

Ugo Balzaretto, Basel

## Jacques Derridas *physis en différance* und Michel Foucault *biopolitique*

Jacques Derrida warf 1963 Michel Foucault vor, die Revolution gegen der Vernunft außerhalb der Vernunft machen zu wollen, was schlicht unmöglich sei.<sup>1</sup> Das stelle eines der größten Vermächnisse Hegels dar, das auch Foucault, dessen Buch ansonsten gänzlich von einer „une dimension hégélienne“ durchgedrungen sei, nicht fremd gewesen sein dürfte. Indem sich die Revolution gegen die Vernunft, sobald sie sich konkret artikuliert und zum Ausdruck kommt, nur innerhalb der Vernunft selbst vollziehen lasse, habe der vermeintliche Aufstand der Unvernunft immer die begrenzte Tragweite von dem, was in der Sprache des Ministeriums des Inneren eine einfache *Agitation* hieße. Foucaults Unvernunft stelle demnach lediglich eine Gestalt der Vernunft selbst dar, sodass das *transgressive* Potenzial des Wahnsinns letztendlich in eine Denunzierung der Ordnung durch die Ordnung selbst münde.

So könne Foucault wohl in *Wahnsinn und Gesellschaft* die Naturalisierung und die Anthropologisierung, die die moderne, dem kartesischen Rationalismus grundsätzlich verpflichtete psychopathologische Vergegenständlichung des Wahnsinns vollzogen habe, brandmarken. Mit seinem *Lob der Torheit* vermöge er allerdings kaum, sich demselben naturalistischen und anthropologischen Reduktionismus zu entziehen, den er an der modernen Pathologisierung und Internierung des Wahnsinns verurteilt. Diese Aporie sei insbesondere im Projekt als solchem, eine *Geschichte* des Wahnsinns und, was dasselbe heißt, des Rationalismus zu schreiben, bereits angelegt. Denn dadurch versuche man, das, was *per definitionem* jede endliche Bestimmung übersteigt, etwa die Gewissheit des *Cogito ergo sum*, das auf raum-zeitliche unabhängige Geltung Anspruch erhebt, auf historische, innerweltliche Strukturen zurückzuführen.<sup>2</sup>

Während Derrida Foucault vorhält, Hegels Dialektik aus den Augen verloren zu haben, betont er zugleich zu Recht, wie andererseits *Wahnsinn und Gesellschaft* von einem zumindest *diffusen* Hegelianismus geprägt sei. So hebt Foucault in seiner Untersuchung über die Entstehung der modernen Psychopathologie hervor, wie erst Hegels *Phänomenologie des Geistes* das Negative der Vernunft, *la non-raison*, aus der Ausschlussregion, in die sie von Descartes verbannt wurde, obgleich lediglich *zum Teil*, befreien konnte.<sup>3</sup> Und in der Figur von Denis Diderots Rameaus Neffen, die die moderne Rückkehr des Wahnsinns aus dessen neuzeitlicher Verbannung bedeute, sieht er eine Umkehrung des neuzeitlichen Kartesianismus, die erst „à l'époque de Hölderlin et de Hegel“ verstanden werden konnte.<sup>4</sup>

Habe Descartes nämlich die Möglichkeit des Irrsinns aus der systematischen Selbstvergewisserung des denkenden Subjekts ausgeschlossen, so zeige Diderots *Rameaus Neffe*, der verrückte Musiker und Schmarotzer, dem vor Foucault bereits Hegel im Bildungskapitel der *Phänomenologie des Geistes* eine intensive Lektüre gewidmet hatte, welcher Instabilität eine Rationalität notwendig ausgesetzt sei, die glaubt, ein bloß äußeres, abstraktes, definitorisches und verdinglichendes Verhältnis zu ihrer Negativität erstellen zu dürfen.<sup>5</sup>

Berücksichtigt Foucault damit, anders als ihm von Derrida vorgeworfen wird, durchaus auch das *dialektische* Verhältnis, das zwischen Vernunft und Unvernunft notwendig besteht, so macht er allerdings nicht dabei Halt. Denn obwohl er, abgesehen von einigen wenigen eher unvorsich-

1 J. Derrida, „Cogito et histoire de la folie“, in: ders., *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 51–97, 58.

2 Vgl. ebd. 87–88.

3 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1972, 69.

4 Ebd. 437.

5 Vgl. ebd. 432 ff.

tigen Ausdrucksweisen, ernsthaft so etwas wie einen unmittelbaren Zugang zu einem Wahnsinn an sich nicht für möglich hält, denkt er gleichwohl eine weitere, umfassende Dimension, die eine höhere Einheit zwischen Vernunft und Unvernunft darstellt, als die Indifferenz, die vor der Teilung steht, aus der beide erst hervorgehen, und die ihre konstitutive Zusammengehörigkeit begründet. Diese höhere, übergreifende Einheit bildet wiederum insofern eine *Unvernunft* zweiter Ordnung, die von der Unvernunft erster Ordnung als schlichter Gegenseite gegenüber der Vernunft zu unterscheiden ist, als sie sich selbst konstitutiv jedem Bestimmungs- und Artikulationsversuch entzieht.

Mehr als die Vernunft erster Ordnung, die, indem sie sich erst durch die Scheidung von ihrem Gegenüber etabliert, besser als *Verstand* zu bezeichnen wäre, entspricht die absolute Einheit von Foucaults umfassende Unvernunft dem, was Hegel *Vernunft* genannt hat. In dieser Koinzidenz lässt sich die Tragweite auch von Foucaults Anlehnung an Hegel ermessen, dessen *Phänomenologie* den Wahnsinn aus dem Schweigen, zu dem ihn die kartesische Neuzeit verurteilt, zwar geholt habe, aber lediglich *partiell*. Hegel habe zum einen gegen die abstrakte Rationalität der Neuzeit die grundlegende Zusammengehörigkeit von *la raison* und deren Negativem gedacht und zum anderen das notwendige Verhältnis zwischen beiden, *la raison* und *la non-raison*, Vernunft und Nicht-Vernunft erster Ordnung, zu einer absoluten, umfassenden Einheit, die ihr reziproke Aufeinanderangewiesensein erst erklärt. Er habe allerdings zugleich gemeint, dass im Geist dieses Verhältnis überhaupt bestimmbar und dadurch der menschlichen Erkenntnis zugänglich ist.

Dadurch habe Hegel das Prinzip einer unendlichen Unruhe in jede historische Determiniertheit eingeführt, die konstitutive Angewiesenheit jeder endlichen Artikulation auf eine unendliche Einheit aufgezeigt und dies gerade in dem Moment, da die Menschheit ihre endgültige Emanzipation durch eine vermeintliche Verabsolutierung der Endlichkeit feiern zu können glaubte. Zugleich sei er wiederum in den schlimmsten Anthropologismus verfallen, als er die absolute Einheit der Vernunft als für das menschliche Bewusstsein überhaupt darstellbar hielt.

Diese Zweideutigkeit in Foucaults Anknüpfung an Hegel lässt Derridas Vorwürfe, er habe als reinen Wahnsinn bloß eine andere Form historisch determinierter Sinnentfaltung ausgegeben und dadurch nichts Besseres als eine kartesische Geste für das 20. Jahrhundert, eine Internierung, Pathologisierung und Naturalisierung einer Auffassung der Rationalität durch eine andere vollzogen, in ein neues Licht treten.<sup>6</sup>

Es lässt sich insbesondere fragen, ob Derridas Festhalten an der angeblichen Immanenz der Vernunft, auf der Ebene der internen Gegenüberstellung zwischen *la raison* und ihrer schlichten Kehrseite, *la non-raison*, ohne der Dimension einer umfassenden, unendlichen Einheit jegliche Rolle zuzuweisen, zum einen Hegels Vermächtnis besser gerecht wird und zum anderen und vor allem, eine bessere Artikulation der Frage bieten kann, die im Zentrum von Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft* steht und die zumindest *keimhaft* seine späte Denunzierung der *Biopolitik* vorwegnimmt: Angenommen, dass es einen solchen überhaupt gibt, wie lässt sich der anthropologische und naturalistische Reduktionismus bestimmen, dessen Spur Foucault exemplarisch mit seiner Untersuchung über die Zurückführung des Wahnsinns auf Krankheit durch die moderne Psychopathologie verfolgt?

Wie bei jedem Naturalismusvorwurf ist das, was auf dem Spiel steht, letztendlich die richtige Artikulation des Verhältnisses zwischen Natur und Freiheit. Derrida, der jede Meta-Physik, jede Transzendenz, jede Supraessenzialität jenseits der endlichen Kategorien des Wesens und der Existenz („une supra-essentialité par-delà les catégories finies de l'essence et de l'existence“) ver-

<sup>6</sup> Vgl. Derrida, „Cogito et histoire de la folie“, 85.

<sup>7</sup> Michael Theuvsen, „Dialektik der Endlichkeit. Hegel von Heraklit bis Derrida“, in: *Dialektik und Differenz. Festschrift für Milan Prucha*, hg. v. A. Jubara, D. Benseler, Wiesbaden 2011, 35–71, betont wie Derridas Aufschub „den Grund in einen Ungrund verwandelt“ (69) und dadurch sich der Dialektik entzieht. Es bleibt allerdings zu fragen, ob man in der *Immanenz* überhaupt einen *Ungrund* sich denken und damit wirklich mit Parmenides *brechen* und die ganze Identitätsphilosophie hinter sich lassen kann.

wirft,<sup>8</sup> denkt das Verhältnis zwischen Natur und Freiheit im Sinne einer äquivoken Vermittlung. Diese vermittelnde Ebene versucht Derrida anhand einer Theorie des Zeichens herauszuarbeiten, die er bekanntlich als Theorie der Schrift, als *Grammatologie* versteht. Dem Phonozentrismus die Fundamentalität der Schrift entgegenzuhalten, hieße nicht weniger, als den Primat des Wesens, der Seele und der Innerlichkeit der abendländischen metaphysischen Tradition, demgegenüber zuerst der Ton (*phônê*) und dann die Schrift (*grámma*) als bloße Manifestationen gelten sollen, zugunsten einer konstitutiveren Ebene aufzulösen, die sich durch eine grundlegende Unentscheidbarkeit zwischen Wesen und Dasein, Intelligibilität und Sinnlichkeit, Innen und Außen, Seele und Körper auszeichne.

Die verallgemeinerte Verweisungsstruktur („la structure de renvoi généralisé“) der Schrift qua *différance*, stelle das Denken unter dem Zeichen des „même“ als „passage détourné et équivoque d'un différent à l'autre, d'un terme de l'opposition à l'autre“.<sup>9</sup> Die Oppositionen, die unseren Diskurse notwendig regieren, seien dadurch zwar nicht gelöscht, aber in ein Verhältnis des konstitutiven Aufeinanderhinweisens gesetzt. Insbesondere sei es der für die metaphysische Tradition grundlegende Gegensatz zwischen Seele und Körper, der in ein äquivokes Licht gerate. Nach Foucaults Vokabular könnte man sogar behaupten, dass man dadurch zu einer Art Fundamentalisierung der *Biopolitik* gelange, versteht man darunter nicht einfach eine Politisierung des Lebens, sondern eher eine eigentümliche Verschränkung zwischen Biologischem und Politischem, Natur und Kultur. Derrida spricht seinerseits von einer „*physis différante*“, einer „*physis en différance*“: einer *differierenden* Physis, einer Physis in Differenz und Aufschub.

On pourrait ainsi reprendre tous le couples d'opposition sur lesquels est construite la philosophie et dont vit notre discours pour y voir non pas s'effacer l'opposition mais s'annoncer une nécessité telle que l'un des termes y apparaisse comme la différence de l'autre, comme l'autre différé dans l'économie du même (l'intelligible comme différant du sensible; le concept comme intuition différée – différante; la culture comme nature différée – différante; tous les autres de la *physis* – *tekhne*, *nomos*, *thesis*, société, liberté, histoire, esprit, etc. – comme *physis* différée ou comme *physis* différante). *Physis en différance*.<sup>10</sup>

Nicht von ungefähr ist der Ort dieser äquivoken Vermittlung eine Semiologie, denn das Zeichen als Einheit zwischen einem signifizierenden Körper und einer signifizierten Idealität, umreißt eine Art Inkarnation.<sup>11</sup>

Am bezeichnendsten in dieser Hinsicht ist der Zusammenhang, den Derrida zwischen Hegels Theorie der Produktion des Zeichens in der Psychologie der *Enzyklopädie* und Kants dritter Kritik herstellt, insofern diese auf das Problem des Verhältnisses zwischen Natur und Freiheit eingeht. Das Vermögen der Einbildungskraft, die im Zentrum beider Schriften steht, bilde nämlich die Instanz, die alle Oppositionen der Reflexionsphilosophie, die in ihrer Absolutheit von Hegel kritisiert werden, durcheinanderbringt.<sup>12</sup>

Hegel siedelt bekanntlich seine Semiologie bei seiner Behandlung der Einbildungskraft im Abschnitt über die Psychologie des subjektiven Geistes an. Die Intelligenz werde zur „*Zeichen machende[n] Phantasie*“, sofern sie die eigenen *Vorstellungen* und *Bilder*, die sie durch Erinnerung und Einbildungskraft aus unmittelbaren Empfindungen gewonnen hat, mit einem äußerlich angeschauten besonderen Inhalt assoziiert, der zu einem *Zeichen* der ersteren wird. Dadurch treten *Vorstellungen* und *Bilder* der Intelligenz ins Dasein.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Derrida, „la différance“, in: ders., *Marges de la philosophie*, Paris 1972, 3–29, 6.

<sup>9</sup> Ebd. 18.

<sup>10</sup> Ebd. Über Derridas Dekonstruktion des Gegensatzes zwischen Natur und Kultur vgl. H.-J. Rheinberger, „Natur, NATUR“, in: ders., *Iterationen*, Berlin 2005, 30–50.

<sup>11</sup> Vgl. J. Derrida, „le puits et la pyramide. introduction à la sémiologie de Hegel“, in: ders., *Marges*, 79–127.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 90.

<sup>13</sup> Vgl. G. F. W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, in: ders., *Werke*, Bd. X, § 457, 267–68.

In seiner Semiologie misst Hegel bekanntlich der Pyramide der Ägypter eine ganz besondere Bedeutung zu: Sie sei als Zeichen des Zeichens selbst zu verstehen. Wie die Pyramide eine fremde Seele in ihrem Gestein aufbewahre, so stehe das Zeichen als reales, daseiendes Gebilde für eine ideelle Vorstellung.

Vom Symbol der Pyramide geht auch Derrida nicht nur in seiner unmittelbaren Auseinandersetzung mit Hegels Theorie des Zeichens sondern auch in seiner Grammatologie als Semiologie der Schrift aus. Steht allerdings die Pyramide in der Sicht Hegels für eine mangelhafte, erst anfängliche Bewegung der *Vergeistigung*, die sich durch den noch hohen Grad ihrer Naturverfallenheit auszeichnet, so stellt sie für Derrida, dessen Grammatologie sich bekanntlich Theuth, dem ägyptischen Gott der Schrift, geweiht hat, schlicht einen Zielpunkt dar.

Die Bewegung, die mit dem Symbolischen in Gang gesetzt wird, befindet sich für Hegel mit der Pyramide nur an ihrem Anfang. Denn die Seele, die als „Reich des Todes und des Unsichtbaren“ hier die Bedeutung ausmacht, hat ihre *Vergeistigung* erst auf eine bloß formelle Art und Weise vollzogen, sie hat sich zwar von ihrer natürlichen Existenz abgeschieden, sie ist dem „unmittelbaren Dasein entrückt“, kann aber das Dasein des Zeichens, in dem sie zum Ausdruck kommt, nicht komplett durchdringen und bleibt deshalb auf dessen Natürlichkeit angewiesen. Ihre äußerliche Gestalt ist ihr *fremd*: Sie bildet noch „eine ganz äußere Form und Umhüllung“. Sie bleibt „Anschauung und Darstellung des Toten“ und nicht der Lebendigkeit des Geistes, die vermag, Seele und Körper zur vollendeten Vermittlung zu bringen.<sup>14</sup>

Der Buchstabe „a“ der *différance*, der im französischen Phonetismus unhörbar bleibt und insofern als rein grafischer für die Irreduzibilität der Schrift steht, stellt nach Derrida eine *Pyramide* dar. Derrida denkt dabei nicht so sehr an seine Form, wenn er groß geschrieben wird, sondern vielmehr an seine Unhörbarkeit und an die Pyramide als das *stille Monument*, von dem Hegel das Zeichen des Zeichens machte. Als ein solches *stilles Monument* stelle die Pyramide „A“ die „*économie de la mort*“ dar, die die Bewegung der *différance* produziere. Sie ist das Zeichen für ein immanentes System von Verhältnissen (eine „Ökonomie“), das die Innerlichkeit, die Seele, das Wesen notwendig auf ihr Anderes, die Äußerlichkeit, den Körper, die Existenz, und die Bedeutung auf die Unausweichlichkeit ihrer Verkörperung oder gar *Verschriftung* in das Dasein eines fremden Zeichens verweist.<sup>15</sup>

Ägyptisch ist die allgemeine Semiologie als Schrift demnach nicht nur deshalb, weil sie wesentlich mit dem Tod verbunden, sondern auch weil sie unlösbar tierisch und menschlich, anthropologische Natürlichkeit und psychisch-semiotische Idealität ist: Sie ist zugleich *Pyramide* und *Sphinx*, Löwe und Frau. Der mythische Erfinder der Schrift, Theuth, ist zugleich Gott der Toten und der menschlichen Künste überhaupt. Er präsentiert dem Götterkönig Ammon die Schrift als die menschliche *Technik* – gar anthropologische List –, die als „Mittel [*phármakon*] für den Verstand und das Gedächtnis“ (*Phaidros* 274e) dazu bestimmt ist, die Ägypter weiser zu machen. Als Prometheus der Ägypter wird aber Theuth neben der Erfindung der Schrift auch jene der Wissenschaft überhaupt, der Grammatik, der Astronomie, der Messkunst, der Musik und der Medizin zugeschrieben.<sup>16</sup> Ungeachtet all dieser „geistigen Attribute“ – so das Urteil Hegels, auf den Derrida hinweist – ist er aber „ganz anderes als der Gott des Gedankens“, denn in ihm sind „nur die besonderen menschlichen Künste und Erfindungen zusammengefasst“. In Theuth kommt das Geistige lediglich in ihrer anthropologisch-natürlichen Form zur Existenz, „in der menschlichen Tätigkeit und Erfindung und in der gesetzlichen Ordnung“, und er wird allein „in dieser selbst

<sup>14</sup> Vgl. *Enz.* § 460.

<sup>15</sup> Vgl. Derrida, „le puits et la pyramide“, v. a. 94–101; für die „*économie de la mort*“ auch ders., „la *différance*“, 4 und ders., *De la grammatologie*, Paris 1967, 100. Als Abgesang der griechisch-christlichen ‚Onto-Theologie‘ des Logos qua Licht und Leben in der Richtung einer griechisch-jüdischen (*jewgreek* nach Joyce) und ja ägyptischen Auffassung des Toten ist Derridas gesamte Schrift *Glas*, Paris 1974, zu verstehen (vgl. auch G. Baptist, H.-Ch. Lucas, „Wem schlägt die Stunde in Derrida’s ‚Glas?‘“, in: *Hegel-Studien* 23 (1988), 139–179). An Freuds Moses als *ein Ägypter* erinnert P. Sloterdijk, *Derrida ein Ägypter. Über das Problem der jüdischen Pyramide*, Frankfurt/M. 2007.

<sup>16</sup> Vgl. Derrida, „La pharmacie de Platon“, in: ders., *La dissémination*, Paris 1972, 80–214, v. a. 93 ff.

bestimmten und beschränkten Weise Gegenstand des Bewusstseins“. Das Geistige und das Natürliche ist noch unlösbar vermischt („die Ideen und das Natürliche kommen hier nicht auseinander“), sodass „die Künste und Geschicklichkeiten des menschlichen Lebens sich nicht zu einem verständigen Kreis von Zwecken und Mitteln gestalten und bestimmen“. Eminentes Beispiel dafür sei die Medizin, die unhinterfragten Unmittelbarkeiten unterworfen geblieben sei: irreparabel „magisch“ und „astrologisch“.<sup>17</sup>

Diese Hybris zeichnet nach Derrida Theuth aus. Die Dürftigkeit, die ihm von Platon bis Hegel – also gleichsam von der Tradition der Metaphysik – zugerechnet wird, macht wesentlich seinen Vorzug aus. Seine „instabile Zweideutigkeit“, der Vermittler-Charakter als Fährmann der Seelen zwischen dem Reich des Lebens und dem Reich des Todes, der seiner *fantastisch-technischen* Natur innewohnt (als Gott der Schrift ist er auch Gott der „*Zeichen machende Phantasie*“ und als Erfinder der Techniken Gott der Anwendung und des Mittels, der technischen Synthese, die zwischen der Allgemeinheit der Ideen und der raum-zeitlichen Besonderheit der Realität vermittelt), verleiht ihm die abgründige Fundamentalität, die ursprungslose Ursprünglichkeit, die ihn zur konstituierenden Dimension überhaupt macht. Die Medizin soll somit sein privilegiertes Gebiet bilden, wie das *phármakon* das Heilmittel und das Gift ausmacht, das er verschreibt:

Le dieu de l'écriture est donc un dieu de la médecine. De la „médecine“: à la fois science et drogue occulte. Du remède et du poison. Le dieu de l'écriture est le dieu du *phármakon*.<sup>18</sup>

Stellte für Foucault die Pathologisierung und Anthropologisierung des Wahnsinns durch dessen psychopathologische Positivierung und Naturalisierung grundsätzlich eine Form von Reduktionismus dar, so bildet für Derrida die grundlegende Äquivalenz zwischen Natur und Kultur Theuts, des Gottes der Schrift, der zugleich ein Gott der Medizin ist, ein Programm, das sich als Befreiung von den Dualismen der Metaphysik und von deren nachmetaphysischem Erbe versteht.

Der Vorwurf, den Derrida 1963 gegen seinen ehemaligen Lehrer noch erhob, eigentlich eine Pathologisierung der Vernunft vorzuführen, die die Internierung und Positivierung des Wahnsinns durch den kartesischen Rationalismus bloß umkehren würde, verliert jeden Boden mit der Grammatologie als medizinischer *archi-écriture*, grundlegender *physis en différence*.

Man wäre beinahe versucht zu meinen, es sei ein Ergebnis, das bereits der Form des *hégélisme* eingeschrieben war, den Derrida Foucault 1963 entgegenhalten wollte. Denn es ist der Preis, den man bezahlen muss, wenn man Hegels Immanenzdenken, die Verinnerlichung jeder Äußerlichkeit, ja jeder Revolution, seitens der Vernunft, billig erkaufen will, d. h. ohne die Bedingungen anzuerkennen, die dafür Hegel mit der gesamten philosophischen Tradition gestellt hat, nämlich die Annahme einer *aktualiter* aufgefassten unendlichen, absoluten Einheit, die alle Differenzen in sich einschließen kann.

Weil Foucault dieser Annahme – wenn nicht *expressis verbis* so doch zumindest *de facto* auf der Ebene der inneren Logik, die seiner Archäologie innewohnt – grundsätzlich treu bleibt, ist er zugleich mehr und weniger Hegelianer, oder vielleicht einfach *anders* Hegelianer als Derrida. Weniger Hegelianer als Derrida ist Foucault, indem er die dialektische Reduktion der Differenz auf Differenz der Identität, der Verrücktheit auf ein Verrückten *der* Vernunft, des Irrsinns auf Krankheit *der* Gesundheit und Normalität, nicht mitmacht.

Foucaults Biopolitik, trotz der immer dominanter werdenden Versuche, sie ins Affirmative zu drehen, die übrigens Derrida eher zu ignorieren tendieren und sich an dem in einem weiten Sinne verstandenen Spinozismus von Gilles Deleuze orientieren (das ist letztendlich bei näherem Hinsehen auch der Fall bei Agamben), ist eine durchgehend kritische.

Das ist der Fall in seinen ersten Studien über die Entstehung einer positiven Psychopathologie und einer positiven Medizin und über die parallele Geburt der modernen Biologie und der

<sup>17</sup> G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Werke*, Bd. XII, 258 und 259.

<sup>18</sup> Derrida, „La pharmacie de Platon“, 117–18.

modernen Humanwissenschaften, wo zwar die Begriffe selbst von *biopouvoir* und *biopolitique* nicht vorkommen, aber der Sache nach bereits am Werk sind, und es ist der Fall in den späteren Untersuchungen über Disziplinar- und Biomacht, in denen die Norm der Humanwissenschaften als Grundoperator der biopolitischen Unterminierung des formalen Rechts der souveränen Macht dient.

Die Nacht des Wahnsinns in ihrer radikalen Alterität wird sich nie auf den Schatten des Bewusstseins, auf das Negative vom Normalen reduzieren lassen; sie wird demnach nie nach den Kategorien einer Psychologie aufzufassen sein, die eine positive, anthropologische Erkenntnis des Menschen von sich selbst anstrebt und die das zu begreifen meint, was sie eigentlich als die absolute Einheit, aus der ihre Bestimmtheit erst hervorgeht, begründet, d. h. den Wahnsinn.

---

Ugo Balzaretto  
Via G. Nizzola 10  
CH-6500 Bellinzona  
ugobalzaretto@hotmail.com