

Zweiter Teil

*Rückkehr und Triumph der Unvernunft:
Foucaults Rameaus Neffe*

Amor che ne la mente mi ragiona.¹
(Dante, Rime)

1 »Liebe, die mir in meinem Geiste spricht.«

Cela ne relève pas de la nature de la folie,
mais de l'essence de la déraison.
(Michel Foucault, Histoire de la folie)

In seinem System rekonstruiert Hegel den Weg, den die Idee zurücklegen muss, um sich nach ihrer Entäußerung in die Natur über das menschliche Bewusstsein zum *Beisichsein* und zur *Sichselbstgleichheit* der eigenen Freiheit zu erheben. In dieser Rückkehr zu sich selbst stellt die Philosophie des Geistes die letzte Etappe dar: Tilgt der Geist auf seinem Weg zu sich selbst Natur in sich, so zeichnet der Gang durch sämtliche Zwischenstationen, die ihn zur Vollendung seiner selbst führen, zugleich die Geschichte einer progressiven Erlösung von der eigenen Naturverfallenheit nach.

Indem Foucault fordert, die Unvernunft von den *pathologischen Begriffen* zu befreien, mit denen eine positivistische Auffassung des Wahnsinns sie aufgedeckt habe, nimmt er sich vor, Erfahrungen wie jene von Hölderlin, Nerval, Nietzsche, van Gogh oder Raymond Roussel und Antonin Artaud nicht im Sinne einer *Natur* des Wahnsinns, sondern eines *Wesens* der Unvernunft zu erklären: »Cela ne relève pas de la nature de la folie, mais de l'essence de la déraison.«² Die Unvernunft der Vergessenheit zu entreißen, in die sie durch ihre psychologische Pathologisierung geraten ist, hieße somit, sie zugleich von einem Rückfall in Natur zu retten.

Hegel und Foucault entwerfen dadurch eine Achse, die die Direktion einer Bewegung der allmählichen Befreiung aus der Natur beziehungsweise der progressiven naturalistischen Reduktion definiert. Dabei gehen sie weit über eine lediglich *mechanistische* Naturalisierung hinaus, die die Gesamtheit von dem, was sich zeigt, durch die wirkkasale Interaktion zwischen an sich seienden Elementen erklären zu können meint. Sie machen auch nicht auf einer einfachen *vitalen* Ebene Halt, die von einer organischen Integration zwischen miteinander solidarischen Teilen und damit schon von Subjektivität in ihrer unmittelbareren Form ausgeht. Sie greifen hingegen tief auf den eigentümlichen Bereich des Geistes selbst als auf die Tätigkeit zurück, subjektive Phänomene vor sich zu stellen, zu vergegenständlichen und dadurch *bewusst* zu machen, und sie gehen *auf dieser geistigen Ebene als solcher* der Spur von naturalistischen Resten und Trägheiten nach.

- 2 HF 441 (»Dies [sc. die Erfahrung des Wahnsinns als *déraison*] ist nicht auf die Natur des Wahnsinnes angewiesen, sondern auf das Wesen der Unvernunft«). Der Satz fehlt in der deutschen Ausgabe.

Aus der Sicht Hegels sind die naturalistischen Reste im *Geiste* auf seine noch mangelhafte Vollendung zurückzuführen. Geist kann insofern Natur in sich aufheben, als er die spezifische Freiheitsstruktur ganz verwirklicht, die ihn auszeichnet: Wissen von der eigenen realisierten Subjektivität, sich Wiederfinden in dem ihm gegenüberstehenden Anderen, Bewusstsein vom eigenen Selbstbewusstsein zu sein. Wie bereits die Tatsache an sich zeigt, dass Geist nicht lediglich nach seinen theoretischen, sondern durchaus auch nach seinen praktischen Seiten hin betrachtet wird, so ist das, was auf dem Spiel steht, selbstverständlich viel mehr als lediglich Bewusstsein. Genauer: Bewusstsein wird nicht an sich, sondern als letzte Realisierung einer Struktur erfragt, die Freiheit erst ermöglicht. Hegel bezeichnet diese Freiheitsstruktur bekanntlich als Leben. Das muss keineswegs *naturphilosophisch* als Organismus oder gar als das lediglich unmittelbare Selbstverhältnis, das er auf verschiedenen Stufen seines Systems, sowohl auf der Ebene der Natur als auch auf jener des Geistes und der Idee, identifiziert, sondern durchaus im *eminenten* Sinne der metaphysischen Tradition, auf die sich Hegel mehrfach bezieht, als absolute Aktualität, Selbstbewegung, Selbsterhaltung und Selbsterzeugung verstanden werden. Erst in Bezug auf ein solches absolutes Leben bestimmt Hegel etwa die Todesanfälligkeit und die intrinsische Gewalt des *natürlichen Lebens* oder gar der unvollendeten Gestalten eines von der eigenen Naturverfallenheit noch nicht befreiten Geistes.³

In seiner Kritik am naturalistischen Reduktionismus der Psychopathologie arbeitet Foucault zwar mit einer ähnlichen Gegenüberstellung zwischen Natur und Freiheit wie Hegel, weist allerdings dem Bewusstsein und dem Geist, zumindest dem *menschlichen Geist*, eine andere Rolle zu. Bewusstsein und Geist können höchstens zu Instrumenten der Freiheit werden, niemals aber mit deren Verwirklichung koinzidieren. Nicht von ungefähr schreibt Foucault eine Geschichte der Unvernunft und nicht schlicht der Vernunft, obwohl sein Wahnsinn als übergreifende Indifferenz vor der Teilung zwischen *raison* und *non-raison* mit der Vernunft zumindest das Moment der absoluten Einheit teilt.

Dieser anderen Einschätzung der Funktion des Geistes bei Foucault entspricht auch eine andere Bestimmung von dem, was unter Naturverfallenheit zu verstehen ist. So kann etwa Foucault Hegels *Phänomenologie des Geistes* die Fähigkeit zusprechen, den Wahnsinn aus dem Ausschlussgebiet zu erlösen, zu dem ihn der abstrakte Rationalismus Descartes' als der Ausgangspunkt der psychopathologischen Reduktion

3 *Natur* kommt insofern in jeder Stufe des Werdens des Geistes wieder vor, als sie kein für sich seiendes *Wesen*, sondern vielmehr ein Verhältnis des Geistes zu sich selbst darstellt, eine Subjektivitätsform, die durch ihre noch nicht verinnerlichte Äußerlichkeit ausgezeichnet ist.

des Wahnsinns auf Geisteskrankheit gezwungen hat. Diese Erlösung ist allerdings erst eine *partielle* gewesen.⁴

Der Wahnsinn bildet aus der Sicht Foucaults nicht lediglich eine Zwischenstufe auf dem Weg des Geistes zu sich selbst und damit der Realisierung von Freiheit überhaupt, sondern die fundamentale Dimension schlechthin, auf die alle anderen – nicht nur die Natur und das organische Leben, sondern auch der Geist selbst – notwendig angewiesen sind. Indem so Foucault die Verrücktheit des Neffen fundamentalisiert und einen Primat des Wahnsinns behauptet, bestimmt er den Rahmen neu, in dem bei Hegel die Gegenüberstellung zwischen Natur und Geist in ihren verschiedenen Abstufungen noch funktionierte. Koinzidierte noch bei Hegel der Gegensatz zwischen Natur und Geist restlos mit jenem zwischen Notwendigkeit und Freiheit, so wird durch Foucault die schlichte Entsprechung zwischen Geist und Freiheit negiert.⁵ Daraus ergibt sich eine neue Konstellation. Die Gegenüberstellung zwischen Natur und Geist kompliziert sich nämlich um eine Dimension, jene der Freiheit, der früher insofern keine Selbstständigkeit beizumessen war, als sie in der Geschichte des Weges des Geistes zu sich selbst zugleich die Geschichte ihrer Verwirklichung hatte.

Der Geist rückt zudem auf die Seite der Notwendigkeit und der Natur: Nicht nur in seinen defizitären, *pathischen* Formen zeigt er sich naturverfallen, sondern nunmehr *per se*. Dadurch wird die schlichte Entsprechung zwischen Natur und Notwendigkeit, Geist und Freiheit abgelöst. Die verselbstständigte Dimension der Freiheit steht nun allein und setzt

- 4 Vgl. HF 69: »La [sc. la folie] voilà placée dans une région d'exclusion dont elle ne sera affranchie que partiellement dans la *Phénoménologie de l'esprit*« (»Plötzlich steht der Wahnsinn in einem Gebiet des Ausschlusses, aus dem er erst mit der *Phänomenologie des Geistes* befreit wird«, dt. 70). In der deutschen Ausgabe fällt das entscheidende Adverb »partiellement« (»teilweise«) weg, mit dem Foucault eine Einschränkung seines positiven Urteils über die Phänomenologie zum Ausdruck bringt.
- 5 Was Hegel angeht, vgl. dazu etwa die Bestimmung des »Begriffes des Geistes« in der Einleitung zur Philosophie des Geistes in Hegels *Enzyklopädie* (insb. §§ 381 f.). Hilfreich sind in diesem Zusammenhang auch die mündlichen Zusätze zu § 381, wo eine präzise Gegenüberstellung zwischen Natürlichem, Lebendigem und Geistigem stattfindet, und die kritische Ausgabe der Nachschriften zu Hegels *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes* (G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*. Bd. 25, 1. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, hg. v. Chr. J. Bauer, Hamburg 2008), insb. Nachschrift Griesheim (Sommersemester 1825, Berlin), 185 ff. Vgl. zudem D. STEDEROTH, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*, Berlin 2001, insb. 91–102, der auf die Bedeutung der Nachschrift Griesheim für das Thema insistiert.

sich einem Feld der Notwendigkeit entgegen, die – wie unterschiedlich auch immer – sowohl von der Natur als auch vom Geist besetzt wird. *Freiheit*, vom *Geist* abgekoppelt, dient nunmehr nicht nur dazu, die *Natürlichkeit* der *Natur*, sondern auch jene des *Geistes* selbst zu bestimmen. Die *Naturalisierung* zu kritisieren wird dann zugleich heißen, die Unfähigkeit anzuprangern, die konstitutive *Naturverfallenheit* des menschlichen Geistes auf adäquate Weise zu begreifen.

Wie ist diese Dimension der Freiheit genau zu bestimmen? Inwiefern entspricht sie Foucaults Wahnsinn? Wie müssen die abkünftigen, reduktiven Ebenen der *Krankheit* und des *Naturalismus* in Bezug auf ihre Ursprünglichkeit neu aufgefasst werden? Dies sind die Fragen, auf die im Laufe des Kapitels eingegangen werden muss. Es wird insbesondere aufzuzeigen sein, dass selbst Freiheit und Wahnsinn im Sinne Foucaults gemäß dem alt-metaphysischen Begriff des *Lebens* schlechthin, den nach Hegel die Bewegung des Geistes realisieren sollte, verstanden werden müssen. Erst vor diesem Horizont wird es möglich, die herkömmliche Stufenfolge zwischen Natur, Leben und Geist in ein angemessenes Licht zu stellen.

I. Denis Diderots *Rameaus Neffe*: ein verdichtetes Paradigma der Geschichte des Wahnsinns

J'étais pour eux les Petites-Maisons tout entières.
(*Denis Diderot, Le Neveu de Rameau*)

Foucault eröffnet den dritten und letzten Teil seiner *Histoire de la folie* mit einer konzentrierten Analyse von Denis Diderots *Rameaus Neffe*. In seiner von 1760 bis etwa 1764 niedergeschriebenen Satire inszeniert Diderot den bizarren, teils humorvollen und geistreichen, teils skurrilen Dialog zwischen einem fiktiven *Ich*, das als *Philosoph* präsentiert wird und worunter sich das Alter Ego des Autors selbst verstehen lässt, und dem Musiker Jean-François Rameau. Dieser, der Neffe des berühmten Komponisten Jean-Philippe, war ein *Original*, wie es in der damaligen Sprache noch hieß, und Schmarotzer, der von dem Renommee profitierte, das sein Onkel seinem Familiennamen verschaffen konnte, um die Gunst seiner reichen Mäzene im vorrevolutionären Paris für sich zu gewinnen.

»Lebhaftigkeit, Kraft, Geist, Mannigfaltigkeit und Anmut«⁶ des Dialogs begeisterten Goethe dermaßen, dass er 1805 das selbst auf

6 J. W. GOETHE, »Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog »Rameaus Neffe« erwähnt wird«, in: D. DIDEROT, *Rameaus*

Französisch unveröffentlicht gebliebene Manuskript, das ihm Schiller anvertraut hatte, ins Deutsche übersetzte und anschließend drucken ließ. Selbst der Titel, unter dem Diderots satirischer Dialog noch heute bekannt ist, *Rameaus Neffe* beziehungsweise *Le neveu de Rameau*, geht auf Goethe zurück.

Durch die Übersetzung Goethes erfuhr Hegel sehr früh von Diderots Dialog. Sofort erkannte er die philosophische Relevanz der Figur des Neffen, die er noch in seine lediglich zwei Jahre später 1807 erschienenen *Phänomenologie des Geistes* ausführlich einbeziehen konnte. In der *charaktervollen Charakterlosigkeit* des gehobenen Stadtstreichers und in der Leerheit seines Namens sah Hegel die paradigmatische Verkörperung des *zerrissenen Bewusstseins*. Dieses stellt die Gestalt dar, die das Bewusstsein in der Phase der Selbstentfremdung des Geistes: der *Bildung* einnimmt. In ihr wird »der unmittelbare Widerspruch im reinen Ich selbst gesetzt«; die »reine Persönlichkeit« ist somit »absolute Unpersönlichkeit«⁷ und die Proteusfigur des Neffen die beste Hypostase der Spaltung des Geistes in der Phase seiner Entfremdung von sich selbst.⁸

Als Wahrheit der ersten Bewegung des gesamten Prozesses der Selbstentfremdung des Geistes steht der Neffe für eine anfängliche, noch defizitäre Phase in der Verwirklichung des inneren Telos der Bildung, nämlich für die »Entfremdung des natürlichen Seins«, beziehungsweise

Neffe, übers. v. J. W. Goethe, Stuttgart 1984, 97–134, hier 128 (fortan als RN angegeben).

- 7 »Allein hier sieht es die Gewißheit seiner als solche das Wesenloseste, die reine Persönlichkeit, absolute Unpersönlichkeit zu sein«, PhG 341. Bereits Hegels Kennzeichnung des Charakters des Neffen als eine »absolute Unpersönlichkeit« zeigt, mit welchen Schwierigkeiten sich ein Ansatz wie jener von Hinrich Fink-Eitel konfrontiert sehen muss, der in Foucaults Auffassung der Figur des Neffen eine Form ästhetischer Subjektivität nach Nietzsches verkörpert sehen will und allgemein *Wahnsinn und Gesellschaft* unter das Zeichen einer nietzscheanischen »Selbstermächtigung« zu stellen wünscht. Vgl. H. FINK-EITEL, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg 1994, 217–227, insb. 227.
- 8 Hegel unterscheidet in der *Phänomenologie* zwischen »Wahnsinn im Allgemeinen« und »Verrücktheit«. Bei dem Wahnsinn im Allgemeinen handele es sich um einen Widerspruch in dem, was für das Bewusstsein als Gegenstand gilt, wie etwa in Fällen, in denen man »etwas Wesenloses für wesentlich, etwas Nichtwirkliches für wirklich« hält. Bei der *Verrücktheit* habe man es mit einer Spaltung zu tun, die »das Bewußtsein als solches« betrifft, um »diese innere Verkehrung seiner selbst, als die Verrücktheit des Bewußtseins, welchem sein Wesen unmittelbar Unwesen, seine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit ist« (vgl. PhG »V.B.b. Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels«, 244–51, insb. 247–49).

»das Aufheben des natürlichen Selbsts« ins Allgemeine (PhG 324).⁹ In einer Weltgestalt, »worin nur das sich selbst Entäußernde und darum nur das Allgemeine Wirklichkeit hat« (PhG 325), wo das Individuum erst durch die Bildung »Gelten und Wirklichkeit« (PhG 324) erlangt, zeichnet sich der Musiker Rameau durch seine »Verrücktheit« als eine »Espèce« aus: »von allen Spitznamen der fürchterlichste, denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit und drückt die höchste Stufe der Verachtung aus«. ¹⁰ Indem nämlich mit der Figur von Diderots *Original*

9 Je nachdem, welchen Standpunkt in der Erfahrung des Bewusstseins man einnimmt, die die *Phänomenologie* schildert, ist dem Begriff der »Bildung« eine andere Geltung zuzuschreiben. Sie kann – wie in der *Vorrede* und in der *Einleitung* – für die gesamte Geschichte der Emanzipation des Bewusstseins von dessen Natürlichkeit zur Freiheit des absoluten Geistes stehen (etwa PhG 26 und 61: »Die Reihe dieser Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung selbst zur Wissenschaft«). Sie kann aber auch spezifischer die Bewegung bezeichnen, die im Unterkapitel über die Bildung (»VI.B. Der sich entfremdete Geist; die Bildung«) des Geistkapitels (»VI. Der Geist«) der *Phänomenologie* nachgezeichnet wird und die von der Partikularität der einzelnen Person, die noch in der geistigen Natürlichkeit der sittlichen Verhältnisse der Familie und der Gemeinschaft versunken ist, zur Generalität des allgemeinen Selbst der absoluten Freiheit und der Moralität führt (»[...] aber wenn jenes das erste unmittelbar geltende *Selbst*, die *einzelne Person*, war; so wird dies zweite, das aus seiner Entäußerung in sich zurückkehrt, das *allgemeine Selbst*, das den Begriff erfassende Bewußtsein sein«, PhG 322). Und die Bildung kann schließlich für ein Moment innerhalb dieser gesamten Bewegung selbst stehen. Sie ist dann die Entfremdung der *Persönlichkeit* des zum »Atom« und »absolut Diskreten« herabgesunkenen »ausschließenden Selbst« des Rechtszustandes des Römischen Reichs in einer Wirklichkeit, die ihm als eine äußerliche gegenübersteht und doch als geistiges Produkt in einer geistigen Welt ihm zugleich eigen ist. Diese *Entfremdung* als »reine Bildung« (PhG 343) ist der eigentliche Gegenstand des Unterkapitels (»VI.B.I.a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit«), wo Hegel die Figur des Neffen als exemplarische Verkörperung des *zerrissenen Bewusstseins* analysiert. Für den Begriff der »Bildung« bei Hegel vgl. insb. B. SANDKAULEN, »Hegels-Konzept(e) der Bildung«, in: Th. S. HOFFMANN (Hg.), *Grundbegriffe des Praktischen*, Freiburg/München 2014, 11–27; DIES., »Bildung bei Hegel – Entfremdung oder Versöhnung«, in: ARNDT, M. GERHARD, J. ZOVKO (Hg.), *Hegel gegen Hegel. I. Teil. Hegel-Jahrbuch* 2014, 430–38.

10 PhG 325 (Hegel zitiert Diderot wörtlich in der Übersetzung Goethes). Nach meiner Kenntnis wird in der Forschung diesem ersten Zitat von Diderots *Rameaus Neffe* in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, das in den noch einleitenden Absätzen des Unterkapitels VI.B.I.a (»Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit«) und beinahe 20 Seiten vor der eigentlichen Auseinandersetzung Hegels mit dem Neffen (v. a. PhG 345–48) vorkommt, nicht die

»fälschlicher Weise die Individualität in der Besonderheit der Natur und des Charakters gesetzt wird« (PhG 324 f.), bleibt die Entäußerung des natürlichen Selbst durch die Bildung eine vermeintliche: In der Wirklichkeit finden sich keine *Individualitäten* und *Charaktere*, sondern bloß *Arten*, bestimmte Naturen.

Zweck und Inhalt aber desselben [sc. des Willens] gehört allein der allgemeinen Substanz selbst an, und kann nur ein Allgemeines sein; die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas Unmächtiges und Unwirkliches; sie ist eine Art, die sich vergeblich und lächerlich abmüht, sich ins Werk zu setzen; sie ist der Widerspruch, dem Besondern die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine ist.¹¹

Der Neffe, der mit seiner Verrücktheit dem Prinzip der »Verkehrung jeder Bestimmtheit in ihre entgegengesetzte« (PhG 326) gehorcht und damit die Wahrheit des an *unverrückten* Bestimmungen, an dem festen Unterschied zwischen Gut und Böse, Edlem und Niederträchtigem festhaltenden *ehrlichen Bewusstseins* des *honnête homme* ausspricht, ist keine eigentliche Individualität, sondern nichts weiter als eine *Art: une espèce* und ein Original. In einer Welt, die von Selbstbewusstsein durchdrungen und somit bereits ein geistiges Produkt ist, einer Wirklichkeit, die Sprache und soziale Institutionen und Praktiken umfasst, zeichnet der Neffe sich zugleich durch eine Vermittlung zwischen Einzelheit und Allgemeinheit aus, die eigentlich eine spezifisch *animalisch-natürliche* ist. Die Vermittlung zwischen der besonderen Persönlichkeit des Einzelnen, der sich bildet, und der substanziellen Wirklichkeit, der er durch seine Bildung sich entfremden soll, erreicht zwar die *Idealität* einer Allgemeinheit, die die unmittelbar gegebene Äußerlichkeit der Einzelnen in sich vereinigt; diese Allgemeinheit bleibt allerdings *abstrakt* und vermag nicht, sich in der Wirklichkeit der Einzelnen darzustellen, die somit sich über die Besonderheit ihrer *Natürlichkeit* nicht erheben können.¹² Gemäß der *natürlichen* Beziehung zwischen *Gattung* und *Arten* kommt die

Aufmerksamkeit geschenkt, die es verdient hätte. Stellt es doch sogleich die Figur des Neffen in die Dimension, in der er – wie zu zeigen sein wird – verstanden werden soll, d. h. jene der geistigen Naturverfallenheit seines Wahns. Zu Hegels Interpretation von Diderots Satire vgl. insb. L. POZZI D'AMICO, »Le Neveu de Rameau nella Fenomenologia dello spirito«, in: *Rivista critica di storia della filosofia*, 35 (1980), 291–306; H. DIECKMANN, »Diderots *Le Neveu de Rameau* und Hegels Interpretation des Werks«, in: Ders. (Hg.), *Diderot und die Aufklärung*, München 1980, 161–94.

11 PhG 324.

12 Vgl. etwa die Behandlung des Verhältnisses zwischen Gattung und Arten in der Naturphilosophie der Enzyklopädie: »Der besondere Charakter hat nicht die Allgemeinheit der Existenz (das wäre das Denken) zu seiner

Allgemeinheit nie wirklich zur Existenz, sodass die Individuen zueinander und zu ihrer Gattung in die Feindschaft treten, die den Seinsmodus dessen auszeichnet, was seinem Anderen gegenüber nur ein materielles Äußerlichkeits- und Ausschlussverhältnis herzustellen vermag; Der gewaltsame Tod ist ihr »natürliches Schicksal« als Kampf für das Leben sowie als Krankheit oder Abwechslung der Generationen.¹³

Aus der *Vorrede* und der *Einleitung der Phänomenologie* ist bekannt, wie Hegel dem *natürlichen Leben*, das nicht imstande ist, sich im Tod zu erhalten oder dies nur in der abstrakten Form der Gattung und nicht in der realen der einzelnen Individuen vermag, das *Leben des Geistes* gegenüberstellt, das aufgrund seines dialektisch-spekulativen Charakters und seiner unendlichen Fähigkeit, die Differenz in sich zu integrieren, den Tod ertragen und sich durch ihn hindurch erhalten kann.¹⁴

Das zerrissene Bewusstsein des Neffen befindet sich nicht von ungefähr mitten auf dem Weg, der vom *natürlichen* zum *geistigen* Leben führt. Geistig ist er in einer noch natürlichen Weise. Die Idealisierung der Äußerlichkeit der Natur durch die verinnerlichende Vereinigung ihrer Mannigfaltigkeit ist nur *teilweise* vollzogen: Der Neffe weiß sich mit der Wirklichkeit der geistigen Welt, in der er lebt, einig und zugleich von ihr unterschieden, denn er hat noch nicht vermocht, die Natürlichkeit seiner besonderen Persönlichkeit mit der Allgemeinheit der Kultur ganz zu vermitteln. Deshalb ist er in sich selbst zerrissen. Entspricht sein Bewusstsein *formal* einem Urteil, das sich noch nicht zum vollständigen Schluss entfaltet hat, so spiegelt sich seine natürliche Geistigkeit auf der sozialen Ebene der Anerkennung in einem Zustand der grundlegenden Feindschaft. Die »*Gleichheit* mit Allen« ist nicht mehr jene Gleichheit des Rechts, »jenes unmittelbare Anerkanntsein und Gelten des Selbstbewußtseins«, die die abstrakte Allgemeinheit der Individuen anerkennt und somit »jede natürliche Weise des Charakters wie des Daseins« in sich aufnimmt und ihm sein Recht verschafft. Sie ist eine, die erst in der »*gewordenen*«, »*wirklichen*« Allgemeinheit der Bildung ihren Grund hat (vgl. PhG 324). Deshalb finden die Individuen, die »ein gleiches Dasein für einander« haben, »keine Individualitäten und Charaktere« vor sich, sondern bloß »vermeintliche Individualität« und »*gemeintes* Dasein«, das »für das, was es ist, für eine Art« (PhG 325) gilt. Die vermeintliche Anerkennung zwischen sich zur wirklichen Allgemeinheit gebildeten Individuen ist in Wahrheit, ähnlich dem, was in der Natur passiert, wo »das Tier sich auf sich selbst als auf

Bestimmung, sondern das Lebendige kommt in seinem Verhältnisse zur Natur nur bis zur Besonderheit« (Enz § 368Z, 502).

13 Vgl. Enz, v. a. § 367 f., und PhG 196–200.

14 Vgl. PhG 26 und für das »natürliche Leben«, das »durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen vermag«: PhG 62 f.

ein Gleiches seiner Art bezieht«,¹⁵ eine zwischen besonderen Persönlichkeiten, die sich allerdings in einer Welt, in der nur die Allgemeinheit der Bildung zählt, einander keine Geltung zuerkennen. Der Zustand der »reinen Bildung« entspricht demnach jenem *Sozial-Biologismus*, auf den sich bereits der Neffe in Diderots Satire berief, um seiner Niederträchtigkeit eine Legitimation zu geben: »In der Natur fressen sich alle Gattungen, alle Stände fressen sich in der Gesellschaft, wir strafen einer den andern, ohne daß das Gesetz sich drein mische.«¹⁶

Historisch entspricht die Gestalt des zerrissenen Bewusstseins der Zeit, die unmittelbar der Französischen Revolution vorangeht. Die Zerrissenheit des Neffen verkörpert insbesondere emblematisch die geistige Unruhe, die die destruktive Furie des jakobinischen Schreckens vorbereitet haben soll. Die Kraft, mit der der Neffe die immanente Verkehrung jeder festen Bestimmtheit sowohl in Gedanken als auch in der Wirklichkeit aussprechen kann, wird von Hegel mit dem Zustand der damaligen französischen Philosophie gleichgesetzt, insofern diese eine »negative Richtung« eingeschlagen haben soll. In der Fähigkeit des Neffen »geistreich die festen Wesen der Wirklichkeit wie die festen Bestimmungen, die das Urteil setzt, in ihrem Widerspruche zu sagen« (PhG 347), lasse sich somit der Negativismus einer französischen Philosophie erkennen, die sich zum Geist erhoben, aber nur dessen negative Seite, nur die »negative Bewegung des Begriffs«, erkannt haben soll.¹⁷

Foucault spricht seinerseits dem berühmten Sonderling, gescheiterten Musiker und Schmarotzer die Fähigkeit zu, die gesamte Geschichte des Wahnsinns vom späten Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert auf einer archäologischen Ebene zusammenzufassen. Man solle den Neffen insofern

15 Enz § 366Z, 498.

16 RN 33. »Dans la nature, toutes les espèces se dévorent ; toutes les conditions se dévorent dans la société. Nous faisons justice les uns des autres sans que la loi s'en mêle«, D. DIDEROT, *Le Neveu de Rameau*, in: DERS., *Œuvres*, Paris 1951, 421 (fortan als NR angegeben).

17 Vgl., G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: DERS., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. XX, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1971, 287. In den späteren Vorlesungen wird der Zusammenhang zwischen geistigem Reichtum, ja »geistreicher« Sprache, und der vorrevolutionären französischen Philosophie deutlich (vgl. a.a.O. 286). In PhG 323 wird die Vollendung der Welt der Bildung durch die *absolute Freiheit* der Revolution zugleich als der Übergang von einem Land zu einem anderen, vom Frankreich des geistreichen Konversierens, der *Lumières* und des Terrors zum Deutschland des *moralischen Bewusstseins* betrachtet. Dazu vgl. auch J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la ›Phénoménologie de l'esprit‹ de Hegel*, Paris 1946, Bd. II, 364 ff. und DERS., »La signification de la Révolution Française dans la *Phénoménologie* de Hegel«, in: DERS., *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1965, 43–79.

als ein verdichtetes Paradigma der Geschichte des Wahnsinns befragen (»un paradigme raccourci de l'histoire«, HF 432). Darin besteht die Bedeutung, die ihm in der gesamten Ökonomie von Foucaults *Histoire de la folie* zukommt.

Die Figur des Neffen aus Diderots Satire gibt, nach seinem langen Schweigen im klassischen Zeitalter, dem Wahnsinn wieder das Wort.¹⁸ Dabei nimmt der Neffe zum einen als Hofnarr der Pariser Salons des 18. Jahrhunderts Elemente der Narretei des Spätmittelalters und der Renaissance in sich wieder auf und zum anderen kündigt er – mit der Verrücktheit seiner »vains propos« – die moderne Form der Unvernunft an, die Foucault in Erfahrungen wie jenen von Hölderlin, Nerval, Nietzsche oder Antonin Artaud wirksam sieht. Im Wiedererscheinen der Gestalt des Irren mit *Le Neveu de Rameau* erfüllt sich laut Foucault zudem das Schicksal des klassischen Zeitalters, indem mit ihr die großen Strukturen der Unvernunft, die die klassische Vernunft unterschlagen haben soll, wieder ans Licht kommen.¹⁹

Unterhalb der *Zeit der Historiker*, das heißt einer Geschichte des Wahnsinns positivistischer Art, die von der *Natur* des Wahnsinns als Krankheit ausgeht und Geschichte als den allmählichen, geduldigen, hartnäckigen Triumph der medizinischen Rationalität erzählt, bezeichnet der Neffe die große gebrochene Linie, die vom Narrenschiff bis zu den letzten Worten Nietzsches und vielleicht bis zu den Schreien Artauds verläuft.²⁰ Somit bringt er die Unvernunft und die tragische Erfahrung, die mit ihr verbunden ist, wieder zum Erscheinen, nachdem sie durch den neuzeitlichen Rationalismus und die ihm entsprechende Praxis der Internierung unterschlagen wurden.

Die *Vernunft*, der *Wahnsinn* (»folie«) und die *Unvernunft* (»déraison«) haben durch die Auseinandersetzung, die sie in der Figur des Neffen erfahren haben, ein neues Verhältnis zueinander entwickelt. Der Neveu bildet demnach zugleich die letzte Gestalt, in der sich Wahnsinn und Unvernunft vereinen, und jene, in der sich der Moment ihrer Trennung ankündigt. Einerseits entspricht die Figur des Neffen noch dem Wahnsinnsverständnis, dem die Praxis der Internierung im klassischen Zeitalter zugrunde lag: Der Irrsinn wurde nicht isoliert als ein natürliches Phänomen für sich, sondern innerhalb des breiten Horizontes der moralischen Ausschweifung und der sozialen Verfemung der *déraison* betrachtet. Die heutigen »Geisteskranken« konnten demnach in der

18 Vgl. HF 433, 443 f., 638/dt. 349, 358 f., 544). Für Foucaults Interpretation von *Neveu de Rameau* sind neben der Einführung zum dritten Teil von Foucaults Buch (HF 215–28/dt. 349–57) auch die wichtigen Hinweise von HF 219–21, 443–44 und 638/dt. 160–62, 358–59, 544 im Blick zu behalten.

19 Vgl. HF 432/dt. 350.

20 Vgl. a.a.O.

klassischen Internierung wie selbstverständlich mit Libertins, Entweihern, Vagabunden, Armen, Ketzern zusammenleben. Im Neffen vereinigen sich allerdings Wahnsinn und Unvernunft derart, dass mit der Neutralisierung der *déraison* gebrochen wird, die im klassischen Zeitalter nur als relative Form der Vernunft und nicht mehr in ihrer Eigenständigkeit anzutreffen ist. Letzteres soll noch der Fall bei einigen Manifestationen der Renaissance gewesen sein, etwa beim imaginären Thema der Narrenschiffe, wonach der Wahnsinn als Übergang zu einer *anderen* Welt gedeutet wurde.

Andererseits kündigt die Figur des Neffen bereits die Trennung zwischen Unvernunft und Wahnsinn an, die den modernen und zeitgenössischen Umgang mit dem Irrsinn in zweierlei Hinsicht kennzeichnet. Zum einen bildet sie den Hintergrund der Isolierung der ›Geisteskranken‹ vom Universum der moralischen Ausschweifung der klassischen Internierung, die mit der Entstehung der modernen, der medizinischen Behandlung der Irrsinnigen speziell gewidmeten Asyle und der psychopathologischen Verobjektivierung des Wahnsinns einhergeht. Zum anderen ist sie die Folge einer Unmöglichkeit, in der tragischen, ungeteilten Dimension der Unvernunft zu verweilen, ohne in Irrsinn zurückzufallen, die sich in *lyrischen* Erfahrungen wie jenen von Nerval, Nietzsche oder Artaud zeigt und die laut Foucault charakteristisch für unsere Moderne ist.²¹

Der Neveu kann demnach als emblematische Figur dazu dienen, in den Schlussteil von Foucaults Buch einzuleiten. Der erste und der zweite Teil von *Histoire de la folie* – sieht man von der kurzen Darstellung der Figuren und der Anstalten des Wahnsinns in der Renaissance im ersten Kapitel ab – waren der sozialen Exklusion beziehungsweise der wissenschaftlichen Verobjektivierung des Wahnsinns zur Zeit der französischen Klassik gewidmet. Der erste ging auf die Praktiken der Internierung der Irrsinnigen im 17. Jahrhundert in einem vielfältigen Universum aus Hilfs-, Erziehungs- und Arbeitsanstalten: *hospitaux*, *workhouses*, Zucht- und Arbeitshäuser ein, für die Foucault das Datum, an dem das Dekret der Gründung der *Hôpital général* in Paris und somit die grundlegende Reform der französischen Fürsorgepolitik beschlossen wurde, nämlich 1656, emblematisch als Markstein setzt.²² Der zweite Teil behandelt den Wahnsinn auf der Ebene seiner Konstruktion als einen medizinischen Gegenstand. Beide erzählten von dem Schweigen, in das der Wahnsinn zur Zeit der französischen Klassik geriet.

21 Vgl. HF 432 f./dt. 350.

22 Vgl. HF 71/dt. 71.

Entièrement exclue d'un côté, entièrement objectivée de l'autre, la folie n'est jamais *manifestée* pour elle-même, et dans un langage qui lui serait propre.²³

Die Internierungspraxis bewirkt das Verschwinden des Irren als vertrauten sozialen Typs; die wissenschaftliche Rationalisierung des Wahnsinns zu einer Natur vollendet dessen Reduktion auf die einfache Kehrseite der Vernunft: auf Irrtum und Illusion. Im verobjektivierten Wahnsinn kommt eine Vernunft zum Ausdruck, die zwar entflohen ist, die aber weiter den *Grund* dessen darstellt, was die Unvernunft ist (»la raison d'être de ce qu'elle est«, HF 228/dt. 169).

Demgegenüber kann der Neveu den dritten und letzten Teil von Foucaults *Histoire de la folie* als emblematische Figur eröffnen, denn in ihm kommen jene *Strukturen* der Unvernunft zum Ausdruck, die nicht nur der Bewegung der Internierung des Wahnsinns, sondern auch der Entstehung einer neuen Art von Irrenanstalt Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, nämlich des Asyls, zugrunde liegen. Gerade die Transformation des Internierungshauses in das Asyl ist Gegenstand des Schlussteils der *Histoire de la folie*. Dabei zeigt Foucault, (a) wie einerseits der Wahnsinn, nachdem die Praxis der unterschiedslosen Internierung der Irrsinnigen zusammen mit dem breiten Universum der sozial Ausgeschlossenen, mit Verbrechern, Armen und Libertins, ihn zum Verschwinden gebracht hatte, allmählich wiederauftaucht (insb. Kapitel 1. »Die große Furcht« und 2. »Die neue Trennung«); und (b) wie andererseits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein spontaner Veränderungsprozess der Institutionen der Internierung zur Entstehung von speziell für die Irren gedachten Anstalten führt, die zum ersten Mal eine medizinische Behandlung des Wahnsinns in Betracht ziehen (wiederum insb. Kapitel 2.); schließlich (c) wie die Etablierung der modernen Asyle zur Behandlung der Irren von einer *Entfremdung* des Wahnsinns moralischer Natur begleitet wird, die das Feld für seine positivistische Objektivierung zur Geisteskrankheit freimacht (insb. Kapitel 3. »Vom rechten Gebrauch der Freiheit« und 4. »Die Entstehung des Asyls«).

Der Neveu wiederholt allerdings nicht unmittelbar in sich die langsame Transformation, bei der durch den Übergang vom *Hôpital général* zu den modernen Asylen der institutionelle Umgang mit den Irrsinnigen umgewandelt wurde. Er setzt *archäologisch* und nicht auf der Ebene der *Zeit der Historiker* oder der immanenten Sinnentfaltung an, die von der Reduktion des Wahnsinns auf die einfache Kehrseite der Vernunft zu dessen positivistischer Durchrationalisierung führt. Was in ihm zur

23 HF 225 (»Auf der einen Seite völlig ausgeschlossen, auf der anderen völlig objektiviert, wird der Wahnsinn niemals um seiner selbst willen und in einer ihm eigenen Sprache *manifestiert*«, dt. 166).

Erscheinung kommt, sind die *Strukturen der Unvernunft*, die der gesamten Bewegung zugrunde liegen sollen. In ihm kommt die vermittlungslose Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Unvernunft zur Sprache, die der sich mit der Entstehung der modernen Irrenanstalten abzeichnenden Geschichte der vollendeten Durchdringung der Unvernunft durch die Vernunft unterliegt.

Deshalb fasst die Figur des Neveu nicht so sehr die Geschichte der Transformation der Internierungsanstalten zu Asylen zusammen, auf die der dritte und letzte Teil von Foucaults Buch geht. Sie kündigt vielmehr auf einer *archäologischen* Ebene die *Rückkehr* der Unvernunft an, die bereits der Gleichsetzung der Vernunft mit ihrem unmittelbaren Negativen, die mit der Entstehung des Asyls vollzogen wurde, eingeschrieben war. Das Verhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft erfährt dabei eine Umkehrung. War früher die Vernunft die *raison d'être* der Unvernunft als deren unmittelbare Kehrseite, wird jetzt die Unvernunft als Grundlage sowohl von Vernunft wie auch von Unvernunft als deren schlichtem Negativen zum Wesen der Vernunft («La déraison devient la raison de la raison«, HF 433/dt. 350).²⁴ Damit vollzieht sich jene Rückkehr des Tragischen in die Dialektik der Geschichte, die Foucault in seiner *Préface* herausgearbeitet hatte.

Von diesem *Triumph des Wahnsinns* stellt allerdings der Neveu Foucault zufolge nur eine Vorankündigung dar. In Diderots Satire erscheint die Figur des Neffen nicht als autonome Gestalt, sondern als Gesprächspartner eines fiktiven Ichs, das dem freien Gerede des Neveu zuhört und dessen Wahrheitsgehalt entwirrt. Die zügellosen Worte des Neffen besitzen zwar die Kraft, die Wahrheit zum Vorschein kommen zu lassen; in dieser Hinsicht sind sie wie ein *Krümchen Sauerteig*, das einem

24 Dazu auch FINK-EITEL, *Die Philosophie und die Wilden*, a.a.O., 217–29 ff.; PILLEN, *Hegel in Frankreich*, a.a.O., 221 ff. und SUÁREZ MÜLLER, *Skepsis und Geschichte*, a.a.O., 608–13. Fink-Eitel und Pillen identifizieren Foucaults Unvernunft mit einer *leiblichen Selbstermächtigung* (Fink-Eitel 227) oder gar einer *ästhetischen Erfahrung* (Pillen 237) in Anlehnung an Nietzsche, sodass dann die Vernunft leichtes Spiel hätte, wieder dem prätextierten *Triumph des Wahnsinns* ihre List aufzuerlegen, wie es Pillen prägnant auf den Punkt bringt (v. a. 218). Demnach würde die Unvernunft keinen entscheidenden »Bruch«, sondern eine grundsätzliche »Kontinuität« mit der Vernunft aufweisen, von der sie »eine Art schwarze Zwillingsschwester« darstellt (Pillen 22). Suárez Müller hebt hingegen hervor, wie Hegel und Foucault bei allen Ähnlichkeiten ihrer Analysen in ihrer unterschiedlichen Bewertung des subversiven Charakters des Helden voneinander abweichen. Die Studie von B. LYPP, »Die Lektüren von *Le Neveu de Rameau* durch Hegel und Foucault«, in H. DIECKMANN (Hg.), *Diderot und die Aufklärung*, a.a.O., 137–59, ist vorwiegend auf *Les mots et les choses* fokussiert.

jeden hinter dem Schleier der gesellschaftlichen Philisterei ein Teil seiner *natürlichen Individualität* zurückgibt und somit die Figur des gescheiterten Musikers den Zügen des Hofnarren am nächsten kommen lässt. Der Neveu ist aber allein nicht imstande, in seinem Geschwätz das Richtige vom Falschen zu unterscheiden; dafür braucht es einen *Vernünftigen* wie das Ich aus Diderots Dialog, das dank seines Urteilsvermögens über die Triftigkeit der Worte des Neffen entscheiden kann.²⁵

Foucault spricht deshalb im Fall des Neffen von einem *knechtischen Bewusstsein* (HF 431/dt. 349). Die Unvernunft kommt mit ihm wieder an den Tag, behauptet sich aber noch nicht in ihrer vollen Autonomie, was erst beim späten Hölderlin, bei Nietzsche, Nerval und Antonin Artaud der Fall sein wird. Im Verhältnis zwischen dem *Neveu* und dem fiktiven Ich will Foucault sogar die Situation der *folie* im 18. Jahrhundert in ihren wesentlichen Zügen nachgezeichnet sehen. Das fiktive Ich verkörpert demnach die Bewusstseinsform, die die gesamte Bewegung der Transformation der Internierungsanstalt in das Asyl prägt. Foucault nennt sie *enunziatives Bewusstsein vom Wahnsinn* (HF 219/dt. 160). Diese *conscience énonciative* bestehe in einer unmittelbaren, auf der unerschütterlichen Evidenz der eigenen Vernünftigkeit basierenden Anerkennung der Verrücktheit der Anderen. Aus diesem Grunde richtet Foucault seine Analyse – wie schon vor ihm Hegel – nicht so sehr auf die Interaktion, die im ganzen Dialog zwischen den beiden Gesprächspartnern stattfindet, sondern hauptsächlich auf die Figur des *Neveu* und auf den *Triumph der Unvernunft*, den sie vorankündigen soll.

Diese fruchtbare Abweichung gestattet beiden, Foucault wie Hegel, von der wackeligen Autonomie des Neffen abzusehen und ihm eine ungeheure diagnostische Bedeutung beizumessen. Anders als die moderne, positivistische Psychopathologie, die sie *naturalistisch* als Geisteskrankheit behandelt, stellt der *Neveu* laut Foucault die *folie* noch in jenen Horizont der *déraison*, innerhalb dessen das klassische Zeitalter sie immer schon verstand. Hatte das klassische Zeitalter sie allerdings lediglich als Korrelat der Vernunft betrachtet, so vermag jetzt der Neffe die Unvernunft der Relativierung zu entziehen, durch die sie entschärft und letztendlich beherrscht wurde. Der Neveu verleiht ihr erneut die Selbstständigkeit, über die sie in der Renaissance verfügte, als sie noch als *radikale Nacht* galt. Dadurch bricht er *vertikal* und *archäologisch* die *schöne Geradheit*, die nach einer positivistisch verstandenen Geschichte des Wahnsinns das rationale Denken bis zur Analyse des Wahnsinns

25 Vgl. Vgl. RN 5/NR 396 f. Für eine andere Interpretation, die stattdessen die Gleichwertigkeit der beiden Figuren stark macht: H. R. JAUß, »Der dialogische und der dialektische *Neveu de Rameau* oder: Wie Diderot Sokrates und Hegel Diderot rezipierte«, in: K. STIERLE, R. WARNING (Hg.), *Das Gespräch*, München 1984, 393–419.

als Geisteskrankheit führt.²⁶ Der Neveu offenbart die Geschichte der *ratio* der abendländischen Welt nicht als den Fortschritt eines Rationalismus, sondern nach der geheimen Bewegung, durch die die Unvernunft verheimlicht wurde und dennoch eine fundamentale Stellung annahm.

Mais il s'en faut que l'histoire d'une *ratio* comme celle du monde occidental s'épuise dans le progrès d'un ›rationalisme‹ ; elle est faite, pour une part aussi grande, même si elle est plus secrète, de ce mouvement par lequel la Dérason s'est enfoncée dans notre sol, pour y disparaître, sans doute, mais y prendre racine.²⁷

Der Neffe bezeichnet somit die gebrochene Linie der absoluten Unvernunft, die vom Narrenschiff der Renaissance bis zum späteren Nietzsche und zu Artaud verläuft, und schreibt das Verhältnis zwischen *raison*, *folie* und *dérason* neu um.²⁸ Der Triumph, den die Unvernunft mit dem Neffen erfährt, lässt sie als das Fundament sowohl der Vernunft wie des auf Pathologie reduzierten Wahnsinns zum Vorschein kommen, von denen her sie im klassischen Zeitalter und in der Moderne gedacht wurde. Dadurch feiert die Unvernunft eine doppelstufige Rückkehr zur *Freiheit*.

Auf der einen Seite rückt sie die auf den Determinismus der Natur reduzierte *folie* der modernen Psychologie in den *moralischen* Horizont der klassischen *raison*, aus der die wissenschaftliche Erkenntnis des Wahnsinns als Geisteskrankheit letztendlich hervorgeht.²⁹ Auf der anderen Seite stellt sie selbst die klassische *raison*, deren Hervorgehen aus einer *willkürlichen*, ja *freien* ethischen Wahl Foucault anhand von einerseits Descartes und andererseits Spinozas *Tractatus de intellectus emendatione* aufweist, auf das Fundament einer *absoluten Freiheit* vor der Entscheidung zwischen Vernunft und Unvernunft, die dem *Willen* zum methodischen Zweifel und zur absoluten Askese gegenüber den Verführungen des Irrtums zugrunde liegt.³⁰ Vor der Entdeckung der

26 Vgl. HF 48/dt. 50.

27 HF 70 (›Es fehlt aber daran, daß die Geschichte einer *ratio* wie der der abendländischen Welt sich in dem Fortschritt eines ›Rationalismus‹ erschöpft; zu einem ebenso großen, vielleicht geheimen Teil besteht sie aus jener Bewegung, durch die die Unvernunft sich in unseren Boden gegraben hat, sicherlich um darin zu verschwinden, aber um Wurzeln zu schlagen‹, dt. 71, Übersetzung leicht verändert).

28 Vgl. HF 432/dt. 350.

29 Vgl. HF 145: ›Le classicisme formait une expérience morale de la déraison, qui sert, au fond, de sol à notre connaissance ›scientifique‹ de la maladie mentale‹ (›Das klassische Zeitalter bildete eine moralische Erfahrung der Unvernunft, die unserer ›wissenschaftlichen‹ Erkenntnis der Geisteskrankheit letztendlich zugrunde liegt‹, fehlt in der deutschen Ausgabe).

30 Vgl. v. a. HF 186–90 (fehlt in der deutschen Ausgabe).

eingeborenen Ideen des Cogito gibt es laut Foucault einen grundlegenden Willen zur Vernunft prinzipiell *ethischer* und nicht *theoretischer* Natur, der sowohl Descartes auf seinem Weg durch den Zweifel wie Spinoza in seiner Suche nach einer ewigen Freude jenseits der Täuschungen und Irrtümer des gemeinen Lebens leitet.

Bien avant le Cogito, il y a une très archaïque implication de la volonté et du choix entre raison et déraison.³¹

Hinter dem *moralischen, vernünftigen Bewusstsein* (»conscience raisonnable«) des Wahnsinns, das die institutionelle, die Irrsinnigen im breiten Universum der moralischen Abweichung zusammen mit Verbrechern, Libertins und Ketzern verfemende Praxis der Internierung bestimmt hat, steckt ein *ethisches Bewusstsein* (»conscience éthique«), das sich auf der Ebene der philosophischen Reflexion zeigt und als freie Entscheidung für die Vernunft gegen die Unvernunft den für das klassische Zeitalter konstitutiven Zusammenhang zwischen Wahnsinn und Schuld begründet.

Gegenüber dieser relativierten Unvernunft das absolute Vorrecht der Unvernunft wieder stark zu machen, heißt, hinter dem *kritischen Bewusstsein* des Wahnsinns und seinen moralischen und ethischen Bestimmungen das *tragische Bewusstsein* eines Wahnsinns als *liberté absolue* erneut an den Tag zu bringen, das im Mittelpunkt des unterschlagenen Strangs steht, der von der *stultifera navis* der Renaissance bis zu Nietzsche und Artaud hinführt.³²

Auf eine solche *absolute Freiheit*, die die ethische Entscheidung für die Vernunft des klassischen Zeitalters ins Wanken bringt, stützt Foucault seine Kritik an der Naturalisierung des Wahnsinns durch die moderne Psychopathologie. So soll der Wahnsinn nach dem Beispiel des klassischen Zeitalters, das es zu radikalieren gelte, nicht in einem *Naturhorizont*, sondern auf der Grundlage einer fundamentalen *déraison*, die grundsätzlich *tragische Freiheit* ist, verstanden werden.

Nous avons pris maintenant l'habitude de percevoir dans la folie une chute vers un déterminisme où s'abolissent progressivement toutes les formes de la liberté ; elle ne nous montre plus que les régularités naturelles d'un déterminisme, avec l'enchaînement de ses causes, et le mouvement discursif de ses formes ; car la folie ne menace l'homme moderne que de ce retour au monde morne des bêtes et des choses, à leur liberté entravée. Ce n'est pas sur cet horizon de *nature* que le XVII^e siècle et le XVIII^e siècle

31 HF 187 (»Viel früher als das Cogito gibt es eine sehr archaische Implikation des Willens und der Entscheidung zwischen Vernunft und Unvernunft«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

32 Vgl. HF 47/dt. 49.

reconnaissent la folie, mais sur un fond de *déraison*; elle ne dévoile pas un mécanisme, elle révèle plutôt une liberté qui fait rage dans les formes monstrueuses de l'animalité. [...] Au contraire, la *déraison*, pour le classicisme, a valeur nominale ; elle forme une sorte de fonction substantielle. C'est par rapport à elle, et à elle seule que peut se comprendre la folie. Elle en est le support ; disons plutôt qu'elle définit l'espace de sa possibilité. Pour l'homme classique, la folie n'est pas la condition naturelle, la racine psychologique et humaine de la *déraison* ; elle en est seulement la forme empirique ; et le fou, parcourant jusqu'à la fureur de l'animalité la courbe de la déchéance humaine, dévoile ce fond de *déraison* qui menace l'homme et enveloppe de très loin toutes les formes de son existence naturelle. Il ne s'agit pas d'un glissement vers un déterminisme, mais de l'ouverture sur une nuit. Plus que tout autre, mieux en tout cas que notre positivisme, le rationalisme classique a su veiller, et percevoir le péril souterrain de la *déraison*, cet espace menaçant d'une liberté absolue.³³

Aus demselben Grund, aus dem ein auf die Natur einer Geisteskrankheit reduzierter Wahnsinn nie die Wahrheit über die Unvernunft wird aussagen können, wird eine Psychologie nie vermögen, eine Unvernunft

- 33 HF 208 f. (»Wir haben uns heute daran gewöhnt, im Wahnsinn einen Fall in die Richtung eines Determinismus wahrzunehmen, wo sich allmählich alle Formen der Freiheit aufheben; nunmehr zeigt er uns allein die natürlichen Regelmäßigkeiten eines Determinismus, der sich durch die Verkettung seiner Ursachen und die diskursive Bewegung seiner Formen auszeichnet; denn der Wahnsinn bedroht den modernen Menschen einzig durch diese Rückkehr zur düsteren Welt der Tiere und der Dinge, zu deren behinderter Freiheit. Nicht von diesem *Naturhorizont* her erkennen das 17. und das 18. Jahrhundert den Wahnsinn, sondern auf der Grundlage der *Unvernunft*; er stellt keinen Mechanismus bloß, sondern er offenbart eher eine Freiheit, die in den monströsen Formen der Animalität wütet. [...] Im Gegenteil, die Unvernunft hat für das klassische Zeitalter einen nominalen Wert; sie bildet eine Art substanzielle Funktion. In Bezug auf sie und nur auf sie allein kann der Wahnsinn verstanden werden. Sie ist dessen Träger; besser noch: Sie bestimmt den Raum seiner Möglichkeit. Für den Menschen des klassischen Zeitalters stellt der Wahnsinn nicht die natürliche Bedingung, die psychologische und menschliche Wurzel der Unvernunft dar; sie bildet einzig deren empirische Form, und der Irrsinnige, indem er die Kurve des menschlichen Verfalls bis zur Wut der Animalität durchzieht, legt den Unvernunftgrund offen, der den Menschen bedroht und von einer großen Entfernung her all die Formen seiner natürlichen Existenz umgibt. Es handelt sich nicht um ein Ableiten in einen Determinismus, sondern um ein Sich-Öffnen gegenüber einer Nacht. Mehr als jeder andere, besser auf jeden Fall als unser Positivismus, hat der Rationalismus des klassischen Zeitalters gewusst, wach zu bleiben und die unterirdische Gefahr der Unvernunft wahrzunehmen, diesen bedrohenden Raum einer absoluten Freiheit«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

aufzufassen, von der sie selbst fundiert wird. Um in seiner eigentlichen Dimension verstanden zu werden, soll der Wahnsinn im Gegenteil erneut in den freien Horizont der Unvernunft gestellt werden.

Jamais une psychologie de la folie ne pourra prétendre à dire la vérité de la déraison. Il faut au contraire replacer la folie sur le libre horizon de la déraison, afin de pouvoir lui restituer les dimensions qui lui sont propres.³⁴

In einen solchen freien Horizont werde der Wahnsinn vom Neffen gestellt, der erneut beide, *folie* und *raison*, auf den Boden der *déraison* rücken lässt. Somit zeige der Neffe nicht nur die Unmöglichkeit auf, das Wesen der Unvernunft von der Natur her zu verstehen, sondern zugleich den intrinsisch *biopolitischen* Charakter ihrer vermeintlich wertneutralen, ja positiven Pathologisierung und Naturalisierung.

Der Begriff *Biopolitik* taucht im Werk Foucaults *expressis verbis* erst in der Mitte der siebziger Jahre auf und kommt insofern in *Wahnsinn und Gesellschaft* selbstverständlich noch nicht vor. Der Sache nach kann er allerdings – sozusagen *ante litteram* – bereits in diesem Zusammenhang verwendet werden, sofern die Bergung der Unvernunft dank der vertikalen Arbeit der Archäologie die Naturalisierung des Wahnsinns durch die moderne, vermeintlich *positive* Psychopathologie als echte *Politik* des Lebens, oder gar *Moralisierung* der Natur, erscheinen lässt. Am einfachsten zeigt dies der gesamte Aufbau von *Histoire de la folie*. Geht es im ersten Teil des Buches hauptsächlich um die minutiöse Rekonstruktion des *moralischen Bewusstseins* des Wahnsinns in der Praxis der Internierung und im zweiten um die Schilderung seines *wissenschaftlichen Bewusstseins* in der medizinischen Behandlung der Irrsinnigen als Geisteskranke, so zeigt der dritte Teil in der Entstehung der modernen Institution des Asyls, die in seinem Mittelpunkt steht, die konstitutive Verstrickung zwischen den beiden Ebenen, das *Moralische* einerseits und das *Wissenschaftliche* andererseits, auf. Die Naturalisierung des Wahnsinns dient seiner politischen Inanspruchnahme und nicht der Festlegung seiner positiven Wahrheit anhand des allmählichen aber unaufhaltsamen und linearen Fortschritts der *raison*.

Erzählt die Geschichte der Medizin die schöne Fortschrittsparabel einer wissenschaftlichen Emanzipation von religiösen und ethischen Implikationen, die erst die positive Naturalisierung des Wahnsinns zur Geisteskrankheit ermöglicht hat, so will die Archäologie aufweisen, wie im Gegenteil die Unvernunft erst infolge einer *Exkommunikation* zum

34 HF 210 (»Eine Psychologie des Wahnsinns wird nie beanspruchen können, die Wahrheit der Unvernunft auszusagen. Man muss im Gegenteil den Wahnsinn im freien Horizont der Unvernunft zurücklassen, um ihm die Dimensionen wiedergeben zu können, die ihm eigen sind«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

Erkenntnisobjekt werden konnte: Die Natur-Wissenschaft der psychisch kranken Lebewesen ist eigentlich eine Politik oder gar eine *Bio-Politik*.

N'est-il pas important pour notre culture que la déraison n'ait pu y devenir objet de connaissance que dans la mesure où elle a été au préalable objet d'excommunication?³⁵

Um allerdings detailliert zeigen zu können, in welchem Sinne hier von einer ›Biopolitik‹ *avant la lettre* die Rede sein kann – auf die Frage nach der Biopolitik wird der nächste Teil ausführlich eingehen –, soll zuerst erläutert werden, was unter einem *Triumph* der Unvernunft genauer zu verstehen ist. Worin besteht die Dynamik der notwendigen Rückkehr der *déraison* aus dem Schweigen, in das sie zuerst von der klassischen und dann von der biowissenschaftlichen Ratio laut Foucault hineingedrängt wurde? Was ist dabei eigentlich am Werk? Das heißt: Ist die *déraison* Foucaults tatsächlich imstande, die Bewegung herbeizuführen, die auf sie zurückgeführt wird, oder muss man nicht vielmehr eine andere Form des Wahnsinns unterstellen, deren sozusagen *versteckte Wirksamkeit* die Dynamik der Rückkehr der Unvernunft erst erklären kann? Inwiefern ist außerdem die Unvernunft der Vernunft nicht äußerlich, sondern bildet ein ihr wesentliches *Bedürfnis* und zugleich das *Schicksal*, zu dem sie ihrer Natur nach bestimmt sein soll? Und vor allem: In welchem Sinne bildet sie eine *absolute Freiheit*, der gegenüber jeder Versuch der Naturalisierung zum Scheitern verurteilt ist?

Die Umkehrung des Kartesianismus, die Denis Diderots *Le Neveu de Rameau* darstellt, sei erst durch Hölderlin und Hegel verständlich geworden.³⁶ Die *Phänomenologie des Geistes* stelle allerdings erst eine *partielle* Befreiung der Unvernunft aus dem Ausschlussgebiet dar, in das sie vom klassischen Rationalismus gedrängt wurde.³⁷ Denn nach Foucault bildet die Vollendung des Geistes, von der her Hegel die Verrücktheit des Neffen beurteilt, selbst eine Form von Reduktionismus, ja eine Naturalisierung der unvernünftigen Freiheit, nicht weniger als nach Hegel die sich selbst klare Verwirrung des Musikers und Schmarotzers Rameau den Geist im Zustand der Naturverfallenheit darstellt.

Die beiden Ausdeutungen der Figur des Neffen, die Interpretation Foucaults einerseits und jene Hegels andererseits, weisen neben ihrer großen Verwandtschaft auch zwei entgegengesetzte Konzepte der Beziehung zwischen Freiheit und Natur auf. Eine genauere Analyse soll

35 HF 142 (»Ist es etwa für unsere Kultur irrelevant, dass in ihr die Unvernunft erst zum Erkenntnisobjekt werden konnte, nachdem sie zum Exkommunikationsobjekt gemacht wurde?«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

36 Vgl. HF 437/dt. 354 f.

37 Vgl. die bereits zitierte Stelle aus HF 69/dt. 70.

zeigen, dass beide ohne den Bezug auf einen im eminenten Sinne verstandenen Begriff des Lebens nicht zu denken sind.

II. *Nature de la folie und essence de la déraison:* Wiederkehr und Triumph des Wahnsinns in Foucaults *Neffen*

Das Abenteuer von Rameaus Neffen zeigt aus der Sicht Foucaults die Instabilität und die ironische Umkehrung jeder Vernunftform auf, die die Unvernunft als ihr äußerlich und unwesentlich behandelt. Das Gelächter des Neffen verkörpert die *verhöhrende Kraft* eines Wahnsinns, der eine jede Vernunft, die beansprucht, ihn zu erfassen, zum Verlust ihrer selbst treibt. Dabei erfährt die Vernunft eine ironische Umkehrung, die in den *Triumph des Wahnsinns* mündet. Die Unvernunft wird zum *Wesen der Vernunft* oder zur *raison de la raison*. Über die Vernunft befindet man nunmehr auf der Grundlage der Unvernunft.³⁸

Verantwortlich für die ironische Umkehrung in die Unvernunft, der die Vernunft ausgesetzt wird, ist die Dürftigkeit ihrer Beziehung zum Wahnsinn. Es ist dieses Missverhältnis, das Foucault am Beispiel von Rameaus Neffen und dessen Beziehungen zu seinen Gönnern illustriert. Ähnlich dem Mittelalter- und Renaissancenarren wird der Neveu nur nach dem Register des *Habens* anerkannt (»sur le mode de l'avoir«, HF 433/dt. 351). Er bildet ein Eigentum, eine Sache, die man besitzen kann. Die Äquivokität dieses *Besitzes* wird aber sogleich vom Neveu selbst denunziert. Denn wenn der Wahnsinn lediglich einen Gegenstand der Aneignung darstellt, wird er zugleich zum Gegenstand eines *Bedürfnisses*. Ohne ihren Narren würden die vernünftigen Leute in die tiefste Langweile geraten. Im Gefühl der Leere, in das die Gönner des Neveu durch seine Abwesenheit versinken würden, sieht Foucault die Bodenlosigkeit einer Vernunft verkörpert, die sich nur durch die Assimilierung an ihre Negatives etablieren kann. Die Notwendigkeit der Aneignung ihres Entgegengesetzten aber treibt laut Foucault die Vernunft zum Verlust ihrer selbst. Entfremdet, sei sie mit ihrem Gegenteil unmittelbar identisch geworden und dadurch habe sie die Identität mit sich selbst verloren.

Foucault bezeichnet weiter das Besitz- und Zugehörigkeitsverhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft als eine reine *Urteils- und Definitionsbeziehung*. Durch ihr Urteil denunziert die Vernunft einerseits die Unvernunft als ihr *äußerlich und nicht essenziell*.³⁹ Andererseits bedeutet dieser Ausschluss zugleich einen Einschluss, denn die Feststellung

38 Vgl. HF 438/dt. 355.

39 Vgl. HF 433/dt. 351.

des Wahnsinns über das Vernunfturteil setzt immer eine Aneignung der Unvernunft voraus. Die Logik der unberechtigten Assimilierung schließt ein, indem sie Differenz auf Identität reduziert. Zur gleichen Zeit und gerade dadurch schließt sie aus, weil sie in der Identität die Differenz unterschlägt und die Unvernunft zu einem *Ding* macht.

La déraison n'est pas *hors* de la raison, mais justement *en* elle, investie, possédée par elle, et chosifiée ; c'est, pour la raison, ce qu'il y a de plus inférieur et aussi de plus transparent, de plus offert.⁴⁰

Aus diesem verkehrten Verhältnis der Vernunft zur Unvernunft geht der *Triumph des Wahnsinns* in der Form einer *doppelten Rückkehr* hervor. Zum einen findet ein *Zurückfließen* der Unvernunft in Richtung der Vernunft statt; zum anderen kehrt man zu einer Erfahrung zurück, in der Vernunft und Unvernunft sich unbegrenzt implizieren. In dieser notwendigen Umkehrung, die der Vernunft widerfährt, ist das *Schicksal* des Wahnsinns in der modernen Welt *präfiguriert*.⁴¹

Auf den ersten Blick könnte man meinen, der Neveu wiederholt lediglich die mittelalterlichen Figuren der Irren und der Narren, zu denen seine Verwandtschaft nicht zu leugnen ist. In seiner Rückkehr nimmt aber der Wahnsinn eine neue Bedeutung an, die sich von jener unterscheidet, die ihn in der Mittelalter- und Renaissancenarretei auszeichnete. Der Wahnsinn stellt nicht mehr eine mystische Kommunikation mit dem Wesentlichen durch ein geheimnisvolles Wissen dar; seine Verblendung spricht im Gegenteil den Taumel einer *absoluten Leere* als die einzige Wahrheit der Wahrheit aus.⁴²

Im Wahnsinn stehen sich laut Foucault *Sein* und *Nicht-Sein* ohne Vermittlung gegenüber. Auf der einen Seite steht die Unvernunft dem Sein am nächsten, denn sie gehorcht vermittlungslos der Unmittelbarkeit des Begehrens. So spricht der Neveu schamlos die Unersättlichkeit seiner Triebe aus: Er hat Hunger und sagt es. Dadurch manifestiert er lediglich den *unmittelbaren Druck des Seins* in der Unvernunft, das heißt letztendlich die Unmöglichkeit, zwischen Bedürfnissen und Vernunft zu vermitteln (»l'impossibilité de la médiation«, HF 436/dt. 353).

Zur gleichen Zeit ist aber die Unvernunft dem Nicht-Sein der Illusion ausgesetzt. Neben der Unmittelbarkeit kennt sie auch die Reflexion. Sie erfährt sie allerdings in der Form eines grundlosen Verweisens auf Anderes, das sie als Reich des Scheins, als unaufhörliche Pantomime entlarvt.

40 HF 434 (»Die Unvernunft ist nicht *außerhalb* der Vernunft befindlich, sondern und gerade in und von ihr umhüllt, besessen und verdinglicht. Für die Vernunft gibt es nichts Innerlicheres, nichts Transparenteres, nichts offener Dargebotenes«, dt. 351).

41 Vgl. HF 434 f./dt. 352.

42 Vgl. HF 439/dt. 357.

Die Unvernunft ist immer *Nicht-Sein*, das Andere eines Seins, das nie in seiner Positivität gegeben ist.

Ähnlich wird der Neveu, der seinem Bedürfnis schonungslos Ausdruck gibt, von einem Bedürfnis zu einer pausenlosen Komödie gezwungen. Sein Leben besteht in einem ununterbrochenen Erdenken und Ausführen von Posen. Eine ungelöste Spannung zwischen Spontaneität und Theatralik zeichnet ihn aus. Seine Unvernunft stellt gleichzeitig den Zwang des Seins und die Pantomime des Nicht-Seins, die unmittelbare Notwendigkeit und die unendliche Reflexion des Spiegels dar. Die Unmöglichkeit der Vermittlung zwischen den beiden entgegengesetzten Bewegungen, die sein Bewusstsein ausmachen, und der Wahn, der sich daraus ergibt, erlebt der Neveu zudem willentlich und affirmativ. Der Wahn widerfährt ihm nicht einfach, sondern wird von ihm ganz bewusst gewollt: Der Neveu ist von einem *systematischen Willen zum Delirium* getrieben, und zwar bis zu dem Punkt, an dem seine Extravaganz bei vollem Bewusstsein und als *totale Erfahrung* der Welt ausgeübt wird.⁴³

Während sich früher der Wahnsinn ganz im Raum des Irrtums definierte, versteht er sich nunmehr von der *Quelle der Sprache* her: jenem Augenblick außerhalb der Zeit, der Ende und Anfang zugleich ist, in dem sich der Sinn konstituiert. Zur gleichen Zeit bildet er keine Offenbarung der Transzendenz mehr; mit ihm tritt nicht mehr das in Erscheinung, was *radikal anders* (»radicalement autre«, HF 439/dt. 356) ist. Nicht die Wahrheit stellt den Horizont der *folie* dar, sondern die *absolute Leere* der ständigen Konfrontation zwischen Bedürfnis und Illusion, Unmittelbarkeit und Reflexion, die sich in ihr unendlich abspielt und deren Tragik laut Foucault bereits Freud und Nietzsche angekündigt haben.

Der Wille zum Delirium des *Neveu* stellt demgemäß einen anderen *malin génie* als die Unvernunft bei Descartes dar. Er trennt nicht mehr von der Wahrheit ab, sondern stellt die unlösbare Verwirrung und den unaufhaltsamen Taumel dar, worin jede Wahrheit gerät, die sich als bloß menschliche versteht. Die Möglichkeit des bösen Geistes würde demnach nicht mehr in der *Wahrnehmung*, sondern der *Expression* liegen. Sie betrifft nicht mehr das Problem der Vermittlung des menschlichen, endlichen Wissens mit der Wahrheit, sondern das Verhältnis dieses inzwischen reflexiv gewordenen Wissens zu sich selbst.⁴⁴

Die Auswirkungen dieser *Reduktion auf das Menschliche*, die Foucault implizit mit dem Aufkommen der modernen Dialektik bei Kant und Hegel in Verbindung setzt, sind auch in der Figur des Neffen am Werk: Sie können an der ungelösten Spannung zwischen Unmittelbarkeit und Reflexion, die das Delirium des Neveu beseelt, abgelesen werden. Der Neffe

43 Vgl. HF 437/dt. 354.

44 Vgl. HF 439 f./dt. 357.

kündigt demnach die anthropologische Reduktion an, die das 19. Jahrhundert geprägt hat.

Le rire du Neveu de Rameau préfigure à l'avance et réduit tout le mouvement de l'anthropologie du XIX^e siècle.⁴⁵

Diese Wende sieht Foucault mit dem *ganzen nach-hegelianischen Denken* vollzogen. Dem Sinne nach muss er allerdings wohl eher lediglich die sogenannte linkshegelianische Tradition im Blick haben, die bekanntlich ihrem Programm die Anthropologisierung des Hegel'schen Geistes eingeschrieben hatte.⁴⁶ Die Arbeit des Geistes besteht insbesondere in jener Vermittlung, durch die der Mensch in der Anthropologie des 19. Jahrhunderts von seinem subjektiven Wissen zur objektiven Wirklichkeit der Welt, oder gar – in der Begrifflichkeit von Hegels *Phänomenologie des Geistes* – von der *Gewissheit* zur *Wahrheit* gelangt. Demgegenüber hat aber laut Foucault der Neveu Diderots schon seit langem gezeigt, dass der Mensch unaufföhrlich vom Denken zur trügerischen Wahrheit des Unmittelbaren zurückerwiesen wird.

Diese unauföslische Spannung föhre den Schwindel jeder festen Bestimmung herbei, aus dem das Delirium der Unvernunft hervorgeht. Eine *Vermittlung ohne Arbeit* ist dabei am Werk, deren Seele der Mensch selbst als das Zentrum des Ausdrucksgeschehens ist, in dem die Wahrheit *anthropologisch* beziehungsweise *dialektisch* verstanden besteht.⁴⁷ Der Mensch in der doppelten Bewegung der Entäußerung seiner Gewissheit und der Verinnerlichung der Wahrheit der Welt macht die Einheit einer Vermittlung aus, die sich durch ihre Unmittelbarkeit auszeichne. In diesem Sinne kennt die Vermittlung, deren Ironie auch dem zerstörerischen

45 HF 440 (»Das Lachen des Neveu de Rameau präfiguriert und reduziert die ganze Bewegung der Anthropologie des 19. Jahrhunderts«, dt. 357).

46 Dazu die klassische Darstellung von K. LÖWITZ, »Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der Linkshegelianer«, in: DERS. (Hg.), *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1988 (1962), 7–37 und was insb. Hegels *Phänomenologie des Geistes* angeht: Ch. WECKWERTH, *Zur anthropologischen Wendung des Hegelschen Phänomenologie-Konzepts*, in: A. ARNDT, E. MÜLLER (Hg.), *Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute*, Berlin 2004, 217–44. Der Vorwurf Foucaults ist jedoch nicht im Sinne eines Verrats an Hegel zu verstehen, sondern er richtet sich gegen die ausdrückliche Erhebung von dessen Philosophie zum Programm eines anthropologischen Reduktionismus, der nach Foucaults Auffassung in der Dialektik der Sache nach bereits angelegt war, ohne allerdings gewollt gewesen zu sein. Denn Dialektik könne, wenn sie nicht lediglich negativ bleibt, sondern affirmativ wird, nicht umhin, auf der Grundlage einer endlichen Einheit, also *anthropologisch*, zu vermitteln (vgl. MC 261/dt. 305 f.).

47 Vgl. HF 439 f./dt. 357.

Lachen des Neveu seine Kraft schenkt, keine Arbeit und keine Geduld: sie ist immer schon vollzogen. Sie ist unmittelbare Einheit von Differenz und Identität, gleichzeitig äußerste Distanz und absolute Promiskuität, und insofern *völlig negativ* und *völlig positiv* zugleich: subversive Macht der Differenz in der Identität und zugleich affirmative Kraft der Identität in der Differenz.⁴⁸

Die Analyse von Hegels Interpretation der Figur des Neffen wird zeigen, dass Foucault mit der *Vermittlung ohne Arbeit* eigentlich der Sache nach die Kritiken Hegels am Formalismus der Wesenslogik beziehungsweise der äußeren Reflexion der ihm vorhergehenden Philosophie der Subjektivität reproduziert. Ob es sich dabei um eine absichtliche Bezugnahme handelt, ist schwer zu beurteilen und kann im Grunde auch unentschieden bleiben. Die direkten Hinweise auf Hegel bleiben in Foucaults Analyse der Figur des Neffen äußerst sparsam. Die Bezeichnung des Besitzverhältnisses zwischen Vernunft und Unvernunft im *Neveu* als eine *reine Urteils- und Definitionsbeziehung* lässt dennoch darüber keinen Zweifel zu, dass Foucault auch ein ausgeprägtes Bewusstsein des Logikverständnisses gehabt haben muss, das Hegels Auffassung der Figur des Neffen zugrunde liegt. Die Gemeinsamkeiten sind auf jeden Fall kaum zu übersehen. Hegel und Foucault teilen nicht nur den allgemeineren formalen Befund einer unmittelbaren Einheit zwischen Identität und Differenz, sondern ziehen auch dieselben Folgerungen daraus. Beide zeigen, wie die Entfaltung dieses immanenten Widerspruchs zu einer negativen Dialektik führen muss, die bei Foucault allerdings keinen Umschlag ins Positive kennt. Ähnlich geartet ist außerdem auch Foucaults Vorwurf gegen solche Philosophien beziehungsweise Denksysteme, die eine Naturalisierung oder gar Psychologisierung und Anthropologisierung des Geistes betreiben.⁴⁹

Das *Delirium der Unvernunft*, das der Neveu vorankündigt, hat sich laut Foucault später schlummernd in Erfahrungen wie jenen von Hölderlin, Nerval, Nietzsche, van Gogh, Raymond Roussel oder Antonin Artaud aufbewahrt. Um es in seiner Kontinuität ergreifen zu können, muss es allerdings von den pathologischen Begriffen freigemacht werden, von denen es überlagert wurde. Eine positivistische Auffassung des Wahnsinns gestattet nicht zu verstehen, weshalb radikale Erfahrungen

48 Vgl. HF 440/dt. 357.

49 Für Hegel mögen hier die kritischen Hinweise auf den logischen Formalismus im Allgemeinen und auf die Philosophie Kants insbesondere in den einleitenden Seiten zur subjektiven Logik der *Wissenschaft der Logik* genügen (»Vom Begriff im Allgemeinen«). Dort spricht Hegel von einer »naturhistorischen Beschreibung der Erscheinungen des Denkens« und in direktem Bezug auf Kants transzendentalen Kritizismus von einem »psychologischen Idealismus« (G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, Hamburg 1994, 27 und 20, fortan als WL angegeben).

der Unvernunft wie jene, die für Hölderlin oder Nerval, Nietzsche oder Artaud charakteristisch sind, in schlichte Verrücktheit münden konnten. Denn beides, sowohl das Verrücktwerden aus der Erfahrung des Deliriums der Unvernunft wie auch die psychologische Erklärung des Wahnsinns als Krankheit, setzt eine bestimmte Erfahrung der Unvernunft als deren konkrete – das heißt hier existenzielle und nicht transzendente – Bedingung der Möglichkeit voraus. Diese stellt denselben *Grund* dar, vor dem die *poetische* wie die *psychologische* moderne Erfahrung des Wahnsinns zu verstehen ist. Beide wurzeln in einer historischen Auffassung der Unvernunft, die aus den Aporien der *expression*, der menschlichen Selbstreflexion und dem ironischen Verrücken einer auf Anthropologie reduzierten Wahrheit hervorgeht, und können nicht durch den Rückgriff auf eine vermeintliche Natur des Wahnsinns erklärt werden.

Car c'est du centre même de cette expérience de la déraison qui est leur condition concrète de possibilité, qu'on peut comprendre les deux mouvements de conversion poétique et d'évolution psychologique : ils ne sont pas liés l'un à l'autre par une relation de cause à effet ; ils ne se développent pas sur le mode complémentaire ni inverse. Ils reposent tous deux sur le même fond, celui d'une déraison engloutie et dont l'expérience du Neveu de Rameau nous a déjà montré qu'elle comportait à la fois l'ivresse du sensible, la fascination dans l'immédiat, et la douloureuse ironie où s'annonce la solitude du délire. Cela ne relève pas de la nature de la folie, mais de l'essence de la déraison.⁵⁰

Sowohl die *poetische* wie auch die *psychologische* Erfahrung des Wahnsinns lassen insofern insbesondere das *Wesen selbst der modernen Welt* erkennen, als sie deren Unmöglichkeit bezeugen, sich der fürchterlichen Einheit der Unvernunft zu stellen.⁵¹

50 HF 440 f. («Denn aus eben dem Mittelpunkt dieser Erfahrung der Unvernunft, die ihre konkrete Bedingung der Möglichkeit darstellt, kann man die zwei Bewegungen der poetischen Umwandlung und der psychologischen Entwicklung verstehen: Sie sind nicht durch eine wirkkausale Relation miteinander verbunden; sie entwickeln sich weder in der komplementären noch in der umgekehrten Art und Weise. Sie stützen sich beide auf denselben Grund, jenen einer abgetauchten Unvernunft, von der die Erfahrung von Rameaus Neffen uns bereits gezeigt hat, dass sie zugleich den Rausch des Sinnlichen, den Reiz im Unmittelbaren und die schmerzhaft Ironie mit sich bringt, in der sich die Einsamkeit des Deliriums ankündigt. Dies gehört nicht der Natur des Wahnsinns, sondern dem Wesen der Unvernunft an«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

51 Vgl. HF 441 (fehlt in der deutschen Ausgabe).

So ist die Geburt der modernen Psychopathologie Foucaults zufolge auf die willkürliche Trennung der unteilbaren Einheit der Erfahrung der Unvernunft zurückzuführen. Zeichnet sich das moderne Delirium der Unvernunft durch die unmittelbare Identität und Differenz einer arbeits- und geduldlosen Vermittlung zwischen Gewissheit und Wahrheit, Subjektivität und Objektivität, Vernunft und deren Negativität aus, so trennt die moderne Psychologie und die Bewegung der Anthropologie des 19. Jahrhunderts, für die sie steht, diese unlösliche Einheit durch eine Grenze, die insofern *abstrakt* ist, als sie die wesentliche Zusammengehörigkeit zwischen der Vernunft und ihrem Anderen, Sinn und Irrsinn, Normalem und Pathologischem nicht mehr erkennt.

Cet impartageable domaine que désignait l'ironie du *Neveu de Rameau*, il a fallu que le XIX^e siècle, dans son esprit de sérieux, le déchire et trace entre ce qui était inséparable la frontière abstraite du pathologique.⁵²

Ist die *poetische* Erfahrung der *psychologischen* überlegen, dann lediglich deshalb, weil sie nach dem blitzartigen Aufleuchten eines Neveu oder eines Hölderlin auf die Einheit der Unvernunft erneut einen Blick zu richten vermag, ohne dabei allerdings wirklich verweilen zu können. Ebenso wie der anthropologischen Pathologisierung der Vernunft ist ihrer *poetischen* Erfahrung je schon ein Verrat der *déraison* eingeschrieben, der sich an der Entsagung der *folie* ablesen lässt.⁵³

Existenzen wie Nerval, Nietzsche, van Gogh, Raymond Roussel oder Artaud stellen alle die im Grunde gleiche, für das Wesen der Moderne entscheidende Frage: Wieso ist es unmöglich geworden, sich in der *Differenz der Unvernunft* aufzuhalten? Denn es sei wahrscheinlich einer der wesentlichen Züge unserer Kultur, dass man in der furchtbaren Einheit der Unvernunft nicht unbestimmt verweilen kann. So gibt es eine Kraft, die all jene, die die Erfahrung der Unvernunft gewagt haben, zum Wahnsinn verurteilt.⁵⁴

Die Erfahrung Nietzsches und van Goghs bezeugt es: In den Fußstapfen Hölderlins und des Neffens haben sie ihren Blick erneut auf die unteilbare Einheit der Unvernunft gerichtet und dabei sich bis zu dem Punkt gewagt, an dem sich die *Erfahrung der Unvernunft* in der *Entsagung des Wahnsinns* verliert. Völlig fasziniert durch den glänzenden Schein der Welt, haben sie sich ganz dem Schwindel des Sinnlichen und des

52 HF 441 («Dieses unteilbare Gebiet, das durch die Ironie von Rameaus Neffen bezeichnet wurde, erforderte, dass das 19. Jahrhundert in seinem Geist der Schwere es zerreiße und zeichne zwischen dem, was untrennbar war, die abstrakte Grenze des Pathologischen«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

53 Zur *poetischen* Erfahrung der Unvernunft vgl. auch HF 639 f./dt. 544 f.

54 Vgl. HF 441 f. (fehlt in der deutschen Ausgabe).

Unmittelbaren hingegeben und damit sich zur Einsamkeit eines Wahnsinns verurteilt, dem jede Möglichkeit des Austausches versperrt blieb.⁵⁵

Die unmittelbar je schon und ohne Arbeit vollzogene Vermittlung, dank der das Delirium der Unvernunft die dialektische Mühe, durch die der Geist eine Mitte zwischen Subjektivität und Objektivität gefunden zu haben meint, ihrem ironischen Verrückten unterzieht, wird aufgegeben zugunsten des Rückfalls in eine rückhaltlose Unmittelbarkeit. In ihren mitteillosen subjektiven Empfindungen und in einer sich völlig in Äußerlichkeit entblößenden Innerlichkeit ganz versunken, geben sich Nietzsche und van Gogh einer Wahrheit hin, die unmittelbar Gewissheit ist und die sich kaum mehr anstrengt, die Mannigfaltigkeit des Realen an ein einheitliches System von Relationen zu assimilieren. So wird die unteilbare Erfahrung der Unvernunft in der Entsagung der Verrücktheit preisgegeben. Stellt letztere in ihrem Verzicht auf jede Form geistiger Vermittlung offensichtlich einen krankhaften, ja pathologischen Zustand und als solchen einen Rückfall in die Arme der Natur dar, so heißt das allerdings keineswegs, dass sie als *Geisteskrankheit* die Unvernunft, nämlich den Grund, von dem her sie erst als eine abkünftige Form und als das Ergebnis eines Verfalls verstanden werden kann, auf welche Art auch immer zu erklären vermag. Nicht weniger als die Entscheidung für die Seite der Reflexion im Fall der modernen Psychologie bildet die

55 HF 441 (fehlt in der deutschen Ausgabe). Hier folgt Foucault offensichtlich Maurice Blanchot und dessen Auseinandersetzung mit Karl Jaspers' Analyse der Beziehung zwischen Schizophrenie und Kunst (vgl. M. BLANCHOT, »Der Wahnsinn par excellence«, in: K. JASPERS, *Strindberg und van Gogh*, übers. v. H. Schmidgen, Berlin 1998, 7–33). Beide, Blanchot und Jaspers, unterstreichen den Wesensunterschied, der zwischen Geist und Krankheit besteht: Der Geist kann weder krankhaft noch gesund sein, er steht schlicht ausserhalb des Gegensatzes zwischen gesund und krank. Die Krankheit ist jedoch für Blanchot, anders als für Jaspers, nicht bloß äußerlicher »Anlaß« für einen Ausbruch der eigenartigen Ausdruckskraft der Kunst, sondern das Ergebnis der intrinsischen Bewegung einer Wahrheit und eines poetischen Schicksals, die in ihrer konstitutiven Maßlosigkeit keine endliche Grenze mehr zulassen können und somit dem Dichter das Opfer seiner besonderen Persönlichkeit abverlangen: »Es ist nicht sein Schicksal, über das er [sc. Hölderlin] entscheidet, sondern es ist das dichterische Schicksal, es ist der Sinn der Wahrheit, den er sich als zu bewältigende Aufgabe setzt, den er still, weise und mit allen Kräften der Beherrschung und Entschiedenheit bewältigt. Diese Bewegung ist nicht die seinige, sie ist die Erfüllung des Wahren, das, an einem bestimmten Punkt und ihm selbst zum Trotz, von seinem persönlichen Verstand fordert, daß er zur reinen unpersönlichen Transparenz werde, von der es kein Zurück mehr gibt« (a. a. O., 23/fz. 23). Dazu auch Foucaults Rezension von Jacques Laplanche's *Hölderlin et la question du père* (Paris 1961): M. FOUCAULT, »Le ›non‹ du père«, zuerst in: *Critique*, 178 (1962), jetzt in: DE I, 217–33, insb. 229 ff.

ebenso einseitige und abstrakte Wahl der Unmittelbarkeit eine Entfremdung der Unvernunft.⁵⁶

Die *Erfahrung der Unvernunft* geht nach Foucault – wie es bereits anhand der *Préface* deutlich wurde – auf dem irrationalistischen nicht weniger als auf dem rationalistischen Weg verloren; sie wird ebenso in der Identifizierung mit dem unmittelbaren Negativen der Vernunft als deren schlichter Kehrseite wie in der wissenschaftlichen Objektivierung des Wahnsinns durch die moderne Psychopathologie vergessen. Das *Ja-Sagen* keines Willens zur Macht wird dem Willen zum Delirium von Diderots Neveu das Wort nehmen können. Die Kritik an der Abstraktion der Vernunft wird nicht im Namen einer Selbstermächtigung durch den Rückzug zur Immanenz und Konkretheit der eigenen Leiblichkeit geübt.⁵⁷

In seiner Rekonstruktion der Bewegung, die zur ironischen Umkehrung der Vernunft in Unvernunft führen soll, spricht Foucault vom

- 56 Über Hölderlins und Nietzsches *renoncement de la folie* als Entfremdung der Erfahrung der *déraison* vgl. auch die Bestimmung des Wahnsinns als Krankheit, die Foucault 1954 in *Maladie mentale et personnalité* gibt. Dort wird die pathologische Erfahrung des Wahnsinns anhand von Ludwig Binswangers Daseinsanalyse zum einen als der Rückzug des Subjekts in eine eigenwillige, private Welt (ähnlich der eigenen Welt, dem *idios kosmos*, des Schlafenden bei Heraklit, DK B 89) und zum anderen als die *Verweltlichung* und *Naturverfallenheit* eines Subjekts, das nicht mehr vermag, sich die Wirklichkeit gestaltend und entwerfend sinnhaft anzueignen (vgl. M. FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, Paris 1954, 68 f./dt. 89 f.; fortan als MmPer angegeben).
- 57 Es mag zutreffen, was R. MORANI, »Hegel encore, toujours ...«. Soggettività e follia tra Foucault e Hegel«, in *Giornale di Metafisica* XXV (2003), 305–30, meint, dass die Behandlung der Verrücktheit in den dem »Selbstgefühl« gewidmeten Paragrafen der Philosophie des subjektiven Geistes von Hegels *Enzyklopädie* gegenüber der *Phänomenologie des Geistes* eine reifere systematische Darstellung ausmacht. Das zerrissene Bewusstsein der *Phänomenologie*, ein durch und durch sprachliches, bietet allerdings im Vergleich zur Anthropologie, deren Gegenstand *per definitionem* der »Naturgeist« oder die »an ihre Naturbestimmungen gebundene Seele« (Enz § 387, 38 und § 387Z, 40) bildet, den Vorteil für eine Untersuchung, die an genuin geistigen Formen der Naturverfallenheit interessiert ist, dass es eine fortgeschrittenere Gestalt des Geistes – zumindest des erscheinenden – auf dem Wege zu sich selbst erreicht hat. Schlicht falsch ist es dagegen, die Verrücktheit bei Hegel mit der *unbewussten Sphäre des Geistes* identifizieren zu wollen. Die Verrücktheit sowohl als struktureles Moment wie als Krankheit des Geistes stellt zwar eine geistige Naturverfallenheit dar, aber nicht so sehr und nicht primär *inhaltlich*, sondern *formell*. Das heißt, die Gebundenheit an der natürlichen Substanz des Subjekts, an der Seele, ist nicht so sehr als Angewiesenheit auf einen besonderen, individuellen *Genius* relevant, sondern als das Festhalten an einer defizitären Form der Vermittlung

Wahnsinn als von einem *Gegenstand des Bedürfnisses* («objet de besoin», HF 433/dt. 351) der Vernunft. Die Vernunft wird von diesem Bedürfnis zu ihrer Entfremdung getrieben. Foucault bestimmt nirgends, wie das Bedürfnis nach dem Wahnsinn der Unvernunft genau zu verstehen ist. Einerseits lehnt er sich direkt an Diderots Text an. Die Art *narrativer Antwort*, die er dadurch anbietet, bleibt aber als solche völlig unzureichend, um einen Prozess zu erklären, der sich mit der Notwendigkeit eines *Schicksals* nachzeichnen lassen soll. Ohne den Irren wäre die Vernunft schonungslos vor ihre Substanzlosigkeit gestellt und somit der leersten Langweile überlassen. So meint der Neveu, dass seine alten Gönner, nachdem sie ihn entfernt haben, Langweile wie Hunde verspüren würden. Wer außerdem weise wäre, hätte – nach der absoluten Stringenz der subversiven Logik des Neveu – keine Narren, und wer einen hat, kennt also keine Weisheit und ist insofern selbst ein Narr. Ähnlich würde eine Vernunft, die nur in dem Besitz des Wahnsinns sie selbst sein kann, in dieser Zusammengehörigkeit sich entfremden.

Andererseits bietet Foucault eine eher *formale* Bestimmung der Natur des Verlangens nach der Unvernunft seitens der Vernunft an. Die Vernunft stellt ein reines *Urteils- und Definitionsverhältnis* zur Unvernunft her, das diese als ihr *äußerlich und nicht essenziell* denunziert. Die Unvernunft bildet ein der Vernunft Äußerliches, zu dem sie kein immanentes,

von Einheit und Mannigfaltigkeit, die insofern äußerlich und naturverhaftet, der Verinnerlichung der Idealität unangemessen bleibt. Es ist demnach kein Zufall, dass die Verrücktheit auf der Ebene des »Selbstgefühls« anzusiedeln ist, in dem die fühlende Totalität der Individualität »zum Urteil in sich« erwacht und sich in »besondere Gefühle« und ein ihnen entgegengesetztes Subjekt unterscheidet (Enz § 407, 160). In seinem Zustand »äußerster Zerrissenheit« bildet das »in zweierlei Persönlichkeiten auseinandergehende« verrückte Subjekt eine unmittelbare, in ihrem Festhalten an der seienden Wirklichkeit des Unterschiedenen *natürliche* Einheit zwischen Objektivem und Subjektivem, die die Form eines verstandesmäßigen »aufgelösten Widerspruchs« annimmt: »Die Verrücktheit als eine *zugleich geistige und leibliche Krankheit* muß um deswillen gefaßt werden, weil in ihr eine noch ganz *unmittelbare*, noch nicht durch die unendliche Vermittlung hindurchgegangene Einheit des Subjektiven und Objektiven herrscht, das von der Verrücktheit betroffene Ich, so scharf diese Spitze des Selbstgefühls auch sein mag, noch ein *Natürliches, Unmittelbares, Seiendes* ist, folglich in ihm das *Unterschiedene* als ein *Seiendes* festwerden kann« (§ Enz 408Z, 169). G. GAMM, *Der Wahnsinn in der Vernunft. Historische und erkenntnistheoretische Studien zur Dimension des Anders-Seins in der Philosophie Hegels*, Bonn 1981, spricht zurecht von der »Schizophrenie« als das Modell, in dessen Koordinaten Hegel seine Auffassung des Wahnsinns entwickelt (vgl. insb. 111ff.). Für die Bestimmung der Verrücktheit in Hegels Philosophie des Geistes auch STEDEROTH, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, a. a. O., 219 f. und 235–41.

wesentliches Verhältnis haben kann. Sie *verdinglicht* die Unvernunft vielmehr, indem sie sich zu ihr wie zu einem Objekt verhält, von dem sie Besitz nimmt und zu dem sie eine bloße *Habenbeziehung* unterhält.

Indem die Vernunft sich allerdings die Unvernunft zu eigen mache, tritt sie in eine Beziehung der *dunklen Zugehörigkeit* zu ihr ein. Über ihre Aneignung hat die Vernunft die Unvernunft verinnerlicht: Für sie gibt es nunmehr *nichts Innerlicheres* als die Unvernunft. Die Unvernunft, die ihr etwas Zufälliges war, enthüllt sich dadurch nicht nur als ein *objet de besoin* der Vernunft. Die Einverleibung der Unvernunft in ihrer Äußerlichkeit bedeute vielmehr für die Vernunft den Verlust ihrer Identität mit sich und damit ihre Entfremdung.⁵⁸

Das *Bedürfnis* der Vernunft nach Unvernunft kündigt sich in ihrer Aneignung des Wahnsinns an. Die Bestimmung seines Manifestationsmoments sagt aber an sich noch nichts über seine Natur aus. Es liegt nahe, dass die Vernunft, um sich selbst zu behaupten, das ihr als Äußerlichkeit und Gegenständlichkeit gegenüberstehende Negative sich gleichmachen muss. Das erklärt, warum die Vernunft ihr Negatives braucht. Ohne Inhalt würde sie leere Form bleiben. Dass allerdings die Vernunft ihres Äußeren bedarf, auch nachdem sie es verinnerlicht hat, ist zunächst verblüffend; es versteht sich auf jeden Fall nicht von selbst und bedarf einer weiteren Erläuterung. Wieso ist der Vernunft nicht lediglich das wesentlich, was sie sich von ihrer Äußerlichkeit aneignen kann, sondern auch das, von dem anzunehmen ist, dass es ihr dabei entgeht? Warum kann die Vernunft sich nicht einfach der Realität bemächtigen, ohne dabei unterzugehen?

III. Die Natur des Geistes: Besitz, Urteil, Persönlichkeit als absolute Unpersönlichkeit in Hegels *Neffen*

Auch in Hegels *Phänomenologie des Geistes* steht die Figur des Neffen im Zeichen des Besitzes und der Habensbeziehungen. Mit dem Neveu kommt laut Hegel insbesondere eine Spaltung des Geistes zum Selbstbewusstsein, deren Wurzeln bis zur Entstehung des römischen Rechts aus dem Untergang der Einheit der sittlichen Welt der Griechen zurückreichen.⁵⁹ Das Eigentumsrecht drückt dabei auszeichnet die geistige Lage des *Rechtzustandes* aus. Denn das »Eigentum« als rechtlich festgelegter Besitz stellt die Wahrheit des unmittelbaren Anerkanntseins in der abstrakten Gleichheit des Rechts dar. Es bildet die dürftige Form, in der die atomisierten Subjekte des römischen Reichs zum Dasein kommen, und die Wirklichkeit ihrer mutuellen Anerkennung. Das Verhältnis zwischen

58 Vgl. HF 433 f./dt. 351.

59 Vgl. das abschließende Unterkapitel des Abschnitts über die Sittlichkeit oder den unmittelbaren Geist in der *Phänomenologie des Geistes* (PhG 316–20).

Subjektivität und Wirklichkeit und zwischen den Subjekten untereinander ist nunmehr das eines »äußerlichen Besitzes« (PhG 318) geworden, nachdem die unmittelbare Einheit der Individualität und der Substanz, die das schöne sittliche Leben der Griechen ausmachte, sich aufgelöst hat. Die Spaltung der ethischen Welt der Griechen ist aber auch der Ausgangspunkt des Reichs der Bildung, wo die Individuen sich durch die Entfremdung von ihrer unmittelbaren Natur bestimmen. Dort kommt der Geist als entzweit oder mit sich selbst entfremdet zur Erscheinung.

Die Zerrissenheit des gebildeten Geistes kommt in ihrer subjektiven Seite mit dem Neffen zu Wort. Dessen Hohngelächter und Verrücktheit führen die Welt der Bildung als »absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens« (PhG 343) zum Bewusstsein. Historisch entspricht das Sittenportrait von Diderots Satire dem Untergang der absoluten Monarchie im vorrevolutionären Frankreich des 18. Jahrhunderts. Die Wahrheit der Staatsmacht hat sich als der persönliche Reichtum gezeigt und dadurch den Sieg der individuellen Interessen über diejenigen der Allgemeinheit dekretiert.⁶⁰ »Macht und Reichtum« (PhG 348) sind auch die höchsten Zwecke der Anstrengungen des Neveu. Er weiß, dass sie die »wirklichen anerkannten Mächte« (PhG 348) sind. Deshalb ist er zur Selbstaufopferung bereit und kommt über den Dienst, den er an ihnen verrichtet, in den *Besitz* seiner reichen Gönner. Gleichzeitig kennt er allerdings auch die Eitelkeit von Macht und Reichtum und spricht sie mit seiner verhöhrenden Sprache aus. Seine selbstbewusste Empörung zeigt, dass er im Besitz der Macht selbst immer schon über ihr hinaus ist.

In der Zerrissenheit des Neffen kommt die geistige Situation der Welt des entfremdeten Geistes zum Ausdruck. Das Verhältnis zwischen Subjektivität und Gegenständlichkeit, das das Selbstbewusstsein des Reiches der Bildung konstituiert, hat die Form des Urteils oder einer »äußeren Beziehung des Denkens zur Wirklichkeit«.⁶¹ Der Geist durchläuft aber gerade seine Bildung, indem die beiden Seiten seiner Entfremdung aus

60 Vgl. auch die Rekonstruktion von HYPOLITE, »La signification de la Révolution Française dans la ›Phénoménologie‹ de Hegel«, a.a.O. und DERS., *Genèse et structure de la ›Phénoménologie de l'esprit‹ de Hegel*, a.a.O., II, 364–412, insb. 386 ff. und 394, wo es spezieller um die Entfremdung des Selbst im Reichtum geht.

61 PhG 332. Das zerrissene Bewusstsein ist bereits *geistig*. Seine Entäußerung stellt entsprechend kein *natürliches* Übergehen des Selbst ins Ansich dar, das zugleich dessen *Tod* bedeuten würde, sondern ein *sprachliches*: Das reine Ich tritt *symbolisch* über ein Zeichen in die Wirklichkeit und somit kann es sich in seiner Selbstaufopferung aufbewahren (vgl. PhG 334 f.). Die beiden Extreme des Urteils, die das zerrissene Bewusstsein definieren, sind allerdings noch einseitig bestimmt und als solche stehen sie noch in einem *Naturverhältnis* zueinander: »Allein dies erste Urteil kann nicht als ein geistiges Urteil angesehen werden; denn in ihm ist die eine Seite nur als das Ansichseiende oder

ihrer gegenseitigen Gleichgültigkeit treten und wieder zu einer Einheit geführt werden. Formell ist diese Vermittlung der Übergang des Urteils in den Schluss als die Bewegung, die die abgeschiedenen Extreme eines logischen Satzes, Subjekt und Prädikat, auf ihren gemeinsamen Nenner führt. Der Neveu steht inmitten der Entwicklung, durch die »das Urteil zum Schlusse wird« (PhG 332). In ihm haben sich zwar die Extreme des Urteils, Subjekt und Prädikat, zusammengeschlossen, ihre Vermittlung ist aber unvollendet. Denn sie bilden zugleich ein »identisches Urteil« und ein »unendliches« (PhG 343): Subjekt und Prädikat sind sowohl miteinander identisch wie unterschieden und dies »unmittelbar«, das heißt ohne dass eine neue Mitte den Widerspruch zwischen dieser Identität und Differenz zu einer höheren Identität vermitteln könnte.⁶² Das Selbstbewusstsein der Welt der Bildung besteht somit in der absoluten Zerrissenheit, in der eigenen Sichselbstgleichheit sich entfremdet zu wissen.

Das Fürsichsein hat sein Fürsichsein zum Gegenstande, als ein schlechthin Anderes und zugleich ebenso unmittelbar als sich selbst, – sich als ein Anderes, nicht daß dieses einen andern Inhalt hätte, sondern der Inhalt ist dasselbe Selbst in der Form absoluter Entgegensetzung und vollkommen eignen gleichgültigen Daseins.⁶³

Das Selbst lebt nicht nur in einer Welt, die keine Anerkennung außerhalb von Machtbeziehungen kennt; es hat darüber hinaus zu sich selbst ein Besitzverhältnis, das von der Äußerlichkeit des Urteils bestimmt wird. Nicht nur seine Beziehung zu den Anderen, sondern auch sein

Positive, die andre nur als das Fürsichseiende und Negative bestimmt worden« (PhG 329). Der entfremdete Geist des zerrissenen Bewusstseins ist demnach konstitutiv *seelisch*, bzw. *psychisch*: Resultat einer anthropologischen, metaphysischen unauflöselichen Verschränkung zwischen Natur und Geist, wie es in der späteren, bereits erwähnten Bestimmung der Anthropologie der *Enzyklopädie* heißen wird. In diesem Sinne könnte man behaupten, dass für Hegel nicht anders als für Foucault die Psychologie konstitutiv *bio-politisch*, d. h. *geistig-natürlich* ist: »Der Geist ist frei und darum für sich dieser Krankheit nicht fähig. Er ist von früherer Metaphysik als *Seele*, als *Ding* betrachtet worden, und nur als Ding, d. i. als *Natürliches* und *Seiendes* ist er der Verücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit, fähig. Deswegen ist sie eine Krankheit [bzw. eine Naturverfallenheit, die »eine in der Entwicklung der Seele *notwendig* hervortretende Form oder Stufe« darstellt, Enz § 408Z, 163] des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen« (Enz § 408A, 161).

62 Zum »identischen« und zum »unendlichen Urteil« vgl. Enz § 173, 323: »So zerfällt 3. das Urteil in sich aa) in die leere *identische* Beziehung: das Einzelne ist das Einzelne, – *identisches* Urteil; und bb) in sich als die vorhandene völlige Unangemessenheit des Subjekts und Prädikats; sogenanntes *unendliches* Urteil«, und WL, 78–80.

63 PhG 343.

Selbstverhältnis steht im Zeichen der Gewalt: Es *ist* nicht es selbst, es *hat* sich selbst. Diese absolute Zerrissenheit prägt auch die Persönlichkeit, zu der sich der Neffe gebildet hat. Das zerrissene Selbst des Neveu sieht »die Gewißheit seiner als solche das Wesenloseste, die reine Persönlichkeit absolute Unpersönlichkeit zu sein« (PhG 341). Mit ihm – erläutert Hegel – »ist der unmittelbare Widerspruch im reinen Ich selbst gesetzt« (PhG 341). Die Individualität des Neffen baut sich auf einer Reflexion in sich auf, die die Seite des Ansichts, der Gegenständlichkeit, im Reichtum hat. Er ist insoweit auf die Wohltat eines Anderen angewiesen, von dem er sein Selbst empfängt. Der Neveu gibt sein Ich für eine Mahlzeit preis, die ihm von seinen Gönnern hingereicht wird. Zugleich weiß er sich in der unmittelbaren Identität mit sich selbst sich selbst fremd. Er sieht sein Selbst in der Gewalt eines fremden Willens und empört sich dagegen, denn als reines Selbst weiß er sich über seine widersprüchliche Manifestation im Dasein unmittelbar erhoben.⁶⁴

Die intime Zerrissenheit des Neffen erklärt andererseits, weshalb seine »Verrücktheit« sich zum Prinzip der »Eitelkeit aller Wirklichkeit, und alles bestimmten Begriffs« (PhG 347) erheben kann. Mit ihm, der den unmittelbaren Widerspruch in sich selbst hat und deswegen in seiner Gleichheit mit sich unmittelbar seine Entfremdung erfährt, läuft das Identitätsprinzip selbst leer: »Alles Gleiche ist aufgelöst, denn die reinste Ungleichheit, die absolute Unwesentlichkeit des absolut Wesentlichen, das außer sich Sein des Fürsichseins ist vorhanden« (PhG 341). Sein »Hohn-gelächter« (PhG 347) verkörpert insofern die Wahrheit der reinen Bildung, als in seinem Geschwätz die unmittelbare Umkehrbarkeit jeder festen Bestimmung zum Ausdruck kommt. Bildet sich seine Reflexion in sich selbst aus der unmittelbaren Identität und Differenz zwischen seiner Subjektivität und seiner Gegenständlichkeit, so erweist sich in ihm jede Verbindung zwischen Gedanken und Wirklichkeit, Prädikat und Subjekt als ebenso gültig wie deren gegenteilige. Insofern personifiziert der Neffe

64 Vgl. PhG 340. Im Aufkommen des bürgerlichen Prinzips des »Reichtums« im vorrevolutionären Frankreich des 18. Jahrhunderts sieht Gerhard Gamm zu Recht die *psychosozialen* Bedingungen des Wahnsinns (vgl. GAMM, *Der Wahnsinn in der Vernunft*, a.a.O., 82 ff.). Bei Foucault steht allerdings nicht sozialphilosophisch die Entgegensetzung zwischen einer *psychopathologischen* und einer *psychosozialen* Auffassung des Wahnsinns, nicht die reale Bewegung der Geschichte, sondern archäologisch (im Sinne hier einer Geschichte der *Grenzen*) die Beziehung zwischen Vernunft, Natur und Krankheit im Vordergrund (vgl. HF 228/dt. 169). In der hegelischen Begrifflichkeit könnte man behaupten, dass bei ihm nicht die Sphäre des *objektiven*, sondern jene des *absoluten* Geistes primär ist. Darin lässt sich sowohl Foucaults Nähe zu Hegel wie auch seine Distanz zur nach-hegelischen Tradition einer anthropologisierten Dialektik ermesen, die stets eine seiner wichtigsten polemischen Ziele darstellt.

den entfremdeten Geist der Bildung als absolute Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens.

»Que le diable m'emporte si je sais au fond ce que je suis« (NR 450), flucht der Neveu in Diderots Satire.⁶⁵ Und das fiktive Ich, hinter dem Diderot selbst steckt, bemerkt ganz am Anfang des Textes: »Rien ne dissemble plus de lui que lui-même« (NR 396).⁶⁶ Gleichzeitig erhebt die absolute Unpersönlichkeit, die die Persönlichkeit des Neffen ausmacht, ihn aber über das einfache Bewusstsein derjenigen, die um ihre Fremdheit mit sich selbst nicht wissen. Formell ist sein Selbst über die Stufe des einfachen Urteils unmittelbar erhoben. Er lässt nicht die Relation zwischen Prädikat und Subjekt auf der Ebene von deren Identität stehen, sondern weiß auch die Differenz zwischen den beiden auszusprechen. Er weiß »die festen Bestimmungen, die das Urteil setzt, in ihrem Widerspruche zu sagen« (PhG 347). Sein Geschwätz ist insofern geistreicher als die Rede seines Gesprächspartners, der an der unverrückten Eindeutigkeit des Wahren und Guten festhält. Andererseits hat seine Reflexion in sich noch nicht die ganze Entwicklung vom Urteil zum Schluss vollzogen, die zur Überwindung der Entfremdung des Geistes und mithin zum Ende der vorrevolutionären Zeit der Bildung führt.

Die Sphäre des Schlusses bleibt dem Neffen allerdings verschlossen. Das unpersönliche Selbst des Neveu weiß zwar von der Widersprüchlichkeit des Substantziellen, das heißt dessen, was als unmittelbar identisch mit sich vorkommt. Es kennt dieses sowohl von der Seite seiner Identität wie von derjenigen seiner Differenz und bildet zugleich an sich die Einheit, ohne die diese beiden Extreme nicht in einem Widerspruchsverhältnis zueinander stehen würden. Dieser Einheit, die es an sich darstellt, ist sich allerdings das verrückte Selbst des Neffen nicht bewusst; es hat sie in sich nicht reflektiert. Sein zerrissenes Bewusstsein hat insofern die Fähigkeit, die beiden Urteile, die Affirmation und die Negation der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat, zusammenzuhalten; es vermag aber nicht, sie in einer höheren Einheit zusammenzuschließen. Er spricht zwar die Widersprüchlichkeit des Urteils aus, kann sie aber nicht vermitteln.

Indem es das Substantielle nach der Seite der Uneinigkeit und des Widerstreits, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit kennt, versteht es das Substantielle sehr gut zu beurteilen, aber hat die Fähigkeit verloren, es zu fassen.⁶⁷

Die Empörung, die das vernichtende Lachen des Neffen laut werden lässt, hat im unmittelbaren Bewusstsein seiner Gleichheit mit sich, das ihm selbst im Zustand seiner intimsten Zerrissenheit nie verloren geht,

65 »Der Teufel hole mich, wenn ich im Grunde weiß, was ich bin« (RN 49).

66 »Und nichts gleicht ihm weniger als er selbst« (RN 4).

67 PhG 347.

ihren Ursprung. Das Geschwätz des Neffen spricht die Eitelkeit aller Dinge aus und mit ihr zugleich die Eitelkeit des eigenen Selbst, sobald es die Züge eines besonderen Gesichts annimmt. »Die Eitelkeit aller Dinge« ist »seine eigene Eitelkeit, oder er ist eitel« (PhG 347): *vanitas vanitatum*. In seinem Nihilismus findet er zugleich die Gewissheit seines Selbst wieder, die er in der Welt der Bildung gefährdet sieht. Im Zerstören alles Festen vergewissert er sich seines Selbst. Die unmittelbare Gewissheit seines Selbst, die er in seiner Entfremdung aufbewahrt, macht den verborgenen Antrieb und die eigentliche *Seele* aus, auf die sich die Bewegung der allgemeinen Verkehrung aller festen Bestimmungen stützt:

Diese Eitelkeit bedarf dabei der Eitelkeit aller Dinge, um aus ihnen sich das Bewußtsein des Selbst zu geben, erzeugt sie daher selbst, und ist die Seele, welche sie trägt.⁶⁸

Seine intime Empörung gegen die willkürlichen Machtverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft des Reichtums rettet ihn allerdings vor der eigenen Eitelkeit, indem sie ihn *unmittelbar* – das heißt hinter seinem Rücken, ohne dass er davon wüsste – über sich selbst in ein »höheres Bewußtsein« erhebt.

Es ist die sich selbst zerreißen Natur aller Verhältnisse und das bewußte Zerreißen derselben; nur als empörtes Selbstbewußtsein aber weiß es seine eigne Zerrissenheit, und in diesem Wissen derselben hat es sich unmittelbar darüber erhoben.⁶⁹

Ohne sich dessen bewusst zu sein, bildet das reine Ich des *Neveu an sich* das einzige Positive, das affirmiert wird, den einzigen Schutz gegen die negierende Macht des zerrissenen Bewusstseins. Entsprechend fällt auch das Urteil des philosophischen Bewusstseins aus, das die Bewegung der phänomenologischen Erfahrung des Bewusstseins objektiv erfasst und mit dem Hegel seine Analyse des zerrissenen Selbst des Neffen abschließt.

In jener Eitelkeit wird aller Inhalt zu einem Negativen, welches nicht mehr positiv gefaßt werden kann; der positive Gegenstand ist nur das reine Ich selbst, und das zerrißne Bewußtsein ist an sich diese reine Sichselbstgleichheit des zu sich zurückgekommenen Selbstbewußtseins.⁷⁰

Die Eitelkeit bildet eine der »selbstsüchtigen Bestimmungen des Herzens« (»Stolz« und eben »Eitelkeit«), die nach der Anthropologie der

68 PhG 347 f.

69 PhG 348.

70 PhG 348.

Philosophie des Geistes der *Enzyklopädie* zusammen mit Einbildungen und Leidenschaften (»Hoffnungen, Liebe und Haß«) die Verrücktheit eines in »seiner Natürlichkeit« auf *Seiendes*, das heißt auf das Verhältnis zwischen selbstständigen, dialektisch unvermittelten Elementen reduzierten Geistes auszeichnet (»Der Geist als nur *seiend* bestimmt, insofern ein solches Sein unaufgelöst in seinem Bewußtsein ist, ist krank«, Enz § 408, 162).

Betrachtet man darüber hinaus die geistige, noch *anthropologische* Haltung des *Neveu* nach ihren logischen Implikationen, dann ist es zweifelsohne auffällig, dass er seine Eitelkeit bis auf einer strikt semantischen Ebene mit dem »räsonierenden Denken« und der formalen Subjektphilosophie teilt. Nach der *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes* hat das Raisonieren der »Reflexion« anders als das begreifende Denken des Spekultativen kein immanentes, sondern ein äußerliches Verhältnis zum Inhalt. Indem sie »dem konkreten Inhalt den Formalismus äußerlich antut« (PhG 42) stellt die Reflexion »die Freiheit von dem Inhalt, und die Eitelkeit über ihn« (PhG 43) dar. Dadurch verurteilt sich das Subjekt aber zur Leere einer reinen Sichselbstgleichheit; es wird selbst *eitel*, »das bloß Negative«, das jeden Inhalt, jede Unterscheidung und Bestimmung, lediglich zerstört und nicht als ein Moment von sich selbst, als ein Positives, das ihm überhaupt Bestimmung geben würde, aufzufassen weiß.

Es ist die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens. – Diese Eitelkeit drückt aber nicht nur dies aus, daß dieser Inhalt eitel, sondern auch, daß diese Einsicht selbst es ist; denn sie ist das Negative, das nicht das Positive in sich erblickt.⁷¹

Mit seiner Zerrissenheit hat das Selbst einen wichtigen Schritt im Fortgang der Bildung getan, die es durch seine Entäußerung vom »ersten unmittelbar geltende Selbst, der einzelnen Person« zur Rückkehr in sich als »das allgemeine Selbst, das den Begriff erfassende Bewußtsein« (PhG 322) führt. Es hat sich seines »natürlichen Selbsts« (PhG 324) entfremdet und dadurch sich von der besonderen Natur eines bestimmten Individuums zur Allgemeinheit des Denkens erhoben.

Daß es so in ihrem Besitze selbst daraus heraus ist, stellt es in der geistreichen Sprache dar, die daher sein höchstes Interesse und die Wahrheit des Ganzen ist; in ihr wird dieses Selbst, als dies reine nicht den wirklichen noch gedachten Bestimmungen angehörige Selbst, sich zum geistigen, wahrhaft allgemeingültigen.⁷²

⁷¹ PhG 44.

⁷² PhG 348.

Nur so, nur indem das zerrissene Selbst sich von der eigenen, endlichen Identität zur unendlichen, allgemeingültigen des Geistes erhebt, wird es nicht nur den *Inhalt*, seine Bestimmtheit als besondere Person, sondern auch die Form seiner geistigen Natur zur Freiheit des Geistes erheben können. Denn erst auf der Grundlage jener unendlichen, absoluten Einheit wird es möglich sein, auch die Äußerlichkeit zwischen Form und Inhalt, Subjekt und Objekt hinter sich zu lassen, die das bloß beurteilende, zerrissene Selbst des Neveu in seiner rein destruktiven Eitelkeit mit den endlichen Synthesen der formalen Subjektphilosophie teilt.

Dafür muss aber die Bildung zur *erhabensten und letzten* ihrer Gestalten gelangen: Die negative Kraft des Allgemeinen muss von der kaustischen, umstürzlerischen Schamlosigkeit des vorrevolutionären Ikonoklasmus des Neffen zum Terror der Revolution übergehen. Dort ist der Geist »absolute Freiheit«; das Selbstbewusstsein hat »sich erfaßt« und die Ur-Teilung in ein Selbst und in eine ihm äußere Welt überwunden. Seine »reine Persönlichkeit« weiß »alle Realität« als »nur Geistiges« und die Welt hat dermaßen all ihre Selbstständigkeit verloren, dass sie sich restlos den Zwecken eines Selbst beugt, in dessen Allgemeinheit die *volonté générale* unmittelbar zum Ausdruck kommt: »Die Welt ist ihm schlechthin sein Willen, und dieser ist allgemeiner Willen« (PhG 386).

Die absolute Freiheit treibt allerdings die Tilgung der Besonderheit des Selbst, die das Werk der Bildung war, bis zur äußersten Spitze des Todes. Die einzige partikuläre Eigenschaft, die das einzelne Selbstbewusstsein gegenüber dem Allgemeinen überhaupt noch aufbewahren konnte, die bloße Tatsache, dass es *seiend* ist, »seine reine einfache Wirklichkeit«, wird negiert, und zwar mit dem »kältesten, plattesten Tod« der Guillotine (PhG 390). Dadurch ist auch die eigentliche Aufgabe der Bildung, »das Aufheben des natürlichen Selbst« (PhG 324), vollzogen: Jede bestimmte Natur ist vertilgt und das Selbst »in das leere Nichts« überführt. Die absolute Freiheit ist »unvermittelte reine Negation«, »nur die Furie des Verschwindens« (PhG 389); sie ist zum revolutionären Terror herangewachsen, »dem reinen Schrecken des Negativen, das nichts Positives, nichts Erfüllendes in ihm hat« (PhG 392 f.).

Die notwendig schematische, auf die Kontrastierung mit Foucaults eigenem Vorgehen ausgerichtete Rekonstruktion von Hegels Interpretation der Gestalt des Neffen in der Geistesphilosophie hat zumindest einen wichtigen Unterschied zur Interpretation der Bedeutung von Diderots gescheitertem Musiker, die die *Histoire de la folie* liefert, nachweisen können. Foucault legt den *Neveu* auf dessen Zerrissenheit fest. Von ihm scheint er nur den Willen zum Delirium, den intimen Widerstreit mit sich selbst erkennen zu wollen. Dieser, der nach Hegel eine geistige Naturanfälligkeit in dem Moment verrät, wo sich der Geist anstrengt, seine eigene Natürlichkeit aufzuheben, sollte außerdem als Bollwerk der

Freiheit gegen die Versuche der modernen Psychologie dienen, Wahnsinn auf die Positivität einer Natur zu reduzieren. Über die Seite der Einigkeit des zerrissenen Selbst geht Foucault hingegen hinweg. An dieser hebt Hegel stattdessen die verborgene Seele und den eigentlichen Grund der vernichtenden Macht der Ironie des Neffen hervor.

Um über die präzise Natur des Bedürfnisses der Vernunft nach Unvernunft und über die tatsächliche Fähigkeit dieser, die endliche Ratio der modernen Psychopathologie umzustürzen, zu entscheiden, muss zuvor noch der Entwicklung, die von den festen Bestimmungen eines einfachen Bewusstseins zur absoluten Verrücktheit des zerrissenen Bewusstseins des Neffen führt, auch hinsichtlich ihrer formellen Bestimmung genauer nachgegangen werden. Nach Hegel würde sie vom »Urteil zum Schlusse« (PhG 332) führen. Was genau heißt das? Inwiefern kann es außerdem hilfreich sein, den von Foucault geschilderten Prozess der Rückkehr der Unvernunft schärfer zu fassen?

Es wird insbesondere zu fragen sein, ob die veränderte Grundlage, auf die die Bewegung der Verkehrung der einfachen Urteils- und Besitzrelation in *Histoire de la folie* gestellt wird, noch über die ironische Negationskraft verfügt, die Hegel dem *Neveu* zuspricht. Was passiert, wenn man das zerrissene Selbst des Neffen nicht mehr nach der Seite seiner verborgenen Einigkeit, sondern nur nach jener seines manifesten Widerstreits betrachtet? Was heißt es außerdem für den Primat, den Foucault seiner strukturellen und tragischen Unvernunft zuspricht und auf den er seine Kritik am Naturalismus der Psychopathologie aufbaut, dass nach Hegel die Zerrissenheit des Neffen zu einer grundsätzlichen Einigkeit zurückgeführt werden muss?

IV. Vom Urteil zum Schluss: von der Natur zur Freiheit des Begriffes

Hegel behandelt den Übergang vom Urteil zum Schluss, was dessen formale Bestimmung angeht, im ersten Abschnitt des zweiten Bandes (*Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*) der Wissenschaft der Logik. Waren die ersten zwei Bücher des ersten Bandes (*Die objektive Logik*), dem *Sein* und dem *Wesen* als dem Gedanken in der Form seiner *Unmittelbarkeit* und seiner *Reflexion* gewidmet, so behandelt der zweite Band die obere Einheit, die beide in sich einschließt und als das Dritte, in das sie ihrer immanenten Logik nach übergehen, bewahrheitet: den Begriff.⁷³

73 Vgl. auch W. JAESCHKE, A. ARNDT, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik*. 1785–1845, München 2012, 595–98.

Der Begriff bildet nach Hegel anders als in der herkömmlichen Logik nicht eine bloße Form des Denkens, sondern »die Form des *Absoluten*« (WL 22) und als solche »die *absolute Form*«: die »Totalität«, die »an ihr selbst ihren Inhalt oder Realität« hat (WL 23 und 24). Er ist der Inbegriff aller Realität, die Alleinheit, die den Unterschied in sich selbst hat, ihrer Form nach betrachtet. Als solche bildet der Begriff »die Wahrheit der Substanz« (WL 6), nämlich das, was überhaupt Selbstständigkeit hat, gemäß der Einsicht, dass es erst als Verhältnis zu sich selbst, als Subjekt Bestand haben kann. Der Begriff ist das *Absolute*, der *unbedingte Grund*, dass das Bedingte nicht als seinerseits eigenständig, sondern als ihm konstitutiv zugehörig, sein Anderes und seine Negation als ihm eigen setzt. Er ist in seiner vollständigen Entwicklung Idee, »die Einheit des Begriffs und der Realität«, und hiermit Identität der Unterschiede, in die er sich trennt: Subjektivität als Verhältnis zu sich selbst und zugleich Freiheit als Selbstbestimmung, *Beisichselbstsein* in der Bewegung, in der er sich selbst als ein Anderes setzt.⁷⁴

In der Entwicklung des Begriffes, die Hegel in seiner Wissenschaft der subjektiven Logik darstellt, entspricht der erste Abschnitt, »Die Subjektivität«, in dem *Urteil* und *Schluss* behandelt werden, der traditionellen formalen Logik. Der Begriff wird in seiner *Unmittelbarkeit* – das heißt gleichsam in seinem Naturzustand – aufgezeigt, als subjektives, der Sache äußerliches Denken, das daher lediglich *formal* zu behandeln ist.

Auf der subjektiven Seite seiner Reflexion in sich selbst ist der Begriff in zwei eng miteinander korrelierenden Hinsichten noch *naturverbahftet*. Zum einen auf einer methodischen Ebene, indem seine Bestimmungen zuerst bloß *historisch*, als vorkommende, aufgenommen werden. Erst ihre immanente Weiterentwicklung, deren Darstellung vom Abschnitt über die Subjektivität des Begriffes geleistet werden soll, wird gestatten, sie nicht einfach als vorgegeben hinzunehmen, sondern *kritisch* zu betrachten, nämlich im Hinblick auf die Frage nach ihrer Wahrheit, das heißt adäquationstheoretisch der »Übereinstimmung des Begriffes und seines Gegenstandes« (WL 26). Dies ist nämlich nur möglich, wenn man anhand der »dialektischen Bewegung«, die vom Urteil zum Schluss führt, »die Trennung des Begriffs von der Sache aufhebt« (WL 29). Glaubt man diese Leistung entbehren zu können, dann erreicht man höchstens »eine naturhistorische Beschreibung der Erscheinungen des Denkens, wie sie sich vorfinden« (WL 27). Das sei der Fall der gewöhnlichen formellen Logik von Aristoteles bis zu Kant gewesen, die nach Hegel offensichtlich nie tatsächlich zum *Schluss* gekommen und insofern auf der Ebene des *Urteils* eingengt geblieben sei.

74 Vgl. v. a. »Vom Begriff im Allgemeinen« und »Einteilung« (WL 5–27 und 28–39).

Zum anderen und damit eng verbunden ist der bloß formelle Begriff der Art seiner Beziehung nach noch der Natur verhaftet, die seine Bestimmungen zueinander haben. Als »eine der Sache äußerliche Reflexion« bildet der Begriff als subjektives Denken ein natürliches Aggregat der Momente, aus denen er besteht: Seine Bestimmungen, Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, bilden kein zusammenhängendes Ganzes, in dem jedes Glied sich durch die Durchdringung mit allen anderen auszeichnet, sondern *seiende*, selbstständige Elemente, die ihrem Naturzustand angemessen »gleichgültig gegeneinander« sind (WL 31).

Die Gestalt des unmittelbaren Begriffes macht den Standpunkt aus, nach welchem der Begriff ein subjektives Denken, eine der Sache äußerliche Reflexion ist. Diese Stufe macht daher die SUBJEKTIVITÄT oder den formellen Begriff aus. Die Äußerlichkeit desselben erscheint in dem festen Sein seiner Bestimmungen, wodurch jede für sich als ein isoliertes, Qualitatives auftritt, das nur in äußerer Beziehung auf sein Anderes ist.⁷⁵

Qua »Beziehung seiner als selbstständig und gleichgültig gesetzten Momente« (WL 31) hat der subjektive Begriff wesentlich die Form des *Urteils*, sodass seine eigene Sphäre nicht jene der *Vernunft*, die als Tätigkeit des Vereinigens erst mit dem *Schluss* realisiert wird, sondern jene des »bloßen Verstandes« (WL 29) ist, als das Vermögen des Unterscheidens und damit der festen, endlichen Bestimmungen. Das Urteil wird von Hegel (pseudo-)etymologisch als *Ur-Teil*, »ursprüngliche Teilung des ursprünglich Einigen« (WL 60), verstanden. Durch es erscheint der Begriff in der Form seiner Bestimmtheit oder der Unterscheidung von sich selbst durch sich selbst.

Das Urteil ist die Direktion des Begriffs durch sich selbst; diese Einheit ist daher der Grund, von welchem aus es nach seiner wahrhaften Objektivität betrachtet wird. Es ist insofern die ursprüngliche Teilung des ursprünglich Einigen; das Wort: URTEIL bezieht sich hiermit auf das, was es an und für sich ist.⁷⁶

75 WL 29.

76 WL 60. In seiner Deutung des Urteils als »Ur-Teilung« teilt Hegel offensichtlich die Urteilsauffassung Hölderlins und dessen Fortführung von Kants Interpretation des Urteils als Grundform des *Ich denke* (vgl. den Entwurf von 1795: F. HÖLDERLIN, »Urteil und Sein«, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, hg. v. F. Beißner, Stuttgart 1962, 226). Über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Urteilsakzeptation Hegels und Hölderlins vgl. R. SCHÄFER, »Hegels identitätstheoretische Deutung des Urteils«, in: A. ARNDT, Ch. IBER, G. KRUCK (Hg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006, 48–68, insb. 50 f. Zu Hölderlins Auffassung des Urteils: D. HENRICH, »Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie

Die *Diremtion* des Begriffs erscheint im Urteil als Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat, Sein und Wesen, Unmittelbarkeit und Reflexion: dieselben Bestimmungen, deren Widerstreit Foucault zufolge schon die ironische Schamlosigkeit des Neffen ausmachte, bloß dass sie auf der Stufe der Begriffslogik die Form ihrer grundlegenden Einheit erreicht haben. Der Schluss als die Vermittlung zwischen den Unterschieden, die im Urteil über das *Ist* der Kopula noch unmittelbar gleichgesetzt werden: Subjekt und Prädikat oder genauer zwischen den Begriffsbestimmungen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, bringt die dem Urteil unartikuliert innewohnende Einheit zur Entfaltung. Dadurch stellt der Schluss aber den Begriff im Urteil als das ursprünglich Eine wieder her, aus dem dieses als »aus seinem Grunde« (WL 63) hervorging.

Der Begriff stellt das »ursprünglich Eine« (WL 60), die »ursprüngliche Einheit« (WL 34, 60), als die »absolute Substanz« (WL 8, 28) oder als »absolutes, alle Wirklichkeit und Möglichkeit in sich enthaltendes Wesen« (WL 6) dar. Als solche bildet er die Gesamtheit alles Bestehenden: »die Totalität« (WL 32), »Quelle und Grund aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit« (WL 20). Als diese All-Einheit, einheitliche »Totalität aller Bestimmungen« (WL 52) ist der Begriff jedoch gegenüber sich selbst unmittelbar negativ: Sein Begriff selbst ist widersprüchlich und negiert deshalb sich selbst in seinen Gegensatz. Aus dieser seiner immanenten Widersprüchlichkeit geht die unter der Bezeichnung der »doppelten Negation« wohl bekannte Bewegung der Reflexion des Begriffs in sich hervor, die ihn qua Substanz gleichzeitig als Subjektivität auftreten lässt.

In der Spezifikation und Verendlichung, die ihn zur Herstellung einer Beziehung auf Anderes als Selbstbeziehung führt, kann der Begriff als das Absolute keinem anderen Maßstab folgen, als sich selbst, dem, was ihm allein gestattet, seiner Unbedingtheit gerecht zu werden (in diesem Sinne stellt der noch nicht realisierte Begriff ein »Sollen« für die gesamte dialektische Bewegung dar, die vom Urteil zum Schluss führt, vgl. WL 97): Er dirimiert sich selbst, weil er als abstrakt Unendliches, das das Endliche von sich selbst ausschließt, selbst *endlich* ist. Als rein *Allgemeines* ist er lediglich ein Partikuläres, *Besonderes*.

zur Entstehungsgeschichte des Idealismus«, *Hölderlin-Jahrbuch*, 1967, 73–96 und DERS., *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–95)*, Stuttgart 2004 (1992), insb. 47 und 92 ff., wo es auch um das Verhältnis zwischen Ontologie und Epistemologie, die identitäts- und präpositionstheoretische Auffassung des Urteils, geht. Zu Hegels Auffassung des Urteils auch F. SCHICK, »Die Urteilslehre«, in: A.F. KOCH, F. SCHICK (Hg.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, (Klassiker Ausgaben), Berlin 2002, 203–24.

Zuerst ist er reiner Begriff oder die Bestimmung der Allgemeinheit. Der reine oder allgemeine Begriff ist aber auch nur ein bestimmter oder besonderer Begriff, der sich auf die Seite neben die anderen stellt. Weil der Begriff die Totalität ist, also in seiner Allgemeinheit oder rein identischen Beziehung auf sich selbst wesentlich das Bestimmen und Unterscheiden ist, so hat er in ihm selbst den Maßstab, wodurch diese Form seiner Identität mit sich, indem sie alle Momente durchdringt und in sich faßt, ebenso unmittelbar sich bestimmt, nur das Allgemeine gegen die Unterschiedenheit der Momente zu sein.⁷⁷

Als absolute Allgemeinheit muss der Begriff unmittelbar auch sein Unterschied, das Besondere, sein. Indem er nämlich jede Determination zurückweist, die ihn zu etwas Besonderem machen würde, determiniert er sich selbst als reine Unbestimmtheit. Diese bildet allerdings selbst eine Bestimmung, die den Begriff in seinem Unterschiedensein von der Bestimmtheit als etwas Besonderes ausweist. Die »Bestimmtheit der Unbestimmtheit« (WL 42) macht ihn zum Anderen seiner selbst: Der Begriff ist in sich selbst widersprüchlich, da die reine Allgemeinheit seiner unbedingten Totalität sich letztendlich ebenso als etwas Partikuläres erweist. Deswegen ist er auch nichts Fixes, sondern grundsätzlich dynamisch: Er hat seinen Unterschied in sich selbst und macht sich zu einem Anderen. Als Unendliches hat er in sich nicht nur das Prinzip der eigenen Bewegung, sondern auch der eigenen Erzeugung und Bildung und der eigenen Erhaltung: Er ist die »Seele des Konkreten« (WL 35).

Die konsequente Entfaltung des Widerspruchs, der dem Begriff innewohnt, führt allerdings wiederum zur Negation seiner ersten Negativität und seines immanenten Anderswerdens. Denn die zwei Bestimmungen, in die der Begriff sich nach seiner inneren Logik entzweit, reine Allgemeinheit und Besonderheit, sind eben *widersprüchlich*. Sie bilden nicht einfach zwei gegeneinander gleichgültige Unterschiede, sondern die Unterschiede einer selben Einheit, des Begriffs, und sind insofern nicht lediglich entgegengesetzt oder *konträr*, sondern *kontradiktorisch*. Ihre Differenz bildet insofern grundsätzlich eine Identität.

Der Begriff, der aus seiner reinen Identität mit sich in sein Anderssein übergetreten war, kehrt dadurch zu seiner Identität zurück. Diese ist aber nicht mehr einfach vorgegeben und als solche eine unmittelbare. Sie ist nunmehr eine negative, die aus der Bewegung einer doppelten Negation entstanden ist. Der Begriff hat zuerst seine unmittelbare Identität mit sich selbst und dann wiederum die Negation dieser selben Negation negiert. Dadurch erhält der Begriff außer der Bestimmung der Allgemeinheit und der Besonderheit auch jene der Einzelheit. Denn über seine doppelte Negation hat sich der Begriff in sich selbst reflektiert: Er hat in seinem Anderen sich selbst wiedergefunden und dadurch sich qua

77 WL 32.

»absolute Substanz« zugleich als Subjektivität erwiesen. Diese seine negative Selbstbeziehung ermöglicht seine Vereinzelnung: Er ist nunmehr »individuelle Persönlichkeit«, die sich »anderem gegenüberstellt und es ausschließt« (WL 13).

Nur eine »immanente Reflexion« (WL 35) in sich, wie jene, die der Begriff durch seine doppelte Negation in sich realisiert, keine »äußerliche Reflexion«,⁷⁸ durch die eine abstrakte Allgemeinheit eine bloß zufällige Beziehung zu ihren Bestimmungen als zu *Akzidenzen* unterhält, gestattet die Substanz so aufzufassen, dass sie in ihrer Gestaltlosigkeit nicht bloß einen *Abgrund*, eine allen bestimmten Inhalt verschlingende negative Macht bildet. Diese Immanenz ist aber auch nicht *mechanisch* durch die Überführung der Zufälligkeit zur Notwendigkeit eines wirkkausal zusammengehaltenen Zusammenhangs von äußeren, sich voneinander ausschließenden Umständen zu erlangen.⁷⁹ Erst *organisch* erfasst als eine absolute Negativität, als »das Formierende und Erschaffende« (WL 35), kann die Substanz qua Selbstbestimmung, Selbsterzeugung und Selbsterhaltung *immanent* in ihren besonderen Inhalten sich als sich selbst gleiche wiederfinden.

Als ein solches Prinzip der absoluten Lebendigkeit und Spontaneität ist die Substanz *Leben* im eminenten Sinne, gewaltlose »freie Macht« und »freie Liebe« (WL 36). Die Wirkungskraft, ja die *Energie*, die seine Allgemeinheit als die Seele und das immanente Telos seines Prozesses auflöst, führt den Begriff zur Selbstnegierung und Selbstdetermination und lässt jede gesetzte Bestimmung wiederum in ihm als in deren ursprünglichem Grund gewaltlos untergehen. Sie gestattet dem Begriff, sich spontan zu seinem Unterschiedenen als zu sich selbst zu verhalten.

Das Allgemeine ist daher die freie Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über, aber nicht als ein Gewaltsames, sondern das vielmehr in demselben ruhig und bei sich selbst ist. Wie es die freie Macht genannt worden, so könnte es auch die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem Unterschiedenen nur als zu sich selbst; in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt.⁸⁰

78 A.a.O., 170.

79 Für die Erhebung der Zufälligkeit zur Notwendigkeit vgl. das Kapitel *Die Wirklichkeit* in: HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen*, a.a.O., 174–90.

80 WL 35 f. Zum Machtaspekt Näheres in: E. ANGEHRN, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin/New York 1977, 64 ff., der insbesondere »den latenten Gewaltcharakter der Wesensrelation« (68) hervorhebt, der mit dem Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik zu überwinden sein wird.

Mit dem Begriff eröffnet sich hiermit »das Reich der Freiheit« (WL 11). Als das *ursprünglich Eine* ist der Begriff in seiner Einzelheit konkret und stellt die Quelle aller Bestimmungen und somit auch den *Grund*, aus dem ein jedes Urteil hervorgeht, dar. Hegel rückt ihn deshalb in die Nähe von Kants Ideal der reinen Vernunft. Kant habe nach Hegel insbesondere in der Idee eines anschauenden Verstandes die Möglichkeit einer Vereinigung von Reflexion und Unmittelbarkeit, Denken und sinnlichem Dasein in einer *höheren Einheit* durchaus erkannt. Obwohl er das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Einzelnem dementsprechend als ein relatives Verhältnis der Erscheinung auffasste, sei er aber bei der Verabsolutierung der Entgegensetzung zwischen Begriff und Realität stehen geblieben.

Es wird immer als etwas Verwundernswürdiges ausgezeichnet werden, wie die Kantische Philosophie dasjenige Verhältnis des Denkens zum sinnlichen Dasein, bei dem sie stehen blieb, für ein nur relatives Verhältnis der bloßen Erscheinung erkannte und eine höhere Einheit beider in der Idee überhaupt und z. B. in der Idee eines anschauenden Verstandes sehr wohl anerkannte und aussprach, doch bei jenem relativen Verhältnis und bei der Behauptung stehengeblieben ist, daß der Begriff schlechthin von der Realität getrennt sei und bleibe – somit als die *Wahrheit* dasjenige behauptete, was sie als endliche Erkenntnis aussprach, und das für überschwenglich, unerlaubt und für Gedankendinge erklärte, was sie als *Wahrheit* erkannte und wovon sie den bestimmten Begriff aufstellte.⁸¹

Kant konnte in dem Gedanken der Existenz von »synthetischen Urteilen a priori«, durch die die Mannigfaltigkeit der Realität auf »die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption« oder auf die »Einheit des: Ich denke oder des Selbstbewußtseins« (WL 13) als auf eine notwendige logische Implikation eines jeden Erkenntnisaktes zurückgeführt werden kann, zwar »eines der tiefsten Prinzipien« (WL 19) der Auffassung der wahren Natur des Begriffs und damit einer wahrhaften spekulativen Philosophie erkennen. An der apriorischen *Synthese* des Begriffs habe er nämlich das höhere Prinzip der »Zweiheit in der Einheit« (WL 25) erkannt, dem der Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung, ja Identität von Unterschiedenem, Gedanken und Realität, unterliegt. Der Verzicht auf die Idee einer konkreten Allgemeinheit, die in sich auch deren Anderes hat, oder auf das Ideal der reinen Vernunft als die Idee eines intuitiven Verstandes, der nicht prozessual, sondern *aktualiter* die absolute Totalität erkennen könnte, versperrte ihm aber den Weg zur Auffassung einer Einheit, die dem eigenen Unterschied nicht bloß *äußerlich* wäre. Somit konnte er aber auch der Definition der Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand, die er

81 WL 23.

selbst treffend behauptet hatte, nicht mehr gerecht werden. Schon das Wort »Synthesis«, obwohl es auf die Idee einer Immanenz der Bestimmung und des Unterschiedes im Begriff führen kann, verrät somit nach Hegel bei Kant die Idee einer »äußerlichen Einheit« und einer »bloßen Verbindung« (WL 19) zwischen Begriff und Realität.

Kants Urteile a priori, über die die Mannigfaltigkeit der Realität zur Einheit des Selbstbewusstseins gebracht werden, vermögen demnach nicht, eine Vereinigung von Sein und Wesen, Unmittelbarkeit und Reflexion hervorzubringen, die diesen auch immanent wäre. Kants Philosophie kann sich insofern nicht über ihren eigenen Formalismus und Subjektivismus erheben. Die Einheit, auf die das Denken sein Anderes, die Realität, zurückführt, ist eine fremde: Sie wird der Wirklichkeit vom Selbstbewusstsein *äußerlich* auferlegt. In diesem Zusammenhang, wo es Hegel auch und vor allem um die Möglichkeit einer gewaltlosen, *freien Macht* des Begriffes geht, heißt es zugleich, dass sie sich grundsätzlich als das Resultat eines Gewaltaktes erweist.

Die Reduktion des Ideals der reinen Vernunft auf eine lediglich *regulative* Funktion hindert Kants Philosophie andererseits daran, die Ebene des Verstandes, das heißt der Unterschiede und der festen, endlichen Bestimmungen, die im Urteilen im Spiel sind, zu verlassen, um jene der Vernunft oder des Schlusses als die Form, die die Einheit der Unterschiede zu Artikulation bringt, zu betreten. In ihr »verliert die unendliche Einheit der Vernunft auch noch die Synthesis und damit jenen Anfang eines spekulativen, wahrhaft unendlichen Begriffes; sie wird zu der bekannten ganz formellen, bloß regulativen Einheit des systematischen Verstandesgebrauchs« (WL 20).

Nach dem Verständnis Hegels wird Kant – und mit ihm der Formalismus des subjektiven Idealismus, für den seine Philosophie exemplarisch steht – wegen der Defizite seiner Auffassung der Allgemeinheit zu einer Philosophie des *bloßen Urteils* gezwungen. Aus demselben Grund ist ihm wie der *Reflexionsphilosophie der Subjektivität* der Weg zum Schluss als die Form, in der die Wahrheit und mit ihr der Begriff zur vollendeten Entfaltung kommen, versperrt. Zwar habe Kant mit dem Gedanken einer Synthesis a priori zutreffend die immanente widersprüchliche Struktur des Urteils erfasst.⁸² Das spekulative Prinzip der »Zweiheit in der Einheit« (WL 25) oder der Immanenz in der Identität des Unterschiedes und der Bestimmung vermag er aber gerade deshalb nicht adäquat zu artikulieren, weil er mit der Aufgabe des Ideals der reinen Vernunft als Idee eines intuitiven Verstandes auch auf den Begriff einer konkreten und nicht bloß äußerlichen und in sich unterschiedslosen Allgemeinheit verzichten musste. So erklärt sich auch, warum er bei der Abstraktheit

82 Dafür vgl. selbstverständlich auch Hegels Ausführungen zum »spekulativen Satz« in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*. Die »dialektische

und Äußerlichkeit des Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat, die von der Kopula im Urteil ausgesprochen werden, Halt machen musste.⁸³

Das »Ist der Kopula« drückt eine bloß unmittelbare, in sich »unterschiedslose Identität« (WL 65) zwischen Subjekt und Prädikat aus. Die Verbindung zwischen den beiden, die es herzustellen vermag, besteht demnach als eine äußerliche *neben* deren Unterschied, dem Moment der Selbstständigkeit von Subjekt und Prädikat, das im Urteil ebenso angelegt ist. Der Widerspruch, der dem Urteil innewohnt, bleibt insofern unvermittelt: ein bloßer Widerstreit, der wiederum nicht zur Einigkeit gebracht werden kann. Das Urteil ist gleichermaßen Identität wie Differenz zwischen Subjekt und Prädikat, sodass die Beziehung zwischen beiden, die es setzt, sich als ebenso äußerlich wie die Einheit des Ich denke erweist, die in Kants Formalismus der Mannigfaltigkeit der Anschauung auferlegt wird.⁸⁴

Im Kapitel über Foucaults *Vorwort zu Wahnsinn und Gesellschaft* hatte sich anhand von Kants Auffassung des Ideals der reinen Vernunft

Bewegung« (PhG 48) des spekulativen Satzes bringt den Widerspruch zwischen der »Identität des Subjekts und Prädikats« und dem »Unterschied derselben« (PhG 46) zur Darstellung, der dem Urteil unmittelbar innewohnt. Als solche »zerstört« sie »die Natur des Urteils oder Satzes«, die das herkömmliche formale Denken einseitig als »Unterschied des Subjekts und Prädikats« (PhG 46) zu wissen glaubt. Sie bringt sie zum Schluss. Dazu auch: K. DÜSING, »Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik«, in: D. HENRICH (Hg.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion. Veröffentlichung der Internationalen Hegel-Vereinigung*, Bd. 16, Stuttgart 1986, 16–35, insb. 21.

- 83 Obwohl Hegel in der Logik auf die Besitzsemantik verzichtet, die in seiner Interpretation von Diderots *Neffen* und dann später bei Foucault eine so große Rolle spielt, sollte nicht übersehen werden, dass bei der Unterscheidung zwischen der *äußerlichen* und *abstrakten* Identität des Urteils – »das Ist der Kopula« (WL 65) – und der *bestimmten* und *erfüllten* Identität, die im Schluss gesetzt wird, es sich der Sache nach, wengleich auf einer logischen und nicht realphilosophischen Ebene, um dieselbe Unterscheidung handelt, die andernorts zwischen *Haben* und *Sein* getroffen wird. Der Bezug auf das *Haben*, um ein Äußerlichkeitsverhältnis zu bezeichnen, kehrt nicht von ungefähr in der *Enzyklopädie* wieder. Man vergleiche Enz § 166A, 317: »Die früheren Reflexionsbestimmtheiten haben in ihren Verhältnissen *auch* die Beziehung aufeinander, aber ihr Zusammenhang ist nur das *Haben*, nicht das *Sein*, die *als solche gesetzte Identität* oder die Allgemeinheit.«
- 84 Vgl. WL 60: »Das Urteil hat zu seinen Seiten überhaupt Totalitäten, welche zunächst als wesentlich selbständig sind. Die Einheit des Begriffes ist daher nur erst eine *Beziehung* von Selbstständigen; noch nicht die *konkrete*, aus dieser Realität in sich zurückgekehrte, *erfüllte* Einheit, sondern [die Einheit, *Ergänzung U.B.*] *außer* der sie als *nicht in ihr aufgehobene Extreme* bestehen.«

als Allerrealstes und absoluter Obersatz bereits exemplarisch aufweisen lassen, wie das Endliche auch nach Foucault für sich keinen Bestand beanspruchen kann und vielmehr auf eine seinem Bestimmtheit in historischen Positivitäten zugleich transzendente und immanent *unendliche* Einheit – im Fall Foucaults einer Unvernunft zweiter Ordnung, die vor der (Ur-)Teilung in Vernunft und Unvernunft als dialektischem Gegenpart der Vernunft liegt – *konstitutiv* angewiesen ist. Hegels Urteilslehre, auf die Foucault in seiner Analyse der emblematischen Figur von Rameaus Neffen in der *Phänomenologie des Geistes* indirekt anspielt, indem er die Abstraktheit einer Rationalität denunziert, die zu ihrem Negativen bloß ein Habens- und Definitionsverhältnis herzustellen vermag, bietet ihrerseits ein einleuchtendes Bild der Inkonsistenz eines Endlichen, das sich ungestraft vom Unendlichen verselbständigen zu können glaubt. Das *Ist* der Kopula als rein formalistisch verstanden impliziert bereits eine Logik, die immanent verfolgt zum Begriff als zum konkret Allgemeinen führt, das in seiner Entfaltung als Schluss die im Urteil behauptete Identität zwischen Unterschiedenem angemessen zu artikulieren vermag.⁸⁵

Beide, Kant und Hegel, umreißen eine Wahrheitsstruktur, die zur Vernünftigkeit überhaupt gehört. Foucault – wie noch genauer zu zeigen

- 85 Gegen seine *ontologische* Bestimmung der Kopula und damit einhergehend gegen seine Lehre vom Urteil und von der Dialektik im Allgemeinen ist bekanntlich der Standardvorwurf erhoben worden, Hegel habe willkürlich die Kopula – eine *Relation* – mit *Identität* verwechselt (vgl. etwa B. RUSSELL, *Logical and Philosophical Papers 1909-13*, hg. v. J. G. Slater, London/New York 1992, 365: »The portion of Hegel's dialectic [...] seems to rest throughout on a confusion between two meanings of the word *is*«, zitiert in: ARNDT, IBER, KRUCK, »Einführung«, in: DIES. (Hg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, a.a.O., 10). Hegel vermischt allerdings so wenig die zwei Ebenen einer endlichen, lediglich formalistischen und einer unendlichen, ontologischen Bestimmung der Kopula, dass seine Kritik an der herkömmlichen formellen Logik gerade auf diesen Unterschied aufbaut. Was für eine *Konfusion* genommen wird, stellt in Wahrheit nichts weniger als eine *These* und ein *Programm* dar. Hegel will aufzeigen, dass eine abstrakt formale Bestimmung der Kopula erst konsistent sein kann, wenn sie der ihr innewohnenden Logik folgend in eine ontologische mündet. Gegen Ernst Tugendhats Behauptung, das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt im Urteil als *Identität* auszudeuten, sei ein Zeichen »logischer Barbarei«, hebt Michael Theunissen dementsprechend hervor: Im »Charakterisieren« selbst, als das Tugendhat die Funktion des Prädikats versteht, und im »Klassifizieren«, in dem dieses besteht, »stecken eben die Probleme, die Hegel zum Weitergehen veranlassen«. Dass Hegel hierbei nicht stehen bleibt, stellt somit keinen Mangel seiner Theorie dar, »sondern im Gegenteil deren Vorzug vor der sprachanalytischen Philosophie« (vgl. M. THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1980,

sein wird – scheint zumindest nach der inneren Logik seiner Position die Auffassung über das zu teilen, was Vernunft umrissartig überhaupt sein sollte, um den Anspruch, den sie erhebt, einlösen zu können. Er weiß aber – nach der Formel Schellings – *das Prinzip der Vernunft als ihr Anderes* aufzufassen, als das, was sich radikal jeder konkreten Realisierung entzieht und zugleich die Entfaltung der Vernunft immanent leitet. So folgt Foucault Hegel in dessen Verallgemeinerung jener Dialektik, die Kant im illusionären Bereich eines unberechtigten, überschwänglichen Gebrauchs der Vernunft einsperren und gegen die endlichen, unverrückten Bestimmungen des Verstandes wirkungslos machen wollte, nicht hingegen in dessen Versuch, den kantischen intuitiven Verstand als das Vermögen, das allein eine unendliche Einheit fassen kann, in die Geschichte und in ihre Urteile eingehen zu lassen. Nicht von ungefähr bezichtigt er Hegels Dialektik, insofern sie ins Positive umzuschlagen droht, desselben Anthropologismus als unberechtigtes Festhalten an einer verabsolutierten Endlichkeit, den Hegel bekanntlich der Subjektphilosophie seiner Zeit vorhielt.

Bildet das Urteil die Teilung der ursprünglichen Einheit des Begriffes, so ergibt sich der Schluss als »die Wiederherstellung des Begriffes im Urteil und somit als die Einheit und Wahrheit beider« (WL 104). Die dialektische Bewegung des Urteils, die zu dessen Übergang in den Schluss und damit zur Wiederherstellung der negativen Identität des Begriffs führt, geht aus dem in der Kopula selbst angelegten Widerspruch hervor. »Das Subjekt ist das Prädikat, ist zunächst das, was das Urteil aussagt; aber da das Prädikat nicht das sein soll, was das Subjekt ist, so ist ein Widerspruch vorhanden, der sich auflösen, in ein Resultat übergehen muß« (WL 65). Dafür muss aber die Beziehung, die von der Kopula ausgedrückt wird, sich selbst fortbestimmen. Als unmittelbare, unterschiedslose Einheit zwischen Subjekt und Prädikat ist sie erst einmal »unbestimmte Beziehung des Seins überhaupt« und hat die Gestalt von »A ist B« (WL 65). Als solche muss sie sich als den Unterschied setzten, den sie mit der Gleichsetzung der zwei entgegengesetzten Extreme des Urteils aussagt, und wiederum als negative, in sich die Differenz einschließende Identität hervortreten. Diese Entwicklung durchläuft das Urteil in der Stufenfolge seiner verschiedenen Arten als Daseins-, Reflexions-, Notwendigkeits- und Begriffsurteil. Von einer abstrakten, äußerlichen, durch ihre exklusive Natur endlichen

434 f.). Die verschriene ontologische *Identität* ist demnach keine von der Sprache induzierte Illusion, der man *definitiv* billig aus dem Wege gehen könnte; sie liegt vielmehr der Tiefenstruktur des Urteils zugrunde und wird hiermit von jeder formal-logischen Auffassung der Prädikation nicht verabschiedet, sondern einfach vorausgesetzt. Zu Hegels Kritik der Form des prädikativen Urteils auch R.-P. HORSTMANN, *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt/M. 21990 (1984), v. a. 23–40.

Allgemeinheit bestimmt sich das Urteil zu seine Differenz in sich einschließenden Konkret-Allgemeinen des Begriffs: von der »abstrakten, sinnlichen Allgemeinheit« der Daseins- zur »Begriffsallgemeinheit« des Begriffsurteils über die »Allheit« des Urteils der Reflexion und die »Gattung und Art«-Allgemeinheit des Urteils der Notwendigkeit.⁸⁶ Dadurch setzt sich das Urteil als die »bestimmte Beziehung des Subjektes und Prädikates« (WL 103): Die Kopula drückt nunmehr die »bestimmte und erfüllte Einheit des Subjektes und Prädikates« (WL 65) aus; sie ist »die erfüllte oder inhaltvolle Kopula des Urteils, die aus dem Urteil, worin sie in die Extreme verloren war, wieder hervorgetretene Einheit des Begriffs« (WL 103). Diese Wiederherstellung der Einheit des Begriffes in der Form der Negation ihrer Selbstnegation, nachdem er als ursprüngliche Eine sich in die Extreme des Subjekts und des Prädikates geteilt hatte, lässt das Urteil in einen Schluss übertreten.

Der Schluss durchläuft eine ähnliche Fortbestimmung wie jene, der das Urteil unterliegt: Die Einheit, die zwischen den Extremen vermittelt, muss sich von einer Abstrakt- zu einer Konkret-Allgemeinheit immanent entfalten. Die ihrer Form nach *natürliche* Beziehung der Kopula, eine »an sich seiende« Identität oder gar eine »Beziehung des Seins« (WL 65), die zwischen sich äußerlich und voneinander gleichgültigen *Seienden* hergestellt wurde, wird ein *ideelles*, durchgängig *vermitteltes* Verhältnis. Die Kopula ist die Mitte geworden, die die verschiedenen *Termini* oder Urteile des Schlusses mit sich vereinigt.⁸⁷

Im *Schluss der Notwendigkeit* wird ein Subjekt weder einfach durch die partikuläre Allgemeinheit eines sinnlichen Merkmals, wie im *Schluss des Daseins*, noch durch die ebenso kontingente Allgemeinheit eines Gemeinschaftlichen, das der Allheit einer Klasse von Gegenständen

86 Vgl. Enz § 171, 321: »Nach dieser *Identität* ist das Subjekt auch in der Bestimmung des Prädikats zu *setzen*, womit auch dieses die Bestimmung des ersteren erhält und die Kopula sich *erfüllt*. Dies ist die *Fortbestimmung* des Urteils durch die inhaltvolle Kopula zum *Schlusse*. Zunächst am Urteile ist die Fortbestimmung desselben, das Bestimmen der zuerst abstrakten, *sinnlichen Allgemeinheit* zur *Allheit*, *Gattung* und *Art* und zur entwickelten *Begriffsallgemeinheit*.«

87 Vgl. die Zusammenfassung von DÜSING, *Syllogistik und Dialektik*, a.a.O., 25: »Eine solche Mitte muß ein Begriff sein, der die entgegengesetzten Begriffsbestimmungen in sich enthält; er muß somit für Hegel konkrete Allgemeinheit sein. Die systematische Darlegung des Schlusses folgt dem Prinzip, den Mittelbegriff von der abstrakten Allgemeinheit, die ihm als getrennten Terminus noch zukommt, zur konkreten, die anderen Begriffsbestimmungen einschließenden Allgemeinheit zu entwickeln.« Zu Hegels Schlusslehre vgl. auch G. SANS, »Hegels Schlusslehre als Theorie des Begriffs«, in: ARNDT, IBER, KRUCK (Hg.): *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, a.a.O., 218–32.

zukommen würde, wie im *Schluss der Reflexion*, sondern durch »seine Substanz«, die »allgemeine Natur der Sache, die Gattung«, mit seinem Prädikat zusammengeschlossen. Die *Gattung* als *organisch-natürliche* Verbindung ist aber an sich noch nicht hinreichend, um die völlige, ja *ideelle* Vermittlung des Begriffes mit sich selbst – als rest- und gewaltlose Vereinigung des Mannigfaltigen – zu erlangen. Dafür ist eine Einheit erforderlich, die selbst die Zufälligkeit einer Existenz wie jene des unmittelbar Einzelnen, die Bestimmungen enthält, die in ihrer wesentlichen Allgemeinheit, der Gattung, nicht inbegriffen sind und deshalb dieser *äußerlich* und *gleichgültig* bleiben, überwindet.⁸⁸ Erst wenn A, der Obersatz als das Vermittelnde – wie Hegel zufolge es im disjunktiven Schluss, der die ganze Bewegung abschließt, der Fall sein sollte – nicht nur eine *Gattung*, sondern auch ein »vollkommen Bestimmtes« darstellt, wird zwischen der »negativen Einheit« des Einzelnen und der »substantiellen Identität« der Allgemeinheit keine Äußerlichkeit mehr bestehen, sodass beide zugleich zu ihrem Recht kommen können.

Die Kopula ist damit erfüllt: Subjekt und Prädikat haben in dem durch den Schluss nach seinen Bestimmungen vollendet artikulierten Begriff die Mitte gefunden, die sie tatsächlich vereinigen kann. Der Schluss als »der vollständige gesetzte Begriff« bildet »die Einheit der Extreme, die sie vereinigende Mitte und [der sie] haltende Grund« (WL 104 und 105). Als die Form, die eine Besonderung und Verobjektivierung der Allgemeinheit erst gestattet, stellt er gar – wie es in der *Enzyklopädie* heißen wird – »den *wesentlichen Grund alles Wahren*« und »das *Absolute*« selbst dar: »*Alles ist Schluß*« und »*Alles ist Begriff*« (Enz § 181A, 332). Nicht äußerliches, sondern *immanentes* Verhältnis der Allgemeinheit zu ihrer Bestimmtheit bildet der Schluss zugleich die einzig wahre Subjektivierung der Substanz: »Der vernünftige Schluß dagegen ist, daß das Subjekt durch die Vermittlung *sich mit sich selbst* zusammenschließt. So ist es erst Subjekt, oder das Subjekt ist erst an ihm selbst der Vernunftschluß« (Enz § 182, 333).

Mit dem Schluss wird in den Bereich der *Vernunft* übergetreten, die traditionell zwar als »Vermögen der Schlüsse« aufgefasst wurde, die aber selbst »nur ein Verständiges« bleibt (WL 32), sofern sie die »unendliche Einheit«, die sie antreibt, nur als eine abstrakte und somit endliche zu realisieren vermag. Der Verstand als »Tätigkeit des Scheidens« (PhG 25) und Vermögen der fixen, unverrückten Bestimmungen, auf die die

88 Vgl. Hegels Diagnose über die Mängel des hypothetischen Schlusses als Schluss der Gattungsgemeinheit: »Auf der anderen Seite, indem das Subjekt ein *unmittelbares* Einzelnes ist, enthält es Bestimmungen, welche nicht in der Mitte als der allgemeinen Natur enthalten sind; es hat somit auch eine dagegen gleichgültige, für sich bestimmte Existenz, die von eigentümlichem Inhalt ist. Damit hat auch umgekehrt dieser andere Terminus eine gleichgültige Unmittelbarkeit und verschiedene Existenz von jenem« (WL 142 f.).

Ur-Teilung des Urteils noch angewiesen war, wird von der Vernunft, deren »Bedingung oder vielmehr wesentliches Moment« (WL 45) er darstellt, insofern aufgehoben und bewahrheitet, als sie die absolute Einheit bildet, aus der her seine Unterscheidungen erst einen Sinn bekommen können. Wird der Verstand nämlich »als das Vermögen des bestimmten Begriffes genommen«, so sind »in der Vernunft die bestimmten Begriffe in ihrer Totalität und Einheit gesetzt« (WL 104).

Somit ist Hegel zufolge die »Idealität der Momente« (Enz § 192, 344) des Begriffes erreicht: Eine vollständige bestimmte Einzelheit – nicht bloß ein leerer Name, wie der von Rameaus Neffe, der von der Ausstrahlung des Ruhmes seines gleichnamigen Onkels zu leben versuchte, oder wie das Subjekt und das Prädikat, die in der Unbestimmtheit des Urteils »zunächst nur eine Art von Namen« (WL 59) bilden –, die aus der vollendeten Durchdringung der Besonderheit und Mannigfaltigkeit ihrer Unterschiede durch die Einheit und Identität der Allgemeinheit resultiert. Die Bestimmungen des Begriffs, Einzelheit, Besonderheit, Allgemeinheit, haben eine derartige innige Konkretion miteinander erreicht, dass eine jede nur deshalb überhaupt Bestand hat, weil sie zugleich alle anderen ist. Jede Bestimmung ist »wesentlich selbst die Totalität aller Bestimmungen« (WL 52). Dadurch meint Hegel, die Äußerlichkeit, die die Naturangewiesenheit der logischen Kategorien bestimmte, soweit sie allein formell verstanden wurden, überwunden und lediglich als ein Moment der immanenten Entfaltung des Begriffs erwiesen zu haben. Mit der Äußerlichkeit habe der Begriff zugleich auch die Endlichkeit, den Anthropologismus und die Entzweigungen eines Denkens hinter sich gelassen, das meint, ungestraft auf eine abstrakte, partikuläre, ja bloß menschliche Einheit setzen zu können.

V. Foucaults andere Grundlage: das Substanzielle nicht als Subjekt, sondern als Widerstreit

Die verhöhnende Kraft und die negierende Macht des nicht weniger selbstbewussten als schamlosen Geschwätzes des *Neveu* wird von Foucault im Vergleich zu Hegel auf eine andere Grundlage gestellt.

In der *Phänomenologie des Geistes* sieht Hegel in dem unmittelbaren, *natürlichen* Selbst des Neveu den verborgenen Antrieb und die eigentliche Seele der Bewegung der Vereitelung und Verkehrung jeder festen Bestimmung, die die unaufhaltsame Ironie des gescheiterten Musikers ausmacht. Gleichzeitig prangert er die Dürftigkeit der mangelhaften Einheit an, die der Neveu in der unmittelbaren Gewissheit seines Selbst findet. Diese noch natürliche Einheit gestattet dem Neffen zwar die unmittelbare Identität der Extreme der Wirklichkeit und des Gedankens zu erfassen

und damit nicht bloß deren Entgegensetzung, sondern tatsächlich auch deren Widerstreit auszusprechen. Sie reicht jedoch nicht, um Unmittelbarkeit und Reflexion, Sein und Wesen, in einer höheren Einheit, die sowohl ihre Identität als auch ihre Differenz in sich zusammenschließt, wieder zu vereinigen. So konnte Hegels Befund über die Verrücktheit des gehobenen Stadtstreichers lauten: Er kenne »das Substantielle nach der Seite der Uneinigkeit und des Widerstreits, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit« (PhG 347).

Hegel gibt andererseits – ohne allerdings diese im geistphilosophischen Zusammenhang der *Phänomenologie* weiter zu entwickeln – eine formale, logische Bestimmung der geistigen Lage, in der der Neveu in der französischen vorrevolutionären Zeit der leeren Worte und der ausgehöhlten Namen, in der er nicht als Individuum, sondern als bloße *Espèce* lebt, sich befindet. Der Neffe steht inmitten der Entwicklung, die vom Urteil zum Schluss führt. Demgemäß macht er keinen Halt vor den »festen Bestimmungen«, die das Urteil setzt. Er weiß sie hingegen »in ihrem Widerspruch« auszusprechen (PhG 347). Um diesen Widerspruch aber wieder zu vermitteln, müsste er über eine andere, höhere Form von Einheit verfügen, als die unmittelbare und daher endliche, bloß menschliche und natürliche, von der er in der Gestalt der Gewissheit seiner selbst weiß. Eine solche Einheit, keine einfache, differenzlose, aber eine, die den Unterschied in sich hat, würde ihm erst die Fortbestimmung zum Schluss ermöglichen. Damit hätte er aber auch das Feld des Begriffs betreten.

Der Begriff, der im Schluss die Form seiner vollendeten Entfaltung hat, bildet nach Hegels *Wissenschaft der Logik* »den wesentlichen Grund des Urteils« (WL 62). Er stellt das ursprüngliche Eine dar, das im Urteil als eines der Momente, die ihn ausmachen, in der Form ihrer Bestimmung oder Entzweigung in Wirklichkeit und Gedanken, Subjekt und Prädikat, hervortritt. Als solcher bildet der Begriff die höhere, erfüllte Einheit, die den Zwiespalt oder – wenn man will – die geistige Schizophrenie des Urteils, die immanente Widersprüchlichkeit zwischen der Identität von Subjekt und Prädikat und der Differenz derselben, die es gleichzeitig ausspricht, wieder zu vereinigen vermag.

Gegenüber dem Phänomen, das in der Zerrissenheit des Neffen und des Geistes in der Form seiner Entfremdung besteht, bestimmt Hegel demnach zwei zugrundeliegende Ebenen, die jeweils unterschiedlich tief ansetzen: das eine Mal die abstrakte Einheit des Urteils und das andere Mal die konkrete Einheit des Begriffes. Die erste Einheit, die der *Neveu* in seinem Selbstverhältnis als unmittelbare Gewissheit von sich selbst realisiert, gestattet ihm, den Widerstreit zwischen Wirklichkeit und Gedanken als einen solchen überhaupt zu fassen. Denn ohne diese Einheit, ohne »das Substantielle«, das den Widerstreit »in sich einigt«, würden die beiden Extreme gegeneinander nicht *kontradiktorisch*, sondern lediglich *konträr* sein. Als solche könnten sie auch einander nicht widerstreiten.

Die zweite, umfassende Einheit, bleibt hingegen dem Neffen verschlossen, obwohl sie die eigentliche Entfaltung der immanenten Widersprüchlichkeit des Urteils darstellt, die die Frechheit des Neveu lediglich keimhaft zum Ausdruck bringt. Wäre nämlich das Urteil in seiner Endlichkeit selbst nicht auf die unendliche Einheit der Vernunft als »das Konkrete und Reichste« und als »absoluter Grund« (WL 52) angewiesen, so würde die sich selbst bewusste Verwirrung und Schamlosigkeit des Neffen, ja seine Verrücktheit, nicht die Wahrheit der unverrückten, fixen Bestimmungen eines Verstandes darstellen, der sich vormacht, Ruhe und festen Boden in einer abstrakten, natürlichen, menschlichen Allgemeinheit zu finden. Die ideelle Einheit des konkret Allgemeinen gehört hingegen zur Sphäre des Begriffs und des Schlusses als dessen absoluter Form: Diese konnte der Neffe noch nicht betreten, obwohl es der wesentliche Grund seiner bewussten Verrücktheit ist.

Gegenüber Hegels Diagnose der geistigen Lage des Neffen scheint Foucault den Spieß umkehren zu wollen. Er nagelt das *Substanzielle* auf dessen Widerstreit fest. Dafür ignoriert er nicht nur den doppelten Grund, den Hegel als Bedingung der Uneinigkeit des Neffen setzt, sondern beansprucht auch, diesen selbst wiederum zu begründen. Seine Unvernunft übernimmt dadurch eigentlich die Rolle, die bei Hegel der Vernunft zukommt. Sie bildet das Prinzip jeder Bestimmung, aus dem jede endliche Sinnkonstituierung, wie etwa der Verstand und seine naturhafte, äußerliche Reflexion bei Hegel, oder die anthropologisierende Psychopathologie bei Foucault, hervorgeht und in das sie wiederum untergehen muss.

Foucault will die verhöhnende Kraft, die Hegel gegenüber jeder festen Bestimmung dem Neffen zusprach, aufbewahrt wissen, obwohl die Verabsolutierung der Uneinigkeit, die er vornimmt, sie auf eine andere Grundlage stellt. Ist aber die negierende Macht des Neffen durch die neue Fundierung, die Foucault ihr gibt, überhaupt noch zu erklären? Genauer und mit präziserem Blick auf die allgemeinere Relevanz der Neveu-episode für Foucaults gesamte Auffassung vom Wahnsinn und seiner Geschichte: Lassen sich das Bedürfnis der Vernunft nach Unvernunft und die Rückkehr der Unvernunft, mit der das eigentliche Schicksal der Vernunft eintreten sollte, aufgrund der tragischen Unvernunft, an die Foucault denkt, erklären? Ist außerdem die Systematik der Formen des Wahnsinns, die Foucault vorschlägt, überhaupt haltbar und vollständig? Oder ist das Verhältnis zwischen der psychopathologischen, naturalisierenden Auffassung des Wahnsinns und dem tragischen Wahnsinn, zwischen dem Reich der festen Bestimmungen und der reinen Urteils- und Habensbeziehungen und dem der Verrücktheit des Neffen und seines systematischen Willens zum Delirium, anders zu denken? Operiert Foucault darüber hinaus – was schon anhand der *Préface* festgestellt werden konnte – unter der Hand mit anderen Formen des Wahnsinns? Wie ist schließlich der

Triumph des Wahnsinns und sein Primat gegenüber jeglicher anderen Form von Sinnartikulation zu rechtfertigen, den Foucault der tragischen Unvernunft als angeblichem Prinzip jeder Determination zuspricht?

Die genauere Rekonstruktion der Position Hegels gestattet nunmehr, den Fragen, die die Analyse von Foucaults Interpretation der Figur des Neffen aufgeworfen hatte, im Detail nachzugehen. Es lassen sich insgesamt drei Fragen unterscheiden, die in folgender Reihenfolge zu beantworten sein werden: (a) die Frage nach dem Bedürfnis der Vernunft nach Unvernunft, (b) die Frage nach der Rückkehr und dem Primat der Unvernunft und schließlich (c) die Frage nach dem Vorrecht von Foucaults tragischem Wahnsinn. Vor diesem Hintergrund soll sodann genauer die Frage beantwortet werden, auf welcher Grundlage Foucault seinen Naturalismuskritik gegen die moderne Psychopathologie und damit einhergehend gegen die gesamte dialektisch-anthropologische Konstellation, die er mit ihr im Blick hat, erhebt.

Es wird insbesondere zu zeigen sein, dass Foucaults Ausgangspunkt nur in einem Begriff des Lebens im eminenten Sinne, so wie er durch die Tradition des abendländischen Denkens unterschiedlich dekliniert wurde und im Herzen des Systems Hegels angelegt ist, bestehen kann. Nie in einem ausdrücklichen Programm deklariert, konnte ein solcher Begriffs des Lebens Foucaults eigenem Verständnis seiner Archäologie kaum fremder sein; er steht allerdings zumindest in zwei, miteinander eng korrelierten Hinsichten im Mittelpunkt seines Werkes: zum einen, weil er der Sache nach immer schon latent am Werk ist; zum anderen, weil er konstitutiv zur Deduktion und Rechtfertigung des Primates der Unvernunft und somit zur *contestation* und *transgression* der Diskursanalyse gehört. Ein Begriff des Lebens im eminenten Sinne ist hinter der Archäologie – so die These dieser Arbeit – stets schon wirksam; nur wenn man von ihm ausgeht, kann außerdem ihrer kritische Stachel überhaupt gerettet werden.

(a) Die Figur des Neffen verkörpert aus der Sicht Foucaults die notwendige Instabilität und die ironische Umkehrung jeder Vernunftform, die die Unvernunft als ihr gegenüber äußerlich und unwesentlich behandelt.⁸⁹ Die Herstellung eines Besitzverhältnisses zur Unvernunft wie

89 Gemäß dem *usus* der französischen Sprache verwendet Foucault das Wort *raison* (›Vernunft‹) in einer Art, die gegenüber der nach Kants *Kritik der reinen Vernunft* im Rahmen der deutschen Kultur üblich gewordenen, technischen Unterscheidung zwischen ›Vernunft‹ und ›Verstand‹ als *unmarkiert* bezeichnet werden darf. Die *raison* heißt rationelles Vermögen, ja *ratio* im Allgemeinen: Insofern bringt sie die Entgegensetzung mit dem *entendement* (dem ›Verstand‹) – falls diese nicht *expressis verbis* betont wird – nicht notwendig mit sich. Sie ist ihr gegenüber neutral, sowie sie nichts über den althergebrachten Gegensatz zwischen *diánoia* und *nous*, *Analyse* und *Synthese* besagt. Zu den daraus entstehenden Übertragungsschwierigkeiten

dasjenige, das zwischen dem Neffen und seinen Gönnern besteht, würde insbesondere das Bedürfnis nach Unvernunft verraten, das die Vernunft als solche immer schon auszeichnet.

Wie ist aber genauer dieses *Bedürfnis* zu deuten? Wie muss die Vernunft begriffen werden, wenn ihr Negatives, die Unvernunft, ihr nicht bloß äußerlich und unwesentlich, sondern tatsächlich innerlich und essenziell sein soll? Wieso kann die Vernunft sich ihres Anderen nicht bemächtigen, ohne dabei unterzugehen? Zum Wesen einer Vernunft, die sich durch die gewaltsame Aneignung der Differenz ihres Negativen zum Verlust ihrer selbst verurteilt, muss immer schon auch ihr Anderes gehören. Anders gäbe es noch kaum etwas, das man dem prometheischen Projekt des modernen Subjektivismus einer auf einer vermeintlichen Selbstverständigung der Endlichkeit aufbauenden menschlichen Weltaneignung entgegenhalten könnte. Prometheische Emanzipation würde nicht in eine Form von Selbst- und Fremdversklavung und Weltverdinglichung münden, sondern tatsächlich den Triumph eines neuen Humanismus nach dem metaphysischen Obskurantismus der Vergangenheit realisieren können, den sie beansprucht.

Die Einheit zwischen Vernunft und Unvernunft wird nicht erst beim Erkennen des Wahnsinns hergestellt; sie besteht immer schon als immanentes Prinzip der Vernunft selbst. Sie ist nicht *faktuell* sondern *prinzipiell*. Sie allein kann erklären, warum der Vernunft deren Äußerlichkeit überhaupt wesentlich sein muss. Nicht anders letztendlich als Kant, der mit dem Ideal der reinen Vernunft jenen unbedingten Obersatz als *ens realissimus* gefunden hatte, den jedes Urteil aufgrund seiner konstitutiven Angewiesenheit auf einen Bestimmungszusammenhang je schon präsupponiert, erkennt Hegel in der ursprünglichen Einheit des Begriffs zurecht den *wesentlichen Grund*, aus dem das Urteil als elementarster Denkkakt, Verbindung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit, Einheit und Mannigfaltigkeit, sich entfaltet. Allein die Unterstellung einer *unendlichen Einheit* des Begriffs kann die immanente Widersprüchlichkeit des Urteils, das unvermittelt mal die Identität zwischen Subjekt und Prädikat und mal den Unterschied zwischen beiden aussagt, in ihrer vollständigen Entfaltung erklären. Ungeachtet ihrer Unbedingtheit stellt insofern die *absolute Einheit* des Begriffs keine Schwärmerei dar, sondern das, was das Urteil, die einfachste Struktur des Denkens, immer schon stillschweigend behauptet.

Der systematische Wille zum Delirium des Neffen kann wohl auf die *Unmöglichkeit der Vermittlung* zwischen Unmittelbarkeit und Reflexion,

nicht nur zwischen französischer und deutscher Tradition, sondern auch zwischen dem neuzeitlichen Rationalismus und den tragischen und dialektischen Denkern, die neben der *raison* und der Sinnlichkeit noch ein drittes, synthetisches Vermögen annehmen, vgl. auch die ausgezeichnete Anmerkung von GOLDMANN, *Der verborgene Gott*, a.a.O., 57 Anm. 14/fz. 43 Anm. 1.

Sein und Denken schwören.⁹⁰ Vielleicht kündigt er auch bereits die *tragische Konfrontation der Bedürfnisse und der Illusion* an, die für Freud und Nietzsche entscheidend sein wird.⁹¹ Die *dunkle Zugehörigkeit* zwischen Vernunft und Unvernunft, die der bewussten Verwirrung des brillanten Schmarotzers zugrunde liegt, lässt sich indessen keineswegs durch den Widerstreit zwischen beiden erläutern, denn dieser setzt vielmehr jene voraus. Vielmehr als auf der unaufhebbaren Entgegensetzung zwischen der Vernunft und deren Negativem gründet sie auf der grundlegenden Einheit zwischen beiden: dem ursprünglichen Grund und dem letzten Horizont jeder Sinnstiftung überhaupt.

(b) Ähnlich wie er das Bedürfnis der Vernunft nach Unvernunft zu Recht postuliert, ohne es auch wirklich begründen zu können, vermag Foucault die Wiedererscheinung der Gestalt des Irren in Diderots *Rameaus Neffe* treffend zu bezeichnen, ist jedoch nicht imstande, sie tatsächlich zu erklären.

Dieser neue Mangel in der inneren Logik von Foucaults Text bietet jedoch insofern kaum eine Überraschung, als die Rückkehr der Unvernunft unmittelbar aus dem Bedürfnis der Vernunft nach ihrem Negativem erfolgt. Die Rückkehr der Unvernunft stellt die Entfremdung dar, die die Vernunft erleidet, indem sie ihr Bedürfnis nach Unvernunft über die Herstellung eines reinen Urteils- und Definitionsverhältnisses zum Wahnsinn gewaltsam zu befriedigen versucht. Sie bildet die ironische *Verkehrung*, die der Vernunft widerfährt, indem sie eine äußerliche Identität zwischen ihr und ihrem Negativen herstellt. Demnach stellt auch der Triumph der Unvernunft über die Vernunft keineswegs den Sieg einer fremden Macht dar, vielmehr die Erfüllung des eigenen Schicksals einer Vernunft, die ihrem immanenten Prinzip nicht gewachsen ist.

Der rationalistische *Gewaltakt* Descartes', die positivistische Objektivierung der Geisteskrankheit, die aus ihm folgt, und die Entstehung auf der praktisch-institutionellen Ebene einer neuen Form von Irrenanstalten, des Asyls, hatten aus der Sicht Foucaults dem Wahnsinn die Sprache genommen. Dadurch soll nicht bloß ein empirisches, einem bestimmten, historischen Sinngebilde zugehörendes Phänomen, sondern es sollen die *großen Strukturen der Unvernunft* unterschlagen worden sein, die einer jeden Sinnstiftung als deren strukturelles Fundament zugrunde liegen und als solche *unterhalb der Zeit der Historiker* schlummern.⁹² Die Verrücktheit des Neveu kündigt die Rückkehr dieses verborgenen Grundes an.

In der Besitznahme der Unvernunft entfremdet sich die Vernunft, der über die äußerliche Identifizierung mit ihrem Negativen die *unmittelbare*

90 Vgl. HF 436/dt. 353.

91 Vgl. HF 438/dt. 356.

92 Vgl. HF 432/dt. 350.

Identität mit sich selbst abhandenkommt. Nun besteht nicht mehr in der willkürlichen Gleichsetzung zwischen Sein und Nicht-Sein, Unmittelbarkeit und Reflexion, Subjekt und Prädikat, Bedürfnis und Illusion, durch die sich ein Logos der festen Bestimmungen durchzusetzen versucht, das Wesen der Vernunft, sondern in der *tragischen Konfrontation* zwischen denselben, die eine Unvernunft zweiter Ordnung bildet.

Als letzter Grund jeder Sinnstiftung bildet die Unvernunft nach Foucault *das Tragische*, einen Dialog ohne Sprache des Tages und des Lichts. Sie ist der *Taumel* und das *Delirium* eines ständigen und unmittelbaren Zusammenstoßes zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft, Sein und Nicht-Sein, Reflexion und Unmittelbarkeit, der zugleich als der Versuch, die Fülle der Erscheinungswelt zu totalisieren, zu verstehen ist.⁹³

In ihr kommen gleichzeitig die Unmöglichkeit und die Unmittelbarkeit der Vermittlung zwischen der Vernunft und deren Negativem an den Tag. Im bewussten Willen zum Delirium des Neffen ist zum einen die *Unmöglichkeit der Vermittlung* am Werk.⁹⁴ Der Neffe hat Hunger und sagt es. Er gibt ungehemmt die Unmittelbarkeit seiner Bedürfnisse preis, ohne dass der unergründliche Schmerz seiner Dürftigkeit sich je zur Vernunft bringen ließe. Unmittelbarkeit und Reflexion kommen in ihrem gegenseitigen Verhältnis nie zur Ruhe. Der Instabilität seiner proteushaften Gesprächigkeit liegt andererseits die unmittelbare Vermittlung zwischen Gewissheit und Wahrheit zugrunde, die seine geistige Lage auszeichnet. In seinem geistreichen Geschwätz spricht sich eine *Vermittlung ohne Arbeit* aus, die der notwendigen, schicksalhaften Entfremdung der kartesischen, neuzeitlichen Vernunft entspricht.⁹⁵ Diese verliert sich selbst in der äußerlichen Identifizierung ihres Negativen und ist dem Schwindel der unauflösbaren Widersprüchlichkeit zwischen ihrer unmittelbaren Identität mit sich und ihrer ebenso unmittelbaren Differenz von sich preisgegeben.

Kein anderes Schicksal erwartete nach Hegel die abstrakte, *äußerliche* Reflexion der Wesenslogik, als »die Sphäre des *gesetzten* Widerspruchs«, der *unmittelbaren* Vermittlung, der auch das Urteil als ein bloß verständiges, endliches zugehört.⁹⁶ Der in ihrer Form noch der Natur verhafteten äußerlichen Vernunft setzt Hegel aber zugleich die absolut vermittelnde, idealisierende Macht einer höheren, umfassenden Einheit entgegen. Diese *unendliche* Einheit bildet das eigentliche Prinzip der immanenten, dialektischen Bewegung, auf die sich der Widerstreit der fixen, unverrückten Bestimmungen eines von der Vernunft aufgelösten

93 Vgl. HF 438/dt. 355.

94 Vgl. HF 436/dt. 353.

95 Vgl. HF 440/dt. 357.

96 Vgl. Enz § 114, 235.

Verstandes und damit auch die Rückkehr und der Triumph der *tragischen* Unvernunft Foucaults stützen.

(c) Die Analyse des Neffen bestätigt den Ebenenunterschied, der bereits im ersten Teil der Arbeit hervorgehoben wurde, zwischen einer *psychopathologischen*, abkünftigen und einer *tragischen*, ursprünglichen Auffassung des Wahnsinns. Wenn die Rückkehr und der Triumph der Unvernunft besagen, dass die Unvernunft den *Grund* bildet, von dem her die Vernunft zu begreifen ist, so gilt dasselbe auch für den Wahnsinn, der positivistisch als bloßes Korrelat der Vernunft gedacht wird. Erst auf dem Fundament der *déraison* lässt sich ein Wahnsinn erkennen, der nach einer positivistischen Auffassung anhand einer schlichten, abstrakten Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem verstanden wird. Nur wenn man die *nature de la folie* treffend auf die *essence de la déraison* zurückführt, wird man den Wahnsinn von den pathologischen Begriffen befreien können, durch die sie verdeckt wurde.

Mit der Unterscheidung zwischen einer *pathologischen* und einer *tragischen* Ebene kehrt allerdings auch die Zweideutigkeit in der Auffassung des Tragischen und mit ihm einhergehend des Wahnsinnes wieder, die bereits in der Analyse der *Préface* hervorgehoben werden konnte. Foucault scheint auf der einen Seite eine *vorsokratische* Auffassung des Tragischen als eine absolute Immanenz der kosmischen Ordnung vorzuschweben, durch die gegen die dialektische Artikulation in Gegensätzen der abendländischen *ratio* nach Sokrates so etwas wie die Restauration eines *tragischen Zeitalters der Griechen* herbeizuführen wäre. *Tragisch* ist diese Auffassung insofern, als die höhere Gerechtigkeit der kosmischen Ordnung zwischen *Schicksal* und *Glück*, objektivem Weltgeschehen und subjektivem Handeln keinerlei Einklang vorsieht.

Nach einer anderen Auffassung würde hingegen das Tragische einfach in dem *immer-dialektischen* Konflikt zwischen den Gegensätzen bestehen, in die die post-sokratische Tradition des Abendlandes die kosmische Einheit des ursprünglich Tragischen zersetzt hat. Diese bleibt dem anthropologischen Zeitalter der nach-hegelischen Moderne bis zum Ausbruch einer übermenschlichen Epoche der ewigen Wiederkehr versperrt, die Foucault stets beschwört, ohne zugegebenermaßen sagen zu können, wie sie konkret aussehen soll. Nicht von ungefähr besteht das Projekt, das hinter der Archäologie steckt, in nichts anderem als in dem Versuch, jenseits der Verheißungen der Dialektik das tragische *amor fati* wiederzuentdecken. Anhand der *Préface* lässt sich dementsprechend bereits ein im eigentlichen Sinne *tragischer* von einem *dialektisch-tragischen* Wahnsinn unterscheiden, die wiederum der *nature de la folie* in dem anthropologischen, positivistischen Sinne der modernen Psychologie, das heißt der *psychopathologischen* Auffassung des Irrsinns, entgegenzuhalten waren.

Bleibt der Ausbruch einer übermenschlichen Epoche aus und damit auch der Weg zurück zum *tragischen Zeitalter der Griechen* versperrt, so

kehrt in Foucaults Interpretation des Neffen das *Tragische* nicht in der Form der bejahenden Immanenz zu einer höheren kosmischen Gerechtigkeit zurück. Der *tragische Wahnsinn*, den die Figur des Neffen präfigurieren soll, stellt lediglich die radikale Negativität einer *déraison* dar, die sich selbst in all dem verliert, was sie an den Tag kommen lässt. Und so stellt er laut Foucault zugleich jene Unvernunft als unteilbares Gebiet und furchtbare Einheit dar, mit der sich zu konfrontieren für uns, in einer *nach-hegelischen* Epoche, in der die Unvernunft subjektivistisch auf die endliche *expression* der Wahrheit des Menschen reduziert wird, kaum mehr möglich ist.

Der *dialektisch-tragische* Wahnsinn lässt sich hingegen leicht in dem Widerstreit zwischen Unmittelbarkeit und Reflexion erkennen, der zugleich die sich selbst bewusste Verwirrung und Verrücktheit des Neffen und die Wahrheit der festen, unverrückten Bestimmungen der psychopathologische Reduktion des Wahnsinn auf die Natur der Geisteskrankheit ausmacht. Lässt sich mit dieser Form des Wahnsinns weder das Bedürfnis der Vernunft nach der Unvernunft noch die Rückkehr und der Triumph der Unvernunft erläutern, so kann man umso weniger den Primat rechtfertigen, den Foucault der Unvernunft zuspricht, oder gar die *Schuld* begründen die die Welt und die Geschichte ihr gegenüber tragen sollen.⁹⁷

Den Primat der Unvernunft im *dialektisch-tragischen* Wahnsinn des Neffen und im Widerstreit zwischen *besoin* und *illusion*, Unmittelbarkeit und Reflexion, der sein Bewusstsein zerreißt, zu suchen, würde nichts anderes heißen, als jene Äquivokität zwischen Natur und Geist zu inthronisieren, die Foucault in seinem Werk mit seinem Einspruch gegen Biopolitik und Biomacht stets kritisch im Blick behalten hat: Sein Gott wäre nicht anders als der Theuth Derridas ein Gott der Schrift, des Todes und der Medizin.

Ist aber der Primat der Unvernunft in der radikalen Negativität des *Tragischen* zu sehen, so tauchen die Vorbehalte wieder auf, die im Kapitel über die *Préface zu Histoire de la folie* bereits ausformuliert wurden. Wie lässt sich zum einen rein *theoretisch* entscheiden, dass zwischen der unendlichen Einheit des Tragischen und der Endlichkeit der Welt und der Geschichte überhaupt keine Vermittlung möglich ist, und dies nicht nur auf einer *phänomenologischen*, sondern auch auf einer *ontologischen* Ebene? Zum anderen und damit einhergehend: Wie lässt sich *de jure*, ja in einer *praktischen* Hinsicht und angesichts einer solchen *Metaphysik des Tragischen* der Vorrang einer Unendlichkeit legitimieren, die die Endlichkeit der Geschichte, die an das Unendliche als den Grund ihres immanenten Dranges nach Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe und nach Transzendierung der eigenen Partikularität und Gewaltsamkeit appelliert, nur zu zerstören weiß? Was schuldet die Geschichte eigentlich der

97 Vgl. HF 663.

Unvernunft und was die Unvernunft der Geschichte? Wie lässt sich der Dämonismus und der Terror einer *liberté absolue* und einer *subjectivité radicale* abwenden, die jede endliche Bestimmtheit verwirft und damit jene Welt des historischen, menschlichen Lebens, aus der das Verlangen nach Freiheit und Selbstbestimmung erst entsteht, vernichtet?

Wenn die Analyse von Foucaults Lektüre der für den gesamten Aufbau seiner *Histoire de la folie* entscheidenden Figur des Neffen die wichtigsten Erträge der Untersuchung des *Vorworts* im Grunde bestätigt, sowohl die Unterscheidung der Formen des Wahnsinns, mit der Foucault operiert, als auch die Vorbehalte gegenüber dem Primat eines *tragischen* Wahnsinns, so gestattet der Anschluss an Hegel nicht nur, dieselben Fragen nochmals aufzunehmen und schärfer auf den Begriff zu bringen, sondern auch das Problem des Naturalismusvorwurfs erneut aufzugreifen, der dem *vertikalen* Fortgehen der Archäologie bei der Rekonstruktion der Formen des Wahnsinns implizit zugrunde liegt. Vor diesem Hintergrund zeichnet es sich ab, dass der Begriff eines Lebens schlechthin zwar von Foucault selbstverständlich nicht programmatisch gefasst, aber gemäß der internen Logik seiner Bestimmung des Wahnsinns immer schon unterstellt wird und auch werden soll. Denn nur ein Verständnis des Lebens im eminenten Sinne ist imstande, das Bedürfnis wie die Wiederkehr und den Triumph der Unvernunft zu erläutern und zugleich einen möglichen Primat des Wahnsinns als jene Freiheit zu rechtfertigen, von der her die Naturverfallenheit sich überhaupt erst bestimmen lässt.

VI. Leben im eminenten Sinne als Freiheit und Liebe

Hegel beendet die Darstellung seines Systems am Schluss der Enzyklopädie mit einem Zitat aus dem Buch Lambda der *Metaphysik* des Aristoteles. Die Philosophie als Resultat der Entäußerung und Verwirklichung des Begriffes und seiner Rückkehr in sich selbst ist absolute Tätigkeit der Vernunft und als solche Leben im ausgezeichneten Sinne:

Und Leben wohnt in ihm; denn der Vernunft Wirklichkeit (wirkliche Tätigkeit) ist Leben [ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζῶή], jener aber ist die Wirklichkeit (Tätigkeit), seine Wirklichkeit (Tätigkeit) an sich ist bestes und ewiges Leben [ζῶή ἀρίστη καὶ αἰδίος].⁹⁸

Hieß es noch im Frankfurter Fragment *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, »Reines Leben zu denken ist die Aufgabe«, reines Leben

98 ARISTOTELES, *Metaphysik*, Halbbd. 2, in der Übers. von H. Bonitz, neu bearb. und hg. v. H. Seidl (griech. Text in der Ed. von Wilhelm Christ), 42009 (1980), 1072 b 26–28. Was Hegel angeht vgl.: Enz § 577.

verstanden als »Sein« im Gegensatz zur Einheit der Abstraktion, als »die Seele jeder Tat, alles Bestimmten« und der »Ursprung« und die »Quelle, aus welcher jede Gestalt des beschränkten Lebens fließt«, das, was eigentlich »das Göttliche« ist, so kann mit dem Abschluss des Systems diese Aufgabe als erfüllt betrachtet werden.⁹⁹ *Leben* wird dabei nicht vor allem nach dem paulinischen Modell, das in den Frankfurter Schriften noch das herrschende ist, prinzipiell im Horizont der *Liebe* gedacht als Gefühl der konkreten, *organischen* Ganzheit der göttlichen Alleinheit,¹⁰⁰ sondern als die Selbstbewegung der Vernunft, des *nous* selbst, sei es als absolute Idee in ihrer Bestimmung als reiner Gedanke, sei es als absoluter Geist in seinem *Realwerden*. Denn erst wenn *Liebe* und *Freiheit* die Unmittelbarkeit eines bloß Gefühlten verlassen, um in die Entfaltung des Begriffs als des Scheidens und Wiedervereinigens einer negativen Bewegung einzugehen, vermögen sie sich selbst gerecht zu werden. So mahnt Hegel bereits in der Vorrede zu seinem ganzen System in der *Phänomenologie des Geistes*:

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.¹⁰¹

99 Vgl. G. W. F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in: DERS., *Werke in zwanzig Bänden*, a.a.O., Bd. I, 274–418, hier 370, 371. Für die Stelle vgl. auch J. HYPPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1983 (1948), 13 f. und DERS., »Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna«, zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, XLV (1936), jetzt in: DERS., *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1955, 11–29, insb. 13.

100 Gegenüber dem harmonisch zusammenhängenden »All des Lebens« bildet Liebe die »Beziehung Verschiedener«, insofern diese sich durch die »Empfindung des Ganzen« oder durch das »Gefühl« der »Vereinigung Entgegengesetzter« auszeichnet. »Leben« stellt somit den einheitlichen Grund einer Beziehung zwischen Verschiedenen dar, die durch »Liebe« zugleich als Identische empfunden werden (vgl. HEGEL, *Der Geist des Christentums*, a.a.O., 327). Zur Lebenskonzeption beim Frankfurter Hegel: A. SELL, »Der Lebensbegriff in Hegels Fragmenten ›Der Geist des Christentums und sein Schicksal‹«, in: A. GROßMANN, CH. JAMME (Hg.), *Metaphysik der praktischen Welt. Festgabe für Otto Pöggeler*, Amsterdam/Atlanta 2000, 222–37; D. KARYDAS, »Pleroma und Schicksal. Zur Vermitteltheit von Sein beim Frankfurter Hegel«, in: A. ARNDT, P. CRUYBERGHS, A. PRZYLEBSKI (Hg.), *Das Leben denken. XXV. Internationaler Hegel-Kongress (Toulouse 2004). Hegel-Jahrbuch 2006*, Teil 1, Berlin 2006, 46–51. Für Paulus vgl. etwa Röm 13,10.

101 PhG 14 f.

Leben als Logos zu denken heißt, zwischen den Hauptsträngen der großen Tradition der abendländischen Spekulation zu vermitteln. Hegels Vorhaben muss somit gleichsam als der Versuch verstanden werden, Platon und Aristoteles mit Johannes zu vereinigen, um Paulus zu realisieren, oder eine Philosophie als Vollendung (*pléroma*) des spekulativen Denkens zu entfalten, die den Gegensatz zwischen Religion und Philosophie in sich aufzunehmen und zu überwinden weiß.¹⁰²

Wenn dabei Hegel – wie Hans Friedrich Fulda meint – »frei vom kosmologischen Dogmatismus antiker oder nachantiker Spekulationen« bleiben zu können meint, dann selbstverständlich deshalb, weil er überzeugt ist, anders als die Philosophie nicht nur der Antike, sondern auch der Moderne vor ihm, aufgezeigt zu haben, dass man zum Begriff eines absoluten Lebens und einer unendlichen Einheit durch die einfache immanente Entfaltung der Bestimmungen des endlichen Denkens selbst gelangen kann.¹⁰³ So wie der Verstand zum Mittel der Vernunft wird und dabei nur sich selbst gehorcht, so bleibt der *nous* als die vermeintliche Sphäre reiner Intuition und mythischer Eingebung nicht dem diskursiven Denken versperert, sondern stellt das Prinzip selbst der

102 Hegel hat gewiss den Anfang des Johannesevangeliums im Blick, wenn er im letzten, der absoluten Idee gewidmeten Kapitel der *Wissenschaft der Logik* von der *Selbstbewegung* – was spätestens nach Platon traditionell Hauptmerkmal des Lebens ist – der absoluten Idee als von dem *ursprünglichen Wort* spricht: »Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche Wort dar, das eine Äußerung ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist« (WL 284 f.). Zum spekulativen Denken des Lebens in der platonischen und neuplatonischen Tradition vgl. – neben den präzisen Ausführungen in den Platon, Plotin und Proklos gewidmeten Teilen der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* – das Ende der *Vorrede der Phänomenologie des Geistes*: »Es [hat] auch Zeiten gegeben, welche sogar Zeiten der Schwärmerei genannt werden, worin die Aristotelische Philosophie um ihrer spekulativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Platon, wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik, für die wahre Enthüllung und den positiven Ausdruck des göttlichen Lebens gehalten wurde, und sogar bei vieler Trübheit dessen, was die Ekstase erzeugte, diese mißverstandene Ekstase in der Tat nichts andres als der reine Begriff sein sollte« (PhG 52). Dazu auch: B. MABILLE, »La vie logique«, in: J.-L. VIEILLARD-BARON (Hg.), *Hegel et la vie*, Paris 2004, 107–53, v. a. 117–37 und was insb. den Neuplatonismus angeht J. HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bonn 1999, 92 ff.

103 Vgl. H. F. FULDA, »Das Leben des Geistes«, in: ARNDT, CRUYBERGHS, PRZYLEBSKI (Hg.), *Das Leben denken*, a.a.O., 27–35, insb. 32.

dialektischen Entfaltung der *diánoia* dar.¹⁰⁴ *Leben* schlechthin bildet demnach anders als in der Antike nicht eine radikale Transzendenz jenseits der Ousia, sondern das Prinzip selbst jeder Vermittlung und Immanenz zwischen Wesen und Dasein, Unendlichem und Endlichem. Jeder Versuch, die Bedingungen zu unterlaufen, die das Leben als unendliches Prinzip einer durchgängigen Bestimmung einer jeden Vermittlung stellt, sei es aufgrund einerseits einer vermeintlich verselbständigten Endlichkeit oder andererseits einer abstrakten, schlechten Unendlichkeit, ist dazu verurteilt, keinen Bestand zu haben.¹⁰⁵ Johannes oder ein Logos, der zum Fleisch wird, bildet den Weg, der zu Paulus, zur Liebe und Freiheit führt: zur »freien Macht«, »freien Liebe« und »schrankenlosen Seligkeit« (WL 36).¹⁰⁶

Bestes und ewiges Leben ist der erste Bewegter als *Tätigkeit der Vernunft*.¹⁰⁷ Als reine *enérgeia* kann der erste Bewegter *unbewegt* bewegen, nämlich als ein *Unveränderliches*, das selbst nicht zur Welt der Bewegung und der Mutation, das heißt zur *Natur*, gehört. Seine Behandlung fällt demnach außerhalb der *Physik*, die sich mit der Bewegung und Veränderung befasst, und gehört vielmehr zu einer königlichen, ersten Wissenschaft, deren Bestimmung bekanntlich in den Büchern untersucht wird, die die Tradition als Metaphysik zu benennen pflegt. So unterscheidet Aristoteles am Anfang des Buchs Lambda der Metaphysik zwischen drei Arten von Substanzen: einer sinnlichen und vergänglichen, einer

104 Zur Internalisierung der *diánoia* durch den *nous* bei Hegel vgl. THEUNISEN, »Vernunft, Mythos und Moderne«, a.a.O., 41 ff.

105 So bildet eine Philosophie des *besten* Lebens zugleich die einzige mögliche Philosophie der Einzelheit und des Konkreten (vgl. WL 54 und für »das abendländische Prinzip der Individualität« auch Enz § 151Z, 295–97).

106 Demnach ist es gleichermaßen vermessen, allein das Johannesevangelium als die Hauptquelle für die christliche Inspiration in Hegels Auffassung des Lebens zu betrachten, was z. B. MABILLE, »La vie logique«, a.a.O., insb. 110, tut, oder gar – wie es oft zur Vulgata der Hegels Interpretation zu gehören scheint – die Wende zum Paradigma der dialektischen Subjektivität nicht als Vollendung und Realisierung des von Paulus inspirierten Denkens des *Lebens* und der *Liebe* der Frankfurter Periode, sondern als dessen schlichte Aufgabe zu sehen (vgl. etwa Ch. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge 1975, 151: »The Frankfurt period, according to which it was life rather than the subject which provided the paradigm of the identity of the different«).

107 Außer Met. 1072b 26 f. auch WL 286: »Was hiermit als Methode hier zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, deren Natur schon erkannt worden, aber erstlich nunmehr mit der Bedeutung, daß der Begriff alles und seine Bewegung die allgemeine absolute Tätigkeit, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist« (WL 286). Vgl. außerdem die Bestimmung der Vernunft als »zweckmäßiges Tun« in Anlehnung an Aristoteles' Auffassung des unbewegten Bewegers in der *Vorrede der Phänomenologie des Geistes* (PhG 16 f.).

sinnlichen und unvergänglichen (wie die Himmel, die Sterne und die Planeten) und einer unbeweglichen (*akinetos*). Gehören die zwei ersten der Physik an, weil sie der Bewegung unterstellt sind, so die dritte einer anderen Wissenschaft, die anderen Prinzipien gehorcht.

Jene Wesen gehören der Physik an, denn sie sind der Bewegung unterworfen; diese aber einer anderen Wissenschaft, da sie ja mit jenen kein gemeinsames Prinzip hat.¹⁰⁸

Entsprechend wird von Tätigkeit *per analogiam* in zweierlei Sinne gesprochen: als von einer *Bewegung* im Verhältnis zur Potenzialität und als von einer *Substanz* (im Sinne von *Form*) im Verhältnis zu einer *Materie*.¹⁰⁹ Im ersten Fall hat man es mit einer Handlung (*praxis*) im uneigentlichen und im zweiten mit einer Handlung im eigentlichen Sinne zu tun. Denn im ersten Fall ist der Zweck der Handlung ihr äußerlich, als ein bloßer Endpunkt (*peras*), zu dem sie tendiert; im zweiten hingegen wohnt er ihr inne.¹¹⁰ Gerade aufgrund einer solchen *inneren Zweckmäßigkeit* kann die letztere eigentlich als *Tätigkeit* benannt werden, während die erstere wesentlich als *Bewegung* zu bezeichnen ist: »Einen Vorgang von dieser Art nenne ich wirkliche Tätigkeit (Wirklichkeit) [ἐνέργειαν], einen von jener Art Bewegung [κίνησιν]« (Met. 1048 b 34 f.).

Charakteristisch für die Bewegung, insofern sie *physisch* erfasst wird, ist demnach – wie dem Text von Met. K 9 zu entnehmen ist, der aus einer Zusammensetzung von Auszügen aus der aristotelischen *Physik* besteht – das Beharren der Potenzialität in der Tätigkeit selbst (»so nenne ich die Wirklichkeit des Möglichen, insofern es möglich ist, Bewegung [τὴν τοῦ δυνάμει ἢ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν]«, Met. 1065 b 16 f.), was einer konstitutiven Unvollendbarkeit der Tätigkeit selbst entspricht. In der Bewegung ist die Tätigkeit nicht *rein*, sondern *unvollendet* (*atelés*, Met. 1066 a 21): Die Bewegung ist »Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit [ἐνέργειαν καὶ μὴ ἐνέργειαν]«, Met. 1066 a 25 f.).

Die Tätigkeit der Vernunft als *bestes und ewiges Leben* zeichnet sich dagegen dadurch aus, dass sie keine Potenzialität und somit keine Materie in sich hat. Sie gehört nicht mehr zur Natur, da ihre Substanz selbst reine Tätigkeit ist: Sie ist *Form* und *Zweck*, und zwar in einer dermaßen vollendeten Art, dass es keine natürliche Äußerlichkeit der Potenzialität und der Materie kennt.

Also muß ein solches Prinzip vorausgesetzt werden, dessen Wesen Wirklichkeit ist [ἡ οὐσία ἐνέργεια]. Ferner müssen diese Wesen ohne Stoff sein;

108 Met. 1069 a 36–1069 b 2.

109 Vgl. Met. 1048 b 8 f.

110 Vgl. Met. 1048 b 21–23.

denn wenn irgend etwas anderes ewig ist, müssen sie es sein; also müssen sie der Wirklichkeit nach sein.¹¹¹

Desgleichen meint Hegel, dass sich die Mannigfaltigkeit der Materie durch den *Schluss*, der den Begriff sowohl in seiner rein gedanklichen Auffassung als Idee wie in seiner *realen* als Geist ausmacht, restlos auf die Einheit der Form zurückführen lässt.¹¹² Diese stellt insofern zugleich ein Telos und ein Prinzip der *Tätigkeit* dar, als sie als *Seele* und *Zweck* sich erst an ihrer ihr innewohnenden Negativität abarbeiten muss, um zu sich selbst zu kommen. Anders als bei Aristoteles allerdings entbehrt das erste Prinzip als absolute Tätigkeit nicht in dem Sinne der Materie, dass es von ihr ganz *getrennt* wäre. Die Materie hat sich vielmehr derart entfaltet, dass die absolute Tätigkeit sich als deren immanentes Organisationsprinzip und insofern als deren innerer Zweck ergibt und die Materie dadurch zu einem bloßen Moment von sich selbst gemacht hat.

Selbstbewegung, -erzeugung, -bildung und -erhaltung ist die ihrer Zweckmäßigkeit vollendet entsprechende Tätigkeit des absoluten

111 Met. 1071 b 19–22. Die Formel einer *ousia* als reine *enérgeia* kann als Präfiguration von Hegels Grundgedanken einer Substanz verstanden werden, die ebenso als Subjekt aufzufassen sei. So interpretiert Hegel selbst sie auch, und zwar im Zusammenhang mit seiner Kritik an der Reduktion der Natur auf Wirkkausalität und des Zweckes auf *äußere* Zweckmäßigkeit. Der Zweck ist *Subjekt*, insofern er als restlose Zurückführung der Mannigfaltigkeit auf Einheit die Seele einer Selbstbewegung ist, die sich erst als Negativität, als Reflexion in sich selbst durch ein Anderswerden, das ein Beisichselbstsein ist, gerecht werden kann. »Das Gesagte kann auch so ausgedrückt werden, daß die Vernunft das zweckmäßige Tun ist. Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken, und zunächst die Verbanung der äußern Zweckmäßigkeit hat die Form des Zwecks überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch Aristoteles die Natur als das zweckmäßige Tun bestimmt, der Zweck ist das Unmittelbare, das Ruhende, welches selbst bewegend, oder Subjekt ist. Seine abstrakte Kraft zu bewegen ist das Fürsichsein oder die reine Negativität« (PhG 16 f.). Für die Substanz, die *lebendig* ist, insofern sie *Subjekt* ist, vgl. auch PhG 14: »Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist.«

112 Zur der geistigen Entfaltung des Begriffes als *Schluss* und *Leben* vgl. auch das Kapitel über »Das absolute Wissen« am Ende der *Phänomenologie des Geistes*, wo »das Leben des absoluten Geistes« bzw. »das Leben des ganzen Geistes« (PhG 521, 522) als »der Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelheit, wie die umgekehrte, von der Einzelheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen« (PhG 517) die Erfahrung des Bewusstseins vollendet.

Lebens nicht lediglich als *Moment*, sondern ebenso als *Prinzip*. Diese Unterscheidung – der in der Sekundärliteratur selten Rechnung getragen wird – ist für die Bestimmung der verschiedenen Bedeutungen des Lebensbegriffs innerhalb von Hegels System entscheidend. Nimmt *Leben* eine andere Valenz je nach Stellung an, die ihm im System zukommt, ob man sich in der Logik, in der Natur- oder in der Geistesphilosophie befindet, so bleibt seine Grundbestimmung als *unmittelbare* Subjektivität, als realisierte Reflexion eines solidarischen Ganzen, das in seinen Gliedern unmittelbar präsent ist, stets erhalten.¹¹³ Als *Prinzip* und *Resultat* allerdings verliert es gerade jene Bestimmung der einfachen *Unmittelbarkeit*, die es als *Moment* des Systems noch auszeichnete: Indem

- 113 Die *Unmittelbarkeit* gilt aber als Grundbestimmung des Lebens ebenso für die Logik («Die unmittelbare Idee aber ist das *Leben*«, WL 212) wie für die Philosophie des Geistes, wo der Geist in seinem »unmittelbaren Sein« als Seele ein »einfaches, ideelles Leben« bildet, das in seiner »unmittelbareren *Naturbestimmtheit*« Gegenstand der Anthropologie ist (vgl. Enz § 389 und § 390). Für eine Klassifizierung der verschiedenen Formen des Lebens in Hegels System vgl. FULDA: »Das Leben des Begriffes«, a.a.O., *passim* und v. a. 27 und 30, und K. DÜSING, »Die Idee des Lebens in Hegels Logik«, in: R.-P. HORSTMANN, M. J. PETRY (Hg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart 1986, 276–89, v. a. 277–80. Eine wichtige Stelle des Lebenskapitels in der Begriffslogik im Abschnitt über die Idee, nach der das Leben »in seinem eigentlichen Sinne als natürliches Leben zu nehmen« sei (WL 213), wird oft in der Literatur so interpretiert, als spräche Hegel dort dem Naturleben einen *semantischen* Primat zu. Demnach wäre es nur in einem abgeleiteten, metaphorischen Sinne möglich, von einem *Leben des Geistes* zu reden (vgl. Fulda, a.a.O., 30 f. und v. a. Düsing, a.a.O., 281 f.). *Umgangssprachlich* mag es wohl zutreffen; dass es allerdings in der Sprache der *Spekulation* anders sein muss, belegen nicht nur die vielen Stellen in Hegels Werk, wo von einem *unvergänglichen Leben* die Rede ist, und die wesentliche Bedeutung, die ihm systematisch in seiner Philosophie zukommt, sondern die erwähnte Stelle selbst, wo Hegel nicht von ungefähr dem »bloßen Leben« der Natur die Spezifität des *Lebens des Geistes* als Geist gegenüberstellt: »Im Geiste aber erscheint das Leben teils ihm gegenüber, teils als mit ihm in eins gesetzt, und diese Einheit wieder durch ihn rein herausgeboren. Das Leben ist hier nämlich überhaupt in seinem eigentlichen Sinne als natürliches Leben zu nehmen, denn was das Leben des Geistes als Geistes genannt wird, ist seine Eigentümlichkeit, welche dem bloßen Leben gegenübersteht« (WL 213). Über das Verhältnis zwischen *spekulativem* und *biologischem* Leben außerdem auch die ausgezeichnete Rekonstruktion von HYPOLITE, *Logique et existence*, a.a.O., 122: »Cette vie du sens ou de la pensée, c'est la vie absolue de l'être comme Logos ; mais loin que ce Logos, comme vie spéculative, paraisse refléter la vie (au sens biologique, au sens d'une philosophie de la nature) c'est bien plutôt cette vie biologique et cette négativité de la vie qui sont un reflet de la vie absolue du sens.«

es nunmehr mit der Selbstbewegung des Begriffes koinzidiert, sei es als *Idee* gemäß einer rein gedanklichen Bestimmung, sei es als *absoluter Geist* gemäß seiner realen Entfaltung, stellt es eine Unmittelbarkeit dar, die zugleich in sich vermittelt ist. Als solche »innere *Negativität*« bildet es die »sich selbst bewegende Seele« der Vernunft, »das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt«. ¹¹⁴

Den Substanzialismus der metaphysischen Tradition überwunden zu haben, der eine Welt von festen Dingen und Wesenheiten setzte, statt den Begriff in seiner Selbstbewegung aufzufassen, als »das Wirkliche, sich selbst Setzende und in sich Lebende«, »den Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft« und der »die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht« (PhG 35), stellt bekanntlich einen der größten Ansprüche überhaupt der spekulativen Philosophie Hegels dar. Leben ist aber nicht nur wie seit der Antike als *Selbstbewegung*, sondern selbstverständlich als Gegensatz zum Tode zu verstehen.

Das Leben des Geistes als Leben des Absoluten ist *unvergänglich*. Nicht aber deswegen, weil es vom Sterblichen radikal getrennt ist, sondern weil es als unendliche Einheit das Scheiden des Todes internalisiert und somit zu einem Moment seiner selbst gemacht hat. Das absolute Leben des Geistes stellt – nach einem berühmten Zitat aus der *Vorrede* der *Phänomenologie des Geistes* – das Leben dar, das nicht vor dem Tode ausweicht, sondern dass ihm in die Augen blickt und sich in ihm

114 G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), H.-J. Gawoll (Hg.), Hamburg 2008, 41. Vgl. auch etwa WL 296: »Die betrachtete Negativität macht nun den Wendungspunkt der Bewegung des Begriffes aus. Sie ist der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist«, und Enz § 160 Zusatz, 307: »In der Tat verhält es sich indes gerade umgekehrt und ist der Begriff vielmehr das Prinzip alles Lebens und damit zugleich das schlechthin Konkrete.« Auch Ch. SPAHN, *Lebendiger Begriff. Begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G. W. F. Hegel*, Würzburg 2007, dem es hauptsächlich um die Fundierung einer Naturphilosophie qua Naturontologie geht, unterscheidet nicht zwischen Leben als Moment und Leben als Prinzip. Will man gegen eine präferierte Tendenz Hegels »zur Hochschätzung des Lebens« (187) argumentieren, dann bleibt allerdings zu fragen, ob eine Vermittlung zwischen »mechanischer oder physikalistischer Lebensauffassung« und »Vitalismus« noch überhaupt in Betracht gezogen werden kann, auch wenn man die Bedingungen, die dafür Hegel formuliert, nämlich die Vollendung der Bewegung des Begriffes als unendlicher Einheit, keineswegs ernst nimmt. Demnach ist auch zu bezweifeln, dass dadurch der Weg für eine Grundlegung der neueren Biologie bereitet werden kann, die auch die politischen Probleme, die mit dieser verbunden sind, wirklich in den Blick zu bekommen gestattet (vgl. etwa 188 f.).

bewahrt: »Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes« (PhG 26).¹¹⁵

In der Natur ist das lebendige Individuum durch eine grundlegende Unangemessenheit zwischen seiner Allgemeinheit und seiner Einzelheit, seiner *Seele* und seinem *Leib* ausgezeichnet, die seine Sterblichkeit, ja *ursprüngliche Krankheit* ausmacht: »Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine *ursprüngliche Krankheit* und der angeborene *Keim des Todes*.«¹¹⁶ So kann sich im *natürlichen* Leben das Allgemeine qua Gattung nur durch den Tod der Individuen realisieren: In der Abfolge der Generationen bringt die Geburt eines neuen Lebewesens immer das Ausscheiden eines anderen mit sich. Dementsprechend kann erst durch die *geistige* Tilgung seiner partikularen, natürlichen Unmittelbarkeit der Geist aus der Natur überhaupt hervorgehen.¹¹⁷ Der Tod als Trennbarkeit zwischen Seele und Leib ist aber kein exklusives Vorrecht des Reichs der Natur. Er zeichnet jede Stufe der Selbstbewegung des Begriffs aus, die mit der Natürlichkeit einer unvollendeten, noch bloß äußerlichen Vermittlung zwischen Allgemeinem und Einzelnem behaftet ist, sei es *real* in der Sphäre des Geistes, sei es *ideell* in jener des reinen Gedankens.

So wie bei Aristoteles *Bewegung* und *Veränderung* das Reich der Physik im Gegensatz zur bewegungslosen Tätigkeit des besten, ewigen Lebens kennzeichneten, bildet *Vergehen* bei Hegel das Schicksal aller Formen der Reflexion, die nicht auf der Höhe der vollendeten Subjektivität des Begriffs sind und in denen die Form der Allgemeinheit sich nicht zur inneren Zweckmäßigkeit des Mannigfaltigen erhoben hat. Sowohl die Unmittelbarkeit des *Seins* wie das äußerliche Verhältnis der *Reflexion*, die in Anderes nicht bei sich selbst sind, sondern entweder *übergehen* (das Sein) oder bloß *scheinen* (die Reflexion), sind zum *Untergang* im Begriff bestimmt. Als solche haben sie keine Selbstständigkeit, sondern sind lediglich Teil der *Genesis* des Begriffs, Momente des *Werdens* einer Grundlage, die dem Telos komplett entspricht, der ihr inneohnt, und die insofern in ihrer Tätigkeit immer noch bei sich selbst

115 Durch diese Internalisierung des Todes unterscheidet sich Hegel im Übrigen dezidiert von Xavier Bichat und dessen berühmter Definition des Lebens als all das, was sich dem Tode widersetzt (»La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort«, X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris 1994, 57). Nicht als zwei getrennte Reiche sind Leben und Tod, die dann irgendwie zusammenzubringen wären, zu betrachten, sondern der Tod muss als ein Moment des Lebens selbst betrachten werden. Man wird im Folgenden sehen, welche Bedeutung dieser Unterscheidung im Neovitalismus Georges Canguilhem's zukommt.

116 Enz § 375, 535.

117 Vgl. WL 227: »In der Begattung erstirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität; der Tod dieses Lebens ist das Hervorgehen des Geistes.«

bleibt. In diesem Sinne bildet der Geist als realisierte Idee *Leben* in eminentem Sinne.

Zu behaupten, dass Foucault ein solches *bestes* Leben unterstellt, kann selbstverständlich nicht heißen, dass er sich dieses programmatisch auf seine Fahnen geschrieben hat. Es besagt nur, dass er *de facto* – nämlich nach der internen Logik seiner Argumentation – von einer absoluten Tätigkeit qua Leben im ausgezeichneten Sinne ausgeht, wenn die Rede von einer *Rückkehr* und von einem *Triumph* der Unvernunft sowie von einem Bedürfnis der Vernunft nach der Unvernunft überhaupt einen Sinn haben soll. Auf ähnliche Weise muss Foucault, will er den *Primat*, den er dem Wahnsinn zuspricht, überhaupt rechtfertigen können, auf ein Leben zurückgreifen, das unendlich über eine vermittelnde und versöhnende Macht verfügt, ja von dem unendlich *Freiheit* und *Liebe* getragen werden können. Hegel zeigt zur Genüge, dass ein Absolutes, das sich mit der Endlichkeit nicht zu vermitteln weiß, sich selbst nicht gerecht wird: In seiner Einseitigkeit wird es zum bedingten Unbedingten, zur bestimmter Unbestimmtheit.¹¹⁸

Es gibt kein Endliches, das sich außerhalb des Horizontes einer unendlichen Einheit denken ließe, und diese absolute Einheit ist ihrerseits nur als *Leben* im eminentem Sinne konsistent zu denken: als reine Tätigkeit oder als eine zum völlig immanenten Telos der Mannigfaltigkeit gewordene Form und so als unendlich idealisierte Natur. Foucault steht demnach gewiss in den Fußstapfen Hegels und gleichsam auch in der

118 Dazu vgl. auch den Versuch Hinrich Fink-Eitels, im Anschluss an Arbeiten von Michael Theunissen Foucaults Subjektivitätsauffassung anhand von Søren Kierkegaards Existenzphilosophie zu kritisieren (vgl. FINK-EITEL, *Die Philosophie und die Wilden*, a.a.O., insb. Teil IV, »Kierkegaards vorgreifende Kritik an Nietzsche und Foucault«, und auch DERS., »Kierkegaard und Foucault. Fragwürdige Gemeinsamkeiten zweier ungleicher Denker«, in: *Kierkegaardiana* 16 (1993), 7–27). Das Bestreben, Foucaults *absolute Freiheit* insgesamt mit dem Terrorschatten, den diese mit sich bringt, im Hinblick auf eine existenzphilosophische Kritik an der Moderne zu verstehen, ist wegen deren Unfähigkeit, *Endliches* und *Unendliches* auf eine angemessene Art und Weise zusammenzubringen, vom Ansatz her mehr als berechtigt. Es ist allerdings zumindest unbefriedigend zu glauben, man könnte der Archäologie Foucaults etwas anhaben, indem man sich lediglich auf psychologische, affektive Beteuerungen und auf einen zumindest zweifelhaften Verweis auf die Unterscheidung zwischen Gesundem und Krankem beruft (vgl. insb. *Die Philosophie und die Wilden*, a.a.O., 311). Will man einen leeren Moralismus abwenden, so muss die Forderung nicht lauten: Denke und handle nicht so, weil du sonst traurig und krank wirst. Sondern: Denke und handle nicht so, weil du sonst falsch liegen wirst, weil du nicht auf der Höhe deiner *conditio*, ja deiner positiven Freiheit im prägnanten Sinne sein wirst.

spekulativen Tradition, die er weiterdenkt, indem er gegen die angebliche »nature de la folie« das Vorrecht der »essence de la déraison« wieder zur Geltung bringen will. Dies zeigt sich wahrscheinlich am deutlichsten in der Kritik an der vermeintlichen Verselbständigung der Endlichkeit, die Foucault im Grunde mit Hegel teilt. Die Polemik der beiden Philosophen gegen den modernen Anthropologismus und seinen prometheischen Entgleisungen hat auch hier ihre gemeinsamen Wurzeln.¹¹⁹

Foucault zählt allerdings Hegel selbst zum anthropologischen Reduktionismus, den er mit ihm beanstandet, zumindest in dem Maße, als Hegel meint, seine Vernunft könne überhaupt positiv werden. Leben schlechthin lässt sich nicht im menschlichen Geist darstellen; wenn es trotzdem das Prinzip der Vernunft verkörpert, dann nur als ihr Anderes. Insofern bleibt *folie* immer *absence d'oeuvre*, und *Leben* stellt keinen *Logos* dar: auf jeden Fall nicht für die Menschen, nicht als positive Manifestation im endlichen Geiste.

Phänomenologisch erweist sich Leben in der Naturverfallenheit als so *unmittelbar* wie bei Hegel; insofern bleibt es versperrt und ist trotz der ihm innewohnenden Einheit als *Wahnsinn* aufzufassen. Als unendliche Einheit ist es *Vernunft*, aufgrund seiner radikalen Negativität, ja Undarstellbarkeit, stellt es aber eine Form von *Unvernunft* dar und entlarvt als bloßen *Verstand* jede Vernunft, die meint, ihrem eigenen Prinzip je positiv gerecht zu werden. Insofern kann es auch zur Opposition gegen all jene Tendenzen innerhalb von Hegels Werk und ihren Weiterführungen

119 Für eine treffende Einordnung des Denkens Foucaults in die Geschichte der Philosophie ist in dieser Hinsicht die von seinem Lehrer Jean Hyppolite behauptete Verbindung zwischen den Kritiken am Anthropologismus Hegels und Nietzsches wohl am prägnantesten. Hyppolite erinnert an Hegels Analyse der Aufklärung in der Phänomenologie am Beispiel eines Menschen, der sich selbst verliert, wenn er meint, sich auf sich selbst reduzieren und dadurch ein positives Denken der Endlichkeit stiften zu können (vgl. HYPOLITE, *Logique et existence*, 243: »Wenn der Mensch sich auf sich selbst reduziert, verliert er sich; das ist sowohl in der antiken Komödie als auch in der Aufklärung der Fall«). Bestehe die Wahrheit der Aufklärung in einem verallgemeinerten Instrumentalismus, in dem der Mensch seiner Bestimmung nach anderen nützt und genützt wird (PhG 346), so nehme Hegel in seinem Einspruch den anthropologischen Reduktionismus weg: »Hegel hat hier Nietzsche vorweggenommen: Die humanistische Reflexion ist der Fall in das Allzumenschliche« (a.a.O.). Zu Hyppolites Interpretation Hegels vgl. S. HOTH, »Jean Hyppolite: Logique et existence«, in: U.J. SCHNEIDER (Hg.), *Der französische Hegel*, Berlin 2007, 91–104 und außerdem BALZARETTI, »Hegel als Vorgänger Nietzsches: Jean Hyppolites nicht-anthropozentrische Anthropologie«, a.a.O.; zu Hegels Auffassung der Aufklärung und zu Foucault: DERS., »Hegels Aufklärung und Foucaults ›Analytik der Endlichkeit‹ als Schwelle zur Moderne«, in: *Hegel-Jahrbuch* 2013, Berlin 2013, 331–37.

dienen, die nicht der Kritik der Moderne und ihren Verengungen, sondern ihrer Steigerung zugerechnet werden können: Nicht die Verabsolutierung der *diánoia* wäre dabei das Falsche, sondern deren vermeintliche Erhebung zum *nous*, zu dessen positivem Instrument.

Im Folgenden wird in einem ersten Schritt aufzuzeigen sein, welche Rolle dem Begriff eines Lebens schlechthin *de facto* in Foucaults Rede von *biopolitique* zukommt, von ihrem ersten Auftreten gleichermaßen *ante litteram* – denn dort ist die Sache, doch noch nicht das Wort vorhanden – in Foucaults früherem vernunftkritischen Einspruch gegen die Psychologie über ihre Rolle bei der Kritik an den Humanwissenschaften bis zu ihrer Bedeutung für die Auffassung der sogenannten Disziplinar- und später Biomacht, wo der Begriff schließlich auch *expressis verbis* vorkommt. Denn – so die Grundthese – nur von einem unendlichen Leben her ist es überhaupt möglich, die falschen Vermittlungen eines verarmten, *depotenzierten* Begriffs des Lebens anzuprangern, wie es Foucault zu tun beansprucht. *Biopolitique* bestünde dann nicht zunächst in einer *Politisierung des Lebens*, sondern eher in dem Naturrest der Kultur und dem Kulturrest der Natur, ja in der *Biologie* der *Politik* und in der *Politik* der *Biologie*, die eine gewisse Moderne unreflektiert mit sich trägt, während sie verkündet, die Dichotomien der Metaphysik ungestraft hinter sich gelassen zu haben.

In einem zweiten Schritt wird zu prüfen sein, inwiefern Georges Canguilhem radikal vitalistischer Ansatz imstande ist, von einem Foucaults Verwerfung des *biopolitischen*, naturalistischen Reduktionismus ähnlichen Ausgangspunkt ein Verhältnis zwischen der unendlichen Einheit des Lebens und seinen Determinierungen zu denken, das das Endliche, ja das Recht der Geschichte und der Menschen wieder zur Geltung bringt, ohne allerdings ihre immanente Spannung zum Unendlichen *naturalistisch* aufzugeben. Vor diesem Hintergrund könnte Canguilhem's Philosophie des Lebens als ein Gegengift gegen die dämonischen Entgleisungen der *absoluten Freiheit* im archaischen Sinne verstanden werden.

