursanalyse in der Erwiderung auf Derrida, verstehen wir besser, wie das Ereignis Teil des Diskurses ist nämlich in dem Sinne, als dass die Kontinuität der Qualifikation des meditierenden Subjekts während des Verlaufs der Übung gewahrt wird. Ein Ereignis erhebt sich aus den diskursiven Praktiken, es entsteht aus den Entscheidungen, die in der Übung vollzogen, bzw. getroffen, werden. Foucault zählt schnell der Reihe nach solche Entscheidungen von Beginn der Meditation an bis zur Eventualität des Wahnsinns auf:

„Man muss die *Meditationes* als eine zeitliche Abfolge von Transformationen lesen, die das Subjekt qualifizieren; es ist eine Serie von Ereignissen, die dem Leser als von ihm und für ihn wiederholbare Ereignisse vorgelegt werden. In dieser Serie, in der bereits der Entschluss zu zweifeln, dann der, den Sinnen zu misstrauen, als Ereignisse zustande gekommen sind, und in der es nun zu der Entscheidung kommen wird, ganz so zu tun, als ob man schlafen würde, gibt

es einen Moment, in dem der Wahnsinn direkt in den Blick genommen wird, aber eben als Eventualität, die man nicht auf sich nehmen und nicht in das Spiel der qualifizierenden Transformationen eingehen lassen kann.“ (Foucault 2002, 362)

Diese Entscheidungen in der Übung der Meditation wirken als Ereignis wieder auf den weiteren Verlauf zurück, indem sie zu Transformationen des Subjekts führen. Foucault argumentiert, dass der Ausschluss des Wahnsinns auf eine solche Serie an Ereignissen, an Entscheidungen zurückführbar ist. Wir erwähnten es bereits: Entscheidend ist die Eventualität der Disqualifikation des Subjekts als vernünftiges Subjekt, anlässlich des Syllogismus, der zu den Praktiken drängte, durch welche das meditierende Subjekt zu einem universal zweifelnden würde. Foucault beschreibt die Serie der Ereignisse, durch die die Entscheidung des Ausschlusses des Wahnsinns Eingang findet. Foucault argumentiert – in Bezug auf das Cogito und dessen Transformationen –, dass die Bedeutung eines Textes erst verstanden werden kann, wenn die Ereignisse, die in ihm entstehen und auf ihn zurückwirken, speziell auf das Subjekt, das durch den Text hindurch Praktiken, also Übungen vollzieht. Die Bedeutung des Ausschlusses in der Meditation werde nur im Außen des Textes ersichtlich, also durch die Ereignisse, welche um die die Qualifikation betreffenden Verwandlungen des vernünftigen Subjekts schwirren.

„The meaning of the text does not lie behind or within the manifest presence of its statements, according to Foucault, rather it appears at its surface, its exteriority, in the effects statements produce as events that take place in a specific field of practices and other statements, effects they produce in the very being or subjectivity of the reading, thinking subject.“ (McGushin 2020, 108)

Der Wahnsinn als Prüfung, als Übung des Subjekts wird also gar kein Ereignis, sondern er stellt eine Eventualität des Ereignisses dar, dass an das meditierende Subjekt rückgekoppelt würde, hätte das Cogito den Wahnsinn als Übung auf sich genommen. Die Serie der Ereignisse hätte so aussehen können: Ich stelle mir vor, ich sei wach, während ich aber dem Wahnsinn verfallen sein könnte, was so viel heißt wie, ich irre mich über mein Aktualitätssystem – meine Hände, die ich bewege, und mein Körper sind nicht wirklich, jeder Affekt, jeder Gedanke ist nicht meiner, ich irre mich selbst über den Raum, in dem ich bin, es ist alles ein Schauspiel, gar habe ich das Gefühl, dass das Bewusstsein von allem sich im Raum auflösen kann, jeden Moment. Der Zweifel im

Wahnsinn könne bedeuten, den Tod des Empfindens der Subjektivität anzunehmen, der Zweifel geht solange, als dass dieser Moment ewig währen könnte, dass sich nie etwas geändert hat, dass nie etwas passiert war, das alles, was ich – philosophisch gesprochen – Subjektivierung nenne, nichts sein könnte, ich bin überhaupt nichts, ich bedeute nichts, ich bin nie wirklich hier gewesen, jeder Moment ist eine Ewigkeit, die Differenz zwischen dem Raum und der Wahrnehmung der Zeit löst sich letztlich auf, im Vergleich zur unvorstellbaren Existenz des Universums ist mein ganzes Leben nur ein Furz. Angenommen, man gehe so weit, dann führe diese schrittweise erfolgende Übung in ihrer persistenten Wiederholung zur absoluten Belanglosigkeit des Zweifels. Die Serie der Ereignisse der diskursiven Praktiken des Zweifels richtet keine Eventualität ein; der Wahnsinn, der noch im Außen des Diskurses war als Eventualität des Ereignisses, tritt in den Diskurs, das Außen des Ereignisses höhlt den Diskurs vollkommen aus, da das meditierende Subjekt aus der Meditation austritt. Das Subjekt tritt nicht nur aus, es kann vom ihm gar nicht mehr die Rede sein, wenn die Ereignisse eintreten: ich kann genauso gut nicht existieren, dass zwischen mir und dem Raum und der Zeit eigentlich keine Differenz sei. Dies bewirkt die Auflösung des Diskurses, des Denkens.

Aber Descartes hat den Wahnsinn nur in seiner Eventualität gehalten, und somit konnte der Diskurs des meditierenden Subjekts fortgesetzt werden. Wer sagt aber, dass das Subjekt der Meditation in der Übung des Wahnsinns sich auflösen müsse, weshalb muss sie so drastische Folgen haben. Die vorgestellte Serie an Ereignissen lehnten wir an der foucault'schen Auffassung eines cartesischen Subjekts an, welches den Wahnsinn fürchtet, da es als denkendes Ding vollkommen dem Nicht-Seiendem – seiner eigenen Privation – anheimfiele, die Wahnsinnigen denunziert, Wahnsinn überhaupt sehr pejorativ und im Gegensatz zu einem denkenden Subjekt versteht, das eine kontinuierliche Souveränität im Akt des Denkens besitzen muss. Alternative Serien an Ereignissen in der Übung des Wahnsinns könnten zahllos sein, würde man – mit Derrida gesprochen – das ursprüngliche Signifikat der denkenden Substanz als Seiendes im Spiel der Signifikanten dezentralisieren. Unsere früher versuchte nietzscheanische Fortsetzung der Meditation an der Spitze der Hyperbel gibt zum Beispiel eine solche alternative Serie an Ereignissen wieder, welche durch eine verwirklichte Übung des Wahnsinns möglich geworden wäre.

Die Serien der Ereignisse vom Ausschluss ereignen sich auch an anderen Stellen der Meditation. Wir entdeckten, dass Descartes den Menschen zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit versteht. Die Vollkommenheit ist das, was Gott in den Menschen gelegt hat, dessen Erkenntnis sich dann im Cogito zuspitzt, sprich, welche die denkende Substanz ist. Die Unvollkommenheit ist hingegen die Privation der Vollkommenheit, sie bewirkt, dass wir Menschen sind und nicht jeder sein eigener Gott. Die Unvollkommenheit hat strenggenommen gar keine eigene Realität, denn sie ist nur im Effekt bemerkbar, dass man sich irrt, dass man nicht vollkommen ist. Wenn nun der Wahnsinn, sei es im Sinne Derridas, dass er als Teil der körperlichen Phänomene ausgeschlossen ist, oder sei es im Sinne Foucaults, dass der Wahnsinn vor der eigentlichen Übung der Meditation ausgeschlossen wird, eine Unvollkommenheit im Sinne der denkenden Substanz darstellt, dann ist der Ausschluss radikaler als zuvor gedacht: Der Wahnsinn ist nichtiger als nichts, er ist nur die radikale Differenzerscheinung zwischen der Vollkommenheit der denkenden Substanz Gottes und einem Cogito, das selbst jede Erkenntnis in Zweifel ziehen will, ... und einem Anderen, der sich für einen Kürbis hält. Der Wahnsinn wird so sehr entwaffnet, er hat keine eigene Realität. Strenggenommen heißt es, an ihn zu glauben, wäre allein Wahnsinn, Wahnsinn der eigentlich keine Realität hat, selbst diesen Satz darüber aufzustellen, wäre im Sinne Descartes irrwitzig – was einen infiniten Regress des Nicht-Seienden, wohl gemerkt, auslöst, denn wie kann man an etwas glauben, dass ein Nichts ist, es sei denn man ist wahnsinnig, was wiederum keine Realität hat, usw... Lassen wir das nun.

Ereignisse übersteigen also nach Foucault Diskurse in ihrer Textualität. In *W. u. G.* sind die zwei berüchtigtsten Beispiele an Ereignissen, welche den Diskurs übersteigen, die Errichtung des Hôpital général in Paris im Jahre 1656 als Startschuss der Gründung unzähliger Internierungshäuser und die ‚Befreiung der Irren‘ durch Pinel im 19. Jahrhundert, welches wieder die Entfaltung zweier weiterer Ereignisse beeinflusste: nämlich die Entdeckung der ‚Philanthropie‘ und die positive Wissenschaft.

„Zweifellos gewinnt die Internierung nun eine neue Bedeutung: sie wird eine Maßnahme mit medizinischem Charakter. Pinel in Frankreich, Tuke in England und in Deutschland Wagnitz und Reil haben ihre Namen an diese Reform geknüpft. Und es gibt keine Geschichte der Psychiatrie oder der Medizin, die in diesen Persönlichkeiten nicht die Symbole eines doppelten

Ereignisses entdeckte: das Aufkommen eines Humanismus und den Aufbruch einer endlichen positiven Wissenschaft.“ (Foucault 1968, 108f)

Im Endeffekt aber sind es weniger einschneidende große Ereignisse, selbst wenn Foucault die Begriffe der Entscheidung einer Trennung wiederholt verwendet: sein ganzes Buch stellt die ins kleinste Detail sich entfaltenden Serien und Verästelungen von Ereignissen dar – besonders auch in ihrer Diskontinuität. Zeichen der Diskontinuität sind die Fabriken in den Internierungsanstalten gewesen. Die Internierungshäuser bedeuteten anfangs ökonomisch gesehen nämlich einen Fehlschlag: In den Internierungshäusern wurden ‚Wahnsinnige‘, Arme, Arbeitsfaule, allgemeine Störfaktoren des aufkommenden Kapitalismus und der bürgerlichen Ordnung, zur Zwangsarbeit verpflichtet, wodurch sie im Vergleich zu anderen Fabriken sehr billige Güter herstellen konnten. Dies bewirkte, dass jene Fabriken, welche keinen Zwangsarbeitshäusern angehört hatten, schwere Umsatzeinbußen erlitten, was wiederum in Folge dazu führte, dass die Arbeiter nicht mehr bezahlt wurden, diese ihre Arbeit verloren, weil die Fabriken geschlossen werden mussten und die Arbeitslosigkeit weiter stieg, folglich landeten mehr und mehr Menschen auf der Straße, folglich sperrte man mehr und mehr Leute in die Internierungsanstalten. Man musste also die Konkurrenz der Fabriken in den Internierungsanstalten einschränken.

„Man will die Arbeitshäuser von den lokalen Industrien und Märkten profitieren lassen und glaubt vielleicht, daß diese billige Produktion als Regulativ der Verkaufspreise wirken könne, aber die Manufakturen protestieren. Daniel Defoe bemerkt, daß durch diese zu leichte Konkurrenz der *workhouses* in einem bestimmten Gebiet Armut geschaffen wird unter dem Vorwand, sie anderswo zu beseitigen.“ (Foucault 2020, 86)

Die Seriell geschalteten Ereignisse der Internierungsanstalten stehen im Zusammenhang mit der Heraufkunft einer Moral, die in der Entfaltung bürgerlicher Ordnung im allgemeinen statthat, eine Moral, die Arbeit als Erlösung der Sünden und Heilung asozialer Tendenzen in der Gesellschaft kultiviert – was natürlich noch mit christlichen Idee assoziiert wird: „Hochmut war die Sünde des Menschen vor dem Fall; die Sünde des Müßigganges aber ist der höchste Stolz des einmal gefallenen Menschen, der lächerliche Stolz des Elends“ (Foucault 2020, 90). Die Diskontinuität greift sogar noch tiefer, denn die Internierungsanstalten zwingen zu Arbeiten, die ökonomisch

gesehen vollkommen nutzlos zu erachten sind, ja, nennen wir es absurd oder, um den Begriff umzukehren, beinah wahnwitzig.

„Im Jahre 1781 kommt man sogar auf den Gedanken, Gefangenengruppen anstelle der Pferde das Wasser hochziehen zu lassen, die sich von fünf Uhr morgens bis acht Uhr abends in der Arbeit abwechseln [...]“ (Foucault 2020, 87f)

Foucault in *W. u. G.* hat noch nicht von Disziplinierung der Körper oder einer Diskursanalyse gesprochen, aber das, was wir über das Ereignis geschrieben haben, ist implizit schon darin angelegt. Das historische Material und dessen vielfältigen Analysen weisen ständig auf eine Äußerlichkeit eines Ereignisses hin, in dem Sinne, dass es die Textualität übersteigt, nicht auf Schrift reduzierbar ist, auf Kehren und Wenden der Macht aufbauen, welche sich in der Entwicklung der positiven Wissenschaften und einem Aufstieg des Humanismus gezeitigt haben, und, viel direkter noch, einen aggressiven Zugriff auf die Körper von zahllosen Menschen eröffnet haben: das Einsperren, die Zwangsarbeit, die an Einfallskraft nicht auszudenkenden Methoden der Therapien und Heilungsverfahren von ‚Wahnsinnigen‘, welche eher Foltermethoden zu nennen sind; auf subtilerer Ebene die Verschiebungen der Ethik und Moral hinsichtlich der bürgerlichen Ordnungen: Arbeitsethik, welche den keimenden Industrialismus mit den Geburtsstunden der Psychiatrie verknüpft, und eine Moral der Bürgerlichkeit, die das moralisch Gute auf eine Negativität reduziert, keine Strafe zu erleiden, weiters Irrsinn mit einem moralischen Verfall versieht; noch subtiler gesprochen Menschen zu Wissensobjekten medizinischer, psychiatrischer Wissenschaften zu machen, was später sich weiter entfaltet im 19. Jahrhundert, dass die Figur des ‚Irren‘ auch erstmals Objekt der Untersuchung juridischer Praktiken und Diskursen wird, da sich die aufstrebende Psychiatrie beginnt darin einzumischen; außerdem die Entwicklung eines Familienwesens, auf welche sich die Etablierung der Psychiatrie als legitime Wissenschaft später stützen wird; schließlich die ‚Apotheose‘ des Arztes, des Psychiaters entstehend mit Pinel.

Und abschließend sei gesagt, dass Ereignisse auch von solchem Charakter sein können, dass sie die Macht, in der sie sich entfalten, die selbst noch erst in Entfaltung sich befindet, verschleiern können, um sich als Orte der ‚Nicht-Macht‘ zu inszenieren, um die Macht gerade deswegen zu legitimieren: dass Orte der Wissensproduktion sich selbst den Anschein geben, es gäbe in ihren Diskursen kein Außen, auf das sie sich

stützten, denn sie seien reine Innerlichkeit des Textes, der Zeichen, Diskurs gewordene Vernunft. Heutzutage sind diese Ereignisse der Diskurse, welche in den Diskursen bewirken, den Ereignischarakter, das Außen eines Diskurses, auszustreichen, den Ort, in dem Differenz möglich wird, überall und zugleich nirgends.

In den Augen Foucaults 1972 hätte Derrida mit seiner Persistenz, jede historische Totalität von dem Nullpunkt des philosophischen Diskurses aus zu fassen und, der sie zugleich überschreitet, woraus ein Außen des Textes unmöglich erschien, den Ereignischarakter der Diskurse ausgestrichen. Und dies innerhalb einer alten Denktradition, einer Macht, die systematisch darauf aus ist, das Ereignis nicht vorkommen zu lassen, um sich als reine Innerlichkeit außerhalb von den Intrigen der Macht zu inszenieren. Diese Inszenierung fördere aber die Macht, indem sie eben verschleiert werde. Derrida sei blind gegenüber den Ereignissen des Ausschlusses gewesen, wie sie sich auf die Körper der Menschen auswirken, indem er aber ein Erbe einer Macht repräsentierte, die sich als humanistisch und positivistisch gibt als die Negativität von Macht, als reine Vernunft, als reiner Diskurs. Vielleicht kann man mit Foucaults Wertschätzung eines lernen: Dass nämlich jene Macht, die sich als jenseitig aller Macht zur Schau stellt, als die Befreiung aller Gewalt durch Vernunft, unter der Oberfläche schleichend zahlreiche Formen der Gewalt entwickelt, die in ihrer Perfidität unvorstellbare Ausmaße annehmen können.

4 Schluss

„Leben – ist das nicht gerade ein
Anders-sein-wollen, als diese Natur ist? Ist
Leben nicht Abschätzen, Vorziehen,
Ungerechtsein, Begrenzt-sein, Different-
sein-wollen?“

(Nietzsche JGB-I, §9, KSA 5, 22)

Dank der Dringlichkeit, der Notwendigkeit, ein Werk zu schließen, welche immer freilich ein vorläufiger Schluss ist, denn ein neuer Anfang steht immer vor der Tür, die Offenheit des Ereignisses, die Ankunft des Anderen geschieht früher als man denkt, kommt einem gleichsam immer zuvor, egal wie sehr man sich davor zu verschließen oder jenen einzuschließen versucht, fangen wir also mit der Beantwortung der Forschungsfrage an – mit den Umrissen der Gefahren nun einigermaßen vertraut, an welche uns, zum einen, Foucault in seinem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* erinnert hat, in die wir geraten, wenn wir vom Wahnsinn als Anderes der Vernunft sprechen wollen, als Krankheit, als Mangel und wir dächten, dass wir wüssten, was das sei, die Vernunft und was das sei, der Wahnsinn; und, zum anderen, die Gefahren, welche Derrida uns ins Gedächtnis gerufen hat, dass die Geste des Ausschlusses jederzeit wiederbelebt wird, wenn man im Diskurs ein Zentrum der Präsenz begründen will, um das Spiel der Zeichen zu kontrollieren, das die Differenz missversteht als die Reduktion eines Gegensatzes zwischen der Präsenz als Sein und dem anderen als Überschuß, Offenheit, Unbestimmtheit des Bedeutens, auf das Zentrum der Präsenz. Vergegenwärtigen wir uns die Frage noch einmal:

Wie wird in der Cogito-Debatte hinsichtlich der Meditationen Descartes zwischen Foucault und Derrida die Differenz im Denken, das Andere zum Denken, unterschiedlich gedacht, wobei im Mittelpunkt steht, das Verhältnis der Vernunft zum Wahnsinn und umgekehrt?

Es sei erlaubt, dass wir dafür noch einmal einen Umweg machen. In einem gewissen Sinne können wir sagen, dass Derrida und Foucault in ihren Er widerungen auf den anderen die Differenz des Denkens des jeweilig anderen ausgestrichen und neue eingeführt haben, einfach aus dem Grund, da sie die Schrift des anderen unter der

Entwicklung des eigenen Denkens gesehen haben. Sie haben die Schrift des anderen jeweils vereinfacht – die Differenzen also ausgestrichen –, wo es dazu kam, den anderen zu widerlegen, und haben zugleich neue Differenzen eingeführt, um die eigenen Denkansätze stark zu machen. Wir streichen – zugegeben – auch die Differenz aus – oder mit dem frühen Nietzsche gesagt: wir subsumieren die Vielheit des Ungleichen unter einen Begriff –, indem wir die Denkansätze Begriffen unterziehen: bei Derrida bildete sich das Denken der *différance* heraus, und bei Foucault die Diskursanalyse. Bei Derrida haben wir auch die Dekonstruktion versucht herauszukristallisieren, obgleich von der Dekonstruktion selbst nicht die Rede ist in *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*. Dieser Vortrag wurde 1963 in der Öffentlichkeit gehalten, während die drei Bücher, auf die wir uns bezogen haben, 1967 erstmals erschienen. Trotz der Zeit, in welcher die Lektüreform der Dekonstruktion erst herangereift ist, haben wir entscheidende Ansätze von ihr bereits in Derridas Erwiderung gesehen. Von Seiten Derridas sehen wir eine Verknappung Foucaults als Strukturalist, der in seiner Analyse über die Erfahrung des Wahnsinns von geschlossenen Einheiten ausginge. Er nennt ihn zwar nicht Strukturalist, aber Derrida bringt das Denken Foucaults oft in Verbindung mit dem Strukturalismus. Ein andere Ausstreichung wurde auch von Foucault in seiner ersten Fassung der Erwiderung aufgenommen: Der Schwerpunkt Derridas Kritik liege auf der fehlenden Reflexion in Foucaults Vorwort, *im Spielfeld* der Denkmuster des Logozentrismus zu stehen und den Nullpunkt zu vergegenwärtigen, von dem Geschichte ausgesagt werden kann, indem jene überschritten wird. Hingegen habe Derrida das ganze historische Material ignoriert, welche auf die Rolle des Ereignisses hingewiesen hätte, welches Außerhalb des Textes existiert. Welche Auslassungen haben bei Foucaults Erwiderung stattgefunden? Foucault bezog sich nicht auf Derridas Behauptung, dass sein Buch ein unmögliches Vorhaben darstelle, und dass Foucault eine Einheit der Präsenz vorausgesetzt habe, durch welche die behauptete Trennung in der klassischen/modernen Geschichte möglich wurde, gedacht zu werden. Wie eingangs erwähnt hat Foucault das Vorwort später gestrichen, also wird er wahrscheinlich die vehemente Kritik an den methodologischen Voraussetzungen des Buches nicht auf die leichte Schulter genommen haben, was allein der scharfe vernichtende Ton Foucaults in seiner Erwiderung beweist. Durch diese Auslassung hat Foucault Derrida eine binäre Logik eines Innen und Außen unterstellt, indem Foucault Derrida das vorgeworfen hat, was Derrida mittels der Dekonstruktion aufzulösen versuchte. Foucault schien dadurch

wenig Sicht auf ein geteiltes Bestreben gehabt zu haben: Das Zentrum einer Präsenz auszuhöhlen, das Spiel im Diskurs zu sich zurückkommen zu lassen. Derrida indes hat in seiner Erwiderung versucht, eine Verwandtschaft der Vorhaben von Foucault und sich selbst herzustellen: dass Foucault an entscheidenden Stellen eigentlich nichts anderes sagt, jedoch die falschen Schlussfolgerungen zöge. Aussagen dieses Stils lassen sich zumindest dreimal finden in der Erwiderung Derridas: „Paradoxerweise ist das von mir Gesagte streng Foucault entsprechend“ (Derrida 2023, 86). Foucault haben sichtlich diese Konzessionen Derridas nicht geschmeichelt.

Abseits der Differenzen hat beide Denker einiges miteinander verbunden. Foucault und Derrida wollten die Disparität des Denken jenseits einer binären Logik erproben, worin Vernunft und Wahnsinn nicht bloß die Gegensätzlichkeit zwischen einer Vollkommenheit und einer Unvollkommenheit sind, sondern auch das Andere im Anderen anerkannt wird, worin überhaupt jegliche einheitliche Bedeutung von ‚Vernunft‘ und ‚Wahnsinn‘ obsolet wird, beziehungsweise – wie wir mit Derrida gesehen haben, erst möglich wird – worin das Andere gelebt und geöffnet werden kann für eine Erfahrung einer Gesellschaft, da die einheitliche Begrifflichkeit von jeweils Vernunft und Wahnsinn keine Rolle mehr spielt. Wenn man dann von ‚der‘ oder ‚einer‘ Vernunft spräche, mitunter von ‚dem‘ oder ‚einem‘ Wahnsinn, dann nur um zu entdecken das historische Erbe in unserem Denken, in dem wir verhaftet sind, aber nicht als eine Wahrheit, welche aus dem Leben und im Leben als Vollzug fließt, die das Selbst und das Andere in den Grenzen des Denkbaren verschwimmen lässt, und nicht bloß als Denken, sondern als leibliches Werden eines Subjekts. Es ist sehr schwer, das in Worte zu fassen. Vielleicht wird man uns besser verstehen, wenn man versucht zu verstehen, wie viel Wahnsinn nach dem, was ‚die Vernunft‘ unter Wahnsinn zu verstehen gegeben hat, in der Vernunft liegt, *wie sie in den Augen dieses Wahnsinns erblickt wird*, indem sie jemanden als Wahnsinnigen bezeichnet, behandelt und erschafft, dann würde vielleicht die Rede von Wahnsinn und Vernunft absurd werden. Allein: Was es für eine Vermessenheit sein kann, von einer hohen Warte der Vernunft sich die Deutungsmacht herauszunehmen, um jemanden als Irren, als psychisch Kranken zu bezeichnen, selbst wenn dies von einem vermeintlich ‚objektiven‘ Standpunkt psychiatrischer Wissensdiskurse geschehe, was wir für unmöglich halten, mit sowohl Derrida gedacht, dass alles bereits im Spiel verstrickt ist, und Foucaults

Analysen des Ereignisses und der Macht hinsichtlich der Wissensproduktionen der Psychiatrie, als auch mit der Überzeugung, dass jede Binarität, welche auf eines der Teile reduziert wird, um sich als ursprünglich, normal, vorherrschend zu konstituieren, Gewalt setzt.

Eigentlich ist die Frage mit der ganzen Arbeit bereits beantwortet. Wir tragen nur noch die oberflächlichsten Endresultate der Gedanken dieser Arbeit zusammen, um die Frage zu beantworten: Foucault sieht die Möglichkeit, dass Differenz im Denken geschehe, aus einem Außerhalb des Diskurses erwachsen – das Ereignis, die Offenheit des Geschehens, das Leibwerden in der Macht. Der Wahnsinn ist ein Außen des cartesischen Diskurses, sein Ereignis wird gebannt, indem die Macht, welche den Anschein einer reinen Innerlichkeit der Übung der Meditation aufrechterhält, die Differenz, welche die Übung des Wahnsinns auslösen würde, auslöschen will – die Disqualifizierung des meditierenden Subjekts. Damit die Differenz im Denken Einlass findet, müsse man sich davor hüten, das Außen nicht ins Außen einzuschließen, sondern als notwendige Existenzbedingung jedes Werdens eines Diskurses anzuerkennen. Es hieße letztendlich, die Differenz nicht als Ausschluss zu verstehen, sondern als Ereignis der Unbestimmtheit des Denkens selbst, die Pluralität des Denkens in den Praktiken anzuerkennen, und den Wahnsinn nicht von der Innerlichkeit einer Vernunft zu definieren, die sich darin als Überlegenes inszeniert. Es hieße auch, dem Wahnsinn eine Unschuld zurückzugeben, indem er einer Gesellschaft eine Kultivierung ihrer eigenen Nichtigkeit und ein Bewusstsein der Endlichkeit verschafft, welche die Angst vor dem Tode nicht kennt oder zumindest nicht mit einer Geste der Abwehr und des Herr-Werdens über diese Angst begegnet. Die Differenz entstehe also in den Ereignissen der Diskurse, welche eine Transformation des Subjekts bewirken, die im Diskurs verstrickt ist. Der Unterschied zu Derrida wird offenkundig. Derrida denkt die Differenz anhand der Cogito Debatte als dem Denken immer schon innerlich, der Wahnsinn, als das andere des Denkens ist dem Denken innerlich. Descartes ist im Moment des Sich-selbst-Vernehmens im Akt des Cogito auf der Spitze des Wahnsinns. Die Differenz ist das, was die Totalität des Denkens, die beschrieben wird, übersteigt und zudem die Bewegung des Differierens: jedes Zeichen unterscheidet sich in sich, da es dasjenige ist, was bereits im Spiel der Zeichen ist, sie überbordnet einfache Bezüge der Zeichen aufeinander und löst die reine Zentralität einer Bedeutung auf, welche eine pure Präsenz

des Sinns, der Vernunft, des Denkens vorgaukle. Die Differenz ist das, was das Leben anders zu denken versucht als von einem Zentrum der Präsenz aus, das die unmittelbare Nähe des Lebens wäre, das aber notwendig in der Abwesenheit den Mangel gebiert, das sich selbst nur verstehen kann, während es mit einem Auge auf den Tod hinschielt.

In einem gewissen Sinne fühlen wir uns von Derridas Betroffenheit im Denken berührt: In der Dekonstruktion kann man ewig auf etwas zurückkommen, ohne irgendwo anzukommen – die Unmöglichkeit abzuschließen. Derrida aber wusste paradoxerweise, dass es noch viel schwieriger ist anzufangen, denn es hat immer schon angefangen, man ist immer schon mitten im Spiel, während er umso schneller dabei war, in seinen Büchern zu einem Ende zu kommen. Derrida und Foucault haben uns gelehrt, wie das Denken des Abendlandes versucht hat, die Differenz zu beherrschen, die Offenheit des Ereignisses, das Spiel der Zeichen, obgleich darin das Leben sich fortsetzt – in der Unbestimmtheit, im Wahnsinn. Sie haben uns gelehrt, die Differenz frei vom Tod zu denken, da es kein Zentrum des Seins zu erhalten gilt. Das Leben frei von einem Entwurf auf den Tod hin zu denken, das heißt offen für das Differentwerden-wollen zu werden, sich dem Anderen zu öffnen und sich von der Erfahrung des Anderen öffnen zu lassen. Das Andere ist nicht der Mangel, sondern das, was uns leben macht.

„Der verlorenen oder unmöglichen Präsenz des abwesenden Ursprungs zugewandt, ist diese strukturalistische Thematik der zerbrochenen Unmittelbarkeit also die traurige, *negative*, nostalgische, schuldige und rousseauistische Kehrseite jenes Denkens des Spiels, dessen andere Seite Nietzsches *Bejahung* darstellt, die fröhliche Bejahung einer Welt aus Zeichen ohne Fehl, ohne Wahrheit, ohne Ursprung, die einer tätigen Deutung offen ist. *Diese Bejahung bestimmt demnach das Nicht-Zentrum anders denn als Verlust des Zentrums*. Sie spielt, ohne sich abzusichern. Denn es gibt ein sicheres Spiel: dasjenige, das sich beschränkt auf die *Substitution vorgegebener, existierender und präsenter Stücke*. Im absoluten Zufall liefert sich die Bejahung überdies der *genetischen* Unbestimmtheit aus, dem *seminalen* Abenteuer der Spur (*l'aventure séminale de la trace*)“ (Derrida 2023, 441)

5 Literatur

Primärliteratur

Derrida, Jacques: „Cogito und Geschichte des Wahnsinns“. in: Rodolphe Gasché (Übers.): *Schrift und Differenz*. Übers. von Ulrich Köppen. 14. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2023 [frz. Ausgabe: *L'écriture et la différence*. Édition du Seuil, Paris 1967].

Derrida, Jacques: „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“. in: Rodolphe Gasché (Übers.): *Schrift und Differenz*. 14 Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2023, S. 422-442 [frz. Ausgabe: *L'écriture et la différence*. Édition du Seuil, Paris 1967].

Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*. Übers. von Hans-Dieter Gondok. 3. Aufl., Frankfurt am Main, 2015, S. 83 [frz. Ausgabe: *La voix et la phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Presses Universitaires de France, Paris 1967].

Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. 15. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2021, S. 17, 44-45, 281 [frz.: *De la grammatologie*. Les Editions de Minuit, Paris 1976].

Descartes, René: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. französisch-deutsch. Hrsg. und Übers. von Lüder Gäbe. Durchges., mit neuem Reg. und einer Bibliogr. vers. von George Heffernan. 2., verb. Aufl., Hamburg: Felix Meiner Verlag 1997, S. 25, 47-63, 95 [frz.: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*].

Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia. Lateinisch-Deutsch.*
Hrsg. und Übers. von Christian Wohlers. Hamburg: Felix
Meiner Verlag 2008.

Foucault, Michel: „Die große Einsperrung“. in: Daniel Defert und Francois
Ewald (Hg.) u. unter Mitarb. v. Jacques Lagrange: *Schriften
in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. II.* Übers. J. Chavy.
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2002, S. 367 [frz.
Ausgabe: *Dits et écrits.* Éditions Gallimard, Paris 1994].

Foucault, Michel: „Erwiderung auf Derrida“. in: Daniel Defert und Francois
Ewald (Hg.) u. unter Mitarb. v. Jacques Lagrange: *Schriften
in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. II.* Übers. von Hans-Dieter
Gondek. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2002, S. 347-
367 [frz. Ausgabe: *Dits et écrits.* Éditions Gallimard, Paris
1994].

Foucault, Michel: „Jenseits von Gut und Böse“. in: Daniel Defert und
Francois Ewald (Hg.) u. unter Mitarb. v. Jacques Lagrange:
Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. II. Übers. J.
Chavy. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2002, S. 276
[frz. Ausgabe: *Dits et écrits.* Éditions Gallimard, Paris 1994].

Foucault, Michel: „Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer“. in: Daniel
Defert und Francois Ewald (Hg.) u. unter Mitarb. v. Jacques
Lagrange: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. II.*
Übers. von Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main:
Suhrkamp Verlag 2002. S. 300-331 [frz. Ausgabe: *Dits et
écrits.* Éditions Gallimard, Paris 1994].

Foucault, Michel: „Theatrum philosophicum“. in: Daniel Defert und Francois Ewald (Hg.) u. unter Mitarb. v. Jacques Lagrange: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. II.* Übers. von Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2002. S. 94 [frz. Ausgabe: *Dits et écrits*. Éditions Gallimard, Paris 1994].

Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Übers. von Ulrich Köppen. gek. dt. Ausg., 24. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2020 [frz. Ausgabe: >>*Histoire de la folie*<<. Librairie Plon, Paris 1961]

Hamacher, Werner: *95 Thesen der Philologie*. Hrsg. von Urs Engeler. Frankfurt am Main: roughbooks 2010, S. 4.

Hölzel, Johann/Falco; Ponger, R.: „Brillant in Brutal“. in: *Junge Römer*. LP. Nortorf: Teldec 1984.

Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2., verbesserten Aufl. Den Hague: Nijhoff 1976, S. 147-158 (= Hua 6).

Kierkegaard, Søren Aabye: *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio*. Mit Erinnerungen an Kierkegaard von Hans Bröchner. Übers. u. mit Glossar, Bibliogr. sowie e. Essay hrsg. von Liselotte Richter. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1992, S. 7, 61.

Kierkegaard, Søren Aabye: „Die Krankheit zum Tode“. in: *Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff der Angst*. Hrsg. v. Hermann Diem und Walter Rest, 3. Aufl., München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2010, S. 36.

- Nietzsche, Friedrich: „Die Geburt der Tragödie“. in: Colli, Giorgio/ Montinari, Mazzino (Hg.): *Nietzsche. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Bd. 1, Berlin/Boston: dtv/de Gruyter 1980, S. 40, 83, 89, 98-111, 116, 132 (= GdT).
- Nietzsche, Friedrich: „Götzen-Dämmerung. Wie man mit dem Hammer philosophirt“. in: Colli, Giorgio/ Montinari, Mazzino (Hg.): *Nietzsche. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. 2. Aufl., Bd. 6, Berlin/Boston: dtv/de Gruyter 1988, S. 77-78 (= GD).
- Nietzsche, Friedrich: „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“. in: Colli, Giorgio/ Montinari, Mazzino (Hg.): *Nietzsche. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. 2. Aufl., Bd. 5, Berlin/Boston: dtv/de Gruyter 1988, S. 22, 30-31 (= JGB).
- Nietzsche, Friedrich: „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“. in: Colli, Giorgio/ Montinari, Mazzino (Hg.): *Nietzsche. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. 2. Aufl., Bd. 1, Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988, S. 877-879 (= UeWL).
- Nietzsche, Friedrich: „Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift“. in: Colli, Giorgio/ Montinari, Mazzino (Hg.): *Nietzsche. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. 2. Aufl., Bd. 5, Berlin/Boston: dtv/de Gruyter 1988, S. 279 (= GM).

Sekundärliteratur

Birkhan, Barbara: „Wahnsinn und Gesellschaft – Die Sprache des Anderen“. in: *Foucaults ethnologischer Blick*. Bd. 17, transcript Verlag 2014, S. 51-62, Zugriffen am: März 26, 2026. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839419557.51>.

Dahlerup, Pil: *Dekonstruktion: Die Literaturtheorie der 1990er*. Berlin, Boston: De Gruyter 1998, S. 34. <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783110803112>.

Flynn, Bernard: „Derrida and Foucault: Madness and Writing“. in: Silverman, Hugh J. (Hrsg.): *Derrida and Deconstruction*. Routledge 1989, S. 200-210, Zugriffen am: November 30, 2025. <https://research-ebsco-com.uaccess.univie.ac.at/linkprocessor/plink?id=7c664616-c796-3946-9c9f-9c63ec98fe83>.

Geisenhanslücke, Achim: „Wahnsinn und Gesellschaft“. in: Kammler, Clemens; Schneider, Ulrich Johannes; Parr, Rolf (Hrsg.): *Foucault-Handbuch*, J.B. Metzler, 2020, S. 26–37, https://doi.org/10.1007/978-3-476-05717-4_5.

Judovitz, Dalia: „Derrida and Descartes: Economizing Thought“. in: Silverman, Hugh J. (Hrsg.): *Derrida and Deconstruction*. Routledge 1989, S. 39-51, Zugriffen am: November 30, 2025. <https://research-ebsco-com.uaccess.univie.ac.at/linkprocessor/plink?id=7c664616-c796-3946-9c9f-9c63ec98fe83>.

LaCapra, Dominick: *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*. 1st ed., University of Toronto Press 2000, S. 133, 136, 156 <https://doi.org/10.3138/9781442675780>.

- McGushin, Edward: „Deconstruction, Care of the Self, Spirituality: Putting Foucault and Derrida to the Test“. in: Yubraj, Aryal; Cisney, Vernon W; Morar, Nicolae (Hg.): *Between Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2020, S. 106-107, 109, 113, 118-119.
- Penfield, Christopher: „Introduction: Between Foucault and Derrida“. in: Yubraj, Aryal; Cisney, Vernon W; Morar, Nicolae (Hg.): *Between Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2002, S. 1-4, 8, 10-11, 15.
- Singh, R.P.: „Foucault–Derrida Debate on Cartesian *Cogito*: One Step Forward and Two Steps Backward“. in: *J. Indian Counc. Philos. Res.* 37, 2020, S. 243–256. <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1007/s40961-020-00197-4>
- Unterthurner, Gerhard: *Michel Foucaults Archäologie und Kritik der (Grenz-)Erfahrung: Vernunft und Wahnsinn - Literatur - Phänomenologie*. 2003.

Abstract

Die Arbeit entwickelt eine gründliche Untersuchung der Cogito-Debatte zwischen Michel Foucault und Jacques Derrida hinsichtlich der ersten Meditation Descartes in *Meditationes de prima philosophia*. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht das Verhältnis zwischen dem philosophischen Diskurs und einem seit je her behaupteten Außen: die Trennung der Vernunft vom Wahnsinn. Diese Trennung greift die Arbeit als das Differenz auslöschende Moment des Denkens auf. Indes muss also die binäre Entgegensetzung des Denkens zu einem Anderen problematisiert werden, den das Denken beherrscht und kontrolliert, indem es ihn als ein Objekt seiner Wissensproduktion und weiters als seinen eigenen Mangel, an dem es eine Reduktion auf sich selbst durchführt, konstituiert. Eine entscheidende Kehre in der Argumentation der Arbeit wird es sein, dass die binäre Entgegensetzung keine Wesensbestimmung des philosophischen Diskurses sei, sondern eine fortlaufende Serie an Ereignissen der Macht im Diskurs darstellt, welche ein langes Erbe im Denken des Abendlandes aufweist, das in dieser Arbeit als *Geschichte des Logozentrismus* verhandelt wird.

Am Beispiel der Debatte zeichnen sich zwei unterschiedliche Denkansätze ab, welche den Gegensatz zwischen Vernunft und ihrem Anderen zu überwinden versuchen: Die Dekonstruktion Derridas findet die treibende Kraft der Differenz in der Schrift, im Denken selbst, auf, welche er die *différance* nennt, das Spiel der Signifikanten, die die Vorherrschaft eines Logozentrismus erzeugt und zugleich unterminiert. Michel Foucault greift den Logozentrismus an, indem er das Außen der Diskurse, spricht: dessen Ereignisse ans Licht zehrt, welche den Wahnsinn als das ausgeschlossene Andere der Vernunft erschaffen haben, und im Umkehrschluss die Vernunft als die überlegene Macht, als das Zentrum der Bestimmung des Wahnsinns, die das Ereignis zu verschleiern sucht. Erstmals für eine Untersuchung der Cogito-Debatte ist eine gründliche lateinische Lektüre und Interpretation der ersten Meditation Descartes.

Seit der vernichtenden Antwort Foucaults auf Derridas Dekonstruktion seines Buches *Wahnsinn und Gesellschaft* gelten die Dekonstruktion und die Diskursanalyse als unvereinbar. Wir haben versucht einen Austausch zu ermöglichen im Zeichen des Differenz erschaffenden Moments im Denken.