

Maurice Erb · Universität Zürich · maurice.erb@uzh.ch

Räume der Existenz / Buchstaben des Begehrens

Foucault, Lacan und das Subjekt des Diskurses

Space and spatiality play a pivotal role in Michel Foucault's thinking that is also marked by a continuous ambivalence towards psychoanalysis. Both topics have their roots in his earliest and still not very well known writings. By examining those early texts aimed at the nascent structural psychoanalysis of Jacques Lacan, the author demonstrates that Foucault's philosophical preference for space is deeply entangled with his ambiguous relationship to psychoanalysis. Going beyond such reevaluation of Foucault's early works, the paper finally shows how this positioning influenced the later developments of his philosophy.

KEYWORDS

dream interpretation, discourse, foucault, imagination, lacan, power, psychoanalysis, space

HOW TO CITE

Maurice Erb: "Räume der Existenz / Buchstaben des Begehrens. Foucault, Lacan und das Subjekt des Diskurses", in: *Le foucaldien*, 3/1 (2017), DOI: 10.16995/lefou.24

Contents

1. "Rückkehr zu Freud"	2
2. (T)raum und Existenz.....	4
3. Wahnsinn und Raum	11
4. Diskurspositivismus und Verwerfung.....	15

Die Feststellung, dass der Raum oder das Räumliche eine zentrale Rolle in Foucaults Denken spielt, wird vermutlich ebenso widerspruchslos hingenommen wie die Behauptung, dass sein Verhältnis zur Psychoanalyse stets ambivalent und problematisch war. Dass beides eng miteinander zusammenhängen könnte, überrascht aber auf den ersten Blick. Ein zweiter und genauer Blick auf Foucaults früheste Publikationen, die zur gleichen Zeit wie Lacans Pionierarbeiten für eine strukturalistische Psychoanalyse entstanden, bringt jedoch eine substantielle Liaison ans Licht. Diese Liaison ist gleichsam als Übertragungssituation zu verstehen, deren "Widerstandsmomente" eng mit dem Topos der Räumlichkeit verknüpft sind und die Foucaults Theoriebildung offenbar weit über die frühesten Texte hinaus prägte.

1. "Rückkehr zu Freud"

1953 war ein bedeutsames Jahr für die Geschichte der Psychoanalyse: Jacques Lacan setzte in seinem berühmten Vortrag von Rom (*Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*) einen wichtigen Meilenstein für die von ihm propagierte "Rückkehr zu Freud". Der Vortrag umkreist die Sprache oder das Symbolische als zentrales Thema, was insofern radikal neu war, als Lacan bis dato als Theoretiker des Spiegelstadiums und des Imaginären in Erscheinung getreten war, dem es vornehmlich um die Analyse der dialektischen Strukturen der Spiegelbildlichkeit in ihrer konstitutiven Bedeutung für die Ich-Bildung ging: Begehren, Aggression, Entfremdung und Kampf um Anerkennung im Modus eines ausschließlichen "Ich oder Du" galten ihm als Momente des im frühkindlichen Spiegelerlebnis präfigurierten und gleichsam in die *condition humaine* eingeschriebenen Strebens nach imaginärer Identität. Mit seiner Bestimmung des (imaginären) *moi* als "entfremdender Identität"¹ und von "konstitutivem Verkennen"² begleiteter narzisstischer Fixierung wendete sich Lacan gegen die seiner Ansicht nach illusionäre Vorstellung eines autonomen Subjekts, wie sie vor allem der (Sartre'sche) Existenzialismus propagierte. Das *moi* galt dem Theoretiker des Spiegelstadiums nicht nur als "Zentrum aller Widerstände" im psychoanalytischen Setting, sondern auch als existenzielle Gefahr einer "Stasis des Seins in einer idealen Identifikation" – eine Verirrung der Freiheit, in der die dialektische Entwicklung des menschlichen Wesens ins Stocken und schließlich in die Fänge des Wahnsinns gerät.³ Das eigentliche Element seiner Freud-Exegese erreichte Lacan jedoch erst mit der Integration der Ich-Bildungs-Dialektik in den Erkenntnishorizont der zeitgenössischen *strukturalistischen* Linguistik und Anthropologie. Im Anschluss an Lévi-Strauss und Saussure begreift Lacan Sprache als differentielles Gefüge von an sich bedeutungslosen Signifikanten, das als anonyme und jeder bewussten Intentionalität vorgängige Artikulationsstruktur Seins- und Weltbezüge organisiert oder überhaupt erst möglich macht. Sprache ist in diesem Sinne das nur teilbewusste

¹ Jacques Lacan: Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique (Communication faite au XVI^e congrès international de psychanalyse, à Zürich, le 17 juillet 1949), in: ders. (Hg.): *Ecrits*, Paris: Editions du Seuil 1966, S. 93–100, hier: S. 97.

² Ebd., S. 99.

³ Jacques Lacan: Propos sur la causalité psychique (1946), in: ders. (Hg.): *Ecrits*, Paris: Editions du Seuil 1966, S. 151–193, hier: S. 176.

Gesetz, dem menschliches Dasein und Begehren notwendigerweise unterworfen ist. Anhand der von Freud in der Traumdeutung ans Licht gebrachten Mechanismen der Traumarbeit erklärt Lacan schließlich die Dichotomie von bewusst und unbewusst als Effekt metonymischer und metaphorischer Verweisstrukturen.

Lacans wohlkalkulierter *coup* seiner "Rückkehr zu Freud" hat mithin zwei wesentliche Aspekte: einerseits soll ein besseres Verständnis der Grundlagen psychoanalytischer Theorie gewonnen werden, das ohne biologistische Rekurse und dynamisch-topische Spekulationen auskommt; andererseits wird durch den Übergang vom "Es" zum "Es spricht" ein radikal neues (psychoanalytisches) Subjektverständnis begründet. Was sich in Freuds Unterscheidung von sprachlich verfasstem, latentem Traumgedanken und bildhaft manifestem Trauminhalt präfiguriert findet, vertieft Lacan zur grundlegenden Struktur des Subjekts, indem er dem sich im Imaginären verfestigenden und entfremdeten *moi* nun das begehrende, sprechende und *eo modo* in die Signifikantenkette eingeschriebene *je* unterlegt. Die *langage* ist qua Sprachlichkeit des *je* unübersteigbarer Horizont für die psychoanalytische "Sprechkur", und – da Sprechen nicht nur Informationsübermittlung ist, sondern immer auch ein die Kommunikation überhaupt erst ermöglichendes, intersubjektives Anerkennungsverhältnis impliziert – die dialektische Ebene, auf der die imaginären Ansprüche und Widerstände der Selbstbehauptung vermittelt beziehungsweise aufgelöst werden sollen. Über die normative Chiffre der auf dieser Ebene angesiedelten *parole pleine* – des "vollen" Sprechens des Begehrens (nach Anerkennung) – wird gleichsam der Hegel'sche Topos der "grundlegenden Identität von Einzelem und Universellem"⁴ oder "sittlichen Totalität" mit der am Strukturbegriff Lévi-Strauss' orientierten Vorstellung eines anonymen, sprachlich konstituierten Sinnzusammenhangs gekoppelt. Die Entbergung des eigentlichen oder (bedeutungs-)vollen Sprechens – Sinn und Zweck der Psychoanalyse – ist im Kontrast zu den narzisstischen, "bequemen Phantasien"⁵ des *moi* immer "Zwangsarbeit dieses ausgeweglosen Diskurses"⁶, mühseliges Werk der *parole pleine*. Jenseits dieser – notfalls therapeutisch zu forcierenden – dialektischen Vermittlung von Imaginärem und Symbolischem gibt es für Lacan nichts beziehungsweise nur die Nichtigkeit des Wahns. Dieser totalitäre Zug der Lacan'schen Theorie – das Individuum wird im Grunde vor die Alternative "komplette Einordnung" oder "wahnsinniges Nichts" gestellt – ist einerseits dem Umstand zuzuschreiben, dass ihr das später so wesentliche Register eines sich kompletter Verfügbarkeit stets entziehenden *Realen* noch fehlt.⁷ Andererseits kommt hier auch die geistige "Großwetterlage" im Frankreich der Nachkriegsjahre zum Ausdruck, die noch vor der strukturalistischen *vogue* von der "totalitären" Hegel-Interpretation eines Alexandre Kojève und dem intellektuellen Einfluss der stalinistischen Parti communiste français (PCF) geprägt war.

⁴ Ebd., S. 292.

⁵ Jacques Lacan: *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* (Rapport du congrès de Rome tenu à l'Istituto di Psicologia della Università di Roma les 26 et 27 septembre 1953), in: ders. (Hg.): *Ecrits*, Paris: Editions du Seuil 1966, S. 237–322, hier: S. 248.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. Hermann Lang: *Die Sprache und das Unbewusste: Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 95f. u. 277f.

2. (T)raum und Existenz

Foucault interessierte sich in diesen frühen Jahren bekanntlich sehr für Psychologie und Psychoanalyse: Er lehrte nicht nur als Assistent "Psychologie für Philosophen", sondern erwarb Diplome in Psychopathologie sowie experimenteller Psychologie und arbeitete als Praktikant in der psychiatrischen Klinik Sainte-Anne in Paris. Während das Urteil des scharfsinnigen Absolventen der *Ecole normale supérieure* (ENS) über die (positivistische) Psychologie meist vernichtend ausfiel, war sein Verhältnis zur Psychoanalyse auf den ersten Blick wenigstens ambivalent. Vielleicht gab es für Foucaults thematische Neigungen auch persönliche Gründe – schließlich hatte er als Einzelgänger schwer mit den Einordnungszwängen im Internatsbetrieb der ENS zu kämpfen, wovon selbst verfügte Internierungen ebenso zeugen wie Selbstmordversuche und zwei abgebrochene Psychoanalysen.⁸ Dessen ungeachtet schien Foucaults Auseinandersetzung besonders mit der Psychoanalyse, deren institutionelle und konzeptuelle Randständigkeit er ebenso priors, wie er sie der perfiden Perpetuierung gesellschaftlicher Zwänge verdächtigte, aber in erster Linie intellektuell motiviert und von großer Wirkung auf die im Entstehen begriffene eigene Theoriebildung.

Sein Verhältnis zum damals über Spezialistenkreise hinaus noch wenig bekannten Lacan ist schwierig zu eruieren. Fest steht, dass Foucault das in der Klinik *Sainte-Anne* abgehaltene Seminar regelmäßig besuchte und Vorträge Lacans an der ENS hörte;⁹ er scheint außerdem die Texte zum Spiegelstadium ausreichend gut gekannt zu haben, um das "Spiegelbildliche bei Lacan" einem Freund als Thema für die Diplomarbeit zu empfehlen.¹⁰ Was seine Haltung zur Lacan'schen Theorie betrifft, zeichnen die spärlichen Dokumente aus jener Zeit ein widersprüchliches Bild. Maurice Pinguet bezeugt Foucaults damalige Bewunderung für Lacan.¹¹ Jacqueline Verdaux zufolge, mit der Foucault seit seiner Arbeit als Praktikant in *Sainte-Anne* eng befreundet war, machte er sich jedoch öfters mit spöttischen Bemerkungen über die mangelnde philosophische Bildung des Psychoanalytikers lustig.¹² Später rechnet Foucault Lacan immerhin zu jenen strukturalistischen "Pionieren", mit deren Hilfe er sich in den Fünfzigerjahren aus den Fängen der Phänomenologie und des Hegel-Marxismus zu lösen vermochte. Obschon aber Foucault die Geburt der strukturalistischen Psychoanalyse aus nächster Nähe verfolgen konnte, zog ihn sein hauptsächliches Interesse nach seinem Bruch mit der PCF in eine andere Richtung. Ab 1953 setzte eine vertiefte Beschäftigung mit der deutschsprachigen Psychiatrie der Zwischenkriegszeit ein, besonders mit Ludwig Binswanger. Seine plötzliche Begeisterung für die Daseinsanalyse des Schweizer Psychiaters, die in engem Zusammenhang mit seiner Heidegger-

⁸ Vgl. Daniel Defert: Chronologie, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits I* (1954–1969), Paris: Gallimard 1994, S. 13–64, hier: S. 16; Didier Eribon: *Michel Foucault: Eine Biographie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 54 u. 78; David Macey: *The Lives of Michel Foucault: A Biography*, New York: Pantheon Books 1993, S. 29.

⁹ Macey: *The Lives of Michel Foucault*, S. 56 u. 69 und Eribon: *Michel Foucault*, S. 120f.

¹⁰ Didier Eribon: *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*, München: Boer 1998, S. 237.

¹¹ Maurice Pinguet: Die Lehrjahre, in: Wilhelm Schmid (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 41–50, hier: S. 44.

¹² Macey: *The Lives of Michel Foucault*, S. 69.

Lektüre stand, bewog Foucault schließlich wenige Monate später dazu, Jacqueline Verdeaux' Angebot anzunehmen, für die gemeinsame französische Erstübersetzung von Binswangers Essay *Traum und Existenz* eine Einleitung zu schreiben.

Binswanger skizziert in seinem kurzen Text das Projekt einer daseinsanalytisch orientierten Traumdeutung, die in Anlehnung an Heidegger in der Bilderwelt des Traums die Grundzüge des Menschseins oder Daseins freilegen will, und zwar durch "Vertiefung in den manifesten Trauminhalt, der seit Freuds Epoche machendem Postulat der Rekonstruktion der latenten Traumgedanken in neuerer Zeit allzu sehr in den Hintergrund des Interesses gerückt ist"¹³. Er stellt dabei die Bewegung des Steigens und Fallens als "apriorisch[e] Struktur" und "wesentliche[n] Grundzug unseres Daseins" in den Vordergrund seiner Analyse,¹⁴ um am Beispiel dieser räumliche Figur, aus der die Sprache des Dichters ebenso wie der Traum schöpft, das Aufscheinen eines ontologischen Grundes in der Imagination nachzuweisen. Was heutzutage in einer von wirtschaftlichen und technischen Mächten beherrschten Welt nur noch in der träumerischen Einbildungskraft des einzelnen Individuums aufscheine, strukturierte für Binswanger in der "grandiosen, einheitlichen religiösen Weltauffassung" der Griechen einen "Daseinsraum", in dem Schicksal und Gottheit, der Einzelne und das Geschlecht, Innen und Außen miteinander verwoben waren.¹⁵ Zwar begann dieser einheitliche "Daseinsraum" schon in der Antike einzustürzen als neue Traumlehren wie jene des Petronius mit ihrem "somnia [...] sibi quisque facit" die Reduktion der träumenden Imagination auf eine wünschende und hungrige, alltägliche Subjektivität die moderne Traumdeutung ankündigten;¹⁶ das hindert Binswanger jedoch nicht daran, eine in der Philosophiegeschichte bis heute nachwirkende Auffassung festzustellen, welche die Vereinzelung der Bilder- und Gefühlswelt des Traums mehr als ungeistigen Modus des Menschseins versteht denn als Produkt eines *quisque* (das heißt eines jeweils Einzelnen). Binswanger übernimmt diese Auffassung, indem er die Dialektik von Träumen und Wachen auf die Haltung des Ich gegenüber der vom Grund seiner Existenz auftauchenden Imaginationen bezieht: Sind diese zwar nicht einfach nur individuell,¹⁷ vereinzelt sich das Ich darin dennoch in dem Maße, wie es diesen Traumbildern passiv ausgeliefert ist – es kommt als *quisque* im Traum zum Vorschein, aber nicht als derjenige, der den Traum macht, sondern als substanzloser "Selbiger", der zum Spielball des steigenden und fallenden Lebens im Traumgeschehen wird.¹⁸ Dieser bloß Selbige wird erst ein Selbst, der Träumer erst ein Wachter, wenn er sich entscheidet, in die Bewegung des Geschehens tätig einzugreifen – nur dann ist der Mensch gemäß Binswanger nicht mehr träu-

¹³ Ludwig Binswanger: Traum und Existenz, in: Ludwig Binswanger (Hg.): *Traum und Existenz, mit einer Einleitung von Michel Foucault*, Bern: Gachnang & Springer 1992, S. 95–136, hier: S. 114.

¹⁴ Ebd., S. 103f.

¹⁵ Ebd., S. 119f.

¹⁶ Ebd., S. 122.

¹⁷ "Das Allgemeine [...], der überindividuelle Bildgehalt, wird zwar nicht von jedem einzelnen gemacht, wohl aber hat ihn jeder einzelne im Traum, sieht nur er ihn und wird nur er von ihm entzückt oder gequält" (Ebd., S. 126).

¹⁸ Ebd., S. 134.

mend "Lebensfunktion", sondern macht wachend "Lebensgeschichte".¹⁹ Das ethische Moment ergibt sich also aus der Frage, ob es der Existenz gelingt, sich in der Geschichte zu verwirklichen. Binswanger grenzt sich hier aber trotz dialektischer Versöhnungsthematik gegen Hegel ab, denn schließlich gehe es nicht um objektive Wahrheit oder Übereinstimmung von Denken und Sein, sondern vielmehr um "subjektive Wahrheit" im Sinne Kierkegaards – "Leidenschaft der Innerlichkeit", kraft derer die Subjektivität sich durch die Objektivität hindurch und wieder aus ihr herausarbeiten muss.²⁰

Foucaults Einleitung, die mehr als doppelt so lang wie der Essay ausfällt, kündigt gleich zu Beginn an, den Text nicht bloß kommentieren, sondern ihn vor allem auf seine Ergiebigkeit für eine "konkrete Reflexion über den Menschen" hin befragen zu wollen.²¹ Binswanger beschreitet für Foucault den "Königsweg" moderner Anthropologie, weil er mit seiner Analyse der konkreten Existenz fundamentale Formen und Bedingungen des Seins freilege, ohne sich auf eine Unterscheidung zwischen Anthropologie und Ontologie einzulassen oder sich gar mit Mutmaßungen über einen *homo natura* in die Niederungen des psychologischen Positivismus zu begeben.²² Vor allem der Ansatz, das Menschsein – verstanden als konkreter Inhalt der "transzendentalen Strukturen des Daseins"²³ – über die Empirie der *expérience onirique* zu ergründen und die Traumdeutung nicht einfach auf eine Hermeneutik der Symbole einzuschränken, fasziniert Foucault. Hierin sieht er gar ein neues Verständnis von Bedeutungsmanifestation beziehungsweise der Beziehung von Sinn und Symbol, Bild und Ausdruck impliziert, weshalb er den Rest seiner Einleitung der Skizzierung einer von Binswanger angeblich nur angedeuteten "Anthropologie der Imagination" widmet.

Zunächst werden dafür zwei der im 20. Jahrhundert dominierenden Versuche des "Sinn-Verstehens" – Psychoanalyse und Phänomenologie – einer grundlegenden Kritik unterzogen. Erstere sieht Foucault in ihren Bemühungen, die Traumbilder auf ihre Bedeutung hin zu durchleuchten, vor allem deswegen gescheitert, weil sie jene, das heißt den manifesten imaginären Trauminhalt, nicht in seiner ihm eigenen Morphologie und "Syntax" berücksichtigt.²⁴ Die psychoanalytische Traumdeutung reduziert das Bild auf ein funktionales Mixtum oder einen "Kompromiss" zwischen dem Begehren und den diesem entgegenstehenden Kräften,²⁵ alle übrigen Aspekte – "[...] seine [des Bildes] morphologische Struktur, der Raum, in dem es sich entfaltet,

¹⁹ Ebd., S. 135: Binswanger hebt hervor, dass es sich bei der "Lebensgeschichte" um die "innere Lebensgeschichte" des Menschen handelt, die nicht zu verwechseln sei mit der äußeren oder Weltgeschichte, "[...] in die einzugehen oder nicht einzugehen keineswegs von ihm allein abhängt".

²⁰ Ebd., S. 132.

²¹ Michel Foucault: Introduction, in: Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence* (trad. J. Verdeaux), Paris: Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9–128, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits I* (1954–1969), Paris: Gallimard 1994, S. 65–119, hier: S. 65.

²² Ebd., S. 66.

²³ Ebd.: Der deutsche Begriff "Dasein" wird hier, wie auch im Rest der Einleitung, mit "présence au monde" übersetzt und nicht – wie damals üblich – mit "réalité humaine".

²⁴ Ebd., S. 69f.

²⁵ "Die imaginäre Plastik ist für den Sinn, der sich darin entbirgt, bloß die Form seines Widerspruchs. Nichts mehr" (Ebd., S. 70).

der Rhythmus seiner zeitlichen Entwicklung, kurz, die Welt, die es mit sich bringt [...]”²⁶ – zählen nur, insofern sie eine Anspielung auf den verborgenen Sinn enthalten. Das Symbol ist bei Freud nichts mehr als die Berührungsfläche, welche die innere Welt des unbewussten Triebes und die äußere Welt des Wahrnehmungsbewusstseins, den Moment der impliziten Sprache und den des sinnlichen Bildes trennt und zugleich vereint. Für eine geistesgeschichtliche Verortung des Freud'schen "Welten-Modells" wählt Foucault schließlich diesen unzweideutigen Vergleich: "Freud hat die Welt des Imaginären durch das Begehren bewohnen lassen, wie die klassische Metaphysik die Welt der Physik durch den göttlichen Willen und Verstand bewohnen ließ: Theologie der Bedeutungen, in der die Wahrheit ihre Formulierung antizipiert und sie vollständig konstituiert."²⁷ Die Inkommensurabilität zwischen einer Psychologie des Bildes und einer Psychologie des Sinns, "[...] transkribiert in eine Psychologie der Sprache [langage] [...]"²⁸ führte schließlich zur Spaltung der Psychoanalyse in entgegengesetzte Strömungen. Einerseits die Analyse nach Melanie Klein, die von der Entstehung und Entwicklung der Phantasien ausgeht, andererseits die Analyse "[...] nach Art des Dr. Lacan"²⁹, die in der Sprache das dialektische Element sucht, in dem sich die Gesamtheit der Bedeutungen der Existenz konstituiert. Für erstere ist der Sinn die Beweglichkeit des Bildes und die Spur der von ihm gezogenen Bahn, für letzteren ist die Imago bloß "[...] eingewickelteres Sprechen [parole], ein schweigsamer Moment"³⁰. Da diese Spaltung den Graben zwischen Bild und Sprache in der psychoanalytischen Forschung offensichtlich nur vertieft hat, steht für Foucault fest: "Der Psychoanalyse ist es niemals gelungen, die Bilder zum Sprechen zu bringen."³¹

In *Traum und Existenz* sieht er nun die Grundlage für ein für ein Verständnis manifester Imagination jenseits von psychoanalytischem oder phänomenologisch-intentionalem "Sinn-Verstehen" gelegt: Binswanger ergründet die wesentlichen Strukturen der Existenz in der Traumerfahrung; damit knüpft er gemäß Foucault an eine alte Tradition an, die den Traum mit wesentlichen Themen einer 'existenziellen' Erkenntnistheorie in Verbindung bringt.³² Ganz anders Freud, der dem Traum zwar eine psychologische Bedeutung restituiert, mit seiner Auffassung des Traums als "Rhapsodie von Bildern", deren Analyse bloß Motivationen und Strukturen nach der psychologischen Webart der Formen des Bewusstseins freilegt,³³ dem Traumerlebnis als "imaginärer Erfahrung"³⁴ aber nicht gerecht werden kann. Denn im Grunde ist der Traum die Erfahrung von

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., S. 73.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Die traditionelle Traumdeutung sah laut Foucault bis zum klassischen Zeitalter (Malebranche, Spinoza) in der Traumimagination das Walten der Transzendenz, eine konkrete Form der Offenbarung, die dem Menschen jenseits des "[...] diskursiven Wissens, das er beherrschen kann [...]" eine ihn übersteigende Wahrheit oder sein Schicksal verkündet: "Seit der Antike weiß der Mensch, dass er im Traum das antrifft, was er ist und was er sein wird; das, was er gemacht hat und was er machen wird; er hat dort jenen Knoten entdeckt, der seine Freiheit an die Notwendigkeit der Welt bindet." (Ebd., S. 83ff.)

³³ "[D]ie logische Analyse der Gesamtheit ist die Logik des Diskurses" (Ebd., S. 70).

³⁴ Ebd., S. 80.

Transzendenz oder Freiheit – in ihm wirkt nicht das unmenschliche Räderwerk verborgener Mechanismen, sondern "die ursprünglichste Freiheit des Menschen"³⁵ beziehungsweise der sich entwerfenden Existenz. Diese radikale Subjektivität der Traumerfahrung ("Im Traum sagt alles 'Ich' [...]"³⁶) ist "Grundlage aller möglicher Bedeutungen des Traums"³⁷. Weil im Traum die Existenz noch ihre Welt ist, kann Binswanger die essenziellsten Bedeutungen der Existenz an den Bewegungen der Freiheit im träumerischen Kosmos ablesen – der Traum verzeichnet gleichsam in seinen "Grundkoordinaten" die Bahn der Existenz selbst.

An diesem Punkt lanciert Foucault sein zentrales Argument, dass nämlich der Traum noch vor seiner temporalen auf seine räumlichen Struktur befragt werden muss, denn "[...] die Formen der Räumlichkeit enthüllen im Traum den 'Sinn' selbst der Existenz"³⁸. Der "Traum-Raum" ist jedoch nicht mit dem "simultanen" geometrischen Raum der Naturwissenschaften gleichzusetzen, er präsentiert sich auf der ursprünglichen Ebene der *expérience vécue* als Landschaft.³⁹ Während sich Binswanger in seinem Text – wie oben kurz angedeutet – auf die vertikale räumliche Figur des Steigens und Fallens konzentriert, setzt Foucault zu einer phänomenologischen Beschreibung der horizontalen Dimension des Raumes an. Die ursprüngliche Räumlichkeit der Landschaft, in der sich der Traum entfaltet und in der er seine wesentlichen affektiven Bedeutungen vorfindet, unterscheidet sich nun in verschiedener Hinsicht vom geographischen Raum der Vermessung: Ist dieser durch einen allgemeinen Grundriss vollständig erschlossen, wird jene paradoxerweise durch die unendliche Öffnung des Horizonts verschlossen;⁴⁰ ist der Weg in diesem nur "aufs Minimum reduzierter Vermittler"⁴¹ und unterste Grenze der Zeit, behält er in jener einen "ursprünglich räumlichen Charakter"⁴², bleibt frei gewählter Weg, der nur von seinem Ausgangspunkt ein sicheres Wissen hat.⁴³ Diese Phänomenologie des *espace vécu* dient Foucault sodann als Grundlage für die kurze Skizzierung einer "Psychopathologie des Räumlichen": Souveränität des Erlebens wird hier durch die Gliederung von Nah- und Fernraum in einen Raum der Ruhe, Vertrautheit und "Zuhandenheit" beziehungsweise einen Raum, durch den man sich ablöst oder den man erforscht oder erobert, gewährleistet ("Der Raum, Zeichen meiner Stärke"⁴⁴); ist dieses Verhältnis gestört,⁴⁵ verliert der Raum seine Sicherheit, wird bedrohlich und ge-

³⁵ Ebd., S. 93.

³⁶ Ebd., S. 100.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd., S. 101.

³⁹ "[B]evor er geometrisch oder gar geographisch ist, präsentiert sich der Raum unmittelbar als eine Landschaft" (Ebd.).

⁴⁰ "[A]lles, was dieser Horizont an eventuellem Jenseits impliziert, umgrent die Familiarität des Diesseits und aller von der Gewohnheit gebahnter Pfade" (Ebd., S. 101).

⁴¹ Ebd., S. 102.

⁴² Ebd.

⁴³ "[S]eine Zukunft ist nicht durch die Geographie des Plans prädisponiert, er wird in seiner authentischen Historizität erwartet" (Ebd.).

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ "[D]er ferne Raum lastet nun auf dem nahen Raum, umfasst ihn von allen Seiten mit einer massiven Präsenz und wie mit einer Umklammerung, die sich nicht lockern lässt" (Ebd.).

fährlich: "Der Raum, Zeichen meiner Ohnmacht"⁴⁶. Zusammen mit der von Binswanger analysierten vertikalen Achse (des Steigens und Fallens) bildet der Komplex von räumlichen Gegensätzen mithin nicht nur das Koordinatensystem der "Traum-Kosmogonie", sondern die "wesentlichen Dimensionen der Existenz"⁴⁷. In dieser noch rudimentären, aber in ihrem Entwurf den Buchstaben des Binswanger'schen Textes schon beträchtlich überschreitenden "Anthropologie der Imagination" sieht Foucault nun die wesentlichen Voraussetzungen für eine neue Analyse der Ausdrucksakte gegeben. Ein Ausdrucksakt soll auf der Grundlage der (räumlichen) Ausrichtungen oder Linien, gemäß deren sich die menschliche Freiheit (imaginierend) bewegt, verstanden werden können. So entfaltet sich beispielsweise der epische Ausdruck entlang der Linie vom Nahraum zum Fernraum,⁴⁸ der lyrische Ausdruck im "jahreszeitlichen" Wechsel von Dunkelheit und Licht.⁴⁹ Dem tragischen Ausdruck beziehungsweise der vertikalen Achse, auf der er seinen Platz hat ("[D]ie tragische Bewegung ist immer von der Art des Aufstiegs und des Falls [...]"⁵⁰), weist Foucault eine besondere Bedeutung zu, denn sie bringt – im Gegensatz zur nur nostalgischen oder zirkulären Zeit des Epos oder der Lyrik – die Strukturen der Zeitlichkeit nahezu unverstellt und in ihrem ursprünglichen Sinn ans Licht. Und über diese Strukturen einer in räumlich-vertikaler Bewegung sich entbergenden Zeitlichkeit bestimmen sich schließlich die "eigentlichen" und "uneigentlichen" Formen der Existenz.

Obwohl nur als Skizze in einem Einleitungstext entworfen, ist Foucault um strikte Abgrenzung seiner existenzialphänomenologischen Theorie des Raums oder "Anthropologie der Imagination" bemüht. Gegen Sartres *L'imaginaire* betont er, dass Imaginieren nicht bildhafte Negation der Realität und ein den (vorgestellten) Anderen betreffendes Verhalten sei, sondern ein "Sichselber-Meinen" als absoluten Sinn seiner Welt oder Bewegung einer Freiheit, die Welt wird; Träumen sei dementsprechend nicht Derivat des Imaginierens, sondern eigentlichstes Imaginieren ("Alle Imagination muss, um authentisch zu sein, wieder lernen zu träumen"⁵¹). Die Imagination findet für ihn auch nicht – wie bei Bachelard – im Bild ihr Substrat und ihre Erfüllung, denn sie zirkuliert durch ein Universum von Bildern, indem sie diese zerstört und verzehrt: "[S]ie ist dem Wesen nach ikonoklastisch"⁵². Das absolut gesetzte Bild ist immer Verfälschung der authentischen Bewegung der Imagination, Entfremdung ins Pathologische der Wahnvorstellung oder Mittel des Wachbewusstseins, sich der Traummomente zu "bemächtigen". Ihre authentischste Erfüllung findet die Imagination in der Totalisierung der Bewegung der Existenz, also in der vollendeten Auflösung, im Einswerden mit der Welt. Deshalb sind die hauptsächlichen Formen der Imagination mit dem Selbstmord verbunden oder stellt sich der Selbstmord als das "Absolute" der imaginären Verhaltensweisen dar: "[J]eder Wunsch nach Selbstmord ist voll von

⁴⁶ Ebd., S. 103.

⁴⁷ Ebd., S. 104.

⁴⁸ "[...] dorthin, wo die Existenz die Morgenröte der triumphierenden Aufbrüche, der Schiffahrten und Expeditionen kennt [...], das Exil, das in seinen Netzen das Beharren der Rückkehr einbehält [...]" (Ebd., S. 105).

⁴⁹ "[D]ie Lyrik ist saisonal [...] [sie] überwindet nicht die Distanzen, für sie sind es immer die anderen, die losziehen" (Ebd., S. 106).

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., S. 118.

⁵² Ebd.

dieser Welt, wo ich nicht mehr hier oder dort vorhanden, sondern überall präsent wäre, in der mir jeder Bereich von ihr transparent wäre und seine Zugehörigkeit zu meiner absoluten Gegenwart zeigte"; der Selbstmord ist die Art und Weise, "[...] den ursprünglichen Moment wiederzufinden, in dem ich mich zur Welt mache, wo noch nichts Sache in der Welt ist, wo der Raum noch nur Richtung der Existenz ist und die Zeit Bewegung ihrer Geschichte"⁵³. Der Traum als absoluter Ursprung der Imagination lässt das hervortreten, was an der Existenz am wenigsten auf die Geschichte reduziert werden kann – er zeigt am besten den Sinn, den sie für eine Freiheit annehmen kann, die den Moment ihrer Universalität noch nicht in einem objektiven Ausdruck erreicht hat.

Zu Foucaults eigenwilligem Entwurf eines "tragisch-subjektlosen Imaginations- und Raumfundamentalismus" ließe sich nun Vieles sagen;⁵⁴ am Deutlichsten (und von der Forschung gleichwohl meist übersehen) springt jedoch der Kontrast zu Lacan ins Auge – ja, der Einleitungstext zu Binswangers Essay liest sich geradezu als radikale Absage an Lacans "Rückkehr zu Freud". Zwar zielt die explizite Kritik – in Anlehnung an den Haupttext – meist "nur" auf Freud; über die Argumentation gegen die psychoanalytische Traumtheorie erschließt sich aber, dass es eigentlich um den Lacan'schen Strukturalismus geht. So wendet Foucault Binswangers Kritik an der Reduktion der Phänomenalität des manifesten Traums auf den latenten Wunsch zu einer Verteidigung der irreduziblen Eigenwertigkeit des Imaginären gegen dessen Rückführung auf Sprachstrukturen. Der hauptsächliche Einwand richtet sich mithin gegen eine Traumdeutung, welche die *expérience imaginaire* auf die Logik des Diskurses herunterbricht, während es Binswanger noch darum ging, die subjektive Freiheit gegen das deterministische Räderwerk der Triebe zu behaupten. Der Kontrast zu Lacan könnte kaum größer sein – jenem Lacan, der in seinem ersten Seminar soeben noch verkündet hatte, dass die Kernaussage von Freuds *Traumdeutung* ("[E]in Traum, sagt Freud, ist ein Satz, ist ein Rebus"⁵⁵) die Essenz der psychoanalytischen Entdeckung birgt, nämlich die Herrschaft des Signifikanten oder "Buchstabens" ("Im Innern dessen, was man freie Assoziationen, Traumbilder, Symptome nennt, manifestiert sich ein Sprechen [parole], das die Wahrheit bringt"⁵⁶). Das Imaginäre ist bei Lacan vor allem Hindernis, Engpass des libidinösen Anspruchs auf eine unerreichbare und selbstzerstörerische Unmittelbarkeit ("Sackgasse der imaginären Situation"⁵⁷) und muss durch "harte Arbeit" im Register des Symbolischen überwunden werden. Demgegenüber ist das Imaginäre für Foucault in seiner extremsten Unmittelbarkeit identisch mit der ursprünglichen – wenn auch tragischen – Freiheit mensch-

⁵³ Ebd., S. 113.

⁵⁴ Vgl. u. a. Suzanne Gearhart: The Taming of Michel Foucault: New Historicism, Psychoanalysis, and the Subversion of Power, in: *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation* 28.3 (1997), S. 457–480, hier: S. 470f.; Christopher Lane: The Experience of the Outside: Foucault and Psychoanalysis, in: Jean-Michel Rabaté (Hg.): *Lacan in America*, New York: Other Press 2000, S. 309–347, hier: S. 329f.; Angelika Pillen: *Hegel in Frankreich: Vom unglücklichen Bewusstsein zur Unvernunft*, Freiburg: Alber 2003, S. 153ff.; Jerrold Seigel: Avoiding the Subject: A Foucaultian Itinerary, in: *Journal of the History of Ideas* 51.2 (1990), S. 273–299, hier: S. 283f.; Bernhard H. F. Taureck: Foucault im Kontext der französischen Philosophie, in: Marvin Chlada / Gerd Dembowski (Hg.): *Das Foucaultsche Labyrinth: Eine Einführung*, Aschaffenburg: Alibri 2002, S. 178–187, hier: S. 183.

⁵⁵ Jacques Lacan: *Les écrits techniques de Freud* (Le séminaire de Jacques Lacan, Livre 1), Paris: Editions du Seuil 1975, S. 292.

⁵⁶ Ebd., S. 292.

⁵⁷ Ebd., S. 248.

licher Existenz und findet diese ihre grundlegenden Sinnstrukturen in den *räumlichen* Ordnungen einer sich mehr oder weniger frei bewegenden Imagination. Foucault hintertreibt das Gesetz des Signifikanten und die Dialektik des begehrenden Subjekts mit seiner Insistenz auf der radikalen Freiheit der Imagination und dem Apriori des Raums; er beginnt seinen eigenständigen Denkweg, der ihn vom Hegel-Marxismus und der Phänomenologie wegführen wird, also keineswegs in Richtung auf den (semiologischen) Strukturalismus.

3. Wahnsinn und Raum

Ende 1954 reiste Foucault nach Schweden, um in Uppsala die Stelle des Leiters der *Maison de France* anzutreten und – nach etlichen verworfenen Projekten zu psychologischen und psychohistorischen Themen – endlich die Arbeit an seiner *thèse principale* über die Geschichte des Wahnsinns zu beginnen. Deren erstes Kapitel kreist erneut um die Thematik des Raums und der Imagination: Foucault interessiert konkret, wieso das titelgebende Motiv des Narrenschiffs im 15. Jahrhundert plötzlich eine derart starke Präsenz in der kollektiven Imagination erlangte, weshalb dieses in der "imaginären Landschaft"⁵⁸ der Renaissance neu auftauchende Objekt eine solche Faszinationskraft entwickeln konnte und was dies für die Stellung des darin symbolisierten Wahnsinns implizierte. Er deutet das fiktiven Objekt ("Das Narrenschiff ist, offenkundig, eine literarische Schöpfung [...]"⁵⁹) vor allem als künstlerische Reminiszenz an eine im Verschwinden begriffene mittelalterliche Praxis im Umgang mit den Wahnsinnigen, die entweder in Türmen am Stadtrand verwahrt oder auf Schiffe verladen und fortgeschickt worden waren. Diese Praxis hatte dem Wahnsinn die Rolle einer Schwellengestalt zugewiesen: Er war zwar nicht frei, konnte sich dennoch *innerhalb* der soziokulturellen Ordnung aufhalten oder gar bewegen. Schließlich legten die "Narrenschiffe" auch wieder irgendwo an und entsprach die "Navigation der Wahnsinnigen" also einer zirkulären Bewegung, die sich in der "halb realen, halb imaginären Geographie" des mittelalterlichen Menschen abspielte.⁶⁰ Das in der Imagination und Kunstproduktion der Renaissance so präsente Narrenschiff schien jedoch diese Bahnen und diesen Ort verlassen zu haben und drang mit seiner irren Fracht plötzlich in die "familiärsten Landschaften"⁶¹ ein. Foucault sieht hierin ein eindeutiges Symptom für jene große Unruhe, die gegen Ende des Mittelalters in der europäischen Kultur ausbrach. Eine Unruhe, die er mit dem "Zerfall des gothischen Symbolismus"⁶² in Verbindung bringt – der Zerrüttung oder Destabilisierung jener Ordnung, die über Jahrhunderte Bilder, Formen und Bedeutungen in einem festen Verhältnis zueinander gehalten hatte und in deren "Trümmern" sich nun die fantastischen Mächte der Erscheinung entfesselten: "Die gothischen Formen [...] werden stumm, hören auf zu sprechen, zu erinnern, zu lehren, und manifestieren jenseits jeder möglichen Sprache [langage] nur noch ihre

⁵⁸ Michel Foucault: *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (Thèse principale pour le doctorat ès lettres), Paris: Plon 1961, S. 10.

⁵⁹ Ebd., S. 10.

⁶⁰ Ebd., S. 14.

⁶¹ Ebd., S. 16.

⁶² Ebd., S. 22.

phantastische Präsenz"; und "[p]aradoxerweise kommt diese Befreiung [des Bildes] von einer Zunahme oder Auflockerung der Bedeutung, von einer Multiplikation des Sinns durch sich selbst [...]".⁶³ In dieser bedrohlichen Leere und Überfülle des Sinns ging der Wahnsinn (*folie*) seiner liminalen Stellung verlustig, er löste sich von seinem bescheidenen Platz in der mittelalterlichen Hierarchie der Laster, stieg zum ersten Repräsentanten einer von niemandem verantworteten "großen Unvernunft [déraison]"⁶⁴ auf und machte sogar dem Tod die Hauptrolle unter den existenziellen Ängsten streitig.

Das Narrenschiff-Motiv manifestierte dieses neue Prestige des Wahnsinns, kündete aber auch schon eine neue Ordnung in Form einer rudimentären Teilung an: auf der einen Seite Boschs Malerei oder Dürers Illustrationen, auf der anderen Seite Brandts Poesie. Foucault legt einigen Nachdruck auf die mangelnde Kongruenz oder fehlende Einheit zwischen dem (in der Abbildung gebannten) imaginären Narrenschiff und dem Narrenschiff der Verse und Worte, denn für ihn zeigt sich hier ein "noch kaum wahrnehmbarer Riss", der aber schon die "große Trennungslinie" in der abendländischen Erfahrung des Wahnsinns andeutet.⁶⁵ Im Narrenschiff verband sich also der aus dem "Einsturz des mittelalterlichen Kosmos" hervorgegangene Protagonistenstatus des Wahnsinns mit einer sich bereits als subtiler *partage* aufscheinenden neuen Ordnung. Die Gegensätze dieser sich in der Renaissance herauskristallisierenden Ordnung werden dann als eigentliches Hauptthema des Kapitels problematisiert. Bei Bosch, Brueghel, Dürer und anderen Malern – im "Schweigen ihrer Bilder" – entfaltete der Wahnsinn seine Mächte im Raum der reinen Vision, füllte ihn mit bedrohlichen und abgründigen Gestalten und enthüllte gleichzeitig, "[...] dass sich alle Realität der Welt eines Tages im phantastischen Bild resorbieren wird, in diesem kritischen Moment des Seins und des Nichts, der das Delirium und die Destruktion ist [..., i]n diesem alsbald wieder abgeschafften Bild hat sich die Wahrheit der Welt verloren."⁶⁶ Ganz anders bei Brandt und Erasmus, in der Philosophie und Literatur der Humanisten: Hier fand sich der Wahnsinn vom "Universum des Diskurses"⁶⁷ vereinnahmt und entwaftet; als Gegenstand dem wissenden Grinsen des weisen Meisters unterworfen und als antithetisches Element in die dialektische Kritik menschlicher Verstandeshybris eingespannt, seine subversive Kraft auf die ironische Pointe moralischer Lehrstücke reduziert ("Erasmus nimmt ihn [den Wahnsinn] von genug weit weg wahr, um außer Gefahr zu sein"⁶⁸).

Zwei unterschiedliche Wahnsinnsformen standen sich also unvermittelt gegenüber: eine durch die Destabilisierung mittelalterlicher Ordnungsräume freigesetzte, tragisch-abgründige *grande déraison* des Imaginären und eine im humanistischen Diskurs operationalisierte und domestizierte *folie*. Wenn Foucault im Folgenden beschreibt, wie sich diese Bipolarität schon in der Re-

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd., S. 16.

⁶⁵ Ebd., S. 22.

⁶⁶ Ebd., S. 33f.

⁶⁷ Ebd., S. 34.

⁶⁸ Ebd., S. 31.

naissance zugunsten des diskursivierten Wahnsinns beziehungsweise der "Erfahrung im Feld der Sprache [langage]"⁶⁹ verschob, wiederholt er gleichsam seine Psychoanalyse-Kritik aus der Binswanger-Einleitung im Register einer kulturhistorisch-genealogischen Argumentation: Freud schreibt er zwar eine ambivalente Rolle zu, weil dieser durch die Entdeckung des Todestriebs immerhin mit der längst verschütteten tragischen Sphäre des Wahnsinns in Berührung gekommen war; die *philautia* oder das "imaginäre Haften an sich selbst"⁷⁰, welches die Humanisten in ihrem "vollständig moralischen Universum" als Essenz des Wahnsinns aufgefasst haben sollen, ist aber unmissverständlich und wertend auf die Lacan'sche Konzeption des Imaginären gemünzt.

Ihre wesentliche Etappe erreicht Foucaults Geschichte des Wahnsinns im klassischen Zeitalter mit jenem "Gewaltstreich"⁷¹ der Internierung, der den soziokulturellen Raum so tiefgreifend ordnete und konsolidierte, dass der Wahnsinn auch in der philosophischen Meditation ganz selbstverständlich seinen neuen Ort behielt.⁷² Durch die am Ethos der bürgerlichen "Arbeitsgemeinschaft"⁷³ orientierte Einsperrungspraxis gegenüber allen unproduktiven und müßiggängerischen Elementen verschwanden nun auch die Wahnsinnigen vollständig aus dem öffentlichen Leben. Die Internierung schuf eine strikt binäre Raumteilung: Auf der einen Seite eröffnete und stabilisierte sich der Raum der Vernunft als komplett transparentes Universum des *dieu calculateur*, der ausgedehnten und denkenden Substanzen; auf der anderen Seite bildet sich der dichte und dunkle "Gegenraum" der Unvernunft, wobei – und das ist wesentlich – mit der Unvernunft (*déraison*) hier nicht mehr die tragischen Kräfte des Imaginären gemeint sind, sondern das letztlich *moralische* Unvermögen jener Individuen (Wahnsinnige, Geschlechtskranke, Homosexuelle, Verschwender, *libertins* etc.), die nicht in produktiver, sittsamer oder sinnvoller Weise am Gemeinwesen partizipieren. Die ihrer Souveränität völlig gewisse klassische Vernunft erkannte in der wahnsinnigen Imagination schließlich nur noch die schlichte Abwesenheit von Vernunft. Zwar organisieren sich die Klassifikationsbemühungen der damaligen Medizin laut Foucault um eine "Analytik der Imagination"⁷⁴ herum. Da aber dem Bild, der Phantasie oder der Einbildung nicht mehr die Kraft zugetraut wird, den Wahnsinn zu begründen, wird als "transzendentes Prinzip" ein "Diskurs [postuliert], der das Bild stützt [...] und es um ein Segment von Sprache [langage] herum organisiert"⁷⁵ – ein "geheimes Delirium"⁷⁶ unterhalb seines manifesten Pendants, das den imaginären Bizarrerien Wert und Bedeutung verleiht. Hinter den entregelten Bilderwelten und Leidenschaften des Wahnsinns verbirgt sich immer eine (alltägliche) Sprache: "[D]ie Sprache

⁶⁹ Ebd., S. 34f.

⁷⁰ Ebd., S. 30.

⁷¹ Ebd., S. 54.

⁷² Vgl. hierzu die berühmte Passage zu Descartes (Ebd., S. 51ff.).

⁷³ Ebd., S. 89.

⁷⁴ Ebd., S. 242.

⁷⁵ Ebd., S. 283.

⁷⁶ Ebd., S. 285.

[langage] ist die erste und letzte Struktur des Wahnsinns"⁷⁷. Und diese "äußerste Sprache [langage] des Wahnsinns"⁷⁸ kann keine andere sein als die Sprache der Vernunft selbst – nur eben "eingehüllt ins Prestige des Bildes"⁷⁹ und daher "verblendet".

Die "verblendete Vernunft" und der diskursive Charakter des "Deliriums" zielen erneut auf die Lacan'sche Theorie – wiederum ohne explizite Erwähnung, dafür umso offensichtlicher. Statt auf der Grundlage einer "Anthropologie der Imagination" argumentiert Foucault in *Histoire de la folie* radikal historisierend, es bleibt aber bei einer Primordialität des Raums – hier in der Form epochaler Raumordnungen – und der Imagination als einem Vermögen, das "Diskurs" und Sprache vorausgeht.⁸⁰ Die Geschichte des Wahnsinns erschöpft sich also nicht in der Kritik moderner Psychologie oder abendländischer Vernunftkultur, sondern versucht sich darüber hinaus an einer genealogischen Subversion der strukturalistischen Psychoanalyse, wofür sie im Grunde die Historizität des Verhältnisses von Subjektivität und Sprachlichkeit postuliert. Als eine der wesentlichen Schwierigkeiten des Buches entpuppt sich dabei die schillernden Zweideutigkeit des Begriffs der *déraison*, welcher sowohl die imaginative "große" Unvernunft der Renaissance wie auch die sprachlich-delirierende Unvernunft des klassischen Zeitalters bezeichnet.⁸¹ Eine aufmerksame Lektüre der umfangreicheren französischen Originalausgabe bringt jedoch ans Licht, wie sich dieser Begriff im Verlauf der Argumentation ganz hin zur zweiten Bedeutung verschiebt. Schließlich beschwören die späteren Kapitel gegen den im "anthropologischen Zirkel" der Moderne gefangenen *homo psychologicus* eine zum Schweigen gebrachte "Sprache" der Unvernunft beziehungsweise den Wahnsinn als verfeimten und ausgeschlossenen "Diskurs".⁸² Ist das ein Anzeichen dafür, dass Foucault sein anfängliches Vorhaben einer radikalen Historisierung Lacan'scher Konzepte insgeheim aufgegeben hat – vielleicht weil ihm der theoretische Einsatz dafür zu hoch war? Fest steht, dass er das knapp tausendseitige Manuskript seiner *thèse* mehrfach überarbeitet hat und der überaus dichte und dunkle Text von semantischen Spannungen durchzogen bleibt. Als für die spätere Theoriebildung relevant erweist sich jedenfalls die Art und Weise, wie Foucault hier erstmals mit den Konzepten von Raum und Sprache in der Dimension der Geschichtlichkeit experimentiert und die für sein Denken zentrale Frage nach dem historischen Verhältnis von Subjektivität und Diskurs aufwirft. Ein wesentlicher Teil der Argumentation scheint sich zudem aus seinem frühen Einleitungstext zu Binswangers Essay und der

⁷⁷ Ebd., S. 288.

⁷⁸ Ebd., S. 284.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Die Bedeutung des Imaginären in *Histoire de la folie* wurde erst von der jüngsten Forschung wirklich wahrgenommen (vgl. Arianna Sforzini: *La présence du théâtre dans Histoire de la folie*, in: Danièle Lorenzini / Arianna Sforzini (Hg.): *Un demi-siècle d'Histoire de la folie: Suivi de Foucault en Italie*, Paris: Editions Kimé 2013, S. 55–76); die fundamentale Rolle des Raums für Foucaults Argumentation fiel schon früher auf (vgl. Michel Serres: *Kommunikation*, Berlin: Merve-Verlag 1991 (Hermes 1), S. 239 oder Frédéric Gros: *Foucault et la folie*, Paris: Presses Universitaires de France 1997, S. 49), wurde aber auch erst vor wenigen Jahren tiefer ergründet (vgl. Chris Philo: "A Great Space of Murmuring": Madness, Romance and Geography, in: *Progress in Human Geography* 2.37 (2012), S. 167–194).

⁸¹ Erst kürzlich widmete Ian Hacking dem Begriff der *déraison* einen Essay, in dem er freimütig bekannte, nicht zu verstehen, was Foucault mit dem in der französischen Umgangssprache kaum vorkommenden und in der ersten Ausgabe der *Histoire de la folie* wahlweise kursiv gesetzten oder großgeschriebenem Wort genau meinte (Ian Hacking: *Déraison*, in: James Faubion (Hg.): *Foucault Now*, Cambridge: Polity Press 2014, S. 38–51, hier: S. 39f.).

⁸² Vgl. Foucault: *Folie et déraison*, S. 411 und 619f.

dort begonnenen, ebenso impliziten wie intensiven Auseinandersetzung mit Lacan herzuleiten. Im Folgenden soll kurz erörtert werden, ob und wie Foucaults spätere "Diskurstheorie(n)" in Kontinuität zu dieser Auseinandersetzung zu sehen sind.

4. Diskurspositivismus und Verwerfung

Die Zeit nach der Vollendung von *Histoire de la folie* und bis Anfang der Siebzigerjahre ist allgemein als Foucaults "archäologische" Phase bekannt. Sie zeichnet sich sowohl unter inhaltlichen wie auch methodischen Aspekten durch eine ausschließliche Beschäftigung mit Sprache aus. Vom "Frühwerk" her betrachtet, scheint Foucault seinen theoretischen Widerstand gegen die Sprachlichkeit oder Diskursivität menschlicher Existenz daher aufgegeben zu haben. Dazu passt, dass er in *Les mots et les choses* nicht mehr das ausgeschlossene Andere der abendländischen Kultur, sondern "nur" noch deren immanente Ordnung untersucht, und in der *Archéologie du savoir* selbstkritisch auf die in *Histoire de la folie* postulierte Unmittelbarkeit einer Wahnsinnerfahrung zurückblickt.⁸³ Versteht Foucault das Subjekt nun also mit Lacan als vollständig ins Signifikantengewebe der Sprache verstricktes *être langagier*? Schon die keinesfalls bloß metaphorisch zu verstehende Definition der *episteme* als eines "spezifischen epistemologischen Raum[es] einer bestimmten Epoche"⁸⁴ in *Les mots et les choses* steht dieser Einschätzung entgegen. Neben der fortdauernden Prävalenz des Räumlichen trennt Foucault von Lacan aber vor allem die bereits in *Naissance de la clinique* als methodische Haltung postulierte "strukturelle Analyse des Signifikats"⁸⁵, zumal eine solche Analyse vom Standpunkt eines semiologischen Strukturalismus als geradezu widersinnig erscheinen muss. Die "strukturelle Analyse des Signifikats" ist jedoch der eigentliche Kern jenes Foucault'schen "Diskurspositivismus", der in der *Archéologie du savoir* genauer ausgearbeitet wird und damit auf den Punkt gebracht werden kann, dass die (apriorische) Relevanz des Sprachlichen nicht in der Verkettung der Signifikanten, sondern in den "Aussagen", das heißt im *faktisch* Gesagten und seiner Ordnung, gesucht wird. Das "Subjekt" ist dabei zwar durch seine Sprecherposition in den Diskurs verstrickt, kann sich ihm gegenüber aber auch strategisch und in gewissem Sinne frei verhalten. Anders gesagt wird in der Archäologie nicht klar, ob Foucault die Diskurse als unhintergehbaren Horizont unseres Weltbezugs begreift oder ob er nur auf die zentrale, kaum zu überschätzende Bedeutung von Diskursen für die Strukturierung unseres Weltbezugs hinweisen wollte und dabei die Möglichkeit offenließ, dass man sich ein Leben und einen Weltbezug an den Rändern, in den Ritzen oder auf der Rückseite von Diskursen einrichten kann.⁸⁶

⁸³ Michel Foucault: *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard 1969, S. 26f. und 64.

⁸⁴ Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971, S. 11 (zitiert aus dem "Vorwort zur deutschen Ausgabe").

⁸⁵ Michel Foucault: *Naissance de la clinique*, Paris: PUF 1963, S. XIII; zu den Implikationen der "strukturellen Analyse des Signifikats" vgl. Maurice Erb: Alles oder gar nichts lesen? Foucault, Moretti und die Verheißungen des Algorithmus, in: *Le foualdien*, 2/1 (2016), DOI: 10.16995/lefou.14.

⁸⁶ Philipp Sarasin: War Michel Foucault ein Kulturwissenschaftler?, in: Iris Därmann, Christoph Jamme (Hg.): *Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren*, München: Fink 2007, S. 313–330, hier S. 316.

Wie wäre diese eigenwillige Konzeptualisierung von Diskurs und Subjekt nun in Bezug auf Lacan oder aus Lacan'scher Perspektive genauer zu verstehen? Entsprächen Foucaults frühe theoretische Entwürfe mit der Privilegierung des Imaginären schon einer neurotischen Verdrängung des Symbolischen und letztlich ödipalen Widerstandshaltung, so würde der Diskurspositivismus unter eine noch gravierendere Diagnosekategorie fallen. Als "Verwerfung" (*forclusion*) bezeichnete Lacan im Unterschied zur Verdrängung, in der das Symbolische nur "ausgeblendet" wird, das völlige Misslingen von Symbolisierung, das in die wahnhaft-paranoischen Wiederkehr des Symbolischen von "Außen" beziehungsweise im "Realen" mündet.⁸⁷ Hätte sich die Foucault'sche Theoriebildung mit ihrem "Diskurspositivismus", der dem Subjekt die symbolische Ordnung quasi als *factum brutum* gegenüberstellt, also Lacan nicht nur nicht angenähert, sondern wäre sie damit gleichsam von der Neurose in die Psychose abgeglitten? Und ließe sich diese Diagnose nicht in dem Maße vertiefen, wie Foucault in *L'ordre du discours* den Diskurs sogar noch zum Objekt des Begehrens ("dasjenige, worum und womit man kämpft"⁸⁸) erklärt und in der Folge der Macht und den räumlichen Ordnungen der Dispositive wieder eine grundlegendere oder mindestens gleichwertige Rolle zuschreibt? Eine "Verwerfung" persönlicher Art erlaubte sich Foucault jedenfalls in einem späten Interview, als er die Frage nach Lacans Relevanz betont lapidar damit beantwortet, dass er die Texte Lacans weder gut kenne noch wirklich verstehe, um hierzu einen Kommentar abgeben zu können.⁸⁹

⁸⁷ Vgl. Jacques Lacan: Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud), in: Jacques Lacan (Hg.): *Ecrits*, Paris: Editions du Seuil 1966, S. 381–299, hier: S. 382ff.

⁸⁸ Michel Foucault: *L'ordre du discours* (Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970), Paris: Gallimard 1971, S. 12.

⁸⁹ Michel Foucault: Interview de Michel Foucault (entretien avec J. François et J. de Wit, 22 mai 1981; trad. H. Merlin de Caluwé), *Krisis, Tijdschrift voor filosofie*, 14e année, mars 1984, pp. 47–58, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits IV* (1980-1988), Paris: Gallimard 1994, S. 656–667, hier: S. 666.