

## „Solitaire“ – ein Kommentar zu Foucaults Wahnsinn und Gesellschaft in Zeiten der Pandemie

„Aber die einmal abgefallenen Ketten, jene Indifferenz und das Schweigen aller schließen ihn in den begrenzten Raum einer leeren Freiheit ein. (...) Von da an ist er in Wirklichkeit mehr eingeschlossen, als er es im Kerker oder in Ketten sein könnte, ist er ein Gefangener von nichts anderem als sich selbst, ist er in Beziehung zu sich, die zur Ordnung der Verfehlung gehört, und in eine Beziehungslosigkeit zu den anderen gestellt, die zur Ordnung der Schmach gehört.“<sup>1</sup>

### 1. Vom Umgang mit der Krankheit im Mittelalter hin zu ihrer Rationalisierung durch das Machtmonopol des absolutistischen Herrschers.

Foucault erkundet ein breites Spektrum an gesellschaftlich und historisch so deklarierten Formen des Wahnsinns und zwar mit dem Anspruch, das Material und seine Ausdrucksformen in ihrer größtmöglichen Authentizität vorzuführen. So wird der Wahnsinn – im Sinne einer noch mittelalterlichen Haltung zum Orakel, wenn er sich als Narrativ ungehindert entfaltet. Doch schon in den historischen Pandemien setzt die gesellschaftliche Zäsur ein, die sich aufschaukelnde Mystifikation gegenüber den Abgesonderten. Unter einem Glassturz, einer durchsichtigen Laborsituation – das für Foucault so wichtige panoptische Gefängnis – die Zurschaustellung, der Voyeurismus steht zunächst die Geschichte der Leprosorien im Mittelpunkt und hier ist der Defekt, die Verstümmelung der Ausgegrenzten noch handgreiflich.<sup>2</sup> Eine systematische Registrierung und Hospitalisierung gibt es erst ab dem 17. Jahrhundert. Häufig oblag Ordensgemeinschaften die Verwaltung der Leprosorien, die auch als Hospize dienten.

In England werden Internierungseinrichtungen schon früher und weitaus systematischer organisiert, und zwar nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten und von Anfang an mit einem umfassenden Katalog an Distanzierungsmaßnahmen. Als reine Verwahranstalten bleiben Hospitäler und Gefängnisse lange ungeschieden. Sie verschwinden nicht mehr, auch wenn ihr unmittelbarer Anlass, die Lepra verschwindet, nachdem im Frühmittelalter die Kontakte zum Orient abreißen. Damit erfolgt eine erste Abstraktion von der Krankheit – die Betroffenen sind inexistent geworden und ihr Schicksal wird als Strafe Gottes mystifiziert – der Aussatz wird auf ein bloßes Zeichen reduziert und verleugnet, die negative Abgrenzung wie gleichzeitige Bezogenheit auf die Abgesonderten erhält ihren ersten Schliff. Eine potenziell lebensbedrohliche Krankheit avanciert zum sozialen Stigma, zum Prädikat, vom Bösen Abstand halten zu wollen auch vor dem Hintergrund einer „neuen pandemischen Welle“ – der Überlagerung und Abdrängung der Lepra durch Geschlechtskrankheiten, die weitaus mehr Ressourcen in den Hospitälern binden. Die Geschlechtskrankheiten, so Foucault sind der Stigmatisierung am meisten zugänglich, sie liefern ihr einen Grund. Ausschluss wie Einschluss konstituieren das Bild des Wahnsinns nun negativ, die Angst löst sich von ihrer Grundlage.

Für diesen Zustand wird ein Topos wichtig – das Narrenschiff und das daran festgemachte nomadisierende Wesen des Wahnsinns vereint Foucault mit Deleuze – mit der ewigen Wiederkunft. Der Wahnsinn beginnt zu oszillieren, zumindest in der Rezeption durch die bildende

---

<sup>1</sup> Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. *Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: 2018, 23. Auflage.

<sup>2</sup> Ebenda., S. 19 f.

Kunst – zwischen der Stigmatisierung des hedonistischen Treibens der zu Internierenden und ihrer ironischen Brechung. Auch das reale Vagabundentum erobert sich immer wieder in der Geschichte seinen Raum zurück. Mag die Verfrachtung auf ein Schiff hygienische Hintergründe haben – sie wird zum Sinnbild für den widersprüchlichen Umgang mit dem Kranken, für seinen widersprüchlichen Status, sie ist aber auch Ausdruck einer Suche. Schließlich ist das Schiff Symbol für das diskrete Verschwindenlassen einschließlich der Ausführenden und auch die Seeleute haben einen zwiespältigen, nomadisierenden Status. In jedem Falle hatte schon im Mittelalter die Absonderung Vorrang vor der Beschäftigung mit den Irren, auch wenn das Sanktionswesen mit der Pilgerfahrt eine enge Verbindung eingeht. So ist das Schiff nicht nur Sinnbild der Entfremdung, die der Irre durchläuft – er ist nicht nur Bankert, sein Schicksal beschreibt die Unwägbarkeiten des Lebens – sondern auch Pilger und Pionier und das Wasser dient als Medium der Läuterung.<sup>3</sup> Die Gefangenschaft bedeutet wie bei Deleuze Hinwendung zur Leere, zur Kontingenz – zum Leben selbst; die Irrfahrt korrespondiert mit der Transversale. Vielfach wird im Mittelalter der Wahnsinn mit der Selbstaflösung der Person gleichgesetzt, er erscheint so unfasslich und formlos wie das Wasser. Gerade das nomadische Wesen, die Zwieschlächtigkeit von Prophetie und gesellschaftlichem Abstieg ist es, die nun die Gemeinschaft der Wahnsinnigen und das Schiff bedeutsam werden lässt. So übersteigt der Wahnsinn die christlichen Zuschreibungen an verwerflichem Tun; er ist auch in begrifflicher Hinsicht nomadisierend, unabgegrenzt und Foucaults Topos der *stultifera navis* wird vergleichbar mit Deleuze These von der Blockierung des Unbewussten.<sup>4</sup> Demnach tritt der Wahnsinnige als Medium der Transzendierung des starren Vernunftbegriffs auf; der den bestehenden Diskurs in vielfältige Wahrheitsansprüche auffächert. Auch wenn es sich bei den Narrenfesten um eine eigenständige Weiterentwicklung handelt, so führt sie Foucault als Zeugnis dafür an, dass der Wahnsinn im Mittelalter immer noch zum Leben gehörte.<sup>5</sup>

In den entsprechenden Bildwerken avancieren die Entzeitvisionen zum beherrschenden Thema und die zeitgenössischen Pandemien schlagen sich in exaltierten Darstellungen nieder. So inszeniert das Narrentum den Totentanz, um den Tod zu hintertreiben, die Kolportage soll beides unmittelbar zusammenbringen – Tod und Leben; das Leben als Transformationsprozess. Dabei deckt der Wahnsinn all das auf, macht all das zugänglich, wovon sich die Vernunft fernhalten will. Er gerät so zu einem weiteren Sinnesorgan des Menschen, erweitert dessen Suszeptibilität. Als gelebtes Memento mori soll er das Menschsein vollumfänglich zur Darstellung bringen. Das szenische Wesen des Narrentums kommt einer Kultur entgegen, die noch nicht völlig verschriftlicht war, in der die unmittelbar menschliche Begegnung, der Austausch auf dem Markt im Mittelpunkt standen. Aus Sicht von Foucault erschöpft nur die bildende Kunst mit ihren exemplarischen Narrenschiffsujets (Bosch und Brant) die Tiefe des Wahnsinns, während die Sprache diese Erfahrung eher reduziert.<sup>6</sup> Zwar schlägt er sich immer wieder unvermittelt in bestehenden Ordnungen, Stilen und Kultformen nieder. Da sich Bildwerke jedoch am weitesten von der Sprache zu emanzipieren vermögen, da sie eine eigene Kombinatorik entwickeln und entsprechend verdichten, unterlaufen sie auch die repräsentativen Codes. Sie erzählen von menschlichen Grenzerfahrungen, sind eigenständige Narrative, sie sprechen aber auch mehr oder weniger symbolisch von einer anderen gesellschaftlichen Praxis. Dabei dokumentieren sie nicht nur die Deformationen der gesellschaftlichen Ausgrenzung – die Figurationen beschreiben nicht nur die äußere Gefangenschaft, sondern auch die im eigenen Körper; der Wahnsinn geht als metamorphotisches Tun in die ewige Wiederkunft über. So entfaltet die Phantasieproduktion ihr widergängerisches Wesen an der „Blockierung“ – an der subjektiven Abwehrhaltung und das groteske Wesen ihrer Inhalte erklärt sich aus

---

<sup>3</sup> Wahnsinn und Gesellschaft: S. 29.

<sup>4</sup> S. h. hierzu: Gilles Deleuze, Felix Guattari: Anti-Ödipus. Aus dem Französischen von Bernhard Schwibs. Frankfurt am Main 1974 1. Aufl. Der Antiödipus zwingt m.E. dazu, sich auf den Schizo einzulassen.

<sup>5</sup> Wahnsinn und Gesellschaft S. 33.

<sup>6</sup> Ebenda., S. 36.

dem Schicksal der Verleugnung, das sie erfahren – Deleuze spricht von der Chiffrierung durch Verschiebung und Verdrängung.

Dergestalt beschreibt die Lust am Horror einen Zustand, der in der Introspektion stehen geblieben ist, Antonius Haltung gegenüber der Umwelt ist feindseelig und zugleich obsessiv. Der Andere, der organlose Körper, wie ihn *der Antiödipus* tituliert wird mit negativen Projektionen behängt, zugleich wird die maliziöse Distanznahme von Wahnvorstellungen besiedelt. Wie in allen Formen der Entfremdung ist auch der vorwiegend räumlichen Absonderung eine Verselbstständigung eigentümlich und entfaltet ihre sachliche Gewalt. Wenn beide, Deleuze und Foucault in unterschiedlichen Terminologien das Auseinanderfallen von Vernunft und Wahnsinn analysieren, so kommt bei Foucault weniger die Produktivität der Projektionen ins Spiel. Dafür zeigen seine Recherchen, dass die Vernunft in der mittelalterlichen Bildwelt abwesend, nicht sichtbar bleibt und die Aufklärung dies umkehren wird.

*Die Versuchung* ist ein Begriff für das Durchlässigwerden dieser Auseinandersetzung, so figuriert Boschs heiliger Antonius stets als Protagonist der Überwindung dieser Paradoxie; das Sujet der Eremitensituation, der freiwilligen Abgeschiedenheit bezeichnet den Umschlagspunkt, der die Begegnung mit den eigenen Wahnvorstellungen kathartisch werden lässt und zu neuen Sinnstiftungen anregt.<sup>7</sup> Für die Begegnung der Vernunft mit dem Kontinuum, dem Anderen, dem organlosen Körper verweist Foucault auf das ikonografische Element der undurchdringlichen Kristallkugel bei Brueghel.<sup>8</sup> So wird ihr im Kontext der Bildmotive weiterhin nur Unwissenheit und Blindheit zugesprochen.

Wunschmaschine und Narrenschiff sind nicht nur prozessierende Instrumentarien, sie verbindet auch die menschliche Suchbewegung, das existenzielle Moment – was den Menschen gerade umtreibt. Während jedoch für das Narrenschiff das Leidensmoment, die Wiedergewinnung des Menschseins im Mittelpunkt steht, ist die Wunschmaschine für Deleuze Entwurf, Utopie, Bejahung im Sinne der ewigen Wiederkunft.

In jedem Falle sind die Wahnsinnigen Pioniere, Getriebene, in denen der Wissensdrang selbst angelegt ist. Sie erkunden die Existenz und offenbaren neue Perspektiven, Narrenschiff bzw. Wunschmaschine stehen für den Gegensatz von schöpferischem Tun und gesellschaftlicher Arbeit. Für Deleuze *Antiödipus* setzt dieser Paradigmenwechsel einen anderen, stärkeren Impact des Todestriebes frei. Anders gesagt: Das Narrenschiff entfesselt wie die Wunschmaschine alle menschlichen Triebe und führt sie in ihrer Widersprüchlichkeit vor, für die Bildwelten des Ersteren liefert der Katholizismus das Repertoire – Religion als Obsession, während die Wunschmaschine, der klassischen Psychoanalyse entwachsen als modernerer Topos auftritt. In beiden Fällen geht es darum, mit dem Vernunftanspruch, der gar nicht so im Vordergrund steht, die göttliche Ordnung und absolutistisch gesehen ihre weltliche Repräsentation zu Fall zu bringen. Der Wahnsinn wird in den von Foucault angeführten Bildbeispielen nicht nur gelebt, er ist auch Mittel der Subversion und wird, wie schon gesagt als ewige Wiederkunft lesbar. Wenn Foucault die apokalyptischen Inszenierungen der Malerei in den Vordergrund stellt, dann weil sie aus seiner Sicht sogar den Triumphzug des selbstbewussten Menschenbildes der Renaissance überlagern. Während der Wahnsinn demnach im Mittelalter eher diffus in Erscheinung tritt und an anderen Lastern nur partizipiert, kehrt sich dieses Verhältnis später um, und die Laster werden bis in die moderne Begrifflichkeit als Erscheinungsformen des Wahnsinns behandelt. Trotz seines negativen Sinns moderiert er dabei auch die Tugenden und guten menschlichen Neigungen. Um den Wahnsinn rankt sich generell ein Klassenkampf, eine Vereinnahmungsdebatte, in der er stets als Korrektiv einer abgestorbenen Bildungsgelehrsamkeit auftritt und das Wissen wieder unmittelbar mit dem Menschen bzw. der Unerschöpflichkeit des Seins verknüpft. So kolportiert das häufig unterschätzte Narren-

---

<sup>7</sup> Ebenda., S. 39.

<sup>8</sup> Ebenda., S. 40.

tum jeden übermächtig gewordenen Anthropomorphismus. Schließlich mündet diese Entwicklung in die moderne Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst – und in die daraus folgenden Transformationen und Transzendierungen des Wissens. Wenn für Deleuze dabei die Beziehung der Wunschmaschine zum organlosen Körper als Modell firmiert, so spricht Foucault von einer Spiegelung.<sup>9</sup> Ihn interessiert, wie schon gesagt weniger der produktive Charakter dieses Paradigmas, als seine historischen und gesellschaftlichen Erscheinungsformen. So wird das Schiff samt seiner Rezeptionsgeschichte zum Container, der gegen den Strom der verordneten Amnesie schwimmt. Nur die Maler lassen sich wirklich auf den Wahnsinn ein, die anderen Formen ästhetischer Produktion, vor allem aber die Philosophie bleiben Zuschauer – sie haben die Disruption zwischen Entsagung und Leben dauerhaft verinnerlicht. Der Antagonismus wird überhaupt erst ideologisch durch die Philosophie befeuert; soweit sie in der Tradition der Aufklärung steht, begründet sie auf der Abgrenzung ihren Autonomieanspruch – das Verhängnis des Wissens. Doch das Bedürfnis der Maler, die Menschen in ihren Konflikten zu zeigen bleibt ungebrochen und Foucault macht an dieser Gemengelage die konkurrierenden Ansprüche auf das Wissen und seine Transformationsmöglichkeiten sinnfälliger.

Hier sickert die Erfahrung in das Wissen ein, sie überlagert das Wissen nicht nur, sie öffnet es auch. Je mehr sie auf das apokalyptische Geschehen zutreiben, desto mehr gehen die beiden Wissensformen ineinander über und das Narrenschiff wird zum Sinnbild einer übermächtigen Erfahrung, aber auch die Abwehrhaltung gegenüber dem Wahnsinn wird in ihrer Groteske vorgeführt. Die Bildmotive von Bosch stellen dabei für Foucault das Purgatorium, das ganze Arsenal der Instrumente zur Verfügung, das einen Wissensbegriff im Sinne der Repräsentation und ihren Ordnungsanspruch unterläuft. Der entstehende Dualismus bleibt ein geschichtliches Phänomen, das den Wahnsinn in Aporien treibt, ohne ihm entkommen zu können.

So kann man im Narrenschiff noch eine Hybridbildung, ein Labor sehen, das die menschlichen Verwerfungen und Abgründe ungeschönt aufweist und Foucault geht weit über den so steril vorgetragenen Begriff der Repräsentation in Deleuze *Differenz und Wiederholung* hinaus. Die Repräsentation ist in *Wahnsinn und Gesellschaft* gar kein Thema mehr, sie scheint von innen her angefault in Antirepräsentation und Apokalypse überzugehen. Zwar bleibt die visionäre Durchsetzungskraft der Bilder spekulativ und brüchig, doch die geordnete Welt scheint nur noch in ihrem Untergang auf.

Die Opponenten versuchen mit allen Mitteln den Impact des Wahnsinns zu delegitimieren und zu diskreditieren – die Welt und Wirklichkeit wird wieder verfestigt, besonders von den Allgemeinbegriffen her und den damit verbundenen Wahrheitsansprüchen. Der Kulturkampf entpuppt sich somit als philosophischer Richtungsstreit, doch aus Foucaults Sicht werden die Lager nie wieder so offen in Erscheinung treten. Jenseits des 15. Jahrhunderts kehrt sich die Bewertung um, der Wahnsinn wird schon auf Grund seiner Ausblendung enigmatisch. Die Genealogie Foucaults unternimmt es deshalb, die vielfältigen historischen und ideologischen Vereinnahmungen offenzulegen, während Deleuze Entbergung des blockierten Bewusstseinsmaterials kulturkritisch und ideologiekritisch die moderne Psychoanalyse angreift. Es ist kein Mystizismus, der die Selbstherrlichkeit einer rationalistischen Denktradition hinterfragt, sondern ein Anspruch auf das Erinnern, das auch durch *Differenz und Wiederholung* freigelegt werden soll. Dieses fragt nicht nach dem reproduzierbaren Wissen, sondern nach der Befähigung des Subjekts, sich die Welt zu erschließen und selbstständig zu deuten, nach einem Wissen, das eine singuläre Gestalt annimmt – ewige Wiederkunft. Ferner wendet es sich skeptisch gegen den Emanzipationsanspruch des Menschen durch die rationalistische Tradition. Bis in Hegels System hinauf und hier besonders moderiert die Negation den Wahrheitsanspruch, wird Wahrheit überhaupt nur in Absehung von aller inhaltlichen Fülle der Be-

---

<sup>9</sup> M. Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, S.45.

griffe formulierbar. Was die objektive Logik aufgreift, lässt die Logik des Begriffs wieder fallen – nur das Absolute hat sich am Ende entäußert. Andererseits stehen sich die rationalistische Tradition und die, welche Foucault als Tragische begreift auch nicht diametral wie ein deduktives und ein induktives Verfahren (i. S. von Marx Anspruch auf das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten) gegenüber; die Verschiebung der Gemengelage, welche Foucault beschreibt, gründet vielmehr im Herrschaftsanspruch der Kirche und ihren kulturell und gesellschaftlich verinnerlichten Moralvorstellungen, vorallem aber in ihrer Weltfeindschaft. Das Wissen von der Welt unterliegt scheinbar eindeutigen Rahmenbedingungen, die der Mensch nicht zu verändert hat, doch genau dieser Zustand schließt einen Vernunftbegriff ein, der so ambig ist wie der Herrschaftsanspruch Gottes, gerade dieser Bezug setzt jedes menschliche Urteilsvermögen außer Kraft. Um diese Vagheit herum, in die der Mensch in seiner Beziehung zu Gott gestellt ist suchen aber nun die verschiedenen Denktraditionen Boden gutzumachen – dabei schwingt die Dichotomie, der Dualismus, wie er den göttlichen Vernunftbegriff einschließt stets mehr oder weniger deutlich mit. So oder so, seine Endlichkeit und endliche Erkenntnis kann der Mensch nicht positiv für sich in Anspruch nehmen. Der Wahnsinn beschreibt nur diese Ohnmachtserfahrung aus dem Abstand zu Gott. Er ist das andere Wort für das Kontinuum, für den großen Anderen auf den der Mensch seine Projektionen richtet. Doch das Wissen von der Welt ist völlig unabgesichert, objektiver Widerspruch, den Hegel kunstvoll gestaltet, um ihn dann doch in den Grund übergehen zu lassen. Somit wäre der Wahnsinn ein Bekenntnis zur menschlichen Existenz, welche Haltung auch immer man zum absoluten Wissen, zu Gott einnimmt. Demnach kann das sich dem Wahnsinn zu überlassen auch bedeuten, sich Gott anzunähern, oder mit Nietzsche selbst Gott zu werden. Ein radikaler Begriff der Suche (nach Gott) gibt den Erkenntnisanspruch auf, denn das Sein ist unerschöpflich, wie der Mensch selbst.

Der Übergang zwischen Vernunft und Wahnsinn bleibt somit fließend, unabhängig davon, wie sich der Mensch gegenüber Gott positioniert. Die Vernunft bildet sich auf dem Wahnsinn heran, bzw. beide lösen einander wechselseitig auf, anders wäre auch das Theodizeeproblem nicht integrierbar. Schließlich beschreibt der Wahnsinn die Unvollkommenheit der Vernunft, eine ihrer defizitären Gestalten und ihre anmaßende Vereinnahmung ist eine besonders schlimme Form des Wahnsinns. Umgekehrt erweitert sich die Vernunft, die sich unvoreingenommen auf den Wahnsinn hin öffnet oder sich ihm sogar anschmiegt. Ohne ihn besteht ihre Autonomie zunächst nur zum Schein. Ohne den Wahnsinn wäre die Vernunft kaum entwicklungsfähig, es würden ihr Anregungen fehlen, dennoch zeigt sich hier auch das für das 15. Jahrhundert typische Geschehen der *Ähnlichkeitsbeziehung*<sup>10</sup> zwischen Vernunft und Wahnsinn. So kann Letzterer zum Ursprung der Ersteren avancieren, er treibt Höchstleistungen aus ihr hervor. Die Vernunft kann sich nur steigern, wenn ihr keinerlei „Denkbarrieren“ oder Vorbehalte entgegenstehen, und sie wird durch den Wahnsinn entsprechend geschliffen. Überhaupt muss sie sich durch den Wahnsinn motivieren lassen und dies ist auch eine Frage des erfolgreichen Einsatzes der geistigen Ressourcen. Zwar verliert er durch die Einverleibung in die Vernunft seinen Schrecken, doch diese muss, wenn sie absolut werden will, das ihr nicht-Zugehörige verinnerlichen – beide transzendieren sich somit nach altem dialektischen Schema wechselseitig. Letztlich macht die Beschreibung des Wahnsinns von der Vernunft her – im Sinne der von Deleuze und Foucault diskreditierten Repräsentation den Wahnsinn wieder unzugänglich. Besonders Deleuze wendet sich gegen die Amnesie an Hegels System, gegen die Instrumentalisierung des Wahnsinns zur inneren Vermittlung der Vernunft, gegen das Harmoniestreben der Dialektik. Bekanntlich beschreibt die Suchbewegung der Vernunft nur ein Herrschaftsverhältnis, d.h. aber auch, dass sie im Gegensatz zu der Suche-

---

<sup>10</sup> S. a. Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. (Aus dem Französischen von Ulrich Köppen) Frankfurt: 1974 1. Aufl. Er weist auch hier die Ähnlichkeitsbeziehung der Renaissance zu, während die französische Klassik zur Repräsentation übergeht.

wegung, die die Narrenschiffe beschreiben keine ist. So gerät der Wahnsinn allenfalls unter kontrollierten Bedingungen in den Blick, dementsprechend verhalten und positionieren sich die bildenden Künste des Barock, sie bringen das Repräsentationsbedürfnis zum Ausdruck. Der Barock legt es vor allem auf die Inszenierung von Herrschaftsverhältnissen – auf die eines beherrschten Universums an. Anstatt die Menschen und das Denken zu verändern, verliert der Wahnsinn schließlich seine Autonomie, wie Deleuze und Foucault auf unterschiedlichen Wegen zeigen.

Ausnahmen von dieser „rationalen Läuterung“ bleiben literarische Figuren wie Don Quichotte, an denen ein dekonstruktives Szenario der Wahrheitssuche entfesselt und der Konflikt zwischen Kunst und Leben ausgetragen wird. Die aus der *Ordnung der Dinge* bekannten Protagonisten werden auch hier als Medien einer authentischen Wahrheitssuche vorgestellt. Ihnen entspricht der Schizo im *Antiödipus* bei Deleuze, die Art Brut Figur, unmittelbarste und radikalste Erscheinungsform der ewigen Wiederkunft, der reine Selbstentwurf mit allen daraus resultierenden Konsequenzen.

Ferner zählt Foucault zu den wahnsinnigen Motivationen die Rache im Sinne der Nemesis, die die Struktur des Verbrechens, der Hybris aufdeckt.<sup>11</sup> Im Gegenzug kann der Wahnsinn auch ein falsches Selbstbild enthüllen. So offenbart der Liebeswahn ein Mißverhältnis in der Subjekt-Objekt-Beziehung, dennoch ist er Impakt, nach alternativen Strategien oder Ersatzobjekten zu suchen. Im Tode löste die Liebe ihren Besitzanspruch, ihr Begehren ein, geht die Liebe, so Foucault, und er führt weitere literarische Beispiele an mit sich selbst zusammen. In allen Fällen wird der Wahnsinn durchlebt und die Protagonisten gehen an die Grenzen der Existenz. Die antike Tragödie lässt Foucault außen vor, obwohl er an Shakespeare und Cervantes die tragische Seite des Wahnsinns herausstellt. Hier ist das Leben vom Wahnsinn infiziert und wird verzehrt; die Wahrheit der Existenz wird nur im Tod erfahren und seine tragische Form lässt sich mit Todessehnsucht gleichsetzen. So wird der Tod Lösung und Einsicht zugleich; er gerät zur Zielvorstellung der Existenz.

Die tragische Form des Wahnsinns verblasst jedoch, wie schon gesagt, das Wissen um seine katharische Funktion geht verloren. So wird er in zunehmendem Maße durch die Vernunft hinterfangen, die das Lösungsmonopol für das konflikthafte Geschehen einnimmt. Sie wird für die Suchbewegung maßgeblich – der Paradigmenwechsel hinsichtlich des Erkenntnisbezugs. Der Wahnsinn wird nicht mehr gelebt, er soll sich als Irrweg entpuppen. Selbst das Wagnis der Existenz gilt als Verstrickung, wie es einem falschen Selbstbild zuzuschreiben ist. So ist der Wahnsinn nicht länger ein Weg der Selbstüberwindung, sondern nur noch Durchgangsstadium. Auch wird er nicht mehr affirmativ vorgetragen; vielmehr wendet er sich nun gegen das Subjekt – die Dichotomie. Dementsprechend reduziert er sich zugewiese auf ein bloßes Überprüfungskriterium der Vernunft.

Zwar besteht die Suggestionskraft des Wahnsinns in den bildenden Künsten des 15. und 16. Jahrhunderts noch fort, doch sie reduziert sich auf ein Mittel zum Zweck und wird durch die Vernunft auf einen glücklichen Ausgang hingelenkt. Dieses Phänomen wird weiterhin erfolgreich ausgereizt – als wohlinszenierter, manierter Exzess – nicht mehr der tragische Wahnsinn, sondern der dramaturgisch inszenierte. Der Barock schätzt das Hinüberspielen von Realität in Phantasmagorien und hält sie doch im Zaum. Der Wahnsinn verkommt zur Groteske, er ist allenfalls noch Bühnenbildtauglich, auch wenn er dabei performativen Charakter annimmt. Zwar wird die Auflösung der Grenzen zwischen Illusion und Wirklichkeit immer noch gesucht, doch ein solches Treiben bleibt artistisch und attitudenhaft. Dementsprechend ist der Wahnsinn domestiziert, ein Wirbelsturm unter einem Glassturz und auch das Sujet des Narrenschiffs verliert seine Anziehungskraft, so Foucaults weitere Ausführungen.<sup>12</sup> Dabei tut das

---

<sup>11</sup> Zu den verschiedenen Motiven des Wahnsinns, S. h. S.59f. in *Wahnsinn und Gesellschaft*.

<sup>12</sup> Ebenda., S.65.

sehr früh einsetzende Wegsperrungen der Irren sein Übriges, auch wenn der Wahnsinn noch immer in sein geheimnisvolles Mysterium gehüllt bleibt. So erweist sich der Barock als überschwengliche Darstellungsform seiner merkwürdigen Erscheinungen und die Sprache hat für diese auch nur Metaphern parat. Bis zur französischen Klassik hin bleibt somit die Beziehung zwischen Wahnsinn und Vernunft lebendig und unabgesichert und auch hier wirkt sein skeptischer Impuls noch lange nach. So versucht die Klassik die Subjekt-Objekt-Beziehung mit rationalen Mitteln, vor allem durch eine Aufwertung des Subjekts zu stabilisieren. Dieses formuliert sein Wirklichkeitsverhältnis, die Reflexionsbeziehung entsteht. Die unhintergehbaren Anschauungen hinsichtlich räumlicher und zeitlicher Ausdehnung der Wirklichkeit werden geltend gemacht. Der durch die Vielzahl der Bewusstseinslagen in das Weltverhältnis hereinbrechende Skeptizismus wird in seine Schranken verwiesen, wenn das Subjekt auf seine Fähigkeit zur Erkenntnis beschränkt wird. So bleibt der Wahnsinn ihr gegenüber etwas Defizitäres, er bedingt eine Einschränkung aus Descartes Sicht. Der Subjekt-Objekt-Bezug des Denkens kann nicht überboten werden. Zieht sich das Subjekt auf das Denken zurück, so ist das eine mit dem Wahnsinn inkommensurable Haltung und er verliert sein bisheriges Wahrheitsmoment. Die strikte Abgrenzung leitet sich auch daher, dass sich andere, weitere Bewusstseinszustände und -haltungen stets durch das Denken unterbrechen und durch dieses begründen lassen. So reicht das Denken sogar an die Negation des Wahnsinns heran und sei es als Erfahrung des Nicht-Denken-Könnens.

Doch der Wahnsinn bleibt dem Denken gerade durch diese Ausschlussstruktur gefährlich, auch wenn sie den Zweifel verkürzt, auf die Erkenntnis hin einhegt. Nur der Wahnsinn vermag das Subjekt mit dem Kontinuum, mit dem Anderen zu konfrontieren. Doch ist die Vernunft mehr als bloße Anmaßung? Sie legitimiert sich rein aus ihrem Vereinnahmungsinteresse heraus – und Foucault behandelt sie als ideologische und willkürliche Erscheinungsform.<sup>13</sup> Aus dem bisher polaren Spannungsfeld – zwischen Skepsis und absolutem Wissen, erfolgt nun die radikale Hinwendung zu Letzterem. Der Wahnsinn kommt nicht mehr vor. Nur der Kritizismus ist bis heute bemüht, den Anspruch auf die Vernunft bzw. auf das absolute Wissen als den größten Irrweg selbst zu diskreditieren. Umgekehrt verdächtigt die Vernunft jede andere Strategie abseits des Denkens als Irrationalismus und kappt konsequent alle Übergänge, der Zweifel dient nur noch ihrer Absicherung und Selbstdarstellung. Er ist nicht einmal mehr Gegenstand von philosophischem Interesse und das alte Wissen über ihn wird nur noch sporadisch thematisiert. Das Denken sticht heraus aus der bisher so schillernden und vielseitigen Gemengelage mit dem Wahnsinn und verschüttet damit, so Foucault seine eigenen Entstehungsbedingungen.<sup>14</sup>

Auch räumlich und dinglich lässt man die Irren nun wie rechtlose Subjekte verschwinden und sie waren jedweder Denunziation ausgesetzt. Fürsorge und reine Überwachung gingen ineinander über und Foucault führt für diese Praxis das Hôpital Général in Paris an.<sup>15</sup> Die Insassen waren gegen jede exekutive Willkür wehrlos und konnten auch keine Rechtsmittel einlegen, eine Gewaltenteilung existierte zu Mitte des 17. Jahrhunderts noch nicht. Ferner handelte es sich bei diesem Wesen von institutioneller Machtausübung bereits um eine weltliche Form, der König hatte alle Macht an sich gezogen und übt das Gewaltmonopol aus. So wird das Hôpital Général Exekutivbeamten unterstellt, die dem König unmittelbar verpflichtet sind, seine Vervielfältigung zielt sogar auf die Restitution der Monarchie und so entwickelte sich das Hôpital Général bald zum Vorläufer des Panoptikums, mit ihm ist aber auch die Grundidee der Charité verknüpft. Da die Kirche an dieser Praxis nicht mehr beteiligt wird; so die weiteren Ausführungen Foucaults, führt sie ähnliche Formen der Hospitalisierung ein. Nichtsdestotrotz sind die Disziplinarmaßnahmen für die Insassen am religiösen Tagesablauf orien-

---

<sup>13</sup> Ebenda, S.70.

<sup>14</sup> Ebenda, S.71.

<sup>15</sup> A.a.O.

tiert und auch deren Abschottung kommt dem Klosterleben gleich. Gegenüber der Renaissance hat die staatliche Zwangsunterbringung auf Anordnung des Königs nun aber deutlich stigmatisierenderen Charakter, die Absonderung von der Gesellschaft tritt gegenüber dem eher hilflosen Zwiespalt um die Fürsorge in den Vordergrund. Foucault weist schließlich die systematische Internierung nicht nur als Phänomen der Klassik, sondern auch als europäisches Phänomen aus, wobei der Anspruch auf die Disziplinierung unterschiedlich ausgeprägt war.<sup>16</sup> Besonders in England dienten diese Institutionen der Heranbildung einer industriellen Reservearmee, aus der die Kranken weiter herausgefiltert und abgesondert wurden. Foucault will jedoch den Paradigmenwechsel herausarbeiten, was die Änderung des Umgangs mit den Wahnsinnigen in der Renaissance und der Klassik angeht, sei es, dass er sich an der Durchlässigkeit der Abgrenzung orientiert, sei es, dass durch die Disziplinarmaßnahmen Arbeitskräfte verfügbar gemacht werden sollten.

Unter den fortbestehenden Bedingungen des Absolutismus, dem Exekutivmonopol des Königs wird die Internierung im großen Rahmen organisiert. Sie ist fester Teil der Herrschaftsverhältnisse und dinglicher Ausdruck der ständischen Verfassung der Gesellschaft. Für den Gouvernementalismus des 18. Jahrhunderts ist somit die medizinische Fürsorge ein reiner Vorwand – die andere Seite einer machiavellistischen Autokratie. Die Segregation der Kranken ist Rekrutierung zur Zwangsarbeit. Enteignungswellen begleiten die ursprüngliche Akkumulation, die Freisetzung der Personen, die durch politische Maßnahmen aller Produktionsmittel beraubt nichts als ihre Arbeitskraft zu verkaufen haben. Nirgendwo wird deutlicher, dass die „Aufrechterhaltung der Ordnung“, der Privilegien von Adel und Klerus inzwischen einer effizienten Arbeitsorganisation bedurfte. Einmal mehr geht dabei der Wahnsinn, und zwar buchstäblich mit dem Vagabudentum zusammen, dem Versuch, sich der Repression zu entziehen. Foucaults weitere Ausführungen zeigen, dass die Stigmatisierung der massenhaft Arbeitslosen an der Wende zum 17. Jahrhundert martialische Züge annimmt und in mehrfache Bürgerkriege münden wird. So verlieren die Zünfte ihren Einfluss und an ihre Stelle tritt auch keine tragfähige Organisation der Lohnabhängigen. Dafür gewinnen die Androhung der Festsetzung und der alternativlose physische Arbeitszwang an Bedeutung.<sup>17</sup> Die Internierung ist dinglicher Ausdruck einer Überbevölkerung, die durch niedrige Entlohnung eine Konkurrenz zu den übrigen Arbeitern bilden soll. Auch der Anschluss der Menschen an Maschinen, die damit verbundene Produktivitätssteigerung wird hier gewissermaßen unter Laborbedingungen erprobt, die physisch noch verkraftbare Verlängerung des Arbeitstags (absolute Mehrwertproduktion), oder die Erhöhung der Produktivität bzw. Reduktion der Menge der notwendigen Arbeit) durch den Einsatz von Maschinen (Senkung des Werts der Arbeitskraft durch relative Mehrwertproduktion.)<sup>18</sup> Dabei greift die durchorganisierte Massenbeschäftigung im frühen 17. Jahrhundert dem Manufakturwesen voraus, die Arbeitshäuser legen sich auf jeweils bestimmte Produktionszweige fest. Doch das Projekt erwies sich als schädlich, verschärfte nicht nur die Armut, sondern brachte eine regelrechte Überproduktionskrise hervor. Foucault beschreibt hier nicht nur den Übergang einer Fürsorgeinstitution in eine gewinnorientierte, unternehmerische, sondern vorallem den grundsätzlichen Bedeutungswandel der Marginalisierung von Personen hin zu ihrer Enteignung und dem Verlust ihrer bürgerlichen Rechte. An den Internierten wird die Arbeitsteilung als Teil der Disziplinierungsmaßnahme erprobt, weg von dem flüchtigen Topos der Ausgrenzung als Verfrachtung auf ein Schiff, dem offenen wie ambivalenten Begriff der Sinnsuche hin zur absoluten Mehrwertproduktion. Gegenüber den Narrenschiffen misslang die Internierung jedoch in ökonomischer Hinsicht, nicht nur hinsichtlich der unmittelbar betroffenen Institutionen, sondern auch für die übrige gesamtgesellschaftliche Produktion. Die Gesetzmäßigkeiten der Mehrwertproduktion wurden noch nicht ver-

---

<sup>16</sup> Ebenda., S. 77.

<sup>17</sup> Ebenda., S. 81 f.

<sup>18</sup> MEW Bd. 23, S. 246 und S. 333 f.



standen, Arbeit hatte vorrangig einen erzieherischen und disziplinierenden Wert und darin lebt, so Foucault die sowohl vom Wesen des Menschen, wie von der Natur absehende, mittelalterliche, christliche Funktion der Arbeit fort; ihre produktive Rolle muss in der göttlichen Ordnung bedeutungslos bleiben.<sup>19</sup> So obliegt es der Willkür Gottes – für Gottes Lohn“ die Arbeit zu entlohnen oder nicht – die Arbeit ist nicht die des Menschen und auch dem Arbeitsprodukt bleibt er entfremdet. Vielmehr reduziert sich die Arbeit auf eine moralische Geste, Gottes Gunst zu erlangen, ohne sich von der irreduziblen Erbsünde befreien zu können. Die Beziehung von Ware-Geld-Ware erweist sich als eine späte Säkularisierung, wengleich der Mystizismus, die Uneinsehbarkeit der gebrauchswertproduzierenden Arbeit immer noch im Raum steht. Die Arbeit ist eine Strafe, ein unerlässliches Stigma, in dem sich die Anerkennung der göttlichen Ordnung stets reproduziert.

Dabei stellt sich nur die Frage, inwieweit das Arbeitshaus an ökonomischer Effizienz und beanspruchtem Verwertungsgrad der Arbeit über das Leprosorium als abgeschiedener Fürsorgeinstitution hinausgeht. Ersteres zeigt, dass die Arbeit infolge ökonomischer Krisen und infolge des Dreissigjährigen Krieges zwischenzeitlich einen anderen Stellenwert bekommen hatte. Die Anforderungen an die Dissidenten werden strenger, Krankheit und Vagabundentum der Kriminalität zugeschlagen. Die allgemeine Angst vor der Krankheit hat eine Metamorphose der Rationalisierung durchlaufen. Dennoch konkurrieren die ideologischen Merkmale der Krankheit, soweit sie die Ausgrenzung befördern mit ihrem weiterhin unabgesicherten Nimbus und Status. Um die Wahnsinnigen als Arbeitskräfte verfügbar zu machen, muss ein teilweise unrentabler Aufwand betrieben werden, doch auf sie wird auch entsprechender Druck ausgeübt. Von nun an wird der Wahnsinn am Verwertungsgrad der Arbeitskraft gemessen; die Vereinheitlichung der Warenzirkulation schreitet fort. An seiner Inkommensurabilität macht Foucault dennoch ein subversives Moment fest.<sup>20</sup> Die strukturellen Ursachen der Verarmung weiter Teile der Bevölkerung werden nicht gefunden, dafür wird das Sanktionswesen verfeinert, die Beobachtung dissidenten Verhaltens. Der Gouvernamentalismus erfolgt aus den medizinischen Institutionen heraus. Doch der ökonomische Sachzwang nimmt noch nicht seine allgemeine Gestalt an, ihm geht die Verinnerlichung der Arbeitsmoral voraus und sie wird hier als ein Phänomen des Absolutismus ausgewiesen. So übernehmen Pflichtbewusstsein und eine entsprechende Gesinnung die allgegenwärtige soziale Kontrolle unterhalb des Gesellschaftsvertrages. Besonders in den Schulen wird dieser disziplinarische Geist durchgesetzt. Zug um Zug sinken der Wahnsinn, aber auch die soziale Randständigkeit, aus welcher Benachteiligung sie auch immer resultiert zu moralischen Verfehlungen herab. Der Krankheits- und der Ordnungsbegriff vermischen sich, die Menschen werden wie Sachen behandelt, die Religionsausübung nimmt immer mehr exekutive Züge an. Es entsteht das „Gottesreich auf Erden, eine Ordnung die dieses abbilden soll.

Nach Foucaults weiteren Ausführungen erfolgt nun die Isolierung und Separierung von Personen nicht mehr sporadisch, vielmehr lässt sich an ihr der Machthunger des absolutistischen Herrschers vorführen.<sup>21</sup> Dem Wahnsinn wird dabei alles zuschreibbar, was sich dem Verwertungsdruck einer sich entwickelnden kapitalistischen Gesellschaft entzieht; nicht nützlich ist, auch wenn seine tatsächliche Umorganisation als Produktivkraft widersprüchlich bleibt und Überproduktionskrisen verstärkt. So figuriert der Wahnsinn für die Widersprüche der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihrer Ökonomie. Das Arbeitsethos inkarniert die Sachzwänge, wengleich sie noch nicht so deutlich zutage treten. Die Ausgrenzung nimmt nicht nur systematische Züge an, sie wird auch spezifischer. Im Gegenzug konvergiert der Vernunftanspruch mit der ökonomischen Rationalität. So, wie sich die Vernunft über ihren Gegensatz, die Unvernunft schiebt, so wird auch der Ursprung der Mehrwertproduktion, die gebrauchswertpro-

---

<sup>19</sup> Wahnsinn und Gesellschaft, S.90.

<sup>20</sup> Ebenda., S. 92.

<sup>21</sup> Ebenda., S. 97.

duzierende Arbeit uneinsehbar. Überhaupt werden die Gegensätze unsichtbar und die neu heraufziehende ökonomische Rationalität paralytisch wirkungsvoll nicht nur die letzten gesellschaftlichen Nischen, sie bringt die Synergien, die Hefen gesellschaftlicher Vielfalt, wie sie in der Bildwelt der Renaissance noch zum Ausdruck kamen, die Üppigkeit, die barocke Vielfalt der Lebensformen, die Lust und die Ausschweifungen zum Verschwinden.

## 2. Der klassische Knecht: Das Tier

Die Rationalisierung der Klassik will die Ausschweifung und die Lust privilegieren und hinter verschlossene Türen bringen. Der Fürsorgeanspruch der Institutionen ist gegenüber ihrem Kontroll- und Überwachungscharakter völlig zurückgetreten. Für die Klassik ist somit vor allem eine gleichmacherische Geste signifikant, hinter der nicht nur das Erfordernis der Steigerung der gesamtgesellschaftlichen Produktivität; die wachsenden Unterhaltskosten des Hofes, der privilegierten Stände stehen mögen.

So wird der Wahnsinn zu einer medizinischen und juristischen Größe.<sup>22</sup> Die Verwahrung gesellschaftlicher Missstände beginnt diese zu vergrößern – die Massenverelendung. Im besten Fall sind die Dissidenten Untersuchungsobjekte, die eine bevorzugte Behandlung genießen. Ansonsten dient die medizinische Pflege nur der Rechtfertigung der Festsetzung und wird auf ein Minimum beschränkt. Schon aus Furcht vor Ansteckung hält man Abstand zu den Kranken, die gesundheitliche Fürsorge bleibt reine Formsache. Vielmehr sollen die Anstalten zum Wohlverhalten erziehen, den Widerstand brechen. Dementsprechend undifferenziert bleiben die Prognosen. Doch auch in der rigiden und zwischenzeitlich institutionalisierten Abgrenzung ist die Auseinandersetzung mit dem Wahnsinn noch spürbar. Foucault will die Pathologie mit ihren historischen und gesellschaftlichen Determinismen entzerren und ihre Selbstherrlichkeit herausstellen. Denn tatsächlich stehen hinter den besonders dezidierten und autoritären Abgrenzungsmechanismen große medizinische Unsicherheiten. Hinter der ideologischen Fassade muss sich eine neue medizinische Disziplin von ihrer düsteren Vorgeschichte lösen und gegen pseudowissenschaftliche Tendenzen abgrenzen. Um ihre Autorität aufzubauen problematisiert und skandalisiert sie ihren Gegenstand, macht ihren Beitrag zur Wahrung der repräsentativen Ordnung geltend und sucht sich schlussendlich „exemplarische Fälle.“ Doch die Vermengung des Ordnungsanspruchs mit den Krankheitsbildern besteht weiterhin fort.

Schon um ihrer Selbstlegitimation willen übernimmt die Medizin die Rolle der Exekutive, zugleich wird sie durch ihre Inanspruchnahme der Vernunft zur ideologischen Wahrheitsinstanz. Wie schon mehrfach deutlich wurde, hat die Internierung im Umkehrschluss nur die negative Funktion, die Unvernünftigen aus der Gesellschaft herauszuziehen und unsichtbar zu machen. So verfestigt sich der geschichtliche Determinismus einer bioethischen Praxis, und die archäologische Methode Foucaults zeigt sich auch im Kontext des Wahnsinns, wenn er einerseits die Ausweitung der Kontrollmechanismen dieser Praxis beschreibt, andererseits das sich transzendierende Wesen des Wahnsinns für seine Darstellung nutzt. Dementsprechend treten die Defizite einer rein medizinhistorischen Perspektive zutage; der Wahnsinn ist ein sehr heterogenes Phänomen. Er bleibt virulent, unfassbar und begründet damit ein skeptisches Gegenüber zu den empirischen Wissenschaften – die Unerschöpflichkeit des (subjektiven) Seins. Ferner ist er ein Kriterium der Singularität, wie sie bis ins ausgehende Mittelalter noch besondere Wertschätzung erfuhr. Die Stigmatisierung war sogar in Mitteleuropa stark ausgeprägt und setzte früh ein, während die Renaissancekultur wie beschrieben die intellektuellen Fähigkeiten des Subjekts und seine Ressourcen wieder entdeckte. Die Rechtsunsicherheit besteht jedoch immer, und Foucault lässt sie durch alle Epochen hindurch in ihrem Facettenreichtum durchscheinen.

---

<sup>22</sup> Ebenda., S. 100.

So wird die Singularität des mittelalterlichen Irren zum Verschwinden gebracht, ihr ursprünglich flüchtiges und sich transzendierendes Wesen wird verdinglicht. Der Krankheitsstatus hat mit den Irren selbst wenig zu tun, vielmehr verallgemeinert sich die Vernunft in unzulässiger Weise. Ganz direkt gesagt: Das begriffliche Denken löscht die Fähigkeit zur Differenzierung aus, es widerspricht sich somit selbst. Diese schlechte Form der Generalisierung untersucht Foucault – wie die Frankfurter Schule jedoch nur auf der erkenntnistheoretischen und kulturgeschichtlichen Ebene, nicht auf der ökonomischen, wobei in Hinblick auf die negative Dialektik die fetischistische Dimension der Verallgemeinerung gegenüber der repressiven in den Hintergrund tritt. Dabei muss sich die Repression durch die Epochen hindurch nicht verstärken, sie verwohlfelert vielmehr ihre Methoden und auch die gescheiterten Versuche der Disziplinierung der Wahnsinnigen belegen dies. Wenn es ein Paradigma gibt, das sich durch das Werk von Foucault zieht, dann ist es das von Herrschaft und Knechtschaft – bei der Verobjektivierung und Verfügbarmachung der Kranken wird unmittelbar physische Gewalt ausgeübt. Im Wahnsinn soll die potenzielle Gegnerschaft zum absolutistischen Herrscher ausgelöscht werden. Mit der Verbrennung des Königsmörders Damians eröffnet Foucault *Überwachen und Strafen* und seine Ausführungen in *Wahnsinn und Gesellschaft* zeigen abermals, dass die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft nicht durch einen geschichtlichen Fortschritt überwunden wird, vielmehr profiliert er an diesen Gegensätzen das Wesen der geschichtlichen Epochen. Doch auch ein entsprechender Konspekt lässt keine totalisierende Perspektive auf die Geschichte zu. Vielmehr bleibt Foucault Zuschauer, während sich die verschiedenen geschichtlichen Abschnitte in ihrem Eigenleben möglichst authentisch entrollen. Herkömmliche Einteilungen werden nachrangig, während sich ein roter Faden an der Änderung der Umgangsformen mit dem Wahnsinn entspinnt. Während die Singularität des Wahnsinnigen aufgelöst wird und aus dem Prozess der Wahrheitsfindung ausscheidet, beansprucht die Vernunft in ihrer Abstraktion und ihren Formalisierungen mehr Raum. So zeigt auch Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* an der *Furie des Verschwindens* den Untergang des Besonderen, Konkreten. Doch im selben Zug avanciert der Wahnsinn zum Feindbild des Herrschers, zum Sammelbegriff der Subversion, wie seine Gleichbehandlung mit der Kriminalität zeigt. Hat die Medizin in diesem Biogouvernementalismus anfänglich die exekutive Autorität, so geht diese mit der Passivmachung der Kranken auf die Justiz über – die Vernunft wird in ihrer ständigen Ausübung als Kontrolle performativ. Der Körper wird zur Projektionsfläche eines entfremdenden gesellschaftlichen Eingriffs, dem Kranken wird die Singularität seiner Person förmlich entrissen. Die Verdinglichung dringt noch weiter in den Körper vor, lässt seine physischen Defekte zu solchen der Person werden. Damit wird nicht bestritten, dass es tatsächlich degenerative Bewusstseinszustände gibt, die auf eine Auflösung der Person hinführen. Doch die sich gesellschaftlich institutionalisierende Form der Rationalität löst sich aus ihrer Gemengelage mit dem Gefühlsleben und der Wahrnehmung, bekriegt diese. Während die Medizin die Singularität nur denunziert und unter das Kommando bringt, vollendet die Justiz die Verdinglichung durch eine gleichmacherische Praxis der Entmündigung – *die lettres de cachet*.<sup>23</sup> Nur das effizientere Mittel entscheidet über die Transformation der Exekutivgewalt, die Ausübung des Herrschaftsanspruchs ist nicht mehr retrospektiv an einen monumentalen Wahrheitsanspruch gebunden, sondern aktualisiert sich stets neu als Erwartungshaltung der Vernunft, wenn sie ihre Möglichkeiten, sich den Wahnsinn zu unterwerfen optimiert. In der Klassik manifestiert sich somit eine Rückverwandlung, eine Metamorphose des Wahnsinnigen in den Knecht. Tendenziell spitzt sich der Gegensatz zwischen einer Repräsentationskultur und einer sprachlosen Subkultur zu; das Pendant zur archäologischen Methode Foucaults lässt sich an Deleuze Kritik der Wiederholung bzw. an seiner Kulturtheorie der ewigen Wiederkunft festmachen.<sup>24</sup> Doch in der Praxis des ausgehenden 18. Jahrhunderts lässt sich die Deprivation der Individuen gar nicht so ohne weiteres bewerkstelligen, denn die juristischen Mittel

---

<sup>23</sup> Ebenda., S.120.

<sup>24</sup> Gilles Deleuze: Differenz und Wiederholung. München 1992.

der Beurteilung von Personen sind bereits hoch entwickelt, ihre Anwendung bedarf der Begründung – entscheidend ist ihre Überlagerung durch ein um sich greifendes Denunziantentum. So müssen die Voraussetzungen vorliegen, die Personen auf ihre elementaren Lebensfunktionen zu reduzieren, sie durch die Kategorien der Justiz von ihrer Singularität abzuschneiden. Schließlich wird selbst von der Krankheit abstrahiert, das jeweils effizienteste Mittel der Machtausübung hat sich die Menschen einverleibt, die zu einer unterschiedslosen Masse zusammenfallen.

Damit gewinnt der Wahnsinn nun eine gesellschaftspolitische Dimension und wird entsprechend dämonisiert. Auch folgt daraus eine Umwertung der Subjektivität und ihrem singulären Wesen als Abfall von dem, was die Zugehörigkeit zur Gesellschaft ausmacht. Die Medizin muss, sich, wie gesagt der Justiz zunehmend unterordnen, je mehr sich der Herrschaftsanspruch der Disziplinarmacht ausformt. Obwohl die Rechtswissenschaft im 18. Jahrhundert schon weit fortgeschritten ist, gerät sie ihrerseits unter Zugzwang der Exekutivgewalt – die fehlende Gewaltenteilung überhaupt – und gerät mit sich in Selbstwiderspruch.<sup>25</sup> Schon lange hat der Wahnsinn sein flüchtiges und transzendierendes Wesen früherer Epochen verloren und wird durch das Internierungssystem in feste Formen gegossen – verdinglicht. Ursprünglich diente die Internierung oder Verbannung der unmittelbaren Gefahrenabwehr – der Abwendung von Seuchen.

Nun divergiert die Rechtswissenschaft in eine Form, die auf die Erforschung der Subjektivität gerichtet ist und an die wissenschaftliche Fundierung der Geisteskrankheiten heranführt und hier spielen die Schuldfähigkeit und das Urteilsvermögen eine große Rolle. Auch das Schicksal der Betroffenen steht noch eher im Mittelpunkt, während ihre andere Richtung zwischen den verschiedenen Formen geistiger Defizite gar nicht mehr differenziert. Wiederum übt die Disziplinarmacht den entsprechenden Druck aus, das Herrschaftsinteresse durchzusetzen und auch die Medizin wird entsprechend in Dienst genommen. Während somit die Rechtswissenschaft sowohl an die mittelalterliche Tradition anknüpfte aber auch die zeitgenössischen Diskurse über das Subjekt gerade erst in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses traten, wird auf der anderen Seite die Rolle des Wahnsinnigen zementiert. Die Hintergründe dieser Divergenzen erklärt Foucault aus dem Erfordernis der Vertragsfreiheit, die der Gesellschaftsvertrag garantieren muss, schon um eines reibungslosen Waren und Güterverkehrs willen, sowie er gleichzeitig ihre Störungen unmittelbar benennen und durch ein entsprechendes Regelwerk herausfiltern muss. So muss der Internierung einerseits eine differenzierte Beurteilung der Personen vorangehen, andererseits ist der Wahnsinnige ein ideologisches Produkt im Sinne des „Abfalls“ vom Gemeinwesen. Deshalb wird schon aus der widersprüchlichen Situation heraus seine Absonderung weiter forciert, weit davon entfernt die mittelalterliche Rolle als Seher oder Prophet zu spielen. Medizin und Rechtswissenschaft haben sich entsprechend der Bedürfnisse der Disziplinarmacht zu rationalisieren – die Krankheit gerät zum gesellschaftlichen Label – und es sind die gesellschaftlichen Widersprüche, die nun in den Krankheitsbegriff eingehen, weshalb Foucault den Wissenschaften des 18. Jahrhunderts keinerlei Humanismus zugesteht, schon gar nicht einen historischen Fortschritt.<sup>26</sup>

Vielmehr wird in der gesellschaftlichen und ökonomischen Rolle der Individuen, in ihren Charaktermasken die Normalität gesehen. Sie bleibt eine gesellschaftliche Projektion, sowie der Fetischismus das gesellschaftliche Wesen der dinglich und sachlich gewordenen Beziehungen verschleiert. Der Wahnsinnige tritt demgegenüber nicht völlig ins Abseits, sondern ist gerade aufgrund der widersprüchlichen Gemengelage von juristischen und exekutiven Prozeduren, die an ihm vollzogen werden eine Randerscheinung. Die Randständigkeit ist somit eine ökonomische und gesellschaftliche Verortung. Das Bild vom Menschen, das hier geboren

---

<sup>25</sup> Ebenda., S. 122.

<sup>26</sup> Ebenda., S. 125.

wird verewigt seine Deformation. Es leistet zweierlei: Die Selbstberuhigung der Verantwortlichen in Hinblick auf den Umgang mit den Wahnsinnigen wie zugleich eine effiziente Praxis des Wegsperrens. Dabei wird die medizinische Diagnose nun immer nachrangiger, auf den unmittelbaren Bereich der bereits Hospitalisierten zurückgedrängt. Im juristischen Kontext hat das medizinische Urteil, wie schon gesagt allenfalls noch die Funktion, das Verfahren zu beschleunigen. „Entfremdung“ wird mit allem konnotiert, was der Vernunft entgegengesetzt ist.<sup>27</sup> Das Gefängnis des Geistes, die infragegestellte Freiheit der Person geht in das Gefängnis des Körpers über. Die Hegemonie, der Herrschaftsanspruch erfasst den Wahnsinnigen gewissermaßen in zwei Wellen, die sich nicht unbedingt eindeutig gegeneinander abgrenzen lassen, jedoch unterschiedliche Randpunkte bezeichnen, wie gesellschaftlicher Einschluss durch Passivierung der Person sowie dinglicher (räumlicher und zeitlicher) absoluter Ausschluss. Die Entfremdung ist noch keine ökonomische Kategorie, sie beschreibt noch keine allgemeine Deformation, vielmehr gräbt sie sich als Disziplinarmacht unmittelbar im Körper des Wahnsinnigen ein, als würden einzelne Subjekte aufeinander treffen. Auch darin zeigt sich die Polarität und Spannung der Herrschafts-Knechtschafts-Konstellation.

Doch die Formen der Internierung fallen nicht mit den Krankheitsbildern zusammen. Als Wahnsinn werden die verschiedensten Formen der Insubordination behandelt – der Widerstand, der dem absolutistischen Weltbild entgegengebracht wird. So scheint er auch nur dort auf, wo sich der Herrschaftsanspruch nicht unumwunden durchsetzt. Ferner wird er von den früheren Zeitaltern her auch mit dem Hedonismus gleichgesetzt.<sup>28</sup> Das bunte Treiben und Nebeneinander der mittelalterlichen Kulturwelt ist, wie schon gesagt längst verschwunden, Personen, die in irgendeiner Weise auffallen, werden unter Generalverdacht gestellt und Foucault zeigt in diesem Kontext das ideologische wie moralische Wesen der Vernunft, die den Wahnsinn als ihr Gegenstück ausmachen will. Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem bleibt somit unter den Bedingungen absolutistischer Herrschaft völlig unabgesichert und stabilisierende Rahmenbedingungen wie der Gesellschaftsvertrag setzen sich nur langsam durch. Während die Vernunft somit schon als Abwehrhaltung starke ideologische Konturen annimmt, bleibt der Wahnsinn eine vage und willkürliche Stigmatisierung. So wird der weite Spielraum der Einschränkungen der Subjekte charakteristisch für ein Zeitalter, das sich über den tief eingegrabenen Herrschafts-Knechtschafts-Dualismus kaum hinausbewegt. Ohnehin spielen Schuld- und Zurechnungsfähigkeit nur eine untergeordnete Rolle, betreffen den akademischen, rechtswissenschaftlichen Diskurs. In den Fällen, in denen der Wille dem Wahnsinn zugeschlagen wird, zeigt sich im Umkehrschluss auch seine Abgründigkeit und Stärke.<sup>29</sup> Während frühere Jahrhunderte den Wahnsinn zur Sprache kommen ließen und hier offengelegt werden konnte, welche Rolle der Wille und das Böse dabei spielen, ist der Klassik an der Unsichtbarmachung und Geräuschlosigkeit des Wahnsinns gelegen. So scheint es nicht nur praktikabler, ein öffentliches Interesse daran zu vermeiden, es tritt auch ein anderer Ehrenkodex in den Mittelpunkt. Selbst die mittelalterliche Sitte der Zurschaustellung hat nur noch Unterhaltungswert, diese Form des Zeigens bleibt rein künstlich, eine Inszenierung aus der ideologischen Polarisierung zwischen Vernunft und Unvernunft heraus, so die weiteren Ausführungen von Foucault. Hinter verschlossenen Türen bezwingt man den Wahnsinn schließlich mit physischer Gewalt, er gilt als Degeneration zum Tier, weshalb die Internierung auch nichts mehr mit Hospitalisierung gemein hat. Genau diese Reduktion auf die Bewusstlosigkeit und Unberechenbarkeit der tierischen Existenz wird für die Klassik typisch. Die frühere Transzendentalität und Flüchtigkeit des Wahnsinns wird somit aufgelöst, die Wahnsinnigen gelten nicht als Menschen, obwohl ihr Vertiertsein eine gesellschaftliche Zuschreibung ist. Sie werden von jeder Teilhabe ausgeschlossen, womit Foucault auch den Nachweis erbringen

---

<sup>27</sup> Ebenda., S. 127.

<sup>28</sup> Ebenda., S. 129.

<sup>29</sup> Ebenda., S. 135.

will, dass das klassische Zeitalter einen Antihumanismus darstellt. Die Animalität wird sogar zum späteren Denkmodell der Geisteskrankheiten avancieren, auch wenn die Klassik selbst den Begriff der Krankheit durch den der Animalität ersetzt. Dementsprechend werden die Schranken der spezifisch menschlichen Konstitution nicht anerkannt, vielmehr wird eine angebliche Widerstandsfähigkeit in die Wahnsinnigen hineinmystifiziert. Schließlich rechtfertigt die Vertierung nicht nur das Fehlen jeder medizinischen Pflege, sondern stets neuerliche Eingriffe in die körperliche Unversehrtheit. So überschreitet die Disziplinarmacht fortlaufend ihre Grenzen, wenn sie auf den Tod des Anderen geht – ihr Herrschaftsanspruch manifestiert sich in der Bestialität der menschlichen Beziehungen. Das Tier ist somit ein politisches – die Reduktion des Menschen auf ein bewusstloses Wesen entspricht der geschichtlichen Ausgangssituation, wie sie Hegel in der *Phänomenologie* beschreibt.<sup>30</sup> Die Wahrheit des Wahnsinns schließt eine Verobjektivierung ein, welche die absolute Verfügungsgewalt über die Seele und den Körper des Wahnsinnigen einräumt. Die Vertierung suggeriert die absolute Willkür, sie eröffnet die Schrankenlosigkeit im Machtkampf mit dem Herrscher. So verliert der Wahnsinn nicht nur seine kultur- und geistesgeschichtliche Bedeutung als Erweiterung des menschlichen Denkens – die Uner schöpflichkeit und Singularität des subjektiven Seins, er verkehrt sich in sein Gegenteil. Im ideologischen und gesellschaftlichen Tier bekundet sich die Feindschaft gegen die Natur. Das Tier hat keine weitere inhaltliche Dimension als seine Widervernünftigkeit – hier negiert das Allgemeine abstrakt und total das Besondere – die Situation, die als *Furie des Verschwindens* wieder begegnet wird. Natur und Menschsein schließen einander völlig aus, weshalb sich die Disziplinarmacht auch gegen den Körper des Menschen wendet, diesen unter ihre Kontrolle bringt. So sind nicht mehr die Gestalten des Wahnsinns Thema der Klassik, sondern die Formen seiner Repression.

Die Natur ist für die Vernunft des klassischen Zeitalters völlig anthropomorph, und diese Haltung offenbart ihren Eurozentrismus, aber auch den Determinismus, den sie über den Menschen bringt. Denn Erkenntnis und Geschichtswissenschaft bauen auf diesem tief verwurzelten Dualismus auf, für den weniger das Nichtwissen, als die Andersartigkeit der Natur zu Bedrohungs Szenarien geraten. Dementsprechend äußerlich bleibt die Zuschreibung des Wahnsinns zum tierischen Sein. Andererseits enthält die damit verbundene knechtische Existenz schon das Potenzial der Aufruhr, der Unberechenbarkeit, das die polare Spannung von Herr und Knecht labil sein lässt. Häufig wird deshalb das Vertiertsein übertrieben dargestellt, aus ganz praktischen Gründen, wie aus dem Anspruch der Klassik sich als Repräsentationskultur auszuweisen.<sup>31</sup> Im Ausnahmefall kann der Wahnsinn auch eine moralische, sogar kathartische Funktion annehmen, wenn er die göttliche Ordnung zu bestätigen hat, in die sich die Menschen einfinden sollen. Ferner scheint die Ambivalenz von Vernunft und Wahnsinn auf, wenn er seinen emanzipatorischen Anspruch geltend machen kann. So stehen vor allem im Christentum hinter beiden Haltungen konkurrierende Wahrheitsansprüche und ihre jeweils dogmatische Zurückweisung. Foucault liest die Menschwerdung Gottes und die anschließende Kreuzigung als eine Grotteske des Wahnsinns. So bricht Erstere als Christus in die Naturfeindschaft der christlichen Lehre ein, sie zeigt das Misslingen der rein geistigen und asymmetrischen Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Die hierarchische Spannung zerreiht förmlich; die Kreuzigung wiederum ist ein Statement, sie stellt nicht nur die makabere Entmenschlichung zur Schau, sondern auch die Autonomie des Menschen als Teil der Natur an der Grenze zu seiner physischen Vernichtung. Um seinen „Fall aus dem Himmel“ zu mildern, um die Gegensätze zu mildern ranken sich viele Legenden um Christus und seinen Wahnsinn.

---

<sup>30</sup> Zu den Entstehungsbedingungen des Herrschafts-Knechtschaftsverhältnisses s.h. den Abschnitt IV A und B S. 120 f. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von Hans-Friedrich-Wessels u. Heinrich Clairmont. Hamburg: 1988.

<sup>31</sup> M. Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 149.

Die Mystifikationen des Wahnsinns gehen somit in alle Richtungen; die Natur, die dem Menschen nicht zugehörig scheint, wird – abgründig und unberechenbar entweder als animalisches oder göttliches Wesen angesehen. Der Wahnsinn baut nicht nur Christus Brücken, er erhöht die Vernunft, wenn sich die Wahnsinnigen im Gegenzug zu ihrem niederen menschlichen Dasein bekennen und damit die göttliche Ordnung anerkennen. Überhaupt setzt die Menschwerdung Gottes eine Verschiebung in Gang, die des Menschen hin zum Tier. Die Solidarisierung Christus mit den vertierten Menschen ist inbegriffen, darin kann er jedoch nicht verbleiben – hier zeigt sich noch mal das flüchtige und transzendierende Wesen des Wahnsinns. Christus übersteigt das Menschsein in vielfacher Hinsicht; dort, wo es nicht glückt ist er eher wahnsinnig als göttlich. Die christliche Anthropologie spitzt nur die Antagonismen in der Behandlung des Wahnsinns zu. Sie überhöht die Repräsentationskultur, wenn sich Gott sogar noch den Wahnsinnigen erbarmt, d.h., der Mensch wird zum Tier, weil und damit Gott unumstritten die gesellschaftliche Ordnung repräsentiert. Die Vertierung schließt dabei nicht nur eine Passivierung und Entmündigung ein, sondern sie legt auch ein für alle Mal die unüberbrückbare Distanz zu Gott fest, somit wird die Konkurrenz des Menschen gegenüber Gott unterdrückt. Trotz seiner Heteronomie bleibt der Wahnsinn stets an die Vernunft rückgekoppelt, er ist ein Indiz für ihre Existenz und Foucault stellt am Ende des ersten Teils von *Wahnsinn und Gesellschaft* fest, dass die Klassik am Wahnsinn ihren durchweg negativen Begriff der menschlichen Freiheit entwickelt, weshalb die Krankheit immer nachrangig bleibt.

### **3. Die Palimpseststruktur von Vernunft und Wahnsinn als heteronomes Bedingungsgefüge**

Im folgenden, zweiten Teil von *Wahnsinn und Gesellschaft* untersucht Foucault den Wahnsinn erkenntnistheoretisch, auch weil er sich als sehr heterogenes Phänomen einer geschichtlichen Darstellung entzieht. So können allenfalls die Merkmale festgehalten werden, an denen man in der Geschichte den Wahnsinn ausmachte. Seine Analysen gelten einem Konspekt, unter welchen Bedingungen bestimmte Bewusstseinshaltungen entstehen. Auch die Wissenschaftsgeschichte über die Entstehung der Geisteskrankheiten ist keine homogene Erscheinung. Je flüchtiger somit das Phänomen, das Foucault erkenntnistheoretisch untersucht, desto größer scheint sein Interesse daran. So ist der Wahnsinn Paradigma eines inkonsistenten Erkenntnisbegriffs ganz im Gegensatz zu seiner wissenschaftspositivistischen Behandlung als Krankheit. Wenn er somit die Konstitutionsbedingungen des Wahnsinns und einer Wissenschaft, die ihn beschreibt hinterfragt, dann auch um einer Ideologiekritik willen. Im Übrigen scheint der Wahnsinn nur die Formation der Vernunft wie ihre negative Betätigung auf den Plan zu rufen und Foucault diskreditiert diese Dialektik genau wie Deleuze.<sup>32</sup> Nur, dass das Unbewusste und seine Abgeschiedenheit hier unter historischen und gesellschaftlichen Gesichtspunkten untersucht werden. Doch auch die weiteren Ausführungen zeigen, dass es sich um einen Kampf um Wahrheitsansprüche handelt; dass die Vernunft nicht so abgesichert ist, wie es scheint. Im Übrigen macht er an der Polarisierung beider Paradigmen stets einen Skeptizismus geltend – die Unerkennbarkeit des An sich. Denn solange sich die Vernunft nur gegen den Wahnsinn behauptet und negativ bestimmt droht sie stets in diesen überzugehen. – Beide transzendieren sich aneinander, beide haben einen performativen Charakter und wie Deleuze ist auch Foucault an einer entsprechenden Kritik bzw. Erweiterung der Hegelschen Dialektik gelegen. An beidem zusammen schleift sich die Erkenntnis – doch der Ausgang ist stets offen, die Vernunft wird hier nicht obsiegen.

So partizipiert der Wahnsinn im sogenannten *kritischen Bewusstsein* immerhin an der Vernunft und falsifiziert sie gewissermaßen, wenngleich ein damit verbundenes Bekenntnis nur unter kontrollierten Bedingungen erfolgt. Das kritische Bewusstsein treibt den Wahnsinn lediglich vor sich her – die skeptizistische Transzendierung des Vernunftanspruchs, der sich,

---

<sup>32</sup> Wahnsinn und Gesellschaft, S. 158.

wie auch in Hegels Dialektik stets selbst hinterfängt. Während der kritischen Haltung eine Entscheidungsgrundlage, ob sie es mit einem Krankheitsbild zu tun hat völlig fehlt, tritt im Falle *des praktischen Bewusstseins* das gesellschaftliche Wesen des Wahnsinns, seine Stigmatisierung am deutlichsten hervor, sie kann sogar einen kriegerischen Zustand einschließen.<sup>33</sup> In jedem Fall handelt es sich um Abwehrhaltungen, die mehr oder weniger offen bekundet werden und gegenüber Deleuze zeigt Foucault in gesellschaftlicher und historischer Hinsicht, dass der Wahnsinn die Repräsentationskultur unterwandert. Als unerschöpfliche Seite der subjektiven wie der äußeren Natur führt er stets die Scheinhaftigkeit der Vernunft bzw. des ihr inkorporierten Machtanspruchs vor. Mit Nietzsche stellen Foucault wie Deleuze die widergängerische Seite des Wahnsinns heraus. Dieser perforiert den Vernunftanspruch, die Homogenität der Erkenntnis, womit im Umkehrschluss eine Anthropologie geltend gemacht wird. Wie die Erkenntnis bleibt auch die physische Existenz unabgesichert, als gäbe es keinen Gegensatz von gesund und krank – der Übergang bleibt fließend, das Leben überhaupt als Entstehen und Vergehen wird bejaht.

Eine noch unmittelbarere Form der Diskreditierung macht das *enunziative Bewusstsein geltend*, die Zuschreibung bleibt vordergründig, willkürlich, aber hier zeigt sich auch die ganze Verdinglichung des Begriffs, weniger die Ideologisierung, als das schlichtweg falsche Bewusstsein. Es ist das Bewusstsein, dass sich nicht für wahnsinnig hält; ein einfacher Gegensatz und dabei handelt es sich um alltagssprachliche Abgrenzungen und Behauptungen, die wenig Bestand haben.<sup>34</sup> Schließlich wird die Form des Wahnsinns, die seine begriffliche Beherrschung suggeriert als *analytisches Bewusstsein vom Wahnsinn* ausgewiesen. Alle genannten Zugänge zum Wahnsinn gründen in sich selbst, keiner, auch nicht der Letztere vermag jedoch die Auseinandersetzung zu umgehen, sei es als Urteilskraft, als gesellschaftliche Stigmatisierung oder als metaphysische Haltung, die das performative, transzendierende Wesen des Wahnsinns in Anspruch nimmt. Die vier genannten Formen der Bewertung und Einordnung treten zwar meist gemeinsam auf, werden jedoch unterschiedlich gewichtet. Stets bleibt der Prozess einer Abgrenzung gegenüber dem Wahnsinn in sich widersprüchlich. Die Herausstellung des Antagonismus ist ein spätes Phänomen, worauf schon mehrfach hingewiesen wurde und selbst die Dialektik trägt noch die Züge der mittelalterlichen verwobenen Gemengelage von Bewusstseinshaltungen, wie die Zuspitzung auf die Abschottung hin.<sup>35</sup> Man versteht nun die methodisch-archäologische Motivation Foucaults, wie Nietzsche die älteren verschütteten Bewusstseinshaltungen, ihre Vielschichtigkeit wieder offen zu legen, während sie von der Klassik und von den ihr ausgehenden Rationalisierungen bis heute zurückgewiesen werden. Doch Foucault ist nicht an einer kulturalistischen Verniedlichung der mittelalterlichen Lebenswelt interessiert, sondern an einer differenzierten Kritik des unumwundenen Herrschaftsanspruchs der Vernunft. So löst sie jede Wechselbeziehung mit anderen Bewusstseinsformen auf, sie können nicht mehr Metamorphosen für einander bilden, die Situation mittelalterlicher Osmose weicht nicht nur erkenntnistheoretischer, sondern auch institutioneller Abgrenzung. Ferner werden die Erfahrungen mit der Internierung nicht zur Verbesserung der medizinischen Praxis dokumentiert, überhaupt wird der gesellschaftliche Ausschluss kaum medizinisch begründet. Dieser Dualismus prägt, wie gesagt noch Hegels Dialektik und erklärt, weshalb er sämtliche Bedingungen und Gegenstände der Wirklichkeit aus der Sprache zu deduzieren versucht. Der analoge erkenntnistheoretische Habitus ist bis zur heutigen Kritischen Theorie hin verbreitet, insofern ihre Dialektik von Theorie und Praxis unentwickelt bleibt und sie ihrerseits in der Naturfeindschaft stehen bleibt, die Natur sogar dämonisiert. Für die Repräsentationskultur gibt es wie gezeigt keine ewige Wiederkunft und keine Singularität, so wenig wie Hegel zu einer objektiv-widersprüchlichen Formulierung der Kategorie des Wi-

---

<sup>33</sup> Ebenda., S. 159.

<sup>34</sup> Ebenda., S. 161.

<sup>35</sup> Ebenda., S. 163.



derspruchs vordringt. So lässt sich der Dualismus der Klassik auch nur mit äußerst repressiven Instrumentarien unterdrücken, vom Wahnsinn entwickelt sie eine gesellschaftliche Phantasmagorie, das Krankheitsbild bleibt unbekannt. Damit wendet sie sich gegen das performative und unabgesicherte Wesen der Erkenntnis und letztlich auch gegen jede Naturerkenntnis sowie gegen die Weiterentwicklung der menschlichen Sekundärnatur.

Trotz dieser Ideologiebildung war die strikte Trennung und Polarisierung zwischen Vernunft und Unvernunft zumeist undurchführbar. Das betrifft aus Foucaults Sicht auch die moderne Auffassung von einer homogenen Dialektik von Theorie und Praxis.<sup>36</sup> Wie gesagt, stand in der Theorie eher das Interesse an der Person im Vordergrund, während sich in der Praxis die gesellschaftlichen Determinierungen vollziehen. Beide Formen des Kampfes um den Wahrheitsanspruch bilden eine überkomplexe Gemengelage. So ist die Internierung von vielfältigen Formen der Verdinglichung durchzogen. Unterschiedliche Formen und Qualitäten des Ausschlusses kommen ins Spiel. Tatsächlich bleibt der Wahnsinn eine black box, weil er jedesmal in einen bedingten, relativierten Erkenntnisbezug zurückweist und die Erkenntnis damit infrage stellt. Hintersinnig will nun Foucault damit den Wahrheitsanspruch auf den Wahnsinn resp. die Unvernunft übergehen lassen. Dieser ist an allen Erkenntnisformen mit beteiligt, womit das widersprüchliche Wesen des subjektiven Seins hervortritt. Wie für Deleuze das Unbewusste in der ewigen Wiederkehr, so unterwandert der Wahnsinn die menschliche Existenz und fortan soll sich die Erkenntnis von ihm her bestimmen lassen. Konstruktivistisch aber auch in Analogie zum Materialismus wird das (subjektive) Sein als das Übergreifende ausgewiesen. Foucault führt die Heteronomie der Erkenntnis und ihrer Bedingungen vor, so wie sie Deleuze an der Wiederholung geltend macht. Beide weisen den Dualismus als ein künstliches Phänomen aus; beide skizzieren eine Bewegung von der Unvernunft her, wobei die Bewegung als Daseinsweise der Materie als Modell firmieren mag – nur, dass sich der Wahnsinn als übergreifendes Moment kontinuierlich verhält und in seiner heteronomen, von der Vernunft unterdrückten Form diskontinuierlich. Foucault unterbreitet damit eine pseudomaterialistische Dialektik, welche die Dialektik von Primär- und Sekundärnatur nach innen, auf das subjektive Sein hin verlegt. Fortan ist der Wahnsinn „die Primärnatur“, im Sinne einer versubjektivierten Materie und die Vernunft „Sekundärnatur“ – und Lenin greift diese Form einer Erkenntnistheorie so vehement an, weil sie das Subjekt und damit die idealistischen Bedingungen nicht überschreitet, sich aber als Materialismus ausgibt.

Auf der anderen Seite wird der Begründungszusammenhang der Vernunft erweitert und eine menschliche Autonomie wird vorstellbar, wenn man ihre Voraussetzungen hinterfragt. Wenn die Unvernunft und die Natur schließlich gleichgesetzt werden, so erklärt sich daraus Foucaults Verzicht auf eine kohärente Geschichtsbetrachtung. Vielmehr bleibt seine Methode Konspekt, Spurensuche, die den Qualitäten einzelner Phänomene nachgeht, aber dabei auch bedeutungslos ist. Darin liegen die Vorzüge und die Tiefe seiner Arbeit. Die brüchige Struktur des Gegenübers der Vernunft, das Anliegen, herauszufinden, was hier abgedrängt, deformiert und verdinglicht wird, rechtfertigt diese Vorgehensweise. Sie bedarf einer gewissen Eigenwerbung und Heranführung, wie Foucault selbst einräumt, und zwar in Hinblick auf ihren archäologischen Anspruch, Phänomene, die bisher einer Untersuchung nicht würdig erschienen in den den Stand von Paradigmen zu setzen. Dabei quert Foucault auch moralische und sittliche Grenzziehungen. Er holt bagatellierte Sujets aus dem Abseits und durchbricht damit wissenschaftliche Rahmenbedingungen. Eine solche Verschiebung kann nur schrittweise gelingen und sie wird zwangsläufig auf Widerstand treffen. In Hinblick auf geschichtliche und gesellschaftliche Begleitumstände zeigt sich dabei, dass man eine Ideologiekritik von verschiedenen Seiten her angehen muss. Es reicht eben nicht aus, an die unmittelbar zutage tretenden Antagonismen anzuknüpfen, was in der Regel nur den Verschleiß und die Sinnentleerung der Erkenntnisansprüche nach sich zieht.

---

<sup>36</sup> Ebenda., S. 167.

Der Wahnsinn erzwingt somit den Aufbau neuer Wissenssysteme und ihre Vernetzung, dabei ist ihre Vorläufigkeit und Skizzenhaftigkeit Teil der archäologischen Methode. D.h. die gängigen Befragungen des Wahnsinns werden nachrangig, sein produktives Wissen tritt nun in den Vordergrund; auch ein Widerstand gegen die Vernunft und ihre willkürlichen Grenzziehungen lässt sich aufbauen. Ferner bringt er stets die (äußere) Primärnatur ins Spiel; so wird die Vernunft gleich in mehrfacher Hinsicht porös und ihr Determinismus löst sich auf. Somit geht das kritische Wahrheitsmoment auf den Wahnsinn über, zugleich hat die äußere Natur in ihm noch ein Instrument, sich erreichbar zu machen, wenn man es metaphorisch ausdrücken will. Ohnehin ist der Dualismus von Primär- und Sekundärnatur nicht weit von voraussetzungsvollen Allegorien entfernt. Doch der Wahnsinn geht auf Endliches wie auf Unendliches aus, so dass die Vernunft nun eingebettet wird in das Kontinuum der äußeren wie subjektiven Natur. In den offenen Bestimmungen wird der substanzielle Charakter von Subjekt und Objekt aufgelöst; ihre wechselseitige Bezugnahme und ihre Prozesshaftigkeit ist auch den modernen, systemtheoretischen Diskursen angemessener.

Überhaupt zeigen sich nun die so vernünftig vorgetragenen Beweggründe als durch den Wahnsinn motiviert, woran Foucault das Fortwirken der skeptischen Tradition festmacht und sie legt die Verkehrung von Allgemeinem und Besonderem offen.<sup>37</sup> Dabei wird der Wahnsinn nicht nur Teil der intelligiblen Fähigkeiten des Menschen, sondern auch Strategie, welche die Vernunft darin überrundet, ihre Ziele zu erlangen – der Wille zur Macht, im Sinne der Genealogie Nietzsches. Er bildet die Menschen auf andere, qualitative Weise heran als die Mühsal der Vernunft mit ihrem kulturellen Bildungs- und Disziplinierungsprozess. Er kann sich sprunghaft verhalten oder übernimmt sogar strategisch die Führungsrolle der Vernunft. Der Wahnsinn ist nicht einmal lokalisierbar, er lässt sich, wie Foucault immer wieder zu zeigen bemüht ist nicht absondern, vielmehr bleibt er ein intrinsisches Moment der Vernunft und transzendiert sie. Dennoch hat er im 18. Jahrhundert eine entwirklichte Form angenommen und seine Verflechtungen mit der Vernunft sind differenzierter geworden. So bleibt er in die gesellschaftlichen Antagonismen und Verdinglichungen eingelassen, wie er unvermittelt wieder auftaucht, er paralyisiert die Vernunft nicht nur, sondern transformiert auch die Bedingungen der Erkenntnis. Doch wenn er sich zur Gegenwart bringt, wird zumeist nur seine Bedrohlichkeit wahrgenommen, nicht sein überschießendes Potenzial. Dies zeigt, wie weitreichend die Vernunft und ihr Regime verinnerlicht sind, er gehört aus ihrer Perspektive der Diskontinuität zu, wird als Störung der Folgerichtigkeit des Denkens und Handelns wahrgenommen. Wenn man ihn jedoch mit Deleuze und Foucault als Entstehungsgrund des sensitiven und kognitiven (subjektiven) Seins behandelt, so treten selbst einzelne Wahnsinnige nur als Erscheinungsform des großen Anderen, des abgründigen organlosen Körpers auf – das Kontinuum. Damit zeigt sich die metaphysische Seite des subjektiven Seins; es dezentriert die Vernunft, wenngleich es Welt- und Wirklichkeitszugang bleibt. In seiner allgemeinen Form bleibt der Wahnsinn jedoch unzugänglich – *die Abwesenheit des Wahnsinns*.<sup>38</sup> Seine Freilegung bleibt wie bei Deleuze ein Projekt, statt seiner Positivität manifestiert sich stets seine Transzendentalität. Denn er ist Sein für Anderes schon aus seiner Bezogenheit auf den Abgrund bzw. auf den organlosen Körper. Er wird, wie gesagt aber auch als die oder der einzelne Andere wahrgenommen – die Singularität als Negativität. So erscheint seine Andersartigkeit entrückt, weit über die bloße Verschiedenheit der Individuen hinaus lastet stets die Verkehrung von Allgemeinem und Besonderem auf ihm.

Vernunft und Wahnsinn sind somit an der Generierung des Für-Andere-Seins beteiligt und diese intersubjektive Dynamik überschreitet aus Foucaults Sicht auch den Cartesianismus.<sup>39</sup> Die dialektische Fassung dieser Polarisierung und ihrer Dynamik ist bekannt aus dem Entäu-

---

<sup>37</sup> Ebenda, S. 171.

<sup>38</sup> Ebenda, S. 176.

<sup>39</sup> Ebenda, S. 177.

berungsverhalten der Hegelschen Kategorien, aus dem wechselseitigen Abstoßungsprozess ihrer Voraussetzungsstruktur. Hier wird sie jedoch über sich hinausgetrieben in die Inkommensurabilität von Vernunft und Wahnsinn, während sich in der Klassik der generalisierende Standpunkt der Vernunft behauptet. So bleibt der Wahnsinn eine Negativbestimmung, die Foucault in die Konstitution einer subjektiven Ethik wenden will. Er behandelt ihn aber nicht mehr aus einer Subjekt-Objekt-Dialektik heraus, sondern, wie gezeigt als singuläre Erscheinung, schon weil dem Wahnsinn die Einsicht fehlt und er sich nicht selbst erklären kann. Für seine Freilegung wird deshalb die Antike wegweisend, in der der parallel laufende Machtkampf um den Wahrheitsanspruch sowie die Zuschreibung zur Krankheit noch nicht in den christlichen Determinismus münden. Schon erkenntnistheoretisch ist diese Situation vielversprechender und ergiebiger, als das 18. Jahrhundert und an dieser Perspektive lässt sich auch eine Ideologiekritik weiter entwickeln.

Die Antike fürchtete vor allem die körperlichen Krankheiten, ohne dass ihr Abschottungsverhalten mit dem des 18. Jahrhunderts vergleichbar wäre. Erst das Christentum provoziert den entsprechenden Paradigmenwechsel und Foucault stellt seinen normativen Impakt heraus. So entwickelt sich die Vernunft zur einzigen Form der Positivität, aber auch zum einzigen Austragungsort, in dem gesellschaftliche Beziehungen denkbar wären. Doch ihre Positivität gründet nicht in sich selbst, die Abgrenzung bleibt scheinhaft. Ferner wurde schon darauf hingewiesen, dass der Wahnsinn mehr oder weniger offen mit der Vernunft konkurriert; es ist demzufolge gar nicht eingrenzbar, wodurch die Vernunft repräsentiert werden sollte. Vielmehr kompromittiert der Wahnsinn sie fortlaufend wenn er mit ihrem Anspruch auftritt und sie partizipiert an seinem Fluidum.

Foucault führt somit eine Art Reißverschlussprinzip an den wechselseitigen Inanspruchnahmen und Aneignungsstrategien vor – beide überschreiben einander wechselseitig – es entsteht eine Palimpseststruktur. Hingegen wäre eine systematische, dialektische Struktur beider nicht darstellbar und ihrer Fließbewegung, ihrem insinuativen Verhalten auch nicht angemessen. Abseits der monolithischen Subjekt-Objekt-Dialektik erfolgt unmittelbar im Erkenntnisprozess selbst eine Art Sequenzierung von „unvernünftig“ – „rational“. Foucault will damit zeigen, dass die Zuschreibungen keinem Ordnungsprinzip gehorchen – zur archäologischen wie auch genealogischen Methode gehört die Freilegung der Gegenstände vor ihren begrifflichen Vereinnahmungen, wenngleich ein solcher Zustand auch nicht lokalisierbar ist. Weder setzt er strukturierte und systematisierte Wissensgebiete voraus, noch werden abgesicherte Krankheitsbilder vorgestellt, vielmehr geben die Bewusstseinshaltungen Auskunft über sich selbst.

Zugleich greift Foucault wissenschaftsgeschichtlich die Schwächen eines Zeitalters an, in der Evidenzbasierte Feststellungen und Allgemeinbegriffe noch nicht zusammenfinden. Sehr viel weniger als es der ideologische Vernunftanspruch zugestehen würde, waren die Grenzen der entstehenden Wissenschaften unscharf und ihr Wesen spekulativ. Der Dualismus ist somit einer Leckage geschuldet, einerseits alle Beschreibungsformen wirklicher Verhältnisse den Begriffen entspringen zu lassen, andererseits für die Gegenstände der Wirklichkeit keine Zuordnungsmöglichkeit, keine Systematik parat zu haben. So klebte die Medizin starr an defizitären Erscheinungen im Sinne der „Negation“ ohne sich über die inneren Zusammenhänge eines Krankheitsbildes orientieren zu können und ohne ihre eigenen unzulässigen Generalisierungen überprüfen zu können. Erst die Logik muss ihr nachweisen, dass sich bloße „Negationen“ zahlenmäßig nicht beschränken lassen, dass sie die Gesetzmäßigkeiten der Naturprozesse nicht zu beschreiben vermögen, vielmehr die Vielfalt der Erscheinungsformen zum Verschwinden bringen.<sup>40</sup> Der Negation bleiben die qualitativen Unterschiede verschlossen – die Unzulänglichkeiten der idealistischen Dialektik nimmt Foucaults Kritik stets mit in den Blick – und sie kommt der Selbstauskunft Marx im Vorwort zum *Kapital* über seine Methode, bzw. über das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten hier sehr nahe.

---

<sup>40</sup> Ebenda, S. 182.

Überhaupt verdichtet sich die Einsicht in die Krankheit nur allmählich zu einem Bild. Ferner steht die Vorstellung im Raum, dass sie sich von außen dem Körper anträgt, weshalb es sich nur um magische und widergängerische Vorgänge handeln kann, wenn diese Außeneinwirkungen nicht unmittelbar nachvollziehbar sind. Die Suche nach sensationellen, hervorstechenden Krankheitsmerkmalen provoziert eher Phantasmagorien, als dass sie an das Verständnis der Krankheiten heranführt. Eine Orientierungshilfe bilden bleibende, oder immer wiederkehrende Erscheinungen. Doch vor allem das frühe 18. Jahrhundert bedient sich stets der Analogieschlüsse von anderen Gebieten her, wenn es um die Formulierung von Sinnzusammenhängen geht. Ganz im Gegensatz dazu hält Foucault weiterhin daran fest, dass sich der Wahnsinn so nicht festschreiben lässt, dass er überkomplex und keiner Determinierung zugänglich sich nur am Einzelfall zeigt. Je mehr die wissenschaftlichen Systematisierungsversuche des 18. Jahrhunderts fehlschlagen, desto eilfertiger werden sie vorangetrieben. Umso mehr tritt der göttliche Nimbus der Vernunft, das anvisierte Denkmodell aller Ordnungen zutage. Auch insofern haben Vernunft und Unvernunft dieselbe Grundlage: Wenn der Wille Gottes moderiert, wenn er uneinsehbar ist, lässt sich die Vernunft genauso aus der Unvernunft ableiten – das genealogische Prinzip. Denn das Skandalon ist, dass die Krankheit ebenso zum Nachweis der Existenz der Vernunft, der Vergebung der Sünden herangezogen wird. Wenn sich hier ein gewisser Naturalismus einschleicht, dann weil die Natur von der göttlichen Vernunft aus taktischen Gründen mitumfasst ist, und auch der Realismus der Mediziner steht dazu nicht in Widerspruch, insofern sie die Krankheiten nicht als Ausnahmeerscheinungen der Naturprozesse sehen. Sowohl die Beschränkung auf die empirischen Merkmale, als auch die ausufernden Spekulationen stellen aus Foucaults Sicht defensive Haltungen gegenüber dem Wahnsinn dar, weshalb es sich allenfalls lohnt ihre Entwicklungslinien weiterzuverfolgen.<sup>41</sup>

Die medizinische Kategorienlehre, der Aufbau eines Krankheitssystems strebt dabei die Einruppierung des Wahnsinns unter den übrigen Krankheiten an – eine Gemengelage, die nicht überzeugt und widersprüchlich bleibt.

Die Klassifikationen bleiben somit paradox, auch in Hinblick darauf, dass sie das, was sie bezeichnen gerade nicht anerkennen und sich keine feste Größe, keine Entität angeben lässt. Die Gestaltwerdung des Wahnsinns beschreibt einen formal-inhaltlichen Widerspruch, insofern er einerseits durch die Kategorien herangebildet wird, sich andererseits jedoch jeder Determinierung entzieht. Ideengeschichtliche Systematisierungsversuche differenzieren absteigend zwischen Obsessionen, die das Urteilsvermögen einschränken bis hin zu einer völligen Fragmentierung der sprachlichen Äußerungen und auch dies widerspricht einer einfachen Entgegensetzung zur Vernunft. Wie schon gesagt, bleibt die grundsätzliche Dichotomie zwischen Allgemeinbegriffen und Evidenzbasierten Feststellungen bestehen, den „schlechten Kitt dazwischen“ bildet die Moral. Es bleibt somit immer mehrdeutig, welche kognitiven und sinnlichen Prozesse an der Unvernunft partizipieren, und in welcher Form sie an ihr partizipieren sollen. Immerhin stellen sich die Naturforscher und Mediziner des 18. Jahrhunderts die Frage nach dem Zusammenhang des Wahnsinns mit dem übrigen Organismus; ihnen drängt sich die Vermutung auf, dass es sich um überkomplexe Phänomene handelt. Doch Foucault selbst spricht stets nur von einer homogenen und absolut uneinsehbaren Form des Wahnsinns, wie sie fast eine Personifizierung als Gegenstück zur Vernunft nahelegt.<sup>42</sup> Ferner lässt er die Strategien der zeitgenössischen Erschließung nicht sehr aussichtsreich erscheinen – in keinem Fall lässt sich die Kontaminierung der Begriffsbildungen durch die Moral vermeiden, immerhin bildet der Wahnsinn einen Angriffspunkt für entstehende Diskurse und Ideologiebildungen. Das klassische Denken, das sein Repräsentationssystem gewaltsam installieren will, be gibt sich damit in einen Kampf um Anerkennung, um die Durchsetzung des Wahrheitsanspruchs, der aus den genannten Gründen jedoch performativ und instabil bleiben muss. Dieser

---

<sup>41</sup> Ebenda, S. 187.

<sup>42</sup> Ebenda, S. 195.

Wahrheitsdiskurs bleibt somit höchst unabgesichert und angreifbar, und zwar für beide Seiten. Der Souveränitätsanspruch des Vernunftregimes steht somit stets auf dem Prüfstand vor der Unerschöpflichkeit des (subjektiven) Seins. Ihre Gestaltwerdung erweist sich ihrerseits als Deformation, nicht das vermeintlich Gute, sondern Herrschaftsanspruch, dem allen Beteuerungen entgegen nicht selbstredend am Wohl der Menschen gelegen ist, der kein Gemeinwesen begründet.

Zwar gibt es unterschiedliche Schichtungen von Klassifikationen, die tieferen persistieren, führen sogar auf Paradigmenwechsel hin. Doch ihnen fehlt die Folgerichtigkeit, vielmehr ergehen sie sich in Analogiebildungen und Übertreibungen zu den animalischen Affekten. Ferner werden die Menschen – klassistisch und grobschlächtig nach ihren Begabungen eingeteilt. Oft gegen besseres Wissen ist man somit im klassischen Zeitalter bestrebt, die bestehenden Einteilungen beizubehalten und Foucault stellt zusammenfassend sowohl den Mangel an theoretischen wie praktischen Innovationen fest. Die anachronistischen Mittel seiner Bekämpfung erhöhen häufig nur das groteske Potenzial des Wahnsinns. Auch die unüberschaubare Menge an Erklärungsversuchen des Nervensystems bleibt abenteuerlich. Immerhin befeuert die Philosophie die Einordnung des Wahnsinns als geistige Krankheit, vermag jedoch die Dichotomie von Vernunft und Unvernunft nicht aufzulösen.

Seinen Interventionismus entwickelt das 18. Jahrhundert weiter, indem es die Beziehung zwischen Arzt und Patient in den Mittelpunkt stellt. Doch die Vernunftperspektive beschreibt eine Welt der Zuspätgekommenen, weiterhin werden Wahnsinnige Zuschreibungen unterworfen, ohne dass das transzendente wie abgründige Wesen des Irreseins deshalb einsichtig würde – vergleichbar mit dem Kollaps der Wellenfunktion. So produziert die Hybris der Vernunft nur Verdinglichungen, sie stiftet sogar fortwährend diesen Abgrund, diese Dichotomie und der Wahnsinn bleibt solange unzugänglich, bzw. nur negativ bestimmbar wie die Vernunft als äußerliches Formprinzip stets an ihm angreift. Deleuze hingegen macht, wie schon gesagt den Wahnsinn im *Antiödipus* von seiner positiven Seite stark. Die Vernunft setzt somit diskret immer nur da ein, wo sich der Wahnsinn entzieht, ihr Einschlagspunkt beschreibt den Ausschluss des Wahnsinns. Zugleich zieht sie ihn im Sinne einer Konjunktion – das Oder – an sich, eine Verknüpfung durch wechselseitigen Ausschluss beschreibt das zweite dialektische Moment in Hegels Enzyklopädie.<sup>43</sup> So tritt auch der Wahnsinn hier nur in Erscheinung, indem er sich von der Vernunft in diskreten Schritten negieren lässt. Er steht unter der Kuratel ihres Formprinzips und damit maßt sich die Vernunft an, seine Wahrheit zu sein. Umgekehrt kann sie nur auf ein Gebiet verweisen, das außerhalb ihrer liegt und so stützen sich Vernunft und Wahnsinn wechselseitig im Kreuzungspunkt der Unvernunft, hier bringen sie einander hervor, wie gleichzeitig zum Verschwinden – und auch diese Figur steht Hegels Diskussion der Grenze in der *Wissenschaft der Logik* nahe.

Foucault strebt jedoch keine Anlehnung an die Dialektik an, genauso führt er die historischen, inhaltlichen Überdeterminierungen des Wahnsinns nur vor.<sup>44</sup> Ihn interessiert, wie vielfach gezeigt nur sein widergängerisches Wesen, das genealogische Moment des Wahnsinns und so leuchtet an seiner Negativität, will man die Brücke zum *Anti-Ödipus* schlagen allenfalls seine Stärke auf. Der Wahnsinn schießt somit stets über begriffliche Zuschreibungen hinaus. Nichtsdestotrotz bleibt diese Beschreibungsform des unerschöpflichen Seins wie bei Heidegger mystisch.<sup>45</sup> Nur deskriptiv lässt sich eine Vorstellung von seinem performativen Wesen geben, von seiner Ereignishaftigkeit und Singularität. Parallel zu Deleuze wendet sich Foucault mit diesem Projekt erkenntnistheoretisch gegen Freud. Der Wahnsinn soll die beste-

---

<sup>43</sup> G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), neu hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. Main: 1999 5. Aufl. S. h. hier: 1. Teil Näherer Begriff und Einteilung der Logik. § 79-82.

<sup>44</sup> Wahnsinn und Gesellschaft: S. 204.

<sup>45</sup> Wilhelm Raimund Beyer: Vier Kritiken. Heidegger – Sartre – Adorno – Lukács. Köln 1970 S. 70.

henden Erkenntnis- und Wahrheitsansprüche nicht nur unterwandern, er transformiert sie zu einem überkomplexen Phänomen und geht in die übrigen historischen und gesellschaftlichen Beziehungen ein. Anstelle deren Analyse – Marx, anstelle der Widerspiegelungstheorie – wonach das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimmt, tritt die Entgrenzung des singulären und ereignishaften subjektiven Seins. Doch während die Unvernunft ein weitgehend leeres Feld, ein bloßer Austragungsort der erkenntnistheoretischen Antinomien und Paradoxien bleibt, bringt Deleuze das Unbewusste ins Spiel und greift die Psychoanalyse an. Für Foucault kommt die Vernunft nicht vom Wahnsinn los, er schreibt sich ihr als Spur ein – die genealogische Palimpseststruktur.

Das zweite Kapitel des zweiten Teils von *Wahnsinn und Gesellschaft* nimmt die historische Debatte um die Lokalisierung des Wahnsinns, seine Beziehung zum Körper auf. Alle entstehenden wissenschaftlichen Disziplinen des 18. Jahrhunderts sehen sich in der Rolle, den Ordnungs- und Vernunftanspruch zu vollziehen, dementsprechend konkretisieren sich die Vereinnahmungsgesten, aber auch die Assimilationsbestrebungen und die Verklärung des Wahnsinns. Teils reduziert er sich so auf eine bloße Fiktion, teils treibt er die entstehenden Einzelwissenschaften über ihre Erklärungsgrundlagen hinaus. In jedem Falle bleiben die Gelehrten Getriebene des Wahnsinns, sei es, dass sie selbst in die Entscheidung über die menschliche Freiheit involviert sind, sei es, dass sie die Unversehrtheit der Vernunft verteidigen. Sie bleibt das beherrschende Modell einer Anthropologie, die damit indirekt auf den Körper und die Materie zugreift. Die Seele, deren Zusammenhang mit dem Körper aus medizinischer Sicht unabweislich ist, durchläuft damit eine Transformation, vom Index der menschlichen Willensfreiheit hin zum Korrektiv, zur subjektiven Disziplinarmacht. Für den Vernunftanspruch bleibt der Wahnsinn Bewusstseinsreflex, der seiner ideologiekritischen Umkehrung und Rückverweisung harren muss. So zeigen die weiteren Ausführungen, dass die Erklärungen der Empiristen zwar konform mit den medizinhistorischen Einsichten gehen, aber unzulänglich bleiben, vielmehr beschreibt der Wahnsinn ein falsches Selbstbild oder ein falsches Bild von der Wirklichkeit, wofür die Sinnesorgane nur eine untergeordnete Rolle spielen. Hält man gar an der Metapher vom Gehirn als Sitz der Seele fest, so stellt man sie wieder dem Gottesbeweis anheim – der stoffliche Grund als Bedingung ihrer Vollkommenheit. Spätestens hier werden die Dichotomien unübersehbar – die Medizin muss freilich die von außen heran getragenen Konstruktionen verabschieden, doch eine allgemeine materialistische Epistemologie bleibt für das 18. Jahrhundert untragbar, das alle Beziehungen zwischen Wahnsinn und Vernunft, Körper und Seele der Unsterblichkeit der Letzteren unterordnet.

So wendete Voltaire die sensualistische Deutung des Wahnsinns – er sei eine organische Störung in die Deduktion der Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Stofflichkeit, um ihn auf diese Weise für die Programmatik der göttlichen Vernunft geltend zu machen.<sup>46</sup> In jedem Falle wird der Körper der Seele subsumiert – die moderne Institutionalisierung der (subjektiven), zu verinnerlichenden Disziplinarmacht, ihr Antagonismus wird nur tiefer gelegt und unüberwindlich gemacht und es bleibt fraglich, ob die medizinischen Einsichten hier jemals gegensteuern können und nicht vielmehr parallel dazu für sich fortbestehen. Denn der als göttliche Vernunft auftretende Repräsentationsanspruch wird sich nicht bagatellisieren lassen, er nimmt nur einen subtileren Modus an, wenn er die empirischen Wissenschaften fortan spaltet. Seinem Vereinnahmungsinteresse gelingt es stets aufs Neue, den medizinischen Fortschritt für sich zu instrumentalisieren. Die Medizin geht ursprünglich nicht von dieser Trennung aus, vielmehr erkundet sie in durchaus gewinnbringender Weise die Wechselwirkungen von Körper und Psyche; sie praktiziert die konkrete Ursachenforschung und stellt systematische Zusammenhänge hinsichtlich der Weiterleitung der Sinneseindrücke und der Gehirnaktivität her. Daneben bestehen die metaphorischen Zuschreibungen fort und bewirken Überschneidungen der Krankheitsbilder.

---

<sup>46</sup> *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 219.

In dieser Gemengelage erlangt das Delirium einen herausragenden Stellenwert, weil es sich ausdrucksstark manifestiert und es ist seine sprachliche Gestaltwerdung, für die sich Foucault interessiert.<sup>47</sup> So beschreibt das Delirium einen subjektiven Kampf, eine subjektive Interaktion mit der Moral und auch hier zeigt sich wieder die Palimpseststruktur von Vernunft und Wahnsinn. Das Delirium dreht wie der Derwischtanz sämtliche Erfahrungen ein, absorbiert sie. Denn nun wird die Strategiefindung wichtig, die Chiffrierung der subjektiven Interessen und Leidenschaften. Für die Palimpseststruktur spricht, dass es sich dabei auch um Lernprozesse handelt, in denen die Individuen die unterschiedlichen und widerstreitenden Einflüsse, denen sie ausgesetzt sind verarbeiten. Somit erweist sich der Wahnsinn doch noch, wie bei Deleuze als ein genealogisches und emanzipatorisches Geschehen, das am einzelnen Menschen aufbricht. Für die Anlehnung Foucaults an Nietzsche spricht dabei, dass sich das Delirium in der Sprache, als sprachliche Exaltation vollzieht.

Das Delirium ist somit verschlüsselte Rede, aber auch *parrhesia*, Wahrsprechen, sei es aus der unmittelbaren Symptomatik heraus, sei es, dass es einen bestimmten geistigen Zustand beschreibt. Je nach Krankheitsbild schwankt nicht nur seine Kohärenz, auch sein performatives Wesen kann verschiedentlich in Erscheinung treten oder verborgen bleiben. Die Affinität zu Rede und Sprache ist somit nicht selbstverständlich, doch Foucault sieht in der Sprache nicht nur die wesentliche menschliche Mitteilungsform, der Wahnsinn beschreibt auch eine eigenständige Sprachschöpfung, eine Innovation ihrer Ordnung und Struktur ganz im Sinne der ewigen Wiederkunft. Die Sprache ist somit ein Delirium, sie ist es, die die Verhältnisse zum Tanzen bringen soll, während Gesten zu inkohärent bleiben und bildhafte Vorstellungen ohne einen Träger nicht auskommen. Die Sprache ist es somit, die die Modifikationen und die Unerschöpflichkeit des Wahnsinns authentisch zum Ausdruck bringt.

Wenn sie als Ursprache aus dem Delirium aufsteigt, ist es dieses, was ihre Wahrheit manifestiert – und hier scheint sich in Hinblick auf den *Antiödipus* noch eine positive Bestimmung des Wahnsinns anzubahnen. – Die Eigengesetzlichkeit des Wahnsinns, seine Singularität nimmt Konturen an, eine neue Semiotik, eine neue Weltdeutung entsteht, zugleich bewirkt er die finale Transzendierung der Sprache.

Eine historisch-genealogische Methode anzuwenden bedeutet somit mehr, als dem Rationalismus der Klassik ideologiekritisch zu entgegnen. Von den früheren Zeitaltern her kann sie jedoch neu überdacht werden, können anderen Einflußnahmen sichtbar gemacht werden und entsprechende Gegeninterventionen entstammen einer frühen Wertschätzung der Traumdeutung, ihrer skeptischen Prophetie im engeren Sinne.<sup>48</sup>

Doch auch hier stehen die destruktiven Tendenzen, alle psychischen Erscheinungen für den Wahnsinn zu instrumentalisieren im Brennpunkt und so folgt Foucault weiterhin der martialischen Dämonisierung des Wahnsinns, der allgemeinen und persistierenden Kultur des Verdachts, in der sich die Vernunft zum Purgatorium aufschwingt und den Menschen bis in den Schlaf verfolgt. Zwar werden im 18. Jahrhundert schon verschiedene Traumphasen unterschieden, jedoch nicht als Abfolge regulärer Prozesse, sondern stets als Ausnahmezustände und Parallellerscheinungen zum Wahnsinn.

Für den erkenntnistheoretischen Horizont der Repräsentation bleibt die Orientierung an den Taxonomien maßgeblich. Der Traum ist nur Material, von dem her der Wahnsinn deduziert und erschlossen werden soll – Genese der Psychoanalyse. Schon von seiner physischen Konstitution her ist der Mensch damit in das Irresein hineingezogen, nur eine dünne Schicht trennt den Traum vom Delirium. Obwohl diese Koexistenz für den Stellenwert und das Selbstverständnis der Vernunft nicht konsequenzlos bleiben dürfte, obwohl sie sogar als bekannt vor-

---

<sup>47</sup> Ebenda, S. 237.

<sup>48</sup> Ebenda, S. 241.

ausgesetzt werden muss, kehrt sie ihren Machtanspruch umso mehr heraus, indem sie den Traum dämonisiert.

Dementsprechend wird der Traum wissentlich abgewertet, schon aus Furcht vor dem drohenden Persistieren des Wahnsinns und seiner Eigengesetzlichkeit. Der Vernunftanspruch rettet sich in einen Anthropomorphismus, um die Irren nicht länger dem menschlichen Dasein zu rechnen zu müssen. So verhält sich das 18. Jahrhundert nicht nur klassistisch, es pflegt auch ein Apartheitsregime gegenüber dem Wahnsinn, dem entsprechend eindeutige Erscheinungsformen zugewiesen werden. Was die Vernunft somit bekriegt, ist der performative Charakter der Erkenntnis, ihre Paradigmenwechsel und ihre damit verbundene Fähigkeit, die Wirklichkeit zu transformieren. Zum einen steht dabei die Beziehung zu den Gegenständen der Wirklichkeit infrage, zum anderen der Ordnungsanspruch mit seinen weitreichenden ethischen und sittlichen Maßstäben.

Dennoch bleiben die Analogie zum Schlaf und die daran geknüpfte Vorstellung vom einheitlichen Charakter des Wahnsinns im Vordergrund bestehen. Er gilt als Kraftlosigkeit und wird zugleich wie ein Orakel gefürchtet. Dabei dient der Traum als Filter, er ist das Labor, an dem dieses ambivalente Verhältnis zum Wahnsinn ausgetragen werden soll. So erscheint der Wahnsinn in einem weniger gefährlichen Licht und passiviert; zwar quillt seine Positivität überall hervor, doch seine Bilderwelt vermag sich nicht in der Wirklichkeit zu verankern.

Deshalb bringt die Vernunft ein Abwehrschild an und brandmarkt alle menschlichen Äußerungen, die sie sich nicht subsumieren kann als Unvernunft. So bannt sie die flüchtigen Übergangsformen des Wahnsinns, sei es, dass sie negativ und abgeschieden bleiben, sei es, dass er sich in seiner Positivität manifestiert. Seinem so chancierenden Wesen wird keinerlei Erkenntnisgewinn zugestanden – eine drastische Umwertung gegenüber der mittelalterlichen Prophetie des Wahnsinns, die dadurch gerechtfertigt wird, dass ihm die gegenständliche Welt nicht nur verloren gehen soll – doch die Konkurrenz zur Vernunft um das absolute Wissen bleibt virulent, es fällt im Wahnsinn in sich zusammen zur „Nacht, in der alle Kühe schwarz sind“.<sup>49</sup> Dementsprechend sollen die sinnlichen Zugänge zur Erkenntnis verschlossen werden, die damit verbundene Bilderproduktion wird unterdrückt und die Vernunft beschränkt sich auf das Denken. Damit setzt sie die unbedingte Distanznahme des Menschen von der äußeren Natur, wie von seiner eigenen voraus. Es gibt überhaupt kein Jenseits der Vernunft mehr, ihre Arbitrarität wird Gesetz und die Erkenntnis richtet sich nach mathematischen Modellen. Alle menschlichen Verhältnisse werden nur noch als Kondensat vorgeführt – der Vernunftanspruch strukturiert sein Wirklichkeitsverhältnis kühl und distanziert, aber auch zu strengen Gegensätzen gesteigert.

Ein solcher Determinismus spaltet die Belange des menschlichen Daseins von sich ab, grenzt das, was es überhaupt ausmacht von sich aus. Die rationalistische Methode der Klassik generiert regelrechte Binärcodes, sie betätigt sich als große Sortiermaschinerie, die an die Phänomene des Wahnsinns herantritt und sie entsprechend isoliert oder zumindest desavouiert. So wird die Tragödie zum letzten Rückzugsort der Positivität des Wahnsinns, Foucault verweist auf den symbolischen wie methodischen Gebrauch von Licht und Schatten und der Dualismus wird in der Bildenden Kunst wie in der Literatur variantenreich umspielt.<sup>50</sup> Im Kontext dieser Kontrastierung ist auch der Versuch zu sehen, das nomadisierende Wesen des Wahnsinns zu bändigen. Die Selbstständigkeit des tragischen Elements bleibt unbelassen, wengleich es sich nicht weiter transzendiert und keinerlei Bezug zum Wahnsinn aufnimmt; einmalig in der Geschichte beharrt die Klassik auf diesem erhabenen Anspruch und er scheint auch nicht weiter entwicklungsfähig; während andere Epochen das nomadisierende Wesen des Wahnsinns aufgreifen. Der tragische Held bleibt ein Grenzbegriff, allenfalls noch Nachhall des Wahn-

---

<sup>49</sup> Ebenda, S. 247.

<sup>50</sup> Ebenda, S. 249.



sinns, dessen glückliche Auflösung und Lehrstück, das gerade noch auf etwas verweist, das seinen Rahmen verlässt. An den Epochenübergängen, so die weiteren Ausführungen lässt sich die Transformation noch nachvollziehen und ihre Bewegung gleicht Hegels Dialektik der Grenze. Einmal unter kontrollierte Bedingungen gebracht, verhält sich die tragische Entwicklung diskret, besonders durch die harten Übergänge zwischen Tag und Nacht, so folgt Akt auf Akt. Das Drama zurt das Nomadentum des Wahnsinns zu aporetischen Szenen zu sammeln, an knappen Sentenzen scheinen die widersprüchlichen Inhalte nochmals auf und so findet die Klassik trotz ihres Regimes der Vernunft noch Gestaltungsspielräume, wenngleich sie dazu unmittelbar auf die antiken Stoffe zurückgreift. Post festum werden die Ereignisse entzaubert, was als Wahnsinn aufschien, bricht in sich zusammen. Er entpuppt sich als vorübergehendes Fieber – als Hitze eines ikonoklastisch aufgeladenen Klärungsprozesses, der der Läuterung des Helden dient – die Nemesis und die Anklänge an eine dunkle Unterwelt reichen geschichtlich weit hinab. Wäre nicht von der Klassik die Rede, ließe sich von einer Dekonstruktion des Wahnsinns sprechen, doch er steht unter negativem Vorzeichen. Der günstigste und für die Epoche selbst gewinnbringende Fall bleibt seine Spiegelung im Traum.<sup>51</sup> So steht hier weniger der kathartische Effekt der ewigen Wiederkunft im Raum, als die Wiederherstellung des ehernen Gesetzes der Vernunft. Während die antike Nemesis keine Schranken kannte, und gleichgültig gegen die Verstrickungen des Helden blieb, wird sie hier auf die Vorführung eines falschen Bewusstseins beschränkt. Dieses ist nur Episode, stellt sich selbst in einem letzten Zug still, der Wahnsinn bleibt heteronom, es fehlt der letzte Schritt zu einer authentischen Manifestation der Protagonisten. Damit verschwindet seine Transzendenz, sie tritt auf allen Ebenen, auch in der Literatur unter die Ägide der Vernunft.

Die Abriegelung reicht somit von rein konkreten Maßnahmen bis hin zu komplexen Gestalten der Verleugnung, der Behauptung der Inexistenz. Weil nicht sein kann, was nicht sein darf, zieht sie einen Bedeutungswandel des Wahnsinns nach sich und legt ihn auf seine Heteronomie fest. Damit schließt Foucault auch einen medizinischen Fortschritt im Umgang mit dem Wahnsinn aus, sowie jeder Erkenntnisgewinn, selbst jede Heuristik durch ihn durch das klassische Zeitalter zurückgewiesen wird. Für eine Genealogie Foucaults werden damit sehr eindeutige Zäsuren zwischen den Epochen angesetzt. Die Internierungspraxis bleibt dabei ein vordergründiges Phänomen, an dem sich noch keine epochentypische Verdrängung des Wahnsinns festmachen lässt. Vielmehr zieht die Vernunft hier eine Grenze und setzt sich zugleich darüber hinweg – es gibt kein Reich der Wahrheit jenseits von ihr, auch wenn die Abriegelung plump und borniert bleibt und weit davon entfernt, alle gesellschaftlichen Bereiche als Biogouvernementalität zu durchdringen und entsprechend zu disziplinieren.

#### **4. Die Strategie des Deliriums. Ewige Wiederkunft?**

Der dritte Teil von *Wahnsinn und Gesellschaft* hinterfragt die Rahmenbedingungen für den Zweifel unter allgemeineren Gesichtspunkten, und zwar in Hinblick auf eine Bilanz und Profilierung der geschichtlichen Epochen. Dabei steht der cartesische Zug der europäischen Kultur, die Emanzipation des Subjekts seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, seine Wahrnehmung im Mittelpunkt der Analysen. Doch die Geschichte bleibt spröde, im Grunde verweigert sie sich einer Deutung, literarische Figuren vermögen ihre Epochen noch am ehesten zu konturieren. Sie kondensieren die Umbrüche im Umgang mit dem Wahnsinn, wie schon am Ende des zweiten Teils deutlich wurde.<sup>52</sup>

Noch einmal wird die Diskussion aufgefächert um die Ablösung und das letzte Versinken des Wahnsinns in einem unzugänglichen Abgrund. Die Konturierung orientiert sich an den Bildungselementen des letzten Protagonisten, des letzten Menschen? Foucault begründet damit

---

<sup>51</sup> Ebenda, S. 251.

<sup>52</sup> Ebenda, S. 349 f.

jedoch keine Ontologie, die Figur erlangt keine Autonomie, ihre Selbstständigkeit wie das, was sie ausmacht bleibt aufgegeben – die menschliche Transzendenz. Die Vernunft partizipiert an diesem Für Andere Sein genauso wie der Wahnsinn – Hegels Diskussion der Grenze wäre hier noch einmal aufzurollen im Kontext von Herrschaft und Knechtschaft. Auch die Dialektik verwirft die Identitätskonstruktion und es stellt sich die Frage, wie sie Foucault genealogisch vertieft.

Das Narrenschiff erweist sich vor dem Hintergrund des Verwiesenseins von Vernunft und Unvernunft als authentischere Umgangsform mit dem Wahnsinn. Denn er enthüllt bekanntlich das Wesen der Vernunft, falsifiziert sie, macht das transzendente und performative Wesen der menschlichen Erkenntnis geltend, indem er den Aneignungsanspruch der Vernunft bloßlegt. Anders gesagt: Die Vernunft kann ihre Ansprüche nur geltend machen, indem sie ihre selbstgezogenen Grenzen hinterfragt und übersteigt. Es gibt in dieser Gemengelage, wie vielfach betont auch keine abgeschlossenen Entitäten, vielmehr zeigt der Wahnsinn stets nur die Endlichkeit und Vorläufigkeit der Vernunftansprüche an. Diese Dialektik des jeweiligen *Für-Andere-Seins* hat jedoch schärfere Konturen angenommen, sie wird gewaltsamer und ist nach den weiteren Ausführungen bilderlos gegenüber den mittelalterlichen Formen des Umgangs mit dem Wahnsinn.<sup>53</sup>

Foucault erweitert sie auf die Kontingenz des Wahnsinns hin. Wirken und Tun des Menschen wird in die Möglichkeiten des Seins zurückgestellt, d.h. aber auch in seine Unerschöpflichkeit. Somit ist der Mensch den Widersprüchen des Seins ausgeliefert und die Bewältigung seiner Diskontinuitäten hat etwas Komödiantisches, so wie sich alle Gewissheiten als Scheingewissheiten entpuppen; so wie der Irrtum, die Irrfahrt Weg schlechthin wird. Das Sein ist nicht statisch, auch wenn es ein Konstruiertes, Subjektives bleibt. Die Unvernunft bildet nur das unmittelbare Verhältnis zu ihm ab, die menschliche Willkür – doch reißt sie die vertierte Existenz? Wendet sich die Diskreditierung der Vernunft in eine unbeständige und antiemanzipatorische Attitüde – Verfallserscheinung? Lebt der hier zitierte *Neffe Rameaus* nur eine ziellose Rebellion vor, die sich schnell erschöpft, weil sie die menschlichen Fähigkeiten nicht vollumfänglich in Anspruch nimmt? Hier zeigen sich m.E. Unverträglichkeiten zwischen den Gestaltungsmöglichkeiten der menschlichen Existenz durch das Bewußtsein und einem Widerschein des Narrenschiffs, der damit geltend gemachten Kontingenz des Seins. So wird das Bewußtsein auch durch das Delirium substituiert, das als schöpferische Haltung über die Erwartungen an die Erkenntnis und ihre verlässlichen Schlüsse hinausgeht. Freilich, ein neues Wissen, eine neue Sprache tut sich hier kund, die hinter die Zweckbestimmungen geht und die kausalen Beziehungen liegen lässt – ein Schritt weiter als Adornos Verve gegen die instrumentelle Vernunft. Doch die Entgegnungen bleiben immer die gleichen, solange die ewige Wiederkehr nicht auch gelebt wird. Im letzteren Falle wäre das Delirium ein Zeitraffer der gesamten kulturellen Erfahrungen und übertrifft darin alle anderen kognitiven Fähigkeiten. Darüber hinaus entsteht am Delirium auch eine eigenständige Sprache – Wesensmerkmal der Autonomie der Künste. Hier formiert sich ein eigenständiges Wissen, eine Verdichtung, die nicht sämtliche historischen kulturellen Schichten durchzuarbeiten braucht. Ferner manifestiert sich im Delirium eine lucide Gestaltungskraft, die nicht länger bloßes Akzidenz des Traumes ist. Der Traum ist Fundus geworden, wenngleich ihm die geheime Deutungshoheit über die Gegenstände der Wirklichkeit bleibt. Denn hier tritt das Innerste des Menschen in Berührung mit der Außenwelt. Er ist das Narrativ, das dem Individuum seine Entfremdungen vorführt, er enthüllt die Abgründe des Tragischen. Doch erst das Delirium bringt den dabei empfundenen Schmerz zum Ausdruck; die Form, in der es auftritt offenbart den Leidensdruck, aber auch die Verzückung. Als ewige Wiederkehr nimmt es weder eindeutig räumliche noch zeitliche Bezüge an. Als Erscheinungsform der Unvernunft absorbiert es sämtliche Eindrücke, spiegelt das Innen und das Außen in großer Intensität, und zwar abseits der mittel-

---

<sup>53</sup> Ebenda, S. 352.

alterlichen Maskeraden, so die weiteren Ausführungen.<sup>54</sup> Eine derartige Unvernunft moderiert das Hier und Jetzt, sie spielt alle Möglichkeiten des menschlichen Daseins durch, nicht nur die geschönten Selbstentwürfe. So zeigt sich die Vielgestaltigkeit des Subjekts, sein inhomogenes Wesen. Die hier anvisierte Anthropologie ist nicht nur existenzialistisch, Foucaults gesamte Geschichtsauffassung arbeitet Hegel entgegen, wonach nur das Vernünftige wirklich war. Diese Option, auch wenn sie prozessual angelegt war, wird nicht länger fortbestehen. Foucault entwickelt eine gegenläufige Haltung zur Geschichte und dabei handelt es sich in Analogie zu den Sprachen der Kunst auch um einen gegenläufigen Lernprozess, in dem das Wiederauffinden der subjektiven Wahrheiten im Mittelpunkt steht. Von hier aus nimmt der Impakt seinen Ausgangspunkt, der auf das zurückschlägt, was den Menschen unterdrückt. – Das Delirium als Bummerang. Dennoch bleibt es Sehnsucht, es stellt die Einheit mit der Welt nicht wieder her, woraus sich auch sein Persistieren erklärt.

Was das klassische Zeitalter somit im gesellschaftlichen Kontext bekriegt, findet in der Literatur durchaus seinen Niederschlag und seine Ausarbeitung. Insofern ist der *Neffe Rameaus* – Foucaults Protagonist der Unvernunft eine eminent politische Gestalt. Um ihn ranken sich in ihrem Namen weitere widersprüchliche aber auch widerständige Figuren. Unvernunft bedeutet demnach auch irregeleitet zu sein, den falschen Ideen zu folgen, selbst wenn sich derartige unbequeme Zeitgeister nicht ohne weiteres zu Irren abstempeln lassen, so die weiteren Ausführungen. Als Bewusstseinshaltung bleibt die Unvernunft dem Kontinuum zugewandt und welche Gestalten daraus auftauchen, ist nicht vorhersehbar.

Will man das klassische Zeitalter typisieren, so muss man der Polarität, dem Spannungsfeld zwischen Vernunft und Unvernunft, ihrer Konkurrenz um den Wahrheitsanspruch folgen. Aber auch ihren grotesken Mystifikationen des Wahnsinns, von dem ein bedrohliches Bild gezeichnet wird, der oft den Seuchen des Mittelalters gleichgestellt wird. Die Vernunft des klassischen Zeitalters wird Verschwörungstheorie, was den wenig souveränen Umgang mit ihrem Widerpart angeht – anders als heute, soweit sich Vernunft und Rationalität mit evidenzbasierten, wissenschaftlichen Erkenntnissen gleichsetzen lassen. Gegen die Wahnsinnigen wird somit agitiert, je mehr die klassische Repräsentationskultur unter Druck gerät. Die Vernunft verhält sich dabei auffallend irrational und greift sogar auf alchemistische Vorstellungen zurück. Der Wahnsinn wird infektiös, seine Gefährlichkeit geschärft, pandemisch gemacht, indem er instinktsicher mit der Vergiftung eines flüchtigen Mediums, das für den menschlichen Stoffwechsel unentbehrlich ist in Verbindung gebracht wird. Die Androhung der dinglichen und räumlichen Abgeschiedenheit in den Internierungshäusern hat ihren Schrecken verloren, zum intrikaten ideologischen Wesen der Vernunft gehört fortan, das Leben, das menschliche Dasein mehr zu fürchten, als den Wahnsinn selbst. Aber auch so transzendiert man ihn und die polare Spannung lebt von ihrer uneingestandenen Dialektik, die hier bildreich entfaltet wird.<sup>55</sup>

Dabei werden die geschichtlichen Erfahrungen kolportiert, ohnehin treten Epidemien immer wieder auf, solange ihre Ursachen nicht beseitigt sind. So entsteht eine sehr dingliche Form von Biopolitik – die unmittelbare Fusion von Polizei und Gesundheitswesen und sie korrespondiert mit den sehr dinglichen Vorstellungen von Krankheiten als rein körperlichen Erscheinungen. Tatsächlich betritt die Vernunft ein unabgesichertes Gebiet, sowohl in Hinblick auf den Wissensfortschritt, als auch in der gesellschaftlichen Praxis. Doch die repressiven Maßnahmen rufen das Widergängertum nur auf den Plan, sogar die Institutionen der Internierung wandeln sich zu Lasterhöhlen. So konserviert die Unvernunft nur die marginalisierten Lebensformen und die Lüste schreiben Geschichte. Die Rede ist vom *Widerstand des Imaginären*<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Ebenda, S. 356.

<sup>55</sup> Ebenda, S. 362.

<sup>56</sup> Ebenda, S. 367.

und nicht ohne Grund führt auch Deleuze im *Antiödipus* die Art Brut Künstler mit ihren bildreichen Kosmologien, die unter Haftbedingungen entstehen an. Die unterdrückte Imagination fordert einen neuen Humanismus ein, die Subkulturwelt des 18. Jahrhunderts beginnt zu persistieren und zeichnet das Bild des Menschen in allen seinen Extremen.

Gerade die Klassik wird zum Austragungsort, an dem sich die beschriebenen gesellschaftlichen Spannungen entladen und sie werden prominent mit de Sade. Rache oder Widerspiegelung der Repression, die Vernunft reagiert auf der anderen Seite mit neuerlichen Verbrämungen oder Mystifikationen. Ihrem Repräsentationsanspruch völlig entgegen ist die absolutistische Gesellschaft tief gespalten. Der Sadismus tritt nicht isoliert auf, sondern in der Gemengelage mit anderen Formen des Begehrens. De Sade wird nicht nur bei Foucault zum Märtyrer, seine Lebensumstände illustrieren nicht nur die absolutistische Repression, sie breiten auch alles aus, wovon die Unvernunft abstrahiert.

Nur wenige Phänomene erkennt Foucault als spezifisch historische an, wie den Sadismus.<sup>57</sup> Ansonsten beschreibt er Transformationsprozesse, auch an der Unvernunft, vermittels derer sich Schichten historischer Epochen wechselweise entziffern.

Hintergrund der Polarisierung von Vernunft und Wahnsinn ist nicht nur ein konkretes gesellschaftliches Krisenphänomen, sondern auch die Skepsis, einerseits das mangelnde Selbstvertrauen der Vernunft, den theologischen Bevormundungen entschieden entgegenzutreten – hier zeigen sich die Bruchlinien der Aufklärung, andererseits das durch Mystifikationen und Machtinteressen deformierte Menschenbild. So muss die Vernunft eine monotone Rolle spielen, ihre innovative Funktion kann sie nicht wahrnehmen. Bekanntlich bleibt die Skepsis zwieschlächtig – einerseits defensiv und opportunistisch, andererseits kann sie ideologiekritisch auftreten. Im Grunde bleibt sie ein Ausdruck von Schwäche und changiert gerade heutzutage vehement manipulativ zwischen beiden Haltungen. So hat der Wahnsinn zwar den strukturalistischen und konstruktivistischen Auftrag, die Machtverhältnisse zu entzaubern, er gehört zu den verbotenen Früchten, doch die damit verbundene Aufwertung des Subjekts bleibt zweischneidig, sei es, dass das An sich, die Wirklichkeit nicht erkennbar sein soll – der performative Widerspruch des Kritizismus, sei es, dass eine konkrete Erscheinungsform des Wahnsinns dem Subjekt nicht mehr zurechenbar ist. Solange die Unvernunft den Wahnsinn durch Internierung und Verwaltung praktisch beschränkt, kann seine Positivität nur beiläufig zutage treten. Wie vielfach gezeigt, lässt sich ihr wechselseitiger Übergang jedoch nicht unterdrücken, sei es aus einem denunzierenden Herrschaftsinteresse heraus oder nicht.

Dabei bleibt es verfänglich, historischen Vorstellungen des Wahnsinns zu folgen und die Analogiebildungen zwischen äußerer Natur und dem menschlichen Vorstellungsvermögen halten sich sehr lange. Die Einsicht in sein performatives Wesen wird sich erst in der Moderne durchsetzen. In der Klassik gerät die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zunehmend in Widerspruch, wie das Quellenstudium Foucaults in *Wahnsinn und Gesellschaft* auf allen Ebenen belegen soll.

So ist das Ringen um die Autonomie der Vernunft, ihre förmliche und abstrakte Konzeption von Affekten und Katastrophendenken durchsetzt. Die Endlichkeit des Menschen taucht auf und die Skepsis ist auch Formulierung eines entsprechenden Welt- und Wirklichkeitsverhältnisses. Was die Renaissance im Ungefähren belassen konnte, wird in der Klassik zur dornigen Frage; die Geschichtsschreibung der Wissenschaften wäre damit unter dem Vorzeichen der Limitierungsversuche des Wahnsinns zu sehen. Dementsprechend geht es für den strukturalistischen Standpunkt Foucaults darum, die Grenziehungen sämtlicher Diskurse, der historischen und wie der einzelwissenschaftlichen auszumachen. Die Annäherung an den Wahnsinn und an seine intrikate Gemengelage von Bewertungen bleibt dekonstruktiv. Eine Ideologiekritik würde der Einbeziehung älterer und heterogener Epochen wie der Renaissance kaum ge-

---

<sup>57</sup> Ebenda, S. 369.

recht werden und auch kategoriale Zuschreibungen wären vermessen wie anachronistisch. Andererseits sollte man m.E. Foucault entgegen, dass der Begriff zu abstrakt und zu allgemein gewählt ist, wenn er nicht dadurch überzeugen kann, geschichtlichen Umbrüchen und Paradigmenwechseln mehr Raum zu geben, als andere wissenschaftsgeschichtliche Darstellungen.

Mehr als jedes andere kultur- und geistesgeschichtliche Phänomen wird der Wahnsinn durch sein jeweiliges Bezugssystem bestimmt. Doch er erscheint in seiner Naturwüchsigkeit, wird mystifiziert, seine Entstehungsursachen bleiben im Dunkeln und so dient er als Rechtfertigung von Herrschaftsinteressen. Auch eine Pandemie lässt sich instrumentalisieren, indem man die Maßnahmen zu ihrer Bekämpfung nicht konsequent handhabt und sie damit machiavellistisch verewigt. – Ein aktuelles Unterwanderungsphänomen.

Die von Foucault angeführten Zeitzeugen beschreiben zwar typische, gesellschaftliche Verfallserscheinungen, doch eine systematische Analyse der Verelendung unter den sich durchsetzenden kapitalistischen Produktionsbedingungen ist nicht in Sicht.

Immer wieder treten im Wahnsinn die langwierigen und problematischen Ablösungsversuche vom Einfluß des Klerus zutage; die menschliche Freiheit wird entdeckt und steckt zugleich in der Krise. Einerseits beförderte die Religion durch ihr Sanktionssystem sowie durch die Fokussierung auf eine überzeitliche Ordnung den Wahnsinn unmittelbar selbst, andererseits hielt sie ihn in Schranken, dadurch dass sie auch die Organisation des sozialen Lebens übernahm. Somit begünstigt sie den Wahnsinn generell umso mehr, als sie diese Verwurzelung in der Praxis verliert.<sup>58</sup>

Schließlich wird jedweder kulturellen Produktion die Nähe zum Wahnsinn nachgesagt, und zwar umso mehr, als sie den Bezug zur Lebenswelt, bzw. zu den menschlichen Erfahrungen aufgibt. Auch die wissenschaftliche Arbeit tendiert dazu, sich dem Welt- und Wirklichkeitsbezug zu entfremden, (was immer auch dafür ausgegeben wird). Der Kultur wird eine schädliche und verweichlichende Wirkung nachgesagt, die Identifikationsmuster ihrer Stoffe sollen sogar den sittlichen Verfall begünstigen. Doch man zitiert schließlich nicht mehr die Grotesken des Wahnsinns herbei, sondern orientiert sich eher an seinem unmittelbaren Wortsinn, dem Verhältnis von Individuum und Umwelt. So entwickelt sich am Ende des 18. Jahrhunderts eine wissenschaftliche Anthropologie. Der Bezug zur Natur tritt in den Hintergrund gegenüber der vom Menschen gestalteten Wirklichkeit und begünstigt die Entstehung einer diskursiven Subjektivität. Die förmliche Negation der Natur lässt ihre Dämonisierung subtiler, aber auch schwerer nachweisbar werden – bis hin zu Adorno. Foucault bezeichnet diese Ausgrenzung bzw. Beschränkung auf das soziale Milieu auch als *Antiphysis*.<sup>59</sup> Im Kontext des 18. Jahrhunderts wird die äußere Natur entlastet, dafür erhält das Milieu das Stigma der Antinatur – die Antagonismen zwischen Individuum und sozialer Umgebung; bzw. die Imagination des Ersteren.

Anders gesagt: Die Primärnatur wird ein Stück weit demystifiziert und anerkannt, wenn die menschliche Freiheit zu ihrem Gegenspieler wird. Das „Böse“ kommt nicht mehr von außen, so das Korrektiv, sondern wird geschichtlich und damit menschlich und dies ist auch im Sinne des Rousseauschen Menschenbilds.

Der Dualismus, den die Vernunft errichtet wird somit erst auf einer geschichtlichen Grundlage dynamisch – und hier zeichnen sich die Entstehungsbedingungen der Dialektik ab. Setzt man voraus, dass die Geschichte nicht versöhnt ist und die Praxis weiterhin offen – Marx – treten die Transformationsprozesse von Vernunft und Wahnsinn als gesellschaftliche und ökonomische Antagonismen zutage. Hegels Geschichtsphilosophie hingegen bleibt um die

---

<sup>58</sup> Ebenda, S. 376.

<sup>59</sup> Ebenda, S. 381.

Vernunft zentriert, auch wenn sie sich nur durch viele geschichtliche Brechungen vervollkommnet. Das Milieu schließlich, wie es Foucault anführt bildet den Ausgangspunkt des diskursiven Subjekts.

Dabei sind viele Verfallserscheinungen, welche die Zeitzeugen beschreiben als Ablösungsprozesse von überkommenen Lebensformen zu sehen. Die geschichtlichen Erfahrungen und die gesellschaftlichen Widersprüche konkretisieren sich für die Menschen des 18. Jahrhunderts und sie verlangen ihnen eine andere Auseinandersetzung ab, als es die theologischen Konstruktionen zu suggerieren versuchten. An die These vom allgemeinen gesellschaftlichen Verfall wird das 19. Jahrhundert anknüpfen, bzw. der Wahnsinn gehört fortan zur Darstellungsform der gesellschaftlichen Widersprüche, die Deformationen, die Entfremdungsverhältnisse nehmen klare Konturen an, insofern die moderne Zivilisation erst die Grundlage für die freie Selbstentfaltung aller Menschen schafft. Zugleich tritt der negative Ursprung der Dialektik zutage; wenn alle gesellschaftlichen und historischen Bedingungen sich zu verschlechtern drohen, so weil das menschliche Dasein zunehmend der Kritik zugänglich wird, die Widersprüche zwischen Produktionsbedingungen und Produktivkraftentwicklung offensichtlich werden. Die Phänomene der Entfremdung sind somit früh bekannt, doch sie werden noch nicht einheitlich und systematisch behandelt im Sinne Marx gegenläufiger Analyse von Darstellung und Methode.<sup>60</sup>

Das Basismodell der Dialektik, die polare Spannung von Unvernunft und Vernunft löst, wie schon gesagt den theologischen Bezugsrahmen auf, der Wahnsinn ist kein allgemeines Stigma mehr, dass die Heteronomie des Menschen ausweisen soll, er wird nicht nur geschichtlich, sondern auch diskursiv, und methodisch gesehen setzt ihn Foucault sogar als dekonstruktives Moment ein. So wird die Beziehung zwischen Individuum und Milieu hochdynamisch und Foucault zeigt, in welchen geschichtlichen Stadien der Wahnsinn zur emphatischen Wahrheitssuche avanciert – die Renaissance bringt sein performatives Wesen ins Spiel, das 19. Jahrhundert verknüpft mit ihm einen programmatischen Erneuerungsanspruch und noch die Psychoanalyse trägt die Spuren dieser Wirkungsgeschichte. Sie bleibt selbst Beispiel für ein bestimmtes historisches Weltbild vom Wahnsinn, so wie der Wahnsinn bestimmter Epochen – die traumatischen Ereignisse der Französischen Revolution ein historisches Dokument bleiben. Immer wieder stellt Foucault seine Mystifikationen heraus, auch von positivistischer Seite durch ein Geschichtsbewusstsein, das die Krankheitsbilder entsprechend der Evolution aufzählt. Dagegen macht er den Impact des Wahnsinns für die geschichtliche Existenz des Menschen stark – vergleichbar mit Camus Revolte. Selbst den jüngeren soziologischen Stigmatisierungen, wie sie aus dem Paradigma des Milieus resultieren entgegnet er jedoch nicht ideologiekritisch, obwohl der Pauperismus des 19. Jahrhunderts und die Industrialisierung dazu reichlich Anlass bieten würden. Foucaults Demystifikation des Wahnsinns zielt vielmehr darauf, seine Stigmatisierungen und Instrumentalisierungen dann exemplarisch herauszustellen, wenn sie mit einem Verfall seines schöpferischen Wesens einhergehen und auch die Psychoanalyse hält er für unproduktiv. So geht es ihm auch weniger darum, anzuprangern, dass der Wahnsinn in diesem Kontext krank geredet wird, als zu zeigen, wie er seines subversiven Impakts – auf wiederum andere Weise als im 18. Jahrhundert beraubt wird, besonders in Hinblick auf den nun inflationär anwachsenden Gebrauchs des Entfremdungsbegriffs.<sup>61</sup> Mit Marx würde ihn hier die Kritik an die Fixierung auf die Erscheinungsseite der Verhältnisse verbinden, doch die Analogie muss äußerlich bleiben. Die Erosionen des Wahnsinns sind zu unübersichtlich, zu wenig vorhersagbar, um an ihm ein Aufklärungsmodell festzuzurren, ein Wahrheitsmoment, das aus der Dialektik von Genesis und Geltung hervorginge. Mit Deleuze und

---

<sup>60</sup> Elmar Treptow: Die Entfremdungstheorie bei Karl Marx (unter besonderer Berücksichtigung des Spätwerks) München 1978.

<sup>61</sup> Wahnsinn und Gesellschaft, S. 388

auch den Existenzialisten ist der Wahnsinn für Foucault eher Anlass für den unmittelbaren Bruch mit den gesellschaftlichen Verhältnissen. Dabei bleibt er Ausdruck und Subversion ihrer Antagonismen zugleich. Nur die Affinität der Selbsterstörung der Vernunft zur Selbsterstörung der ökonomischen Bedingungen spricht auch für eine Genealogie bei Marx.

Weiterhin bilden der Wahnsinn und seine Abwehr eine symbiotische wie unruhige Gemengelage; er ist das indirekte negative Wahrheitsmoment der Abwehrhaltung, wie zugleich auch nicht. Diese Paradoxie mutiert, wie schon gesagt im 19. Jahrhundert, so gilt das Subjekt nicht mehr als vertieft Wesen, sondern als eines, das den Möglichkeiten seiner Sozialisation entgeht.

Seit dem 18. Jahrhundert lässt sich der Wahnsinn nicht mehr in die Internierungshäuser verbannen und das Hervorquellen aus seiner räumlichen Abgeschiedenheit offenbart sein transzendentes Wesen, seinen kontingenten Wesenszug. Dabei zeigt seine Behandlung, wie willkürlich und auch politisch motiviert entsprechende Zuschreibungen erfolgen. Sie stehen noch nicht einmal in Bezug zur demografischen Entwicklung, wie Foucault im 2. Kapitel des dritten Teils von *Wahnsinn und Gesellschaft* ausführt. Vielmehr dokumentieren sie den Verfall der absolutistischen Despotie, ihr letztes Aufbäumen vor der Französischen Revolution. Insgesamt bleibt die Wahrnehmung des Wahnsinns in den historischen Gesellschaftsformen einheitlich, eine eindeutige Relation zu den geschichtlichen Zäsuren wie der Revolution lässt sich nicht herstellen. Auffällig ist lediglich die starke Zunahme an Internierungen in der letzten Phase der absolutistischen Herrschaft. Die darauf folgende Stagnation erklärt sich zahlenmäßig auch aus der starken Zunahme an privaten Institutionen, welche die Insassen nicht offiziell erfassen.<sup>62</sup> Somit stellt sich die Frage, ob das 19. Jahrhundert zu einer wirklichen Trendwende im Umgang mit dem Wahnsinn findet, oder nicht doch eher an die ältere, defensive Haltung anknüpft. Im Blickpunkt stehen weniger die Tollheit, als die sozialen Abweichungen; als Irre im nun erweiterten Sinne gelten diejenigen, die sich der herrschenden Ordnung entziehen oder aus welchen Gründen auch immer dagegen auflehnen. Zu einem möglichen Paradigmenwechsel trägt, wie schon gesagt de Sade bei, er lässt die bestehenden Zuschreibungen erodieren, seine Auflehnung stellt alles heraus, was durch die Maßnahmen der Internierung weggesperrt werden sollte. Die Wirklichkeit des Verbotenen, der Lüste wird nicht nur neu bebildet, sondern auch gelebt. Die so einhellig diskreditierte Unvernunft schlägt somit hohe Wellen, auch wenn Foucault darin nicht ein Manifest der ewigen Wiederkunft sieht, sondern vielmehr die Beschwörung der Lüste, deren Vielfalt sich irgendwann erschöpft.<sup>63</sup> Ferner wird das Umfeld der Unvernunft zunehmend erweitert, schon Geringfügigkeiten wie mangelndes Pflichtbewusstsein werden ihr zugerechnet. Doch dabei wird auch ihre Monotonie aufgelöst, die Vielfalt des Irreseins tritt zutage, nun zeigt sich endlich seine Positivität. Foucault skizziert die Heranbildung zweier Lager, die Unterscheidung in Wahnsinn, die sogenannte *aliénation* und die Unvernunft. Die Gemengelage ist nun wesentlich komplexer geworden, Ersteres, der Wahnsinn führt nicht nur in die Isolation, sondern wird auch singulär, aufgegeben. Dagegen wird das mildere Irresein selbst von den Herrschenden als Vorwand eingestuft, eine Sonderrolle spielen zu wollen. Der sogenannte Irre bleibt eine Provokation, er kann beides mimen, die Vernunft wie die Unvernunft.<sup>64</sup> Damit nimmt die Dichotomie zwischen der Vernunft und dem, wovon sie sich abgrenzt unterschiedliche Tiefen an und sie verliert gegenüber dem 18. Jahrhundert auch zusehends an eindeutigen Grenzziehungen. Wissenschaftliche Beschreibungsformen werden lange mit dieser Gemengelage ringen, doch sie bringen auch die Narrative des Wahnsinns, seine Eigentümlichkeiten, die persönlichen Schicksale zum Verschwinden.

---

<sup>62</sup> Ebenda, S. 393 f.

<sup>63</sup> Ebenda, S. 399.

<sup>64</sup> Ebenda, S. 403.

Viele ältere Beschreibungen und Berichte legen Zeugnis davon ab, dass sie Wesentliches und Unwesentliches vermischen, vermeintlich wichtigen, jedoch nebensächlichen Indizien folgen. Dies signalisiert immerhin die Bemühung um die Entzifferung des Wahnsinns, eine Phänomenologie entsteht. Das Zusammenwirken von praktischen Erfahrungen und wissenschaftlichen Verallgemeinerungen bleibt jedoch eine Herausforderung, woraus sich wohl Foucaults grundsätzliche Skepsis gegenüber dem Wissenstransfer erklärt. Wie Umberto Eco sucht er nach einer Grundlage für die Beschreibung einer überkomplexen Situation, während Deleuze ihren Ursprung offenlegt. Doch der Wahnsinn ist insofern ein dekonstruktives Moment der Erkenntnis, als er stets die Gebiete von Vernunft und Unvernunft durchkreuzt, noch bevor sich die Frage nach ihrem Zusammenhang stellt. Seine Singularität und Ereignishaftigkeit erodieren fortwährend die Bedingungen, unter denen er betrachtet und eingeordnet wird. Am ehesten wird der Wahnsinn noch dort zugänglich, wo er unter künstlichen Bedingungen vegetiert, ihm jedoch sein Raum zugestanden werden muss. Dabei wird die Beweislage regelrecht umgekehrt – der Wahnsinn wird in den Internierungsanstalten regelrecht gezüchtet, aufgrund ihrer institutionellen Macht beanspruchen sie von nun an den Zugang zu einem positiven Wissen über ihn. Immerhin wird dem Wahnsinn Aufmerksamkeit gewidmet, man setzt sich auch als Beobachter seinen Erscheinungsformen aus. Man ist am Ort der Exegese angelangt und es stellt sich sogar die Bereitschaft ein, den Wahnsinn in die menschlichen Erkenntnisssysteme vordringen zu lassen. Wenn das 18. Jahrhundert den Wahnsinn durch seine Abwehrhaltung in die Diskussion gebracht hat, so verleiht ihm diese Paradoxie auch Gestalt, nicht jedoch der angeblich humanere Umgang mit ihm im 19. Jahrhundert. So vollzieht sich auch die Absonderung der Wahnsinnigen von den Strafgefangenen nur langsam und oft unter fragwürdigen Prämissen, sei es, dass Erstere eine Zumutung für Letztere seien oder umgekehrt. Ein Paradigmenwechsel wird weder durch wissenschaftliches Interesse noch durch einen vermeintlich humaneren Umgang mit den Wahnsinnigen herbeigeführt, sondern nur, indem er in seiner Autonomie und Singularität erfahren wird und er rückt aus Foucaults Sicht nur unter den Bedingungen der Internierung dergestalt in den Blick. Verfängt hier ein Determinismus, oder wird der Wahnsinn als authentischste Auflehnung gegen die Repression geltend gemacht? Verhalten sie sich reziprok, wie Herr und Knecht? Zumindest führt nur die Widerspiegelung der Machtausübung an das Wesen des Wahnsinns heran. Das Wegsperrten steht nun für das höchste Maß an Entmenschlichung. So setzt sich die Dichotomie in ihrer ganzen Unversöhnlichkeit fort, als Ausschluss von der Gesellschaft und dem Widerstand dagegen. Der Wahnsinn ist Antwort auf die Isolation, darauf, dass man ihm selbst die Möglichkeiten der Rebellion, der politischen Einflussnahme entzieht, weshalb er auch so unzugänglich in seiner Behauptung der Unerschöpflichkeit des Seins wird, weshalb seine Gesellschaft so abgründig wird und dabei die Barbareien zutage fördert. Bei aller Drastik wirkt dieser Selbstwiderspruch deterministisch, tautologisch mit einer einzigen Exitoption: der absoluten Freiheit, der Revolte des scheinbar so unvergesellschafteten Individuums. Demnach wäre das hier so vehement subjektiv und singulär konstruierte Individuum zu keiner Veränderung fähig, der konstruktivistische Ansatz Foucaults würde in großen Stillstand zusammenfallen. Doch die Skandalisierung der Internierungspraxis, die geforderte Abkehr durch die hier angeführten Zeitzeugen hat einen utilitaritaristischen Hintergrund: den Bedarf an Arbeitskräften in den entstehenden Manufakturen. Dementsprechend wird die Internierung nur empfohlen für politische Häftlinge, oder für solche, die zu keiner selbstständigen Lebensführung mehr in der Lage sind.<sup>65</sup> Ferner gibt man die Wahnsinnigen eher auf, als die Verbrecher. Für Foucault bleibt die zeitgenössische Kritik scheinhaft, sie polarisiert und wirkt in Hinblick auf die Mißstände sogar selbstverstärkend, die Wahnsinnigen fallen sogar aus der Schnittmenge der noch wertbildenden Arbeitskraft. So wird der Wahnsinn zur Zielscheibe der Repression gemacht, bei recht willkürlicher Bestimmung, was ihn ausmacht; er gerät zu einer gesellschaftlichen Konstrukti-

---

<sup>65</sup> Foucault zitiert hier den Moralisten Mirabeau s. h. S. 412.



on, die beliebig instrumentalisiert werden kann. Noch das 18. Jahrhundert legt sein Repressionsansinnen tiefer, indem es an der Kontingenz des Wahnsinns Maß nimmt, während das 19. Jahrhundert ihn eher nach ökonomischen Gesichtspunkten delegitimiert. Der Unterschied bleibt verschwindend und einer Humanisierung der Bedingungen sieht Foucault, wie schon gesagt auch nicht entgegen, er hält sie für reinen Zynismus. Im Gegenteil – kein Verbrechen reicht an die Stigmatisierung des Wahnsinns heran. Einer Geschichte des Fortschritts im Sinne einer Einheit von Produktivkraftentwicklung und humanisierten Lebensbedingungen entgegen, gräbt sich der Determinismus und sogar die Perfektionierung des willkürlichen Wegsperrens in sie ein.

Europaweit wird die Internierungspraxis durch große Enteignungswellen und durch eine damit verbundene labile Konjunktursituation verstärkt. Als Drohkulisse hat sie darüber hinaus eine disziplinierende Funktion, sie ist gekoppelt an ökonomische Erfordernisse, wie die Umlagerung von Unterkonsumptionskrisen, die Deportation der industriellen Reservearmee in die Kolonien. Die Internierung wird zunächst als Regulativ des Arbeitsmarktes und der globalen Handelsbeziehungen eingesetzt.<sup>66</sup> Arbeitshäuser und Deportationen können jedoch die Entstehung des Proletariats, die weitreichende Verarmung vieler Bevölkerungsgruppen nicht aufhalten. Ferner verursachen Kriege und ungeklärte Besitzverhältnisse an den Kolonien einen extremen Output an Arbeitslosen, die sich inzwischen nicht mehr unter die ehemaligen Internierungsbedingungen bringen lassen. Die Verwaltung der Armut kollabiert stets aufs Neue, und zwingt die konkurrierenden Nationen neue Kolonien zu „akquirieren.“ Der Handel mit den Kolonien bleibt risikobehaftet und ist auch infolge der Konkurrenz unter den Nationen großen Schwankungen ausgesetzt. Zum eigentlichen Internierungsgrund wird nun die Arbeitsverweigerung.<sup>67</sup> Trotz der massiven Bewegungseinschränkungen für die Insassen bleiben die Arbeitshäuser ineffizient und tragen eher zu deren weiterer Verelendung bei. Schließlich erweist sich diese Form der Armutsverwaltung als aufwändig und kostenträchtig und wird später dahingehend rationalisiert, der arbeitsfähigen Bevölkerung auf dem kürzesten Wege Arbeit zuteilen. Ohnehin werden die Internierungshäuser von den Sachzwängen der Mehrwertproduktion abgelöst werden.

Die genannten Erfahrungen mit der Internierung, ihr Versagen zeigen, dass es sich bei der anschwellenden Arbeitslosigkeit um ein strukturelles Problem handelt. Somit setzt die Ursachenforschung ein und sie legt die Zusammenhänge zwischen Armut und Eigentum offen. Doch nur verhalten äußern sich die Zeitzeugen dazu, dass die Armut erst den Reichtum begründet, denn dies käme einem absoluten Bruch mit ihrer bisherigen Stigmatisierung gleich. Erst die ökonomischen Sachzwänge der sich industrialisierenden Gesellschaften führen auf eine Differenzierung zwischen Armut und Wahnsinn hin. Jenseits des Merkantilismus reift die Einsicht, dass die Verfügungsmacht über die Arbeitskraft den Reichtum schafft. Fortan steht das Bestreben im Vordergrund, soviel wie möglich an Arbeitskraft zu rekrutieren – die Bemühung um einen offenen Arbeitsmarkt, während die massenhafte Internierung jeder Produktivität entgegensteht. Die Zeitzeugen und Ökonomen analysieren das Internierungswesen sogar als Basis für eine verdeckte Akkumulation des Privateigentums, das die Verelendung vorantreiben würde.

Die vermeintliche Liberalisierung trägt jedoch genauso zur Verelendung bei, indem sie die ökonomischen Ursachen des Entstehens der Überbevölkerung in Anspruch nimmt und zugleich als subjektiven Mangel geltend macht: die unterschiedlichen Produktivitätsgrade der Bevölkerung. Sie schürt die Konkurrenz, soll die letzten Ressourcen an Arbeitskraft mobilisieren und offenbart die Naturwüchsigkeit der Vergesellschaftung von Arbeitskraftbesitzern; nie war die Abhängigkeit des Reichtums von den Armen so sinnfällig geworden. Arme,

---

<sup>66</sup> Ebenda, S. 415.

<sup>67</sup> Ebenda, S. 419.

Kranke und kranke Arme lassen sich nicht mehr unterschiedslos behandeln. Dass wirklich Kranke auf Mitleid angewiesen bleiben, bagatellisieren die Zeitzeugen, dieses bleibt ohne jede Garantie und gründet auf Einzelzuwendungen, auch wenn die Notwendigkeit zur Einrichtung einer allgemeinen und staatlichen Fürsorge schon im 18. Jahrhundert heftig diskutiert wird. Im Mittelalter traf die Bedürftigkeit auf Unmittelbarkeit und Wechselseitigkeit, während die Gesellschaft des 18. Jahrhunderts von Diskontinuität geprägt ist und die Religion ihre Bindungskraft verloren hat, so die weiteren Ausführungen. So bleiben die Fürsorgemaßnahmen sporadisch und an das private Umfeld der Betroffenen adressiert, schon aus ökonomischen wie auch praktischen Gründen, schließlich, weil man sich einen positiven Einfluss vom privaten Umfeld auf die Heilungschancen erwartet. Ohnehin wird der Wahnsinn nur insoweit sinnfällig, als sich die Internierung zu einer parallelen Institution entwickelt; er bildet eine Grenze für die Verwaltung, während die Fürsorge ihm wieder seinen rechten Platz zuweist. Sie führt aus Foucaults Sicht nicht nur auf die Auflösung der bestehenden Stigmatisierungen hin, sondern auch zu einer Differenzierung zwischen Armut, Krankheit und Wahnsinn. Damit treten auch die ideologischen Zuschreibungen von Vernunft und Unvernunft in den Hintergrund zurück.<sup>68</sup>

Somit weichen die Hindernisse, die den Blick auf den Wahnsinn, auf seine Autonomie und Singularität verstellten, doch weiterhin wird nur nach dem Schweregrad der Bedrohung und der Fähigkeit zur selbstständigen Lebensführung der Betroffenen unterschieden. Eine Reduktion der Internierungsmaßnahmen setzt sich erst mit der weitgehenden Anerkennung der Freiheit der Person durch, wie sie in der nachrevolutionären Zeit erstmalig gesetzlich formuliert wird. Auch genügen der bloße Verdacht oder die Denunzierung nicht mehr für eine Verurteilung. Doch zwischen Wahnsinnigen und Kriminellen wird weiterhin nur unzureichend unterschieden. Schließlich werden die Mittel zur Verfügung der Internierung, die sogenannten *lettres de cachet* für ungültig erklärt. Auch müssen medizinische Maßnahmen fortan um richterliche Verfügungen ergänzt werden. Provisorische, an der alten entmenschlichenden Praxis orientierte Maßnahmen, wie auch grundlegende Änderungen bleiben typisch für diese Übergangszeit. Dennoch wird das Bild vom Wahnsinn authentischer, der Umgang mit ihm insgesamt differenzierter, das Verständnis und auch das Wissen darüber wächst. Es entstehen, so Foucault drei Formen, den Wahnsinn zu beschreiben und sie hängen weiterhin mit seiner Lokalisierung zusammen: die Festlegung des Krankheitsbildes durch die Bedingungen der Internierung, eine weitere, die durch die Subjekt-Objekt-Beziehung, das Urteil gebildet wird, und schließlich der Abgleich mit den Wesenszügen des Verbrechers.<sup>69</sup>

Diese Zuschreibungen zeigen, dass Wissen und Erfahrung, „Theorie“ und „Praxis“ im Umgang mit dem Wahnsinn lange nicht zusammenfinden. Sie zeigen aber auch, dass die Diskreditierungen des 18. Jahrhunderts es nicht vermochten, den Wahnsinn aus dem gesellschaftlichen Leben zu verbannen. Die Bemühungen, ihn zur Privatsache zu erklären scheitern ebenfalls, wie gezeigt. Diese Entwicklung gehört in den Kontext der Abwälzung der Lebensrisiken auf die einzelnen Arbeitskraftbesitzer. Letztlich wird jedoch eine neue Grenzziehung gegenüber dem Wahnsinn unvermeidlich, wenn er das gesellschaftliche Leben und die Waren- bzw. Kapitalkreisläufe nicht behindern soll. In jedem Falle sollen die Ausführungen zeigen, dass er eine soziale Konstruktion bleibt. Er ist Gegenstand einer widersprüchlichen Interessenlage, die jederzeit zu einer selektiven Behandlung der Personen, je nach Verwertbarkeit der Arbeitskraftbesitzer regrediert. So gehen Arbeit und Bestrafung ineinander über, die Internierung wird auf die Strategien der physischen Vernichtung hin perfektioniert.

Die streng hierarchische Arbeitsorganisation sieht aber auch geringfügige Anreize vor. Dabei werden die Wahnsinnigen einer besonderen Form der Knechtschaft unterworfen, sie müssen

---

<sup>68</sup> Ebenda, S. 431 f.

<sup>69</sup> Ebenda, S. 442.

sich ihre Freiheit zurückkaufen und als Modell dieser Form der Züchtigung firmiert Bicêtre.<sup>70</sup> So sehr wie die Internierungsmaßnahmen nun unter Rechtfertigungsdruck geraten, so sehr wird die Mehrarbeit weiterhin durch Zwangsmaßnahmen eingefordert. So legitimieren sie sich als Institution zur Beförderung der Produktivitätssteigerung, nachdem ihre Funktion der Absonderung hinfällig geworden ist. Eine Systematik der Krankheiten erfolgt nach ökonomischen Gesichtspunkten und bestätigt zugleich ihr konstruiertes Wesen, auch wenn man den singulären Erscheinungsformen des Wahnsinns, wie vielfach gesagt damit nicht beikommt. Die Grenziehungen werden stumpf, vor allem weil eine Verunsicherung und widersprüchliche Gemengelage eintritt, inwieweit die Distanznahme von den Kranken erfolgen soll. Oder vielmehr: Die Furcht vor den Wahnsinnigen bildet die Grenze und offenbart in hohem Maße sein gesellschaftlich konstruiertes Wesen womit die Alternativlosigkeit der Internierungsmaßnahmen stets ihre Erklärung finden.

## 5. Der Wahnsinn im Schaukasten

Im 19. Jahrhundert wird der Ausschluß zusehends zu einer Frage der Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums – die Rahmenbedingungen für ein öffentliches Fürsorgewesen. Doch zu keinem Zeitpunkt erfolgt eine grundsätzliche Abkehr von den Internierungsmaßnahmen, sei es, dass sie Ausdruck von Unsicherheit im Umgang mit den Kranken sind, sei es, dass sie zugewise rationalisiert werden. Im Mittelpunkt steht ihr selbstzweckhaftes Wesen, als therapeutisches Mittel finden sie nur zögerlich Anerkennung. In letzterem Fall geht man zu einem modifizierten Freiheitsentzug über; der Wahnsinn soll sich unter „kontrollierten Bedingungen“ frei entfalten können; seine Form, seine Gegenständlichkeit nehmen räumliche Züge an; auch das belegt die gesellschaftliche Generierung. So hat jede Konstruktion einen spezifisch historischen und gesellschaftlichen Legitimationswert. In der Umwidmung der Absonderung zu therapeutischen Zwecken sieht Foucault sogar eine besondere Pervertierung der Maßnahmen, denn der Freiheitsentzug gerät nun zum Maßstab der Freiheit.<sup>71</sup> Ihre dialektische Beziehung zeigt, dass das Subjekt für die Medizin nicht von Interesse ist, es werden stets nur die Rahmenbedingungen für entsprechende Erwartungshaltungen geschaffen – Medizin als Exekutive. Die dennoch mildere Form der Absonderung gegenüber dem 18. Jahrhundert begründet sich nicht auf einem fachlichen Paradigmenwechsel oder Fortschritt. Vielmehr bleibt das Verhängnis, die Entfremdung des Wahnsinns für sein Wesen auszugeben, wenn er als Ausschlussphänomen behandelt wird und damit von den Bedingungen der Beobachtung abstrahiert wird. Der Ursprung und der Anlass der jeweiligen Maßnahmen werden uneinsehbar, so wie das Fetischismuskapitel im *Kapital* zeigt, dass die gesellschaftlichen Beziehungen den beteiligten Warenbesitzern als sachlich Gegebene erscheinen. Eine Geschichte der Stadien der Entfremdung durch die Internierungsmaßnahmen schreibt Foucault jedoch nicht, er greift wie Marx den scheinhaften Freiheitsbegriff an, seinen philanthropischen Schein, seine juristische Kodifizierung durch den *contrat social*.

Freiheit als Bedingung der Vernunft und die Neigung des Wahnsinns zur Kontingenz, zur Unerschöpflichkeit des Seins geraten so in Widerspruch. Wenn Erstere ein Wesensmerkmal des Menschen sein soll, dann ist der Wahnsinnige kein Mensch, während der Ausschluss seine Legitimität aufwertet, indem er sich juristisch durchstrukturiert. Das Rechtssystem erhebt sogar einen hohen Anspruch auf Objektivität, wiewohl es abgeleitet und naturwüchsig bleibt, keinesfalls auf der Natur beruht. Denn die Rechtswissenschaften berufen sich auf dieselbe Natur, die im Kontext des Wahnsinns bestritten wird; dementsprechend vage bleibt die Schuldfähigkeit. Welche Freiheit den Wahnsinnigen und implizit allen Bürgen zugestanden wird, bleibt ein Herrschaftsdiskurs. So entstehen neue, engmaschig vernetzte Dispositive,

---

<sup>70</sup> Ebenda, S. 446.

<sup>71</sup> Ebenda, S. 454.

angestrebt wird die totale Kontrolle, nicht nur über den gläsernen Kranken, denn man hat erkannt, dass man seiner nur durch Abschottung nicht Herr wird und mit diesem tatsächlichen Paradigmenwechsel sind vielfältige Interessenkonflikte verbunden. Erst die Einblicke in den Wahnsinn ermöglichen einen zielgenauen Maßnahmenkatalog, eine effiziente Verwaltung. So dient die Absonderung nicht mehr dem Verbergen des Wahnsinns, vielmehr soll sie ihn beredt machen. Die Internierung erweist sich nun als Erschließungsprojekt, sie will die Rahmenbedingungen für die Entfaltung seiner Positivität stellen und ihn anschaulich machen, doch er durchbricht auch den herrschenden Diskurs, der bisher nur ein Diskurs *über ihn* war. So könnten die Voraussetzungen geschaffen werden, ihn in seinem gesellschaftlichen und historischen Kontext zu deuten, doch er bleibt weiterhin eine in sich geschlossene Inszenierung, die auf Abstand gehalten wird. Zwar ist der im Repräsentationsraum der Internierung ausgestellte Wahnsinnige nun ein Studienobjekt, doch die Konstitutionsbedingungen des Irreseins bleiben vorgegeben, der Voyeurismus erhält einen objektiven Anstrich.

Andererseits schreitet seine Vergesellschaftung mit der Vernunft, ihre wechselseitige Durchlässigkeit voran, ein Wiedererkennen wird möglich, so wie der Wahnsinn nicht mehr völlig inkommensurabel mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. Dementsprechend kann man in der Internierung auch den Versuch sehen, den Wahnsinn zu formulieren, sie ist sein dinglicher Status Quo und beschreibt eine bestimmte Situiertheit des Bewusstseins. Ihrem ursprünglichen Sinn entgegen erweist sich die Internierung sogar als Möglichkeitsraum, insoweit der Wahnsinn sie modifiziert, wenn er seine Freiräume in Anspruch nimmt. Dennoch bleibt die große Einsperrung stets zwiespältig, beständig ist sie nur als Austragungsort menschlicher Wahrheitsansprüche und gesellschaftlicher wie historischer Konflikte. Aus seiner Verborgenheit heraus triggert der Wahnsinn wie eine camera obscura Wirklichkeitsbezüge nach Außen. Überhaupt besteht der Paradigmenwechsel darin, dass er nun das wissenschaftliche und auch gesellschaftliche Interesse auf sich zieht und in den Raum der Vernunft vorzudringen vermag. Während ihm mit der Unvernunft eine dezidierte Abwehrhaltung angetragen wurde, verschleiert die räumliche Verdinglichung nunmehr seine Wirkmächtigkeit. Grundsätzlich bleibt der Widerspruch zwischen absoluter Stillstellung und Freilegung seines Wesens unaufhebbar, nur die Form wandelt sich mit der Zeit. Stets entzieht sich der Wahnsinn in seiner Kontingenz, die Unerschöpflichkeit des Seins, ewige Wiederkunft, die dem menschlichen Wahrheitsstreben die fortwährende Selbstrevision aufzwingt. So unterwandert er jede noch so maliziöse Beobachtung, jede noch so gewissenhafte Taxonomie. *L'Homme révolté, die Singularität.*

Schon aus den veränderten Machtverhältnissen heraus verlangt die nachrevolutionäre Zeit nach neuen juristischen Kategorien, in denen sich ein differenzierterer Umgang mit dem Wahnsinn widerspiegelt. Doch aus der allgemeinen Notstandssituation heraus schlägt die praktische Umsetzung der Aufgabenverteilung fehl. Die Bürger bleiben weitgehend sich selbst überlassen und einer neuen Exekutive mangelt es an klaren Weisungen. Zwar haben sich die Rahmenbedingungen für die politische Freiheit gegenüber der Klassik konsolidiert, die Gestaltungsmacht des *contrat social* entfaltet sich. Doch sie schlägt sich auch apodiktisch in den Bewertungen des Wahnsinns nieder. Wenn er so ins tägliche Leben einsickert, trifft er auf ein anderes Selbstbewusstsein, in dem sich die Rechte und Pflichten der Bürger konkretisiert haben. So hat aus Foucaults Sicht die alte Despotie unter der Vielzahl an provisorischen Übergangsregelungen nur ein neues Gewand angenommen.

Dementsprechend wird die Willkür im Umgang mit dem Wahnsinn für jeden beliebigen historischen Kontext wieder bestätigt und für die Administration sind die provisorischen Familiengerichte, die die Justiz entlasten sollen ein willkommener Vorwand, den Bürgern ins Schlafzimmer zu schauen. Die Vorläufer des Familienrechts sind mit den Gefährdungen der bürgerlichen Klasse befasst und sollen dem sittlichen bzw. physischen Verfall auch von Einzelpersonen entgegen wirken. Vor dem Hintergrund der weiterhin unabgesicherten politischen Be-

dingungen erleben die *lettres de cachet* trotz ihres Denunziantentums ein come back, in ihnen spiegelt sich die Gemengelage typischer Antagonismen der bürgerlichen Klasse wider. Der Wahnsinn schreibt sich fort als Auseinandersetzung um handfeste Klasseninteressen, die Willkür der Bestrafungen aber auch der Verbrechen exaltieren und verlangen nach der öffentlichen zur Schau Stellung. Die Stigmatisierung einzelner Personen wird sogar durch die Ereignisse der Revolution befeuert; man will die große Abrechnung und wiederholt dabei spiegelbildlich die Despotie des Absolutismus, in dem sich ganz im Sinne der Herrschafts-Knechtschafts-Dialektik jedes Verbrechen unmittelbar gegen den König richtete. Dabei passt die Internierung nicht immer zu einer Form der Bestrafung, die die exemplarische Vergeltung sucht – die aus Sicht von Foucault der Aufklärung eigentümliche Barbarei.

Das öffentliche Interesse ist aber auch Ausdruck einer engeren Wechselbeziehung von Psychologie und Rechtssprechung, Erstere präformiert die Rechtssprechung, geht ihr aber auch nach. So entbirgt sie neue Erkenntnisse über den Menschen und problematisiert die alte ungeschiedene Gemengelage von Verbrechen, moralischen Verfehlungen und Wahnsinn. Der Doppelcharakter der Psychologie zeigt sich jedoch darin, dass sie den unmittelbaren Zugang zum Wahnsinn nur um den Preis einer starken Trivialisierung herstellt und indem sie auf Moral und Sittlichkeit des Ancien Régimes zurückgreift. So gesehen erweist sich die Psychologie nur als ideologischer Geleitzug der sich neu orientierenden Rechtswissenschaften.

Wie auch immer, die psychologischen und juristischen Beurteilungen verstärken sich wechselseitig, an den Menschen werden stets neue und verfeinerte Normierungen herangetragen. Denn gerade die öffentliche Wirkung der ausgeübten Justiz ruft nach der fortwährenden Kontextualisierung des Verbrechens, nach der fortwährenden Selbstrevision. Im besten Falle führt die Psychologie dabei auf neue Urteilsfindungen hin und erweist sich als Wissenschaft, die neue Diskurse zu generieren vermag. Wenn Verbrechen und Wahnsinn einst unterschiedslos behandelt wurden, so bleibt ihre Nähe bestehen, nur dass der Ort des Ausschlusses nun einen begrifflichen Status bekommt, beide vereint ihr *Nichtsein*.<sup>72</sup> Aus der Perspektive der Dialektik von Genesis und Geltung wird der Ursprung ihrer Gleichsetzung – die Transformation von einer räumlichen zu einer begrifflichen sogar uneinsehbar.

Dennoch beginnen Psychologie und Rechtswissenschaft um den Wahrheitsanspruch wie um die Erkenntnis des Menschen zu konkurrieren. So wandelt sich unter dem Einfluss der Ersteren nicht nur das Selbstbild des Menschen, ihre empirischen Seiten werden wichtig, um Zuordnungen hinsichtlich Wahnsinn oder Verbrechen zu schaffen. Dabei findet die Internierung ihren Einsatz als Labor, sie gerät zum Austragungsort, worum es sich handelt. Als Wissenschaft, die das Erinnern ins Spiel bringt, so die weiteren Ausführungen entfaltet die Psychologie ein archäologisches und genealogisches Potenzial, sie vermag die Singularität des Menschen herauszustellen, sein Nichtzusammenfallen mit moralischen und sittlichen Maßstäben und sie vermag seinen Instrumentalisierungen entgegenzuwirken. So generiert sie, wie schon gesagt neue Diskurse, die sich gegen den Determinismus von Sittlichkeit und Vernunft wenden. Denn die verurteilten Wahnsinnigen sind in ihren Leidenschaften unbedingt, aber eben auch singulär und inkommensurabel. Sie werden unzugänglich und kontingent; was für das einzelne Subjekt unmittelbar und höchste Wahrheit ist, ist es für die Welt keineswegs. Doch auch die Beziehung von Wahnsinn und Verbrechen bleibt widersprüchlich, konkret beurteilen lässt sich nur Letzteres, während sich für den Übergang des Ersteren zu einem Irrealis kaum Bemessungsgrößen finden lassen. Von daher hängen Wahnsinn und Verbrechen im Sinne des zweiten dialektischen Moments, wie es Hegel in der Enzyklopädie beschreibt zusammen, schließen aber auch einander aus.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Ebenda, S. 470.

<sup>73</sup> S. h. Fn. 43, S. 22.

Zwar vermag die Psychologie auf eine Urteilsfindung Einfluss zu nehmen, doch das geschieht nur dann, wenn sie an einzelnen Fällen eine Form der Umwertung aller Werte geltend machen kann, d.h., sie muss auf qualitative Umstrukturierungen der Moral hinführen. Dabei kann sie auch für eine bestehende Tugend eintreten, die sich am Wahnsinn in unbedingter Weise zeigt. Je nach Zeitumständen und gesellschaftlichen Bedingungen lässt sich so das Verbrechen als irregeleitete Gesinnung darstellen. Dementsprechend verhalten sich die Schuldzuweisungen nicht proportional zu den Taten, vielmehr wird ihr sittlicher Kontext wichtig. Der Wahnsinn wird zwiespältig, er oszilliert zwischen absoluter Verkommenheit und Heldentum. Während erstere Form der Kontingenz zufällt, strebt die Letztere nach den weiteren Ausführungen wieder der Vernunft zu. Wiederum zeigt diese Spaltung, die besonders für das 19. Jahrhundert charakteristisch wird das gesellschaftlich konstruierte Wesen des Wahnsinns und wiederum zeigt sich, dass die Bestrebungen, den Wahnsinn zu systematisieren relativ jung sind, sei es durch konkrete Maßnahmen oder begrifflich – die flottierende mittelalterliche Gemengelage wird durch Diskurse über ihn abgelöst. Lange steht, wie beschrieben das Wechselspiel zwischen seinen Erscheinungsformen und den Abwehrmaßnahmen im Vordergrund. Die jeweiligen Stadien der Transformation dieses Prozesses, ihre jeweiligen Widersprüche fasst Foucault schließlich tabellarisch zusammen und sie spannen die historischen Rahmenbedingungen der menschlichen Freiheit aus.<sup>74</sup> Mehrfach hat sich gezeigt, dass sich ein Wahrheitsanspruch, der nur in der Abgrenzung gründet tautologisch bleibt. Dieses Diesseits des Wahnsinns bleibt für Foucault problematisch; es ist vergleichbar mit dem Ordnungsanspruch der Repräsentation. Andererseits gründet der Positivismus in den Erfahrungen mit den vielfältigen Ausgrenzungsmechanismen. Dabei wird die Abwehrhaltung modifiziert und ein neues Wissen überschreitet die starre Dichotomie des 18. Jahrhunderts. Weiterhin hat der Positivismus jedoch seine Grenze darin, dass er die vorgefundenen Umstände und Tatsachen als beherrschbar betrachtet. Ob er sich der Positivität des Wahnsinns annähern kann, bleibt dahingestellt, in Hinblick auf die vorangegangenen Entwicklungen pendelt das Wissen stets zwischen seiner Transzendierung und neuerlichen Hypostasierungen.

Zu den Entwicklungen der räumlichen Absonderung gehört schließlich auch das Stiftungswesen, dabei handelt es sich um selbstständige Wirtschaftseinheiten, die sich in ihrer Organisation an den Klöstern orientieren. Sie propagieren eine freiheitlichere Form der Unterbringung und sind besonders in England verwurzelt und auch anerkannt, weil sie gesellschaftliche Aufgaben übernahmen. Doch schon aufgrund ihres konspirativen Charakters geraten die Sekten selbst in den Verdacht des Wahnsinns. Weil sie selbst gefährdet waren, so Foucault brachten sie den Maßnahmen der Internierung wie der gesellschaftlichen Repression großes Interesse entgegen.<sup>75</sup> Die religiösen Organisationen wollen den Kranken auch Schutz gewähren und dafür Sorge tragen, dass sie nicht entrechtet werden. Frankreich hingegen hielt an der mehr oder weniger wahllosen massenhaften Unterbringung fest. So avancierte Bicêtre zur zentralen Sammelstelle auch für Kriminelle und Gegner der Revolution. Zwar werden die bisherigen Erfahrungen eingebracht, die Kriterien, die der Einordnung der Krankheiten dienen, werden formalisiert. Andererseits entwickelt sich Bicêtre zum Rückzugsort für politische Intriganten und Hochverräter; „der Wahnsinn“ wird umso kreativer, je mehr seine gesellschaftlichen Bedingungen hervortreten, seine Positivität manifestiert sich in unterschiedlichen widersprüchlichen Beziehungen zur Freiheit. In der Praxis führt die Durchsetzung der Forderungen der Revolution zu einer noch größeren Konfusion, das Hôpital Général wandelt sich zur Institution, welche die Anerkennung der von der Revolution geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnisse verhindert. Alle genannten Entwicklungen zeigen, dass die Internierung stets eine wesentliche politische Rolle spielte, die Ungeschiedenheit von Vernunft und Wahnsinn, ihre kontingente

---

<sup>74</sup> Wahnsinn und Gesellschaft, S. 479.

<sup>75</sup> Ebenda, S. 485.

Beziehung wird von den französischen Institutionen instrumentalisiert, insofern die Internierung weiterhin keine objektive Erkenntnis begründet.

Das Konzept der englischen Fürsorgeinstitutionen bildete sich in größerer politischer Kontinuität heran; dabei sollten die Wahnsinnigen in natürlicher Umgebung von jedweden gesellschaftlichen Einflüssen fern gehalten werden. Zugleich wird die Natur positiv mit der Vernunft gleichgesetzt und in dieser Mystifikation werden körperliche und geistige Gesundheit gegeneinander verkehrt. Denn der Antagonismus von Natur und Geist, der hier als Antagonismus von Wahnsinn und Vernunft auftritt, hört nicht auf, sie schlagen in ihrer wechselseitigen Deformation ineinander um. Ferner setzt ein solcher naturalistischer Fehlschluss ein Individuum im Sinne des isolierten Privateigentümers voraus – die Grundlegung der Warenzirkulation. Der Ursprung des Wahnsinns, nun als Entfremdung von der Natur bleibt uneinsehbar, in diesem verabsolutierten Gegensatz können keine spezifischen Entfremdungen ausgemacht werden – im Gegenteil, der isoliert produzierende Privateigentümer wird durch die Rückkehr zur Natur verhimmelt – per se gilt jede Vergesellschaftung als Ursache von Krankheit. „Gesund“ ist das, was sich im Grunde einer höchst widersprüchlichen gesellschaftlichen Gemengelage verdankt, die Vernunft wird mystifiziert als ewige, unverbrüchliche Naturwahrheit. Eine Heilung wird unmöglich, vielmehr werden bestehende Machtverhältnisse reproduziert; die der patriarchalen Familie im engeren Sinne;<sup>76</sup> an dem damit verbundenen ökonomischen Determinismus ist Foucault weniger interessiert. Doch die Natur als Wahrheit der Gesellschaft gestattet keine Veränderungen, geschichtliche und gesellschaftliche Begründungszusammenhänge werden schlichtweg ausgeblendet – Sozialdarwinismus, der Stärkere setzt sich durch. Die Ideologie der Vernunft kommt im Gewande der guten, unveränderlichen Natur daher, in die der Kranke zurückgestellt wird, auf dass er sich im Sinne dieser mystifizierten Verhältnisse bessere. Für den sogenannten *retreat* erfolgt die Berufung auf die Natur in Hinblick auf die absolute Unanfechtbarkeit des Vernunftanspruchs; widersinnigerweise soll von der gesellschaftlichen Entfremdung Abstand genommen werden, doch sie wird mit ganzer Wucht durch die Hintertür wieder eingeführt, die schlechten Zustände, die gesellschaftlichen Antagonismen werden so verewigt. Nur scheinbar wird der menschlichen Freiheit durch die Rückstellung in die Natur eine neue Perspektive verliehen, tatsächlich wird mit dem Naturbegriff an einen verschärften Dogmatismus der Vernunft angeknüpft. Ferner nimmt die Natur einen Doppelcharakter an – der so auf sie projizierte „böse Wahnsinn“ und die kurative Praxis als „gute Robinsonade“. – Das ist Biogouvernementalismus erster Güte – denn die „Rückkehr zur Natur“ schließt eine Läuterung ein, die obstinate Person soll in einen unverdorbenen natürlichen Menschen zurückverwandelt werden. Der vermeintliche Rückzug umfasst einen Wiedereintritt, eine Verpflichtung auf die Anerkennung des Status quo der gesellschaftlichen Bedingungen. Der Wahnsinn erscheint vor einer idyllischen Naturkulisse umso greller, wird von ihr regelrecht hervorgetrieben; er tritt wieder unter Laborbedingungen; nur dass im Gegensatz zur Internierung in Frankreich die Mauern wegfallen und Züge der alten mittelalterlichen Verbannung durchscheinen, aber auch die Praxis der Strafkolonien – Steve McQueen in *Papillon*.

So wird die völlige Mystifikation des Leidens für menschliche Wahrheit ausgegeben, auch vor dem Hintergrund, dass den moralischen Ansprüchen und Erwartungshaltungen die Themen ausgehen, dass sie verschleiert daher kommen müssen und die unmittelbare Berufung auf die Natur effizienter ist. Dementsprechend wird die ewige Wiederkehr des Gleichen hergestellt, die Immanenz im Sinne von de Beauvoir, die Verunmöglichung des Menschen als sich weiter entwickelndes geschichtliches und gesellschaftliches Wesen.

Wenn die Natur schließlich als universelles Wahrheitskriterium angeführt wird, so werden sich Teile der Naturwissenschaften reflexhaft dem damit verbundenen ideologischen Ver-

---

<sup>76</sup> Ebenda, S. 495.

nunftanspruch beugen, der bisherige Spielraum einer wechselseitigen Transzendierung von Vernunft und Unvernunft schwindet, vielmehr macht sich die Natur mit der Vernunft selbst zum Maßstab. Anders in Frankreich, wo sich die gesellschaftlichen Verwerfungen infolge der Revolution überschlugen und die Internierung die Antagonismen offenbart, auf dem Höhepunkt der Revolution jeder jedermanns Feind geworden ist, die Dialektik von Vernunft und Wahnsinn an die Grenzen zur Paradoxie gelangt, wie es Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* vorführt. Da es nicht gelingt, die Konterrevolutionäre in Bicêtre zu enttarnen bleibt die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft signifikant für einen Vernunftanspruch, der nicht in der mystischen Identifikation mit der Natur zu suchen ist, sondern sich im Gegenteil in seiner Abstraktion soweit verselbstständigt hat, dass er die Barbareien perpetuiert. Bei allem großen Interesse an diesem Zeitabschnitt des 18. Jahrhunderts begründet die Französische Revolution für Foucault keinen geschichtlichen Fortschritt, und auch Hegel lässt sie in einer Paradoxie enden, dem Nichtvoneinanderloskommen der beteiligten Parteien. Im Gegensatz zur englischen Konzeption der Fürsorge bleibt somit hier das Spannungsverhältnis, der offene Bruch zwischen Vernunft und Natur bestehen.

Foucaults Genealogie des Wahnsinns und die Herrschafts-Knechtschaftsdialektik berühren sich, wie schon gesagt insoweit, als die Enttarnung der Simulanten fehl schlägt und damit die Anerkennung des Wahnsinns erzwungen wird. In den Kerkern und hinter verschlossenen Türen bilden sich Allianzen, die gesellschaftlichen Transformationsprozesse laufen gewissermaßen im Schattendasein und unterirdisch weiter, die einstigen Irren besetzen mit Macht ausgestattet neue Felder der Vernunft. Die Revolutionszeit ist ein Beispiel für sich wechselseitig steil aufschiebende Diskurse, wie ein Gebirge aus Eisplatten, das ständig kalbt. Nicht ohne einen Blick auf Hegel beschreibt Foucault die Heranbildung geschichtlicher Subjekte. Die Wahnsinnigen befinden sich auf einem qualitativen Sprung aus ihrer Situation heraus, die Vernunft geht mit Macht einher und für die Revolutionszeit zeigt sich exemplarisch, dass die Zuschreibungen politisch motiviert sind, sowie dass Vernunft und Wahnsinn völlig unabgesichert bleiben. Für Putschgleiche Strukturen spricht der Organisationsgrad der Internierten, der ohnehin starke Korporationsgeist bei Militär und Klerus. Bei der Zuschreibung und Verleihung von gesellschaftlichem Status spielen die Ärzte eine fundamentale Rolle, innerhalb dieser Beziehungen entfaltet die Herrschafts-Knechtschaftsdialektik auch eine produktive Rolle. Die Ärzte machen die Protagonisten; wer somit vom Anspruch auf die Vernunft ausgeschlossen war, avanciert zu ihrem Statthalter. Die Vorzeichen ändern sich, weniger aus historischen Gründen heraus, sondern weil die Vernunft auch in der Internierung fortexistiert und im Sinne eines dialektischen Umschlages – das genealogische Moment – die äußeren Bedingungen mitgestaltet. So wie die Vernunft präexistiert, so auch der Wahnsinn, aus dem Exil heraus werden alte und neue Topoi der menschlichen Kooperation wiederbelebt, während die Identifikation der Vernunft mit der Natur (die englische Form des Asyls) in der alten Substanzontologie stehen bleibt und zum Kampf um die menschliche Freiheit weniger beizutragen hat. Die Genealogie, ihr methodischer Anspruch bedeutet nun, dass vom Wahnsinn her, von den Exilierten aus die Rückwirkung auf die Vernunft erfolgt (das Asyl in Frankreich). Dabei wirkt die Revolution wie ein Verstärker und die Internierung entwickelt sich zu einem Durchgangsstadium der „Umwertung aller Werte“, sie wird zum Gestaltungsraum für Utopien – de Sade.

Einmal mehr macht diese Rehabilitierung deutlich, dass hier gesellschaftliche Zuschreibungen – ein Machtdiskurs im Mittelpunkt steht. Dabei hat sich der Wahnsinn auch inhaltlich gewandelt, eine Demystifikation des Naturverhältnisses tritt ein, die Wahrnehmung des Menschen als geschichtliches und gesellschaftliches Wesen. Auf Umwegen verfolgen die englische und die französische Form des *Asyls* dasselbe Ziel, bestimmte Kategorien der menschlichen Kooperation wieder zu beleben. Die Abstraktion, die äußerste Steigerung der vernünftigen



gen Tugenden werden Leitfaden in Frankreich, während die Idealisierung auf der anderen Seite in der völligen Befreiung von den gesellschaftlichen Beziehungen liegen soll.

In der französischen Klassik stand mit der Einsperrung die Dichotomie von Wahnsinn und Vernunft im Mittelpunkt; auch weiterhin lässt sich Ersterer nicht von Letzterer abziehen doch nun beschreibt er einen Standpunkt innerhalb der Vernunft; hier findet eine fortwährende Verschiebung statt, das mystifizierte Wesen der Vernunft als Spiegelbild der göttlichen Schöpfung und Ordnung wird nun zergliedert. Einmal mehr zeigt sich, dass die sogenannten „Entfremdungen“ durch die jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Kontexte generiert werden und Foucault beschreibt ihre mythischen Wesenszüge.<sup>77</sup> Der moralische Impuls, das Anliegen zur „Besserung“ ist sogar übermächtig, sei es, dass der Wahnsinn in der unmittelbaren Naturumgebung ausgemerzt werden soll, sei es als Wiedereingliederung in ein abstraktes Vernunftsystem. Wiewohl die eigentliche Entfremdung in der Anpassungsleistung liegt, wird sie umgekehrt in der Abweichung von der höchsten Wahrheit gesehen, in welcher Gestalt sie auch auftritt – die sprichwörtliche Verkehrung, Bewusstsein, das sich unabgeleitet wähnt.

Welche Programmatik die Vernunft auch immer annimmt – sie bleibt erweiterte Form der jeweiligen Staatsreligion. Der absolute Determinismus wie die absolute Kontingenz – die Willkür Gottes spielen hier herein, weshalb Vernunft und Natur in der englischen Konzeption des Asyls auch so unlösbar voneinander erscheinen. So wird der Wahnsinn schließlich auch nur mit dem Wahnsinn geheilt, der jeweils anderen Seite der unauflösbaren Vernunft-Wahnsinns-Beziehung. Aus diesem Universalismus ist wie aus dem Hegelschen System kein Heraustreten möglich. Ihr Gegensatz bleibt wie gesagt, scheinhaft, lediglich die Auffälligkeit des Ersteren, „die Entäußerung“ verlangt die Wiedereingliederung bzw. die fließende Assimilation an die Vernunft. Dabei handelt es sich um ein verschiedengestaltiges Herrschaftsverhältnis, in dem sich der Impact der Religion in der Vernunft maskiert. Letztere hat in diesem göttlichen Selbstvollzugssystem, der steten Rückkehr zum Anspruch auf die vollkommene Schöpfung nur eine exekutive Funktion. Während sich die Klassik emphatisch, im Sinne einer negativen Dialektik vom Wahnsinn abgrenzte, handelt es sich bei den Formen des Asyls m.E. um Rückzugsgefechte der Religion. Weiterhin täuscht jedoch der philanthropisch anmutende Asylbegriff, zwar setzt das englische Konzept der Unterbringung auf die Rehabilitierung der Kranken – die versöhnlichere Berufung auf die christliche Gnadenlehre läge nahe – doch die Humanisierungsabsicht gestaltet sich in Hinblick auf den Vernunftbezug als Antropomorphismus, das Werden des konkreten, endlichen Menschen (Marx) ist nicht in Sicht. Es gibt kein Abseits der religiösen Einflussphäre, weshalb der Entfremdungsbegriff, die psychologisierende *aliénation* auf dem Kopf steht. ... Die „Erkrankung“ bleibt ein peripheres Geschehen innerhalb der alten Substanzmetaphysik, um Heilung geht es ganz und gar nicht, auch wenn der Wahnsinnige nicht mehr der schlechthin Wahnsinnige – die Klassik ist und damit ins Abseits der menschlichen Gattung gestellt wird. Vielmehr wird nun eine rationale Grundlage geschaffen, Ursachen und Wirkungen werden in Hinblick auf angeordnete Maßnahmen untersucht. Durch ein ausgeklügeltes Sanktionssystem verleiht vorallem die englische Form des Asyls dem Wahnsinn Gestalt. Dementsprechend soll sich das Bewusstsein des Wahnsinnigen an der Bewertung von Anpassungsleistungen konstituieren. Die gesellschaftlich erwünschte Angleichung an die Vernunft bleibt dabei freilich ein Anhaltspunkt. Auch in praktischer Hinsicht wird die „Entfremdung“ zum Durchgangsstadium, zur Disziplinierung der ganzen Person gehört die Arbeit, unabhängig von der Produktivität.<sup>78</sup> Der einzige Fortschritt der englischen Form des Asyls ist darin zu sehen, dass sie die räumliche Isolation nicht verabsolutiert, sondern nach Mitteln und Methoden sucht, die Wahnsinnigen einzutaxieren. Die aufgezwungene Verobjektivierung wird kodifiziert, ohne dass die Paradoxie – die mit der Assimilation an die Vernunft verbundene eigentliche Entfremdung aufgehoben wird. Um den Wahnsinni-

---

<sup>77</sup> Ebenda, S. 503.

<sup>78</sup> Ebenda, S. 508.

gen wird ein System von Moralvorschriften errichtet, das ihn engmaschig kontrolliert. Die Auseinandersetzung mit ihm wird spezifischer und analytischer, man ist ihm nähergekommen, aber er bleibt Forschungsobjekt im schlechten Sinne. Ferner entfalten zeittypische Konventionen und Umgangsformen ihre Wirkung.

Jenseits der Debatten des ausgehenden 18. Jahrhunderts wird der Wahnsinn zunehmend als geistiges Phänomen behandelt, die Psychologie entwickelt sich, wie schon gesagt mit einer Vielzahl von moralischen Bewertungen, sie ist Ausdruck gesellschaftlicher Antagonismen und kann m.E. keinen Anspruch auf eine Widerspiegelung im materialistischen Sinne erheben. Vielmehr trägt die Moral als verfehlte Epistemologie zur Formung einer neuen „Vernunftadäquaten“ Persönlichkeit bei. Die physische Gefangennahme wird durch eine Taxonomie ersetzt, die das Verhalten der Wahnsinnigen unter Kontrolle bringen und prognostizieren soll. Sowohl die Behandlung der Simulanten in Bicêtre, als auch die eher traditionell empiristische in England verlangen nach Kategorien, den Wahnsinn zu klassifizieren. Die bislang räumliche und äußerliche Dichotomie wird dabei nach innen verlegt, die Isolation des Wahnsinnigen transformiert sich zur „gläsernen Decke“. Im Fall des englischen Asyls soll er durch ein kleinteiliges System von Bewertungen ein gewissermaßen moralisches Außenskelett annehmen. So sind die Irren nicht länger der völlig blinde Fleck, die Form der Kontrolle wird variabel, aber sie hört nicht auf. In der insgesamt offeneren Praxis werden entsprechende Erfahrungen gesammelt, während die französische Form des Asyls eher unmittelbares Produkt gesellschaftlicher Verwerfungen ist. Während hier der Machtkampf brutaler und emphatischer ausgetragen wird, versucht das englische Konzept die Übergänge von Vernunft und Unvernunft zu nivellieren und entsprechend umzustrukturieren. So ist der sogenannte *Retreat* vor allem ein administratives Konzept.<sup>79</sup> In beiden Fällen des Asyls ist der Wahnsinn in seiner Subjektivität und Singularität schwächer als das Universalsubjekt der Vernunft und die Dichotomie des 18. Jahrhunderts wird zu einer asymmetrischen Beziehung modifiziert, ferner bleibt der Wahnsinnige in beiden Fällen mit der gesellschaftlichen und ökonomischen Selbstabgrenzung des Bürgertums konfrontiert. Der ausgeprägte, am Doppelcharakter der Natur orientierte Biogouvernementalismus des englischen Asyls, das patriarchale Herrschaftsverhältnis liefert schließlich das Paradigma, das Freud als Ödipuskomplex beschäftigen wird. Ohnehin lebt auch in der bürgerlichen Familie die alte Substanzmetaphysik fort, die sich wiederum der christlichen Triade und ihrer kulturellen Forttradierung verdankt. Foucaults weitere Ausführungen zeigen, wie die entsprechenden Mythen in die Entwicklung der Psychoanalyse münden. Das Programm der menschlichen Freiheit, die Möglichkeiten der Selbstentfaltung scheint damit abgesteckt. Die Erhaltung der Gattung, die Aufopferung für sie ist das Ziel, die Reduktion auf die Reproduktionsbedingungen, nicht die Selbstzweckhaftigkeit jedes Lebewesens bis hin zur Stubenfliege und weiter. Auch in Frankreich beschreibt die Entfremdung, die dem Hegelschen Sprachgebrauch der Entäußerung entspricht, den Abfall von der göttlichen (absolutistischen) Ordnung, das akzidenzielle, asymmetrische und im Übrigen anthropomorphe Verhältnis zum universellen Gemeinwesen. Nicht nur der Wahnsinnige, jedes Subjekt hat sich für das Gemeinwesen zu opfern, sei es als Furie des Verschwindens oder als mystifiziertes Naturverhältnis. Am Wahnsinn scheint seine Singularität nur exemplarisch auf, um sofort wieder zu verschwinden – die Wahrheit des Menschen bleibt seine Reproduktion, die Aufopferung für die Gattung. Doch die Rebellion dagegen ist gewissermaßen vorprogrammiert; in der Unvernunft steckt somit der Impakt, den starren Repräsentationsanspruch der Vernunft zu alterieren – Deleuze und Butler. Die Unvernunft bleibt ein unruhiges Akzidenz, das den Determinismus des Laplaceschen Dämons – die Vernunft fortlaufend unterwandert und als Fiktion, Mythenbildung entlarvt. Nicht zuletzt aus dem Wissen darum wird im englischen Asyl das ganze Menetekel der Familie um die Wahnsinnigen wieder aufgebaut und neu inszeniert. Im Übrigen kopieren die Institutionen die gesellschaftlichen Beziehungen der privaten Für-

---

<sup>79</sup> Ebenda, S. 511.

sorge, das familiäre Schema wird ertüchtigt und iteriert, dort wo es im privaten Umfeld versagt. Diese Reinszenierung der Familiensituation als Keimzelle der Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft bringt auch die moderne Psychologie in eine Glaubwürdigkeitskrise. Der Biologismus der patriarchalen Strukturen wirkt tief in die Beziehungen des Menschen hinein, Foucault entlarvt diese Kodifizierungen und ihr konstruiertes Wesen, für Butler stehen eher die Transzendierungsmöglichkeiten im Mittelpunkt. Zwar spielte für die historischen Gesellschaften die wechselseitige Generationenfürsorge eine größere Rolle, doch die Asylformen setzt Foucault in engen Bezug zu Marx Fetischismuskapitel, wonach die gesellschaftlichen Beziehungen den isolierten Privatproduzenten bzw. Warenbesitzern als dinglich-sachliche erscheinen.<sup>80</sup> Schließlich überleben im Asyl ältere, aber auch rückständigere Formen von Gemeinwesen – die Fiktionen der Robinsonaden, die das gesellschaftliche Wesen des Menschen verleugnen. So bleibt das Asyl allenfalls ein Ort, an dem die Produktivkraftentwicklung vorübergehend still gestellt wird. Die Geschichtsvergessenheit des englischen Asylkonzepts belässt wie die Barbareien der abstrakten Vernunft den Wahnsinnigen in der Nähe zum Tier, die Verdinglichungen der gesellschaftlichen Beziehungen nehmen in der Abgeschiedenheit des Asyls sogar eine besondere Schärfe an, Vernunft und Wahnsinn fallen im Irrationalismus der gesellschaftlichen Beziehungen zusammen. In der französischen Form des Asyls erfahren die Wahnsinnigen eine unmittelbare wie politische Aufwertung. Hier ist das Asyl Rückzugsort der Subversion, man kann soweit gehen zu behaupten, dass die Internierungshäuser der Ort sind, an dem Politik gemacht wird, während die englische Konzeption den Umerziehungsanspruch in den Vordergrund stellt. In jedem Falle bleibt der Einfluß der Religion bestehen und sei es in der Umgestaltung zur Substanzmetaphysik mit aufklärerischem Anstrich. Damit verbunden soll die Heilung unter verobjektivierbaren Bedingungen erfolgen – der Laplacesche Dämon. Der Einfluss der Religion verstärkt sich sogar, selbst durch ihre Transformation zu einer zeitgemäßen abstrakten Programmatik. Wenn die Revolution ihre Bildsprachen und ihre damit verbundene Einflussnahme zerschlagen wollte, so ist diese nun nicht mehr nachvollziehbar. In beiden Fällen handelt es sich um eine Missionierung durch die Hintertür, die religiösen englischen Eiferer wie die französischen Putschisten satteln ihre jeweiligen Ideologien den bestehenden Machtdiskursen auf und in Frankreich steht der abstrakte universelle Moralanspruch ohnehin im Vordergrund. In beiden Erscheinungsformen des Universalismus werden die älteren Vorstellungen und religiösen Bezüge der Entfremdung zugerechnet und sehr früh setzt sich die Erkenntnis durch, dass sich in den religiösen Wahnvorstellungen nicht nur subjektive Konflikte widerspiegeln. Im Gegenzug wird die Moral regelrecht mystifiziert; sie soll eine Stabilisierung der Lebensbedingungen suggerieren. So geht die mittelalterliche Poesie des Wahnsinns unter, stellvertretend für den ganzen Menschen verliert er seine Transzendenz. Der Universalismus tritt in bereinigter Form wieder als Herrschaftsdiskurs hervor und Foucault beschreibt den Wahnsinn in sämtlichen historischen Kontexten nicht nur als Widerstand, sondern auch als überschießende Kontingenz im menschlichen Sein. Nach 1968 ist in den westlichen kapitalistischen Zentren nur noch die Konkurrenz um den ökonomischen und gesellschaftlichen Machtanspruch formulierbar. Vor diesem Hintergrund ist die Konfiguration von Vernunft und Wahnsinn zwar dynamisch, aber es gibt auch kein Entkommen von ihr; wie die Negative Dialektik bildet sie nur den kritische Begleitdiskurs zu den gesellschaftlichen Antagonismen, der sich in jüngster Zeit stets zu weiteren Diskursen auffährt.

In seiner späten Erscheinungsform verliert das Asyl den Charakter eines Experimentierraums, eines Spiels in natürlicher oder konspirativer Umgebung. Dafür macht sich die Entfremdung in schlechtem Sinne geltend, wie sie als Durchgangsstadium von der Vernunft wieder herein geholt wird. Das performative Wesen des Wahnsinns wird von der Vernunft resorbiert. Gesellschaftliche Verhältnisse, in denen sich die Singularität des Menschen noch zeigen könnte,

---

<sup>80</sup> Ebenda, S. 513; s. a. MEW Bd. 23 Berlin: 1998. 19. Aufl. S. 87.

werden aufgelöst, die Entfremdung als Entfremdung von der Vernunft endgültig geschliffen. Das durchgehend kodifizierte sittliche Leben bildet nicht nur einen Abwehrmechanismus gegen die *aliénation*, sondern soll sie auch umstrukturieren. Aus ihrer absoluten Abwehr heraus, dem christlichen Doma der Erbsünde war es der Klassik noch möglich, die ökonomischen Antagonismen als unmittelbar subjektive – die Krankheitserscheinungen zu mystifizieren. Nun wird jedoch die aktive Gefolgschaft angestrebt, das Asyl ist nicht länger Nische, vielmehr soll der Wahnsinn in ihm abfließen. Dabei werden die Formen der Isolation des Wahnsinnigen verfeinert. Das System der Bestrafungen, der dinglichen und konkreten Freiheitseinschränkungen, die unmittelbaren Inszenierungen der Macht werden durch Manipulationen ersetzt, die Isolation wird abstrakt, aber eben auch universell, *das Schweigen* soll den Wahnsinnigen in seinem ganzen Sein inexistent machen – eine Freiheit, die nichts wert ist, weil sie jeder Bestimmung entbehrt.<sup>81</sup> Eine solche Form der Ausgrenzung kannte das Mittelalter nicht, die Klassik griff wie gesagt zu einer dinglichen Form der Absonderung; nun aber wird die Dialektik zwischen Vernunft und Wahnsinn aufgekündigt. Auf sich völlig zurückgeworfen entfaltet der Wahnsinn keine diskursive Kraft mehr, das Schweigen tritt als neuerliches Rückzugsgefecht, Rollback der christlichen Religion auf, denn es fordert, wie die Beichte die Anerkennung der Schuld und damit die absolute Unterwerfung. Das Schweigen will das Geständnis auf sich ziehen und auch die Psychoanalyse, so die weiteren Ausführungen knüpft an diese reinszenierte Form der Beichte an.

Ferner wird eine diskontinuierliche Form der Anerkennung vorgestellt, hier hat die Negation, die den Wahnsinn mit der Umwelt verbindet einen anderen Typus, lässt ihn für Andere Sein, d.h., er gelangt in seiner Bezogenheit auf die Anderen niemals zur Wahrheit über sein Wesen wenngleich diese Beziehung, die die anderen negiert und sich darin erhält nun konkret und begrenzt bleibt.

In beiden Fällen, dem absoluten wie dem wechselseitigen Ausschluss wird somit der Wahnsinn monadisch, dabei wird er nochmal in seiner ganzen Extension vorgeführt, der Riss, die absolute Subjekt-Objekt-Entgegensetzung geht durch das Subjekt selbst – im letzteren Falle nach Art eines binären Codes: Einzelne Personen installieren sich nicht nur durch die Negation der anderen Wahnsinnigen, sondern hier findet eine regelrechte Generierung des absolut wahnsinnigen Subjekts statt. Doch die Praxis der *Spiegelung* ermöglicht auch Demystifikationen, zumindest vorübergehend, denn während die erste Form der Isolation völlig abstrakt bleibt und sich gegen das Dasein, die Singularität als solche richtet, wird die zweite brüchig und initiiert eine Reflexionsbewegung. Auch der Wahnsinn lebt nur von der kontinuierlichen Anerkennung durch die Umwelt und so führt die Abwertung der anderen Wahnsinnigen auf die Umwertung des eigenen Selbstbildes hin. Immer wieder zeigt sich, dass Vernunft und Wahnsinn zwei konkurrierende epistemische Systeme bilden, wobei „die klassische Methode“ auf den unvermittelten Wechsel des Bezugssystems setzte. Angesichts dieser Dichotomie besteht aber nun der Frevel der Wahnsinnigen darin, dass sie Anspruch auf ihre Singularität erheben, während der Verstoß in den früheren Jahrhunderten als mildere Form der Abweichung, sogar als Schwäche und nicht als Herausforderung der Vernunft gesehen wurde. Foucault beschreibt die wechselseitige Entzauberung und Demystifikation als erfolgreiche therapeutische Strategie – die Wahrheit düpiert, beleidigt nach Art der Zyniker. Wie der Irrgarten auf Jahrmärkten lässt das Asyl den Irren die Orientierung verlieren, er umkreist seine monadische Selbstisolation und Abgeschiedenheit. Doch letztlich konstituieren sich sämtliche intersubjektiven Beziehungen aus Spiegelungen.

Indem man im 19. Jahrhundert den Wahnsinnigen schließlich ihre Freiheit und Singularität weitestmöglichst konzidiert – vorallem zu Forschungszwecken wird sie mangels Resonanz schwach und führt auf neue Umgangsformen, einen neuen Diskurs hin. Im Vollzug der Spie-

---

<sup>81</sup> Wahnsinn und Gesellschaft, S. 519 f.

gelung, sei es als Indifferenz oder konkret-vermittelte Form erzwingt die Reflexion die Distanznahme. Daneben bleibt die Macht-Ohnmacht Antinomie bestehen mit all ihrem historischen Arsenal, das zur Einschüchterung dient und bei Bedarf wieder hervorgeholt wird. Furcht und Schauern bleiben die Mittel, um die Wahnsinnigen dazu zu bringen, der Vernunft Gefolgschaft zu leisten. Weiterhin übt das Asyl die Selbstjustiz aus, die Kranken sollen ein Sanktionssystem verinnerlichen und wo dies nicht erfolgt, ist ihre „Unsichtbarmachung“, der völlige Einschluss das letzte Mittel, insbesondere von Frauen. Ganz im Gegensatz zur mittelalterlichen Situation verliert der Wahnsinn sein freischwebendes Moment – wie es im Bild der Fahrt ins Ungewisse festgehalten wurde. Vielmehr nimmt nun im Asyl die Verflechtung von medizinischen und exekutiven Maßnahmen immer mehr zu, wobei auch die Zurechnung zum Verbrechen in den Mittelpunkt rückt. Schließlich manifestieren sich die Wellen der Repression immer dann, wenn eine gewaltige gesellschaftliche Transformation ansteht. So formiert sich im Asyl die Exekutive neu, ungreifbar wie unangreifbar entwickelt es sich zur richtenden Instanz, in der das Ritual der Beichte und der Absolution stets reinszeniert wird – die Wiederholung im schlechten Sinne. Dabei bildet die Einmündung der Medizin in die Vernunft den Hebel der Mystifikation. So werden ihre Kategorien, noch dazu mit dem Anspruch auf Objektivität und Wahrheit für die Versachlichungen herangezogen – der Mediziner als Entscheidungsträger und Bezugspunkt, der die Entfremdungen generiert. Der Wahnsinn wird nicht nur generiert, sondern regelrecht in einen Schematismus eingepasst. Die Verdinglichung erlangt vor dem Hintergrund der Zuschreibungen zu medizinischen Kategorien sogar eine besondere Härte – der biologische Determinismus. Per Dekret wird der Wahnsinn Entäußerung im schlechten Sinne, anstatt das er die gesellschaftliche Entfremdung durch seine Manifestation vorführt. Die Vernunft hat nun ein Subjekt gefunden, sie hat sich der Medizin freundschaftlich untergehakt – in Hinblick auf die Restitution der alten Substanzontologie – alias göttliche Schöpfungsordnung. So erlangt die Medizin ihre Autonomie, erhebt Anspruch auf Glaubwürdigkeit, ohne das ihre Akzidenzien – der Katalog der administrativen und exekutiven Maßnahmen des Asyls verschwinden muss. Anders gesagt: Der Mediziner hat sich zum Weltgeist aufgeschwungen, das Asyl ist nur seine entäußerte Lebenswelt; seine Autorität ist absolut und unanfechtbar geworden – und dies im Kontext gesellschaftlicher Antagonismen wie Entscheidungen über die Internierung im Asyl, als einer besonderen Form der industriellen Reservearmee. Nochmals wird es zu einem Unort, an dem das gesellschaftliche Wesen des Menschen bestritten wird; die Marginalisierung wird nun medizinisch begründet. Ohne weiteres tritt nun der Mediziner als Richter, Verwalter gesellschaftlicher Mißstände bzw. für die Durchsetzung des Herrschaftsinteresses auf und so kristallisiert sich am Übergang zum Schlussteil von *Wahnsinn und Gesellschaft* eine absolute Zweck-Mittel-Verkehrung heraus. Sie offenbart die tatsächliche Unzulänglichkeit von Heilmitteln und -methoden und die Mystifikation geht noch weiter: So zählt vorallem die persönliche Autorität derer, die mit soviel Macht ausgestattet sind und durchaus philanthropisch auftreten. Die Konsolidierung des Asyls als Institution verdankt sich somit nicht dem medizinischen Fortschritt, vielmehr zeigen sich hier die gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen des Positivismus. Was in Hinblick auf die Geisteskrankheiten einen wissenschaftlichen Anstrich haben soll, sind moralische und gesellschaftliche Erfordernisse. Positivismus ist demnach nichts anders, als der Versuch einer naturwissenschaftlichen Rechtfertigung gesellschaftlicher Mißstände. Mit Hilfe der Medizin soll das Asyl als gesellschaftliches Erfordernis legitimiert werden, dementsprechend begnügt sich der Positivismus damit, einen Sachverhalt unter seine Kontrolle gebracht zu haben, unabhängig davon, ob dies wirklich zutrifft. Vielmehr schließt der objektive Anspruch, so die weiteren Ausführungen immer eine Versachlichung (Entfremdung lt. Marx) ein. Der Positivismus beschreibt demnach das moderne kapitalistische Herrschaftsverhältnis par excellence, er ist dessen ideologische Begleitmusik. Wie der absolutistische Herrscher befinden Mediziner über Leben und Tod, sowie über die weiteren Existenzbedingungen derer, die im Asyl untergebracht werden sollen. In Hinblick auf die Entwicklung der Arbeitshäuser im 19. Jahrhundert

finden Erziehungs- und Disziplinierungsmaßnahmen Anwendung. Doch die Beziehung zu den Patienten und mutmaßlichen Delinquenten wird niemals eine menschliche, auch und gerade, weil die „Reintegration“ in den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang der Bezugspunkt bleibt. – „*Es gibt kein richtiges Leben im falschen.*“ Damit die positivistische Mystifikation trägt und sich vollendet, müssen die Wahnsinnigen entsprechend kooperieren, und sei es unter Druck, während die Entstehungsbedingungen der gesellschaftlichen Verwerfungen längst uneinsehbar geworden sind. Die Rede ist sogar von einer regelrechten Symbiose, Komplizenschaft zwischen Medizinern und den Patienten.<sup>82</sup> So werden im Asyl die Bedingungen des gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisses reproduziert, ja sogar transzendiert in Hinblick auf die kleinteilige und engmaschige Organisation. Mediziner werden zu Magiern, zum metaphysischen Subjekt, das die Entfremdungen generiert und sich diese als assimilierte „zur Vernunft gelangte Personen“ wieder einverleibt. Foucault stigmatisiert die Medizin bzw. die entstehende Psychiatrie als Alchemie; er stellt ihren wissenschaftlichen Anspruch durchwegs infrage, je mehr sie sich um ihrer Autonomie und ihrer Selbstlegitimation willen an den Positivismus klammert und je mehr die Wahnsinnigen in ihre Fänge geraten. Das medizinische Wissen bleibt an Macht gekoppelt, nirgends zeigt sich sonst die so enge Verwobenheit von Wissen und Macht. Mithin müssen Ärzte gar kein eMediziner sein, schon eher sind sie, wie gezeigt Beamte, Vollstrecker von Maßnahmen. Es kommt nur noch auf die Suggestion der Heilung an; die Beziehung entfaltet religiöse bzw. trinitarische Züge. Weit über die ökonomischen Versachlichungen hinaus werden die Wahnsinnigen zum Gegenstand von Manipulationen, die von ihrem menschlichen, unerschöpflichen Sein völlig absehen und dieses transformieren. Die empirischen Daten, die das medizinische Wissen aufgreift, leisten dem Ordnungsanspruch der Vernunft Folge; Foucault will zeigen, dass der Objektivitätsanspruch einen gesellschaftlichen Ursprung hat, dessen Zugang längst verschüttet ist. Auf das Wesen des Positivismus, welche Wirkung er konkret in den naturwissenschaftlichen Diskursen entfaltet, geht er jedoch nicht ein, ohnehin ist die Psychiatrie im 19. Jahrhundert eher in einem Entwicklungsstadium, in dem sie Mythen stiftet und auch auflöst. So steht die Behauptung im Raum, dass der Positivismus diese magische Konfiguration für sich instrumentalisiert.<sup>83</sup>

Am Ende des Kapitels über das Asyl hat sich der Verblendungszusammenhang vollendet, die Medizin mag autonom geworden sein, insoweit sie das Herrschaftsverhältnis durchsetzt, aber sie ist ein durchweg ideologisches Phänomen, die Beziehung zwischen den Medizinern und den Wahnsinnigen erstarrt im gesellschaftlichen Fetischismus. Doch diese Praxis schließt keineswegs eine Symbiose zwischen den Statthaltern der Vernunft und den Wahnsinnigen ein, vielmehr verschleiert der Positivismus den Eintrag gesellschaftlicher Antagonismen und ihrer sachlichen Verhärtungen. Die Positionen werden mehr denn je vertauschbar, verkehren sich ineinander. Vor dem kontingenten Wesen des Wahnsinns, wie der Unerschöpflichkeit des (menschlichen) Seins überhaupt muss gerade der Positivismus kapitulieren, als Scheinordnung in sich zusammenbrechen. Der mittelalterlichen Epoche, in der Wahnsinn und Vernunft ungeschieden waren, in der Ersterer seinen Platz im Leben hatte bringt Foucault bis zum Schluss Respekt entgegen, als wäre sie seine Wahrheit, während jeder wissenschaftliche Begründungszusammenhang als gesellschaftlich kontaminiertes Konstrukt, als Projektion eines jeweiligen historischen Herrschaftsverhältnisses desavouiert wird. Der blinde Fleck im Wahnsinn kann durch den positivistischen Instrumentenkasten nicht aufgelöst werden. Hier manifestieren sich die gesellschaftlichen Kategorien, ihre Rationalität und sie erzeugt den ständigen Bruch in der Relation, in der Konkurrenz um die Wahrheitsansprüche, weshalb Foucault auch keine Empfehlungen, geben will, an Prognosen, gar an einen historischen Fortschritt gar nicht denkt. In allen Fällen, auch den so institutionalisiert und professionalisiert erscheinenden Formen der medizinischen Praxis scheint m.E. das archaische Herrschafts-Knechtschafts-

---

<sup>82</sup> Ebenda, S. 531.

<sup>83</sup> Ebenda, S. 533 f.

verhältnis durch. Es gelingt sogar, seine Gewalt in einer verworrenen Gemengelage von Projektionen zu entfesseln und das Rollenspiel, das Machtgefälle entfaltet seine mehr oder weniger strittige kathartische Funktion. Wenn das Mittelalter dem Wahnsinn seinen authentischsten Status gab, so beharrt Foucault auf seinem irreduziblen Wesen. Ob mit ihm Ordnungsansprüche, gar die Repräsentation (Deleuze) hinterfragbar werden bleibt dahingestellt. – Eine m.E. eigentümliche Ideologiekritik, für Foucault ist der Wahnsinn aber weitaus mehr ein Archiv an Wahrheitspostulaten. Als einem solchen begegnet auch Freud zunächst unvoreingenommen, um aber dann die Weiterentwicklung der Psychiatrie an der Arzt-Patient Beziehung festzumachen und sie damit weiter zu mystifizieren, das ganze Arsenal der historischen Fehler zu wiederholen aber auch abzuarbeiten – der Gang jeder Forschung, was sollen die Alternativen dazu sein? Foucault konzidiert Freud einen Fortschritt in der Praxis, in der Bewertung der dort gesammelten medizinischen Erfahrungen, doch die Manipulationen, die schon unter den Bedingungen der Internierung erfolgten, erfahren eine Transzendierung und Verfeinerung. Bleibt die Krankheit, der Wahnsinn eine Unfähigkeit zur Entfremdung? Psychoanalyse, so die abschließenden Ausführungen soll entfremden und Freud setzt sie methodisch ein. Was ihr freilich, wie allen ihren historischen Erscheinungsformen und Gründungsmythen fehlt, und zwar stellvertretend für alle Epistemologien ist die Reflexion auf ihre eigene Entfremdung. – So bleibt der Wahnsinn die unerreichbare und kontingente Wahrheit, nicht als Schwäche, sondern als Behauptung der Singularität, unerschöpfliches menschliches Sein.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass der Wahnsinn im Laufe der Geschichte mehr in den Mittelpunkt rückt, auch weil sich das Verhältnis von praktischen und theoretischen Annäherungsmöglichkeiten an ihn ändert. Einen Fortschritt schließt Foucault jedoch stets aus und auch die beiden Formen des Asyls erfüllen keine programmatischen Ansprüche. Vielmehr stellt sich die Frage, welchen Raum die menschliche Singularität in den unterschiedlichen historischen Kontexten beansprucht und wie sie wiederum abgedrängt wird. Welchen Spielraum an Freiheit beschreibt somit der Wahnsinn und welche verdinglichenden Grenzen zieht ihm die Vernunft? Oder vielmehr: Die Kontroverse dreht sich um das Ausgehen auf den Wahnsinn, seinen Grenzbereich, an dem die Urteile und Bewertungen einschlagen – dort wo er unscharf ist, wird die in Anspruch genommene Freiheit als Wahnsinn desavouiert. Die Freiheit kann nur negativ bestimmt werden, doch sie ist nicht nur das, was christlicher Dogmatik als Ketzerei galt, sie scheint dort auf, wo sie gerade verloren geht. Der Wahnsinnige hat die Wahl, die Freiheit anzunehmen oder sie fallen zu lassen; als Drohkulisse ruft die Internierung nur das Bekenntnis zur Vernunft oder seine Verweigerung ab. Hier soll das Ergreifen der Singularität, der Weg, der entsteht, indem man ihn macht, verhindert werden. Der Kampf um Anerkennung, der Krieg um die menschliche Willensfreiheit wird im Wahnsinn lediglich säkularisiert. Im klassischen Regime spiegelt sich die Antinomie von Herrschaft und Knechtschaft wider, als Wahnsinn diskreditiert bleibt die Freiheit und Singularität des Subjekts stumm oder wird ausgelöscht. Zwar ist sich die Klassik ihres Determinismus bewusst, doch der Irre bleibt eine transzendente Figur, ein blinder Fleck und uneinholbar. *Wahnsinn und Gesellschaft* beschreibt das Ringen um die menschliche Autonomie, ihre Entfremdungen und bewussten Verfälschungen. Dabei soll sie sich stets aufs Neue beugen, alte und neue Hypostasierungen durchlaufen, das ewige Macht-Ohnmachtsgefälle. Dieses performative Geschehen ist der rote Faden, der sich durch Foucaults gesamtes Werk zieht. Insofern sich an beidem zusammen die Subjektwerdung, das Werden der Singularität vollzieht, nimmt Foucault eine explizit existenzialistische Perspektive ein.

An der Schwelle zum 19. Jahrhundert wird das metaphysische Subjekt der alten Substanzontologie brüchig und dies zieht eine Vielzahl erkenntnistheoretischer Probleme nach sich. Die ganze Vielfalt der Lebensäußerungen, der Bewusstseinsstrukturen wird nun Forschungsgegenstand, Erklärungsmodelle und Urteile werden systematischer. Doch für Foucault ist der Wahnsinnige selbst der Forscher, insofern er die Grenzbereiche des Bewusstseins erkundet,

neue Wissensinhalte stehen nicht zur Diskussion. Während die Determinierungen in der Klassik von außen herangetragen wurden, der Wahnsinn Schicksal und Verhängnis war, sprachlos blieb und aus seiner Negativität nicht heraustrat, ändert sich die Auseinandersetzung mit ihm bereits im Asyl. Der Wahnsinn wird nun viel eher dem konkreten Menschen zuschreibbar; er spielt für die Dynamik der Transzendierung eine wesentliche Rolle und in der Entfremdung zeigt sich das eigene, unerschöpfliche Sein.<sup>84</sup> Vom klassischen Nichtsein her entfaltet er so sein genealogisches Moment – die Umwertung; das selbstständig werdende Subjekt trägt nun seinen eigenen Wahrheitsanspruch nach außen – der Keim einer Welt, die nicht nur leere Objektivität ist. Für diesen Konstruktivismus ist das Subjekt der Anfang aller Dinge, sein Gründungsmythos und die in Anspruch genommene Freiheit, die Transzendenz des Menschen ist über die vorgefundenen Bedingungen hinaus. Freilich wird hier die besondere ästhetische Widerspiegelung, wie sie der Materialismus beschreibt stark überzeichnet und sie droht sich in eine Apologie des Solipsismus zu verkehren. Doch die Emphase ist auch als Versuch zu sehen, mit der verloren gegangenen passiven Welt wieder in Kontakt zu treten und sie zu verändern. Von der Positivität des Wahnsinns kann noch keine Rede sein, doch seine Artikulation, die Sprache nimmt eine hohe Autonomie an und für Foucault ist sie die erste und unmittelbarste Lebensäußerung überhaupt. Sie ist weniger flüchtig und dunkel, als die des Mittelalters, die Subjektivität des Wahnsinnigen bekommt ein Gesicht, eine Wirklichkeit. Auch wenn seine Verdinglichung nicht aufhört, sondern vielmehr an die Medizin delegiert wird, steht nun der Widerstand gegenüber dem Diskurs der Macht, dem Herrschaftsinteresse im Brennpunkt. Die Gemengelage von Subjekt und Objekt öffnet sich und wird dynamisch, und wenn es überhaupt einen historischen Fortschritt für Foucault gibt, dann diesen, er will den konkreten Menschen radikalieren. Am Wahnsinn entfaltet sich schließlich die Bezugnahme zwischen Primär- und Sekundärnatur, auch wenn es Foucault an einer objektiven Dialektik fehlen lässt. Der menschliche Körper bildet die Grenze der subjektiven Transzendierungen und diese Beziehung wird stark gemacht gegen das inkorporierte Herrschaftsverhältnis. Im Gegenzug zur Gnosis soll der Körper für den Menschen nicht länger Gefängnis der Seele sein, deshalb die konstruktivistische Anlage einer ohnehin offenen Subjektivität. Ein mutmaßliches körperliches Gebrechen als Ursache des Wahnsinns wird zugestanden, zeigt aber auch die Komplexität der Verobjektivierungen. Doch für die Perspektive des Wahnsinns bleibt das Regime der Vernunft der Laplacesche Dämon. Da er die Subjektivität in Bann schlägt, sind von hieraus auch der Impact auf die Umgebung und die entsprechenden Umwertungen naheliegend, die Dialektik wird am Subjekt radikalisiert und neu eröffnet, die gesellschaftlichen Antagonismen werden im Neomarxismus auf das Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis hin zugespitzt, die Grundlagenforschung über die ökonomischen Widersprüche wird nachrangig. Grundsätzlich führt hier keine Analyse über die Fetischismusproblematik hinaus, wenngleich die Wahrheitsfindung von Wahnsinn und Vernunft eine gemeinschaftliche bleibt. Beide Paradigmen, der gesellschaftliche Fetischismus und das Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis schlagen sich nach Foucaults Ausführungen auch in Freuds Metatheorie nieder. Schließlich wird die Korrelation von Vernunft und Wahnsinn von den idealistischen und materialistischen Positionen vereinnahmt.

Die Vielfalt der Perspektiven mündet, wie vielfach betont für Foucault nicht in einen historischen Progress, sie ist für ihn nur Ausgangsbasis, um im Gegenzug eine radikale Anthropologie zu entwickeln. Doch er zeigt, dass die Gemengelage an historischen Umgangsformen und Erfahrungen von der medizinischen Praxis aufgesogen werden. Wird der Verblendungszusammenhang uneinsehbar mit der Entstehung der empirischen Wissenschaften, dann muss sich nicht nur Adorno Wissenschaftsfeindlichkeit nachsagen lassen, dann muss man die Wissenschaftsfeindlichkeit des Neo- und Westmarxismus diskutieren.

---

<sup>84</sup> Ebenda, S. 543.



Für Foucault liegt die Lösung am Ende von *Wahnsinn und Gesellschaft*, in der Begründung und Poetisierung einer neuen Sprache durch den Wahnsinn. – Die ewige Wiederkehr. Seine Wahrheit leuchtet auf, erreichbar wird sie nicht. Mit Nietzsche muss sich der Mensch somit von seinen Entfremdungen befreien, um sich auf jenen genealogischen Anfangspunkt zu stellen. Dies ist die Bedingung der Möglichkeit der Unerschöpflichkeit des (menschlichen) Seins, wie aller schöpferischen Produktion überhaupt. So sehr man in *Wahnsinn und Gesellschaft* eine Medizingeschichte suchen mag, die Verführungskraft liegt m.E. woanders, in einer sehr versteckten ästhetischen Programmatik. Die unruhigen, wechselhaften und kontradiktorischen Wahrheitsansprüche machen das Werk auch für eine Kulturtheorie interessant. Dafür werden Ideengeschichte und Psychologie verbannt, oder vielmehr wird Letzterer ihre Zweck-Mittelverkehrung angekreidet. Sie wird eine Erkenntnistheorie unter vielen anderen Herangehensweisen, Strategien der menschlichen Erkenntnis. Freilich feiert der Entfremdungsbegriff in ihrem Kontext seine Genese und wird wegweisend.