Germanica

32 | 2003

Le fou dans les littératures de langue germanique au
XXe siècle

Literatur und Wahnsinn – Aspekte eines kulturhistorischen ParadigmasBernadette Malinowski

Littérature et folie – aspects d'un paradigme historico-culturel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/germanica/1844>

DOI : 10.4000/germanica.1844

ISSN : 2107-0784

Éditeur

Université de Lille

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2003

Pagination : 11-30

ISBN : 9782913857117

ISSN : 0984-2632

Référence électronique

« Literatur und Wahnsinn – Aspekte eines kulturhistorischen ParadigmasBernadette Malinowski », *Germanica* [En ligne], 32 | 2003, mis en ligne le 07 décembre 2012, consulté le 06 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/germanica/1844> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/germanica.1844>

Ce document a été généré automatiquement le 6 octobre 2020.

© Tous droits réservés

Literatur und Wahnsinn – Aspekte eines kulturhistorischen ParadigmasBernadette Malinowski

Littérature et folie – aspects d'un paradigme historico-culturel

1. Einleitung : Wahn und Wahnsinn – Zwischen Pathologisierung und Sakralisierung

- ¹ Mit den Begriffen « Pathologisierung » und « Sakralisierung » sind die beiden extremen Pole eines weiten und vielschichtigen Spannungsfeldes benannt, innerhalb dessen der Wahnsinn von Alters her verhandelt wird und die Versuche erfolgen, ihn unter sich wandelnden historischen, kulturellen und anthropologischen Bedingungen definitorisch zu fixieren. Dabei ist die Auslotung dessen, was den Wahnsinn im Kern ausmache und wie er zu beurteilen sei, immer schon geleitet von gesellschaftspolitischen, wissenschaftlichen, moralischen und ästhetischen Interessen – und dies gilt mit Einschränkung auch für jene « vorwissenschaftlichen » Zeiten, in denen die Differenzierung der Lebenswelt gerade erst einsetzt. In der (im logischen Sinne) replikativ zu entfaltenden Geschichte des Wahnsinns erscheint der « gesunde » Menschenverstand als jener formal-archimedische Punkt, von dem sich der Wahnsinn – unabhängig ob als Krankheit und humanes Stigma oder als Genialität und sakrales Signum gedeutet – als ein « Anderes » absetzt. Selbst bei solchen Bestimmungsversuchen, die dem Wahnsinn eine eigene Vernünftigkeit und Rationalität zubilligen, erscheint er aus dem « grünen Bereich » des Normalen herausgenommen und einem hypertroph oder hypotroph funktionierenden Verstandesbereich zugeordnet, der als « Besonderes », « Anderes », « Abweichendes » gewertet, d.h. bewundert oder verdammt wird. Die jeweilige Perspektivierung des Wahnsinns ist deshalb von der jeweiligen Perspektivierung der humanen Vernunft nicht zu trennen. Der im Laufe der abendländischen Geschichte kontinuierlich fortschreitende Siegeszug dieser Vernunft, der bekanntlich in der rationalen Aufklärung ihrer selbst seinen Höhepunkt erreicht, kann auch als ein Verfahren der

sukzessiven Ausschlußdiagnostik beschrieben werden: Je mehr die Vernunft kritisch auf sich selbst, auf ihre Erkenntnisgegenstände und Erkenntnisvoraussetzungen zurückgeht und reflektiert, desto mehr sieht sie sich zur Selbstbeschränkung und -begrenzung veranlaßt und schrumpft schließlich auf die Größe einer « durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen » eingeschlossenen « Insel » zusammen, die « von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins [umgeben ist], wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt »¹. Ehe nun im folgenden ein auf literarische und poetologische Zusammenhänge fokussierter Parcours durch Wahnsinnskonzepte von der Antike bis zur klassischen Moderne unternommen wird, soll ein kurzer Blick auf die Etymologie des deutschen Wortes « Wahn » bzw. « Wahnsinn » jene Exilierung des Wahnhaften von der Insel der Vernunft in den Ozean des Scheins, des Nebels und der Lüge veranschaulichen.

2. « Wahn » und « Wahnsinn » : Etymologie im Zeichen der Logodezentrierung

- 2 Das Substantiv « Wahn », das auf das alt- und mittelhochdeutsche Wort *wân* zurückgeht, hat sich Jakob und Wilhelm Grimm zufolge in seiner ursprünglichen Bedeutung « erwartung » bis ins Neuhochdeutsche hinein « in resten erhalten und der übergang zu « unsichere meinung [...] ist ein ganz allmählicher »². Meist « geht die erwartung auf das eintreten von etwas günstigem », ist also synonym für « hoffnung » und « zuversicht » (G, 603)³, seltener für « befürchtung » (G, 608). Eine zweite, ebenfalls « sehr alte » und im Konnotationsbereich von « Erwartung » liegende Bedeutung von Wahn ist « verdacht » bzw. « argwohn » (ebd.), eine dritte sodann « meinung, denken, unsichere annahme » (G, 610). Unter den Erläuterungen zu dieser dritten semantischen Ebene wird selbst noch für das Neuhochdeutsche ausführlich belegt, daß « wahn auch sonst auf das denken und meinen bezogen [sein kann, BM], und zwar auch ohne dasz das moment der unsicherheit zur geltung gelangt » (G, 612), ja sogar vielfach mit dem Wort « sinn » synonym ist. So besagt « ohne wahn und witzen » nichts anderes als « ohne sinn und verstand » (G, 613), wobei das subjektive Moment der Unsicherheit in einigen Gebrauchsformen völlig eliminiert ist, wie etwa in der Wendung « auf meinen wahn », d.h. « auf meine versicherung, wahrlich » (G, 614; vgl. auch 619, Abschnitt 0). Daneben existieren – im 16. Jahrhundert noch eher selten – Formen des « zweifelhaften » (ebd.) und des « vorgefaszten, eingebildeten wahns » (G, 615) sowie Wahn im Sinne der « nicht genügend begründeten meinung » (z.B. « der wahn trägt », ebd.): « wahn steht so im gegensatz zum wissen » (ebd.), womit auch eine soziale Komponente – die vereinzelt Meinung gegenüber dem *common sense* hinzukommt⁴.
- 3 Selbstredend ist der einleitende Satz zur vierten, seit dem 16. Jahrhundert gebräuchlichen Grundbedeutung von Wahn :

der allmähliche übergang des begriffs der unsichern annahme zu « falsche, verkehrte annahme » zeigt sich in verbindungen wie *falscher, leerer, eitler wahn*, wo das adjectiv ursprünglich den begriff bestimmt, während es mehr und mehr nur pleonastisch erscheint. (G, 621)
- 4 Unter diesem Bedeutungskomplex finden sich die dem heutigen Leser vertrauten Konnotationen wieder: der Wahn als « falsche eynbildung, *phantasma* » (ebd.) oder « wenn sich nun der verstand aus unwissenheit betrügen lässet, und den falschen wahn oder schein für das wahrhafte, wesentliche gutt ergreift » (G, 622), ebenso der

« irrwahn », der « dumme, thörichte, närrische, tolle » und der « eitle, leere, blinde wahn » (G, 623). In diesen Formulierungen klingt bereits die fünfte Bedeutung von Wahn an : Hier nun läßt derjenige, der eine Meinung hat, « keine unsicherheit mehr zu [...], sondern er [musz] von ihrer richtigkeit überzeugt sein » (G, 624), d.h. « wahn ist das fürwahrhalten von etwas, dessen unwahrheit nachweisbar ist » (ebd.). Der Wahn bildet damit nicht mehr nur einen Gegensatz zum Wissen, sondern « tritt [...] jetzt in gegensatz zur wahrheit » (ebd.). Frühere Gebrauchsformen rücken zunehmend in den Hintergrund, so daß der Wahn schließlich « auf einen zustand hin[weist], in dem man überhaupt nicht in der lage ist sich ein richtiges urtheil von den dingen zu bilden, sondern in einer täuschung befangen ist » (G, 632). Meist unter dem Einfluß von « leidenschaften » gerinnt der Wahn zur « selbsttäuschung » und « leeren einbildung » und steht damit letztlich auch im Gegensatz « zur wirklichkeit » (G, 633). Das Wort kann zwar « auf den kühnen flug der dichterischen phantasie angewendet werden » (G, 637), zugleich wird es aber « in der neueren wissenschaftlichen sprache [...] auch für die fixen ideen und hallucinationen der geisteskranken gebraucht. indem das wort dann unter einfluss von *wahnsinn* gerät, bezeichnet es auch den zustand selbst, in dem sich der kranke befindet » (G, 638). Entsprechend versammeln sich unter den Lemmata « Wahnsinn » (seit etwa 1780 belegt) und « wahnsinnig » (bereits seit dem 15. Jahrhundert) (G, 676-681) Beschreibungen, die sich von der letzten Bedeutung von « Wahn » nur mehr minimal unterscheiden :

Wahnsinn, m. geistige gestörtheit, bei der der Mensch krankhaften einbildungen unterworfen ist, verblendung, sinnlosigkeit. [...] wahnsinn ist im allgemeinen jede geistige erkrankung, bei der sich wahnvorstellungen zeigen. im engeren sinn bezeichnet es einen zustand, bei dem der kranke zwar vernünftig denkt, aber zwischen einbildungen und wirklichen wahrnehmungen nicht mehr zu scheiden vermag. [...]

wahnsinn steht [...] auch übertragen für zustände der erregung, in denen man der überlegung beraubt und durch die das klare urtheil getrübt ist, besonders unter dem banne von leidenschaften. (G, 676)

- 5 Die allmähliche semantische Ausgrenzung der Begriffe « Wahn » bzw. « Wahnsinn » aus den Konnotationsbereichen des Wissens, der Wahrheit und der Wirklichkeit und damit ihre sukzessive Gleichsetzung mit Irrationalität, Schein und affektgesteuerter Entrückung läßt denjenigen, der « vom Wahn befallen ist » in einem je unterschiedlichen sozialen, moralischen und medizinischen Licht erscheinen. Wie sehr sich dabei die Tendenz zur Ideologisierung des Wahnsinns selbst in enzyklopädischen Artikeln spiegelt, veranschaulicht auf plastische Weise die « Barbarisierung » und Kriminalisierung des Wahnsinnigen in der Beschreibung Johann Heinrich Zedlers : Danach sind die « Unsinnigen oder Rasenden [...] nicht allein ohne alle Vernunft », sondern sie « wüten und toben »⁵, verfügen über eine « entsetzliche Stärcke »⁶, denken nur an « Bosheit und Schandthaten » – « Es ist kein Mensch vor ihnen sicher, sondern sie wollen alle umbringen » –, sind unsensibel gegen Kälte, Schläge und Verletzungen ; ferner essen sie gar nichts, um dann wieder alles « weg[zu]fressen », was man ihnen vorsetzt.
- 6 Die Ursache für die anhaltende Attraktivität, die das Thema « Wahnsinn » für die Literatur hat, ist sicherlich nicht nur in der Phänomenologie des Wahnsinns selbst verankert, sondern verdankt sich darüber hinaus – und dies sei als vorsichtige Hypothese formuliert – einer strukturell analogen Entwicklungsgeschichte von Wahnsinn und Dichtung, im Laufe derer auch die Dichtung ihre Funktionen nachhaltig verliert und aus den Bereichen der Erkenntnis, der Wahrheit und der Wirklichkeit

ausgeschlossen wird. Das « Schicksalsbündnis », das die Dichter und die Wahnsinnigen seit der Antike eint, bleibt auch unter den durch die Aufklärung gesetzten negativen Vorzeichen bestehen. Und es sind eben diese negativen Vorzeichen der Ohnmacht, unter denen die Literatur im allgemeinen, die Wahnsinnsliteratur im besonderen ihr subversives, die Diskurse der Macht, der Herrschaft, der Wissenschaft unterlaufendes Potential entfalten kann. Auffällig ist umgekehrt – und auch dies soll der folgende historische Aufriß verdeutlichen –, daß die nicht-ästhetischen Diskurse über den Wahnsinn ihrerseits einen Bild-Diskurs formieren, der die diskursiv nicht einzuholende Phänomenologie des Wahnsinns bestätigt und dadurch unfreiwillig in die Nähe metaphorisch-poetischer Sprache rückt.

3. Manía poiētikē : Die Geburt der Dichtung aus dem Geiste des Wahns

- 7 Zu den zentralen Gründungsmythen der abendländischen Poesie – der Dichter als *poeta vates* und *prophetēs*, als Seher und Prophet – gehört die Vorstellung, daß Dichtung eine Form göttlich-inspirierten Sprechens sei und deshalb den Anspruch erheben dürfe, überzeitliche Erkenntnisse und Wahrheiten den Menschen zu vermitteln. Insbesondere nach griechisch-römischen Überlieferungen geschieht die Offenbarung des Wissens von der kosmischen Ordnung der Dinge in einem Moment der enthusiastischen Ergriffenheit durch den *divinus afflatus*, der dadurch gekennzeichnet ist, daß der solcherart Begeisterte seine empirische Identität zugunsten der Erinnerung und « Empfindung eines höheren Selbst »⁷ und Seins vergißt. Die *manía*, aufgefaßt als eine göttliche Gabe, die der Dichter im klassischen Musenanruf erbittet, eröffnet damit im Vergessen des Irdischen die Partizipation an sowie die Kommunikation mit der Sphäre des Göttlichen. « Denn ihr [Musen] seid Göttinnen und seid zugegen bei allem und wißt alles, / Wir aber hören nur die Kunde und wissen gar nichts »⁸. Mit dem musisch-inspirierenden Wahn ist ein produktionsästhetischer Topos gesetzt, der sich einerseits in je unterschiedlichen Spielarten bis weit über die klassische Moderne hinaus kontinuierlich erhält, andererseits jedoch bereits seit der Antike profaniert, parodiert und erst Recht der philosophischen Kritik ausgesetzt wird.
- 8 Als Kronzeuge der ambivalenten Behandlung des dichterischen *furor* kann Platon angeführt werden, dessen Bemühung um eine philosophische Differenzierung des Enthusiasmus- und Dichtungsproblems im Kern alle Vorstellungen vorwegnimmt, wie sie für die philosophische und ästhetische Diskussion insbesondere seit dem 18. Jahrhundert prägend bleiben. Die sokratisch-platonische Standortbestimmung der musisch inspirierten Dichtung impliziert im wesentlichen zwei Perspektiven : einmal eine *philosophisch-erkenntnistheoretische*, die den « alten Streit zwischen der Philosophie und der Dichtkunst », zwischen epistemischem und poetischem Wissen ins Zentrum der Auseinandersetzung rückt, zum anderen eine *poetologisch-ästhetische*, die den « Streit » zwischen *technè* und *enthusiasmos*, zwischen Kunst als Produkt kunstgemäßer Fertigkeit und Kunst als Produkt musischer Inspiration, zum Gegenstand hat. Vor dem Hintergrund der platonischen Ideenlehre, die eine Welt der allgemeinen, ewigen Grundseinsgestalten und Grundseinsweisen von einer Welt des einzelnen, werdenden faktisch Seienden unterscheidet, wobei letztere an ersterer partizipiert und zu dieser in einem mimetischen Verhältnis steht, wird verständlich, weshalb die Dichtung in ontologischer und gnoseologischer Hinsicht vor der Philosophie zu kapitulieren hat :

Die Dichter, so Platons Argument, sind nur « Nachbildner von Schattenbildern »⁹ einer Wirklichkeit, die ihrerseits nichts anderes als ein Abbild der Ideenwelt konstituiert. Folglich potenziert die Dichtung den Scheincharakter der empirischen Welt und läuft damit der philosophischen Intention, sich im anamnetischen Prozeß den vorgeburtlich geschauten, bei der Geburt jedoch vergessenen Ideen wieder anzunähern, diametral entgegen. Dieser Angriff, der die Poesie auf eine rein mimetische Funktion reduziert und ihr jeglichen erkenntnismöglichenden Wert abspricht, relativiert sich, wenn man bedenkt, daß das « verbindende staatliche Ethos, das der Dichtung ihre rechte Wirkung und Deutung sichern konnte, nicht mehr da war, seitdem die Sophistik den Geist der Erziehung bestimmte »¹⁰. Die platonische Dichtungskritik ist deshalb auch als Zeit- und Gesellschaftsdiagnose zu verstehen, welche die Auflösung eines kultisch-religiösen Zusammenhangs formuliert, der einst den intakten Entstehungs- und Funktionsrahmen für die Dichtung und den dichterischen Wahn abgab.

- 9 Der Dialog *Ion* verdeutlicht, daß die sokratisch-platonische Skepsis nicht primär auf den musischen Ursprung alles Wissens zielt, sondern auf den Anspruch der Dichter, über dieses Wissen und dem darin enthaltenen Sinn allein zu verfügen¹¹. Im Verlauf dieses Gesprächs rückt die bereits angesprochene ästhetische Perspektive ins Zentrum der Argumentation :

Denn der Dichter ist ein leichtes, geflügeltes, heiliges Wesen, und nicht eh in Stand zu dichten, bis er begeistert und außer sich, und der Verstand von ihm gewichen sey. So lang er diesen hat, vermag kein Mensch weder zu dichten noch zu weissagen. Nicht nach Regeln der Kunst also sagen sie so vieles und so schönes über ihre Gegenstände [...], sondern jeder kann, durch göttliche Gabe, nur darüber schön dichten, wozu ihn die Muse treibt.

- 10 Nicht durch *technè*, sondern durch den musisch inspirierten dichterischen Wahn wird das « rechte » Kunstwerk hervorgebracht, und es ist ausschließlich diese Form der manischen Produktion, welche eine adäquate Rezeption – nämlich die Übertragung der göttlichen Begeisterung auf andere und damit die Rückbindung an den musischen Gedächtnisraum, in dem das gesamte Wissen aufbewahrt ist – ermöglicht¹². Insofern « Rhythmus und Harmonie am meisten in das Innere der Seele eindringen » und auf diese Weise den Menschen « das Schöne loben [...], das Unschöne aber mit Recht tadeln [lehrt], ehe er noch imstande ist, den Logos zu begreifen »¹³, behält die Dichtung ihre ästhetische, pädagogische und mnemonische Funktion, wohingegen sie ihre hermeneutische und erkenntnistiftende philosophische einbüßt, insofern der Gott den enthusiastischen Dichtern ja gerade « die Vernunft genommen [hat] » und sie « zu Dienern gebraucht, damit wir Hörer gewiß wissen mögen, daß nicht diese es sind, welche das sagen, was so viel wert und zu würdigen ist [...], [sondern] der Gott selbst [...], damit wir ja nicht zweifeln, daß diese schönen Gedichte nichts Menschliches sind und von Menschen, sondern Göttliches und von Göttern »¹⁴.

- 11 Platon, der neben der *manía poi ē tik ē* drei weitere Formen des Enthusiasmus unterscheidet – den durch Apollon bewirkten Enthusiasmus des Sehers, den durch Dionysos ausgelösten des Priesters sowie den Enthusiasmus der Liebenden, der sich Aphrodite und Eros verdankt¹⁵ und der jene heilige Kraft bezeichnet, ohne die der philosophisch-anamnetisch zu leistende Aufstieg der Seele in die Welt der Ideen nicht möglich wäre – affirmiert damit die sakrale Bedeutung des Wahns und seine kultischen, ästhetischen und philosophischen Funktionen, er etabliert jedoch zugleich die rationale Vernunft als eine richtende Instanz, vor der sich auch und vor allem das der Gefahr der menschlichen Willkür und des Mißbrauchs ausgesetzte enthusiastisch

vermittelte Wissen fortan zu legitimieren hat. Darüber hinaus existiert bereits für Platon eine pathologische Variante der *manía*, die er in Anlehnung an die medizinische Humorallehre als ein Mißverhältnis der körperlichen Säfte deutet¹⁶. Damit ist ein Diskurs aufgerufen, der seit Aristoteles und Theophrast auf dem schmalen Grat zwischen Genialität und Krankheit angesiedelt ist und die Problematik des Wahns um einen weiteren folgenreichen Aspekt kompliziert: der Diskurs der Melancholie¹⁷. Die von Aristoteles naturphilosophisch fundierte « Vereinigung zwischen dem ursprünglich rein medizinischen Begriff der Melancholie und der Platonischen Konzeption der Mania »¹⁸, bezeichnet bereits einen zur Naturanlage säkularisierten Begriff von Genie, dem schließlich in der Genieästhetik des 18. Jahrhunderts selber die heiligen Weihen zuteil werden.

- 12 Die strikte Trennung zwischen einem heiligen und einem pathologischen Wahn findet sich, dies sei in aller Kürze angemerkt, auch in der jüdisch-christlichen Tradition. Im Gegensatz zur griechisch-römischen Religion und Philosophie, in der Ästhetik und Ethik untrennbar miteinander verwoben sind – « cum Musis id est, cum humanitate et doctrina »¹⁹ – dominiert in der jüdisch-christlichen Antike das ethische Moment: Der Wahnsinn, sofern er nicht die Ergriffenheit des Menschen durch den Geist Gottes bezeichnet²⁰, ist Ausdruck der Strafe Gottes für den in Sünde gefallenen und das heißt: vom Willen Gottes abgefallenen Menschen. Exemplarische Wendungen wie « der Herr wird dich schlagen mit Wahnsinn, Blindheit und Verwirrung des Geistes » (5. Mose 28, 28) implizieren nicht nur die Bilder eines Diskurses, der für Literatur und Wissenschaft gleichermaßen bestimmend bleibt, sondern verdeutlichen darüber hinaus, daß dieser Diskurs unweigerlich an ein religiös oder ideologisch-moralisch fundiertes Verhältnis von Macht und Ohnmacht gekoppelt ist, das, wie Foucault eindrucksvoll belegt, bis in unsere Tage hinein seine Wirksamkeit und Evidenz behält.

4. Der Wahnsinn und seine Diskursgeschichten – Eine Skizze

- 13 Die seit Platon binär organisierte Begriffsgeometrie – die Antagonismen Philosophie und Dichtung, Rationalität und Leidenschaft, Gelehrtheit und Genialität, Krankheit und Heiligkeit usf. – bildet das Fundament, auf dem die historische Auseinandersetzung mit den Phänomenen des Wahnsinns stattfindet. Für das Mittelalter und die Renaissance sind zwei Bewegungen innerhalb des Wahnsinnsdiskurses charakteristisch: Auf einer moralisch-theologischen Ebene wird der Wahn zumeist negativ als dämonische Besessenheit aufgrund tugendhaften Fehlverhaltens interpretiert, die dem Betroffenen, je nachdem, ob der Dämon ein von Gott oder vom Teufel gesandter ist, zur geistig-leiblichen Katharsis oder zur ewigen Verdammnis gereicht. So avanciert etwa die Melancholie zum *morbus melancolicus* und reiht sich unter der Bezeichnung *acedia* in den Katalog der Todessünden ein – eine moralistische Deutung, die in säkularisierter Form bis weit ins 18. Jahrhundert hinein Bestand haben wird. Daneben existiert die Vorstellung vom göttlichen Enthusiasmus in den nicht institutionalisierten Nischen der christlichen Mystik und der theosophischen Hermetik ebenso weiter wie in den Renaissance-Poetiken eines Julius Caesar Scaliger (*Poetices libri septem*, 1561) und Francesco Patrizi (*Della Poetica*, 1586). Während Patrizi erneut die Frage nach der Kunst als Artefakt- bzw. Mimesis-Produkt einerseits, als Ausfluß von Inspiration und Genialität andererseits diskutiert und zugunsten letzterer entscheidet, erkennt Scaliger

unter dem Stichwort vom Dichter als « alter Deus »²¹ die Möglichkeit musischer Inspiration zwar an, wird aber – und nur aufgrund dieser Ambivalenz ist sein Einfluß auf so konträre literarhistorische Phänomene wie Shaftesburys Geniekonzeption und die klassizistische « bienséance » zu verstehen²² – zugleich zum Verfechter einer « Angemessenheits-Poetik », deren letzter Prüfstein allemal der rationale Verstand ist.

- 14 Den entscheidenden Paradigmenwechsel, wie Wahnsinn erfahren und aufgefaßt wird, setzt Foucault im Übergang von der Renaissance zur Aufklärung an. Die Signaturen, in denen sich dieser Erfahrungswandel symbolisch veräußert, sind das « Narrenschiff », auf denen die Irren zur Zeit der Renaissance ausgesetzt (freier Ausschluß) und die Leprosorien, in welche die Irren seit dem 17. Jahrhundert eingekerkert wurden (diese frühen Internierungsgebäude befanden sich im Zentrum der Städte, so daß Foucault von einem Ausschluß innerhalb dessen, von dem ausgeschlossen wird sprechen kann). Kannte der Humanismus neben der bereits angeführten ethischen und ästhetischen Wahrnehmung des Wahnsinns auch eine medizinisch-therapeutische, so wird diese im Zuge der allmählichen « Verbürgerlichung » der Gesellschaft – und das meint v.a. der Etablierung von « Arbeit » als Wert und umgekehrt des Müßiggangs als Unwert – wieder zurückgedrängt; die Internierung von Wahnsinnigen – und dazu zählen « alle, die hinsichtlich der Ordnung, der Vernunft, der Moral und der Gesellschaft Anzeichen von Zerrüttung zu erkennen geben » – scheint durch diese ökonomisch umgedeutete Werteskala hinreichend legitimiert. Das « traumatische » Ereignis, dessen Eintreten den Wahnsinn endgültig zum Schweigen bringt, markiert Foucault zufolge die rationalistische Philosophie Descartes²³. Während etwa in den scholastischen Systemen eine abschließende Rechtfertigung der philosophischen Ratio zwangsläufig durch Instanzen des Glaubens und der Kirche blockiert wird, etabliert sich mit dem cartesianischen *Cogito* erstmals ein souveränes, rationales Subjekt, das seine Autonomie der Fähigkeit zum rechten Vernunftgebrauch verdankt, und das – so die weitergedachte Konsequenz – unter den Bedingungen des Wahns seinen Subjekt- und damit Mensch-Status einbüßt. Die Exilierung des Wahnsinnigen aus der Gesellschaft (durch Internierung) und aus der Domäne der Ratio (durch Ausschluß des vernünftig denkenden Ich vom Irresein) und damit des sozialen Diskurses (durch Exkommunikation) gehen Hand in Hand. Wie offensichtlich die Interdependenz von exkommunikativem Verhalten seitens der Gesellschaft und autistischem Monolog seitens des Wahnsinnigen gegeben scheint, veranschaulicht der innere Widerspruch zweier Aussagen von Kant :

Da aber bei [...] den Wahnsinnigen und Wahnwitzigen, der Verstand selbst angegriffen ist, so ist es nicht allein töricht, mit ihnen zu vernünfteln, (weil sie nicht wahnsinnig sein würden, wenn sie diese Vernunftgründe fassen könnten), sondern es ist auch höchst schädlich. Denn man gibt ihrem verkehrten Kopfe nur dadurch neuen Stoff, Ungereimtheiten auszuhecken; der Widerspruch bessert sie nicht, sondern erhitzt sie, und es ist durchaus nötig, in dem Umgange gegen sie ein kaltsinniges und gütiges Wesen anzunehmen, gleich als wenn man gar nicht bemerkte, daß ihrem Verstande etwas fehle²⁴.

Das einzige Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des *Gemeinsinnes* (sensus communis), und der dagegen eintretende *logische Eigensinn* (sensus privatus). [...] Denn es ist ein subjektnotwendiger Probestein der Richtigkeit unserer Urteile überhaupt und also auch der Gesundheit unseres Verstandes : daß wir diesen auch an den *Verstand anderer* halten, nicht aber uns mit dem unsrigen *isolieren*. Der, welcher sich an diesen Probestein gar nicht kehrt, sondern es sich in den Kopf setzt, den Privatsinn, ohne, oder selbst wider den Gemeinsinn, schon für gültig

anzuerkennen, ist einem Gedankenspiel hingegeben, wobei er nicht in einer mit anderen gemeinsamen Welt, sondern (wie im Traum) in seiner eigenen sich sieht, verfährt und urteilt²⁵.

- 15 Mit dieser Beurteilung des Wahnsinns nach den Maßgaben wissenschaftlicher Rationalität – rationale Begründungspflicht und intersubjektive Mittelbarkeit sind die beiden dafür von Kant festgelegten Parameter – scheinen seine Pathologisierung und darüber hinaus die soziale Ignoranz, mehr noch: die inszenierten Strategien der Verstellung gegenüber denen, die davon betroffen sind, hinreichend legitimiert. Das Maskenspiel, das der « Gesunde » mit dem « Kranken » treibt, wird nicht zuletzt als ein Akt der Fürsorge beschrieben, denn, so Kants Argumentation, es ist der gegen den « wahnsinnig » Redenden erhobene rationale Widerspruch, der den Wahnsinnigen affektiv reizt und gleichsam die Steigerung seiner Wahnsinnigkeit zur Folge hat. « Der Abbruch des Dialogs mit dem Kranken wird zum therapeutischen Gebot »²⁶ – eine Auffassung, die in der Ideologiekritik von Apel und Habermas als « Modell der partiell suspendierten Kommunikation » und als « Theorie der kommunikativen Kompetenz »²⁷ wirksam bleibt. Diese philosophische « Vertreibung » des Wahnsinns findet in der Literatur eine Entsprechung: Der Wahnsinnige schrumpft zur Narrengestalt, wird aus der Tragödie in die Satire verbannt (man denke an Alexander Popes Narrensatire « The Dunciad » [1728]) oder in Gottschedscher Manier von der Bühne verwiesen.
- 16 Der entschiedene Rationalismus, der die Philosophie der Aufklärung ebenso beherrschte wie die Psychologie, die Regelpoetik und die im 18. Jahrhundert heraufziehenden modernen Naturwissenschaften²⁸, fand insbesondere im Lager der Poeten seine ebenso entschiedenen Gegenstimmen. Im Gefolge Shaftesburys und nachhaltig begrüßt von Lessing und Herder, verteidigt Wieland die inspirierte Einbildungskraft als ein unerläßliches produktionsästhetisches Movens und setzt sie in traditioneller Manier vom pathologischen Wahnsinn ab: « Schwärmerey ist Krankheit der Seele, eigentliches Seelenfieber: Enthusiasmus ist ihr wahres Leben²⁹! » Der bereits durch die englischen Aufklärer Henry More und M. Casaubons ansatzweise eingeleitete « psychological turn », nämlich den produktiven wie pathologischen Wahn nicht mehr auf den Einfluß einer numinosen Macht zurückzuführen, sondern als einen Effekt des Zusammenwirkens von natürlich-psychologischer Disposition und äußerer Einwirkung (etwa die Anschauung schöner Naturgegenstände, dichterischer Fleiß, auch Drogen) zu deuten, bleibt als ein charakteristisches Moment auch in denjenigen Geniekonzeptionen erhalten, die – wie etwa in der Empfindsamkeit bei Klopstock, im Sturm und Drang bei Goethe oder in der Romantik bei Friedrich Schlegel und Novalis –, eine Remythifizierung und Retheologisierung des dichterischen Wahns postulieren. Der geheimnisvolle Weg, um ein Bild von Novalis zu verwenden, führt fortan nach Innen, in die Tiefen der menschlichen Psyche. Die poetische und metapoetische Verteidigung des Wahnsinns ist dabei oft synkretistisch motiviert: Religiöse Grundüberzeugungen, die rationalistisch-empirische Vereinseitigung der Erkenntnis, die Beschneidung und Verzweckung der menschlichen Lebenswelt, das beobachtete und selbsterfahrene Leiden an einer logozentrisch beherrschten Wirklichkeit, die ihre negativen Kehrseiten in Form von Entfremdung und Sinnverlust selbst produziert – dies alles sind Faktoren, welche die Rehabilitierung des « Anderen der Vernunft » mitbedingen und zu einer mehrfachen, nicht immer eindeutig zu differenzierenden Funktionalisierung des Wahnsinns führen: Als literarischer Topos ist er ebenso verfügbar wie als Argument gegen das Monopol der Vernunft und für die Legitimation der Dichtung, er fungiert als authentischer Ausdruck einer religiösen, sozialen und psychischen Erfahrung ebenso

wie als Signal eines wissenschafts- und ideologiekritischen Protests. Kaum ein literarisches Werk des 18. und 19. Jahrhunderts thematisiert den Wahnsinn einseitig als einen erstrebenswerten Zustand; vielmehr wird der Wahnsinn in jener tiefen Ambivalenz gestaltet, die ihm spätestens seit Platon anhaftet.

5. Literarische « Fall »-Geschichten : Werther, Anton Reiser, Lenz

- 17 Die treffendste Beschreibung von Goethes wohl berühmtester Leidensgestalt stammt von keinem Geringeren als Schiller. Werther sei ein Charakter,
- der mit glühender Empfindung ein Ideal umfaßt und die Wirklichkeit flieht, um nach einem wesenlosen Unendlichen zu ringen, der, was er in sich selbst unaufhörlich zerstört, unaufhörlich ausser sich sucht, dem nur seine Träume das Reelle, seine Erfahrungen ewig nur Schranke sind, der endlich in seinem eigenen Daseyn nur eine Schranke sieht, und auch diese [...] noch einreißt, um zu der wahren Realität durchzudringen³⁰.
- 18 Die höchst ambivalenten Attribute, die Schiller der idealistischen Persönlichkeit Werthers und darüber hinaus der reinen « sentimentalischen » Dichternatur zuschreibt, liefern das begriffliche Raster, in die das Romangeschehen eingepaßt werden kann: Werthers Geschichte ist die Geschichte eines unglücklich Verliebten, der, je mehr er durch die gegebenen äußeren Umstände gezwungen wird, die Vergeblichkeit seiner Liebe einzusehen, sich nur desto tiefer im « Labyrinth der verworrenen und widersprechenden Kräfte » verirrt und schließlich der « Krankheit zum Tode »³¹ anheimfällt. Im Gegensatz zur traditionellen Liebeskrankheit erscheint im *Werther* (Erstfassung 1774) nicht das Ideal selbst – die unbedingte Liebe – als pathogen; vielmehr ist es ein äußerer, die Verwirklichung des Ideals blockierender familiär-gesellschaftlicher Umstand – Lotte ist bereits mit Albert liiert –, der den « gesund » und glücklich Liebenden in einen Kranken verwandelt und die hehren Kennzeichen der Liebe in die pathologischen Symptome des Wahns verkehrt³². Der originelle Kunstgriff, dessen sich Goethe in seinem Briefroman bedient, besteht nun darin, daß er seinen Helden nicht nur zum Vertreter eines Idealismus des Herzens stilisiert, sondern ihn darüber hinaus zum Apologeten des Suizids bestimmt – und dies lange bevor Werther für sich selbst diesen Ausweg wählt. Wenn Goethe seinen Werther im Gespräch mit Albert ein glühendes Plädoyer darauf halten läßt, einen Selbstmörder nicht moralisch zu verurteilen, sondern ihn zu *verstehen* und d.h., « die innern Verhältnisse einer Handlung [zu erforschen] » und « mit[zu]empfinden »³³, dann liefert er damit auch ein *hermeneutisches Modell* für den Leser im Umgang mit seinem *Werther*-Roman. Ethisch revolutionär ist dieses psychologisch-hermeneutische Modell deshalb, weil es jene von Albert repräsentierte aufgeklärte Haltung des 18. Jahrhunderts unterläuft, wonach der Selbstmord als das moralische Laster bzw. die kriminelle Tat eines leidenschaftlichen, wahnsinnigen, vernunftlosen, schwachen und unsittlichen Menschen zu beurteilen sei. Werthers eigene Sprache ist zwar ebenfalls den « aufgeklärten » Begriffsoptionen wie Vernunft / Wahnsinn, Sittlichkeit / Schwäche, Gesundheit / Krankheit verpflichtet; indem er sich jedoch für ein umfassendes Verständnis der inneren und äußeren Beweggründe eines Selbstmörders engagiert, führt er die für das 18. Jahrhundert normative Diskurs-Allianz von Medizin und Moral ad absurdum und entlarvt das aus dieser resultierende ideologisch-verbrämte Wertesystem als inhuman. Entscheidend ist ferner, daß Werther (und mit ihm Goethe) seine dezidiert

antibürgerliche Position in der Einschätzung von Wahnsinn und Selbstmord nur sekundär mit genieästhetischen Argumenten begründet. Auch wenn er im Laufe dieses Gesprächs den Topos vom « wahnsinnigen Genie » aufruft und ferner die von den Aufklärern verfügte Vorrangstellung der Vernunft vor den Leidenschaften erheblich relativiert³⁴, so bewegt sich seine Argumentation wesentlich im Rahmen des rationalistisch-aufgeklärten Diskurses :

Du gibst mir zu, wir nennen das eine Krankheit zum Tode, wodurch die Natur so angegriffen wird, daß teils ihre Kräfte verzehrt, teils so außer Wirkung gesetzt werden, daß sie sich nicht wieder aufzuhelfen, durch keine glückliche Revolution den gewöhnlichen Umlauf des Lebens wieder herzustellen fähig ist.

Nun, mein Lieber, laß uns das auf den Geist anwenden. Sieh den Menschen an in seiner Eingeschränktheit, wie Eindrücke auf ihn wirken, Ideen sich bei ihm festsetzen, bis endlich eine wachsende Leidenschaft ihn aller ruhigen Sinneskraft beraubt, und ihn zugrunde richtet.

Vergebens, daß der gelassene vernünftige Mensch den Zustand des Unglücklichen übersieht, vergebens, daß er ihm zuredet ! Ebenso wie ein Gesunder, der am Bette des Kranken steht, ihm von seinen Kräften nicht das geringste einflößen kann³⁵.

- 19 Indem Werther eine potentiell zum Suizid führende geistig-psychische Störung mit einer letal verlaufenden körperlichen Krankheit vergleicht, bestätigt er nicht nur den Wahn als einen pathologischen Zustand und damit – ganz in Übereinstimmung mit den aufgeklärten Wissenschaften – die Vernunft als dessen « gesundes » Anderes, sondern er beschneidet diese rationalistische Position gleichsam um ihren « irrationalen » Aspekt, nämlich Krankheiten moralisch zu deuten und Amoralität zu pathologisieren³⁶.
- 20 Es erstaunt nur wenig, daß Werther zu den zentralen Identifikationsfiguren für Anton Reiser, den Helden in Karl Philip Moritz' gleichnamigem psychologischen Roman avanciert. « Reiser », so heißt es dort, « glaubte, sich mit allen seinen Gedanken und Empfindungen, bis auf den Punkt der Liebe, im Werther wieder zu finden »³⁷. Dem wissenschaftlichen Anspruch der Erfahrungsseelenkunde gemäß, fungiert der Erzähler dieses Romans als Psychopathograph, der die verhängnisvollen Wechselbeziehungen zwischen den äußeren Lebensumständen und der « inneren Geschichte » (10) seines Helden detailliert schildert, um auf diese Weise ein psychologisch fundiertes Erklärungsmodell für die immer eklatanter sich manifestierenden psychischen Störungen Anton Reisers zu liefern. Die psycho-analytische Methode der Erinnerung, die der Erzähler an und mit seinem Helden exemplarisch vorführt – der Erzähler ist neben Anton der zweite Held des Romans –, verfolgt im Einklang mit der Erfahrungsseelenkunde den bewußtseinsphilosophischen und moraldidaktischen Zweck, « den Blick der Seele in sich selber [zu] schärfen » und « die Aufmerksamkeit des Menschen mehr auf den Menschen selbst zu heften » (10). Analog Goethes Werther entwirft Moritz' Erzähler ein – nun jedoch dezidiert psychologisch motiviertes – hermeneutisches Modell, das er als Beitrag zu humaner Selbsterkenntnis und Identitätsstiftung und in der weiteren Applikation auch als Muster für einen pädagogisch adäquaten Umgang zumal mit Kindern und Heranwachsenden verstanden wissen will. Diesen Anspruch, und dies kann im folgenden nur in aller Kürze begründet werden, vermag der Erzähler jedoch nicht einzulösen.
- 21 Der psychologische Entwicklungs- und Initiationsroman *Anton Reiser* (entstanden 1785-ca. 1790) figuriert einen Helden, der mit allen Symptomen der saturnischen Melancholie behaftet ist. « Von der Wiege an unterdrückt » (15) und eingespannt in eine ödipale Konstellation gestaltet sich Antons Lebensweg als der vergebliche Versuch, sich eine eigene Identität zu verschaffen. Parallel zu Wilhelm Meister wird

ihm vor allem das Theater zu einem Medium, innerhalb dessen er eine individuelle Existenz jenseits von Familie und Bürgerlichkeit, und damit jenseits von jenen sozialen Orten, an denen er die größten Verletzungen erfahren hat, zu etablieren erhofft. Im Gegensatz zu seinem literarischen Bruder Wilhelm gelingt es Anton jedoch nicht, sich über den Umweg in die schöne Welt der Kunst in die prosaische Welt der bürgerlichen Gesellschaft zu integrieren: Die Flucht in idealistische Ganzheitsideen (die hier ferner sexualpsychologisch als Wunsch nach Vereinigung mit der Mutter motiviert ist) und damit die Weigerung, sich einer ihm ausschließlich negativ präsentierenden Realität zu stellen, treibt ihn letztlich in ein wahnhaftes Labyrinth, das sich durch die unablässige Wiederholung eines strukturell identisch nach dem Muster von Identitäts- und Differenz Erfahrung verlaufenden Psycho-Dramas auszeichnet³⁸ und keinen Ausweg zu kennen scheint. Das « Scheitern » des Romans liegt jedoch nicht im « Scheitern » seines Helden begründet, sondern im « Scheitern » seines Erzählers: Das notwendig Distanz einfordernde Verhältnis zwischen dem mehrfach funktional besetzten Erzähler (er ist Diagnostiker, Psychologe, Biograph bzw. Psychopathograph in einer Instanz) und der erzählten Titelfigur (Anton ist gleichsam Patient und Gegenstand empirischer Beobachtungen) wird im Laufe des Geschehens zunehmend eingeebnet. Anton Reiser erweist sich am Ende als Projektionsfigur seines Erzählers: Dieser ist selbst in jene Subjekt- und Identitätsproblematik involviert, die er seelenkundlich und seelenheilkundlich darzustellen gedenkt. Die psychologische Biographie über Anton Reiser wird zur psychopathologischen Autobiographie eines Erzählers (vielleicht, bedenkt man die tragische Biographie von Moritz, auch eines Autors), der seinen Helden stellvertretend in das Labyrinth des melancholischen Wahns schickt, ohne für sich selbst einen Ausweg zu kennen. Entsprechend setzt sich die den Plot zunehmend prägende Wiederholungsstruktur auf der narrativ-diskursiven Ebene fort: Der Fragmentcharakter des Romans ist in dieser Lesart Symptom eines « in die Irre » gegangenen Erzählers.

« Müdigkeit spürte er keine, nur war es ihm manchmal unangenehm, daß er nicht auf dem Kopf gehen konnte. » Mit diesem Satz beginnt die moderne europäische Prosa³⁹.

- 22 Büchners *Lenz* (1835) unternimmt erstmals den Versuch, eine Krankengeschichte in weiten Teilen aus der Perspektive des Kranken selbst zu erzählen und dessen « wahnsinniges » Fühlen, Wahrnehmen, Denken und Sprechen unmittelbar zu artikulieren. Hatte bereits Karl Philipp Moritz, indem er die tragische Melancholie seines Protagonisten nicht mehr moralistisch, sondern familiär-soziologisch begründet, einen Paradigmenwechsel in der literarischen Psychopathographie eingeleitet, so wird dieser Paradigmenwechsel mit Büchners Erzählung in seiner denkbar radikalsten Form vollzogen. Büchner verabschiedet nicht nur die fatale Allianz von (psychischer) Krankheit und Moral – diese semantische Entkoppelung findet zeitgleich im naturwissenschaftlich orientierten medizinischen Diskurs statt⁴⁰ –, sondern er individualisiert standardisierte Vorstellungen darüber, was « krank » und was « gesund » sei, und relativiert damit gesellschaftliche Normen und deren uneingeschränkte Gültigkeit. Der Hinweis darauf, daß der schizophrene Lenz in der abgeschiedenen Welt des Steintals und unter der liebevollen Fürsorge Oberlins ein weitgehend zufriedenes und schmerzfreies Leben führt, das mit dem Besuch seines Freundes Kaufmann, und das bedeutet, mit dem Einbruch der traumatisch besetzten, pathogenen Welt des Vaters, abrupt endet, mag zur Verdeutlichung genügen. Entscheidend ist, daß es Büchner nun nicht beim bloßen Perspektivenwechsel (der

Exkulpierung des kranken Individuums und der Verlagerung der Krankheitsursachen in die sozialen Verhältnisse und kulturellen Normen⁴¹⁾ bewenden läßt, sondern daß er die dichotomisch verfaßte Begriffs- und Diskurswelt des deutschen Idealismus sprengt und jenseits von Gesundheit und Krankheit, Genialität und Wahn, Schönheit und Häßlichkeit, Medizin und Moral eine gleichermaßen ethisch wie ästhetisch zu begreifende « Metaphysik der Liebe » etabliert, die allein die Möglichkeiten des Daseins in ihr Recht zu setzen vermag. Die erzählte und zugleich sich selbst erzählende Figur Lenz wird, ohne daß sie dadurch entindividualisiert oder auch ideologiekritisch oder ästhetisch instrumentalisiert würde, zu einer anthropologischen Metapher für die Integration des « Anderen » und Abweichenden, für den offenen, herrschaftsfreien und auf Verstehen angelegten Dialog und zugleich zu einer metapoetischen Metapher für eine neue Form der Wahrnehmung, des sprachlichen Ausdrucks und des erzählerischen Gestaltens.

- 23 Gerade von Büchner, aber auch von der Romantik – man denke etwa an Hoffmanns *Der Sandmann* oder Bonaventuras *Die Nachtwachen des B.* – gingen entscheidende Impulse für die literarische Darstellung und die poetische Beurteilung wahnhafter Phänomene in der klassischen Moderne aus. Für viele Texte dieser Art gilt, daß die dem Wahnsinn eingeschriebene Ambivalenz von krankhaftem Leiden und produktiver Schöpfer- und Erkenntniskraft sowie die ihm spätestens seit der Aufklärung zukommende rationalitätskritische Funktion erhalten bleiben. Diese allgemeine vernunft- und erkenntniskritische Funktion – und hierin ist ein spezifisches Kennzeichen der Moderne zu sehen – verschiebt sich jedoch zunehmend zu einer dezidiert sprachkritischen Funktion. So dokumentiert beispielsweise der *Chandos-Brief* von Hugo von Hofmannsthal die leidvollen Erfahrungen einer schizophrenen Depersonalisation, zugleich aber werden die damit verbundenen Symptome (Sprach-, Orientierungs-, Objekt-, Identitätsverlust) zu positiven Sinnträgern umgedeutet: Im Modus sprachlicher Verweigerung signalisieren sie eine Kritik an normativen, für die adäquate Erkenntnis der humanen Wirklichkeit untauglich gewordenen Sprach- und Denkmustern und deuten darüber hinaus insbesondere in den von Chandos erlebten Epiphanien einen ästhetisch-poetischen Ausweg aus der persönlichen, sozialen und sprachlichen Krise an. Die Literatur der historischen Avantgarde schöpft nicht nur ihre zentralen Themen (Sinnestäuschungen, Wahnideen, Ich-Dissoziation etc.) aus dem reichen Symptom-Fundus des Wahns, sondern nähert sich vor allem auch gestaltphänomenologisch einem « pathologischen » Sprach- und Ausdrucksgestus an, wie er nach Auffassung der Psychiatrie insbesondere für schizophrene Patienten typisch ist: « Abnormes » Sprach- und Sprechverhalten wie Stammeln, inkohärentes Assoziieren, Echolalie und Glossolalie wird ästhetisch imitiert, das pathologische Symptom in ein künstlerisches Gestaltungs- und Stilmittel transformiert⁴².

6. Der ganz normale Wahnsinn oder die Tragik der Vernunft

- 24 Nach Foucault ist die ursprüngliche Erfahrung des Wahnsinns durch zwei Elemente geprägt, die sich spätestens im Ausgang des europäischen Mittelalters auseinanderdividiert haben:

Die Gestalten der kosmischen Vision und die Bewegungen der moralischen Reflexion, das tragische Element und das kritische Element treiben, indem sie sich

immer weiter voneinander entfernen, in die tiefe Einheit des Wahnsinns einen Spalt, der sich nie wieder schließen soll⁴³.

- 25 Die Kritik der Vernunft im Zeitalter der Aufklärung, die im transzendentalen Subjekt jenen Begründungs- und Bedingungsrahmen erkennt, innerhalb dessen Erkenntnismöglichkeiten und Wahrheitsansprüche ihre alleinige Grundlegung finden, verkehrt sich im Zeitalter der Postmoderne in eine radikale Kritik an der Vernunft – dies mit allen zur Genüge bekannten Konsequenzen für die bis dahin logozentrisch bestimmten Subjekt-, Wirklichkeits-, Erkenntnis- und Wahrheitskonzepte. Die Dignität der Vernunft im allgemeinen, der rational-wissenschaftlichen im besonderen ist massiv angekratzt. Gleichviel, ob die vielzitierte Krise zumal der Geisteswissenschaften eine selbst- oder fremdproduzierte ist, scheint sich an der rationalen Vernunft ein strukturell analoger Prozeß zu vollziehen, wie er sich seinerzeit am Wahnsinn vollzog. Dem « kritischen Element » selbst scheint ein *tragisches* Moment innezuwohnen, das destruktive Potential der Vernunft sich nun gegen diese selbst zu wenden. Die Universitäten, so möchte man fragen, die Narrenschiffe, die Laboratorien und Elfenbeintürme die Narrentürme des 21. Jahrhunderts, darin die klugen Diskurse der Experten zum « sinnlosen Geräusch » verhalten? Die Wissenschaftler die sich selbst exilierenden und exkommunizierenden Wahnsinnigen? Oder ist es eine dem Ökonomisierungswahn verfallene Gesellschaft, die zweckfreie, souveräne Formen der Rationalität als zivilisatorischen Unwert und Unsinn ausschließt? Oder ist es die Wiederkehr des verdrängten Wahnsinns, der sich nun kollektiv Bahn bricht und aufwendig den Untergang der « klassischen » Vernunft zelebriert, die ihn seinerzeit ins Aus befördert hat bzw., um noch einmal Kants Bild aufzugreifen, die Gewalt des Ozeans, der jene kleine, von der rationalen Vernunft bewohnten Insel überschwemmt? Die heterologische Topik – und das meint hier vor allem eine Topik des Wahnsinns –, mit der Wissenschaftler wie Nichtwissenschaftler den « pathologischen Zustand » der Wissenschaften und Wissenschaftsinstitutionen zu beschreiben versuchen, scheint die Schicksalsaffinität zwischen rationaler Vernunft und Wahnsinn zu bestätigen. Das letzte Kapitel über die Geschichte des Wahnsinns ist noch nicht geschrieben, und es bleibt bei aller Liebe für den ganz normalen Wahnsinn zu hoffen, daß es nicht den Titel tragen wird « Eine Geschichte der Vernunft im Zeitalter des Wahns ».

NOTES

1. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Albert Görland, Hildesheim: D^r H.A. Gerstenberg, 1973 (= Immanuel Kant Werke Bd. III), B 294f., S. 212.
2. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, bearb. v. Karl v. Bahder unter Mitwirkung v. Hermann Sickel, Bd. 13, Leipzig: S. Hirzel, 1922, Sp. 602-645, hier Sp. 603. Im folgenden Abschnitt zitiert unter der Sigle G.
3. Einprägsame Beispiele für diesen Gebrauch sind etwa « in wahn sein », im Sinne von « in der hoffnung », schwanger sein (G, 604) oder « guter wahn als ,hoffnung, zuversicht, günstige aussicht » (ebd.).

4. Eine gewichtige Ausnahme bildet hier die Wendung « gemeiner wahn », die noch bis ins 18. Jahrhundert sowohl negativ in der Bedeutung von « aberglaupe » als auch « ohne üblen nebensinn » insbesondere in der Sprache der Rechtslehre gebräuchlich ist.
5. Johann Heinrich Zedler : Art. « unsinnig », in : *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, Bd. 49, Leipzig u. Halle : Zedler, 1746, Sp. 2017.
6. Zu diesem und den folgenden Zitate vgl. Zedler : Art. « Unsinnigkeit », ebd., Sp. 2046 f.
7. Heinz Schlaffer : *Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philologischen Erkenntnis*, Frankfurt / Main : Suhrkamp, 1990, S. 41.
8. Homer : *Ilias*, Wolfgang Schadewaldts neue Übertragung, Frankfurt/Main : Insel, 31988, S. 35, 2, 485-486.
9. Platon : *Politeia*, 600c. Platon wird im folgenden zitiert nach *Sämtliche Werke in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher*, hrsg. v. Walter F. Otto, Ernesto Grassi u. a., Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1957 ff. Dadurch, « daß der Dichter jedem eine schlechte Verfassung in seiner Seele aufrichtet, indem er dem Unvernünftigen darin sich gefällig erweist », wird er zur Gefahr für die Gesellschaft (ebd., 605 b).
10. Hans Georg Gadamer : « Plato und die Dichter » [1934], in : ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5 : *Griechische Philosophie I*, Tübingen : Mohr, 1985, S. 187-211, hier S. 195.
11. Vgl. Platon : *Ion*, 530b-c.
12. Vgl. ebd., 533d-534a. Dort veranschaulicht Sokrates das wirkungsästhetische Potential der Dichtung, indem er sie mit der sich dem Eisen mitteilenden Kraft eines Magneten vergleicht. Bezogen auf die Poesie heißt es abschließend : « Ebenso auch macht zuerst die Muse selbst Begeisterte, und an diesen hängt eine ganze Reihe anderer, durch sie sich Begeisternder. Denn alle rechten Dichter alter Sagen sprechen nicht durch Kunst, sondern als Begeisterte und Besessene alle diese schönen Gedichte, und ebenso die rechten Liederdichter, sowenig die, welche vom tanzenden Wahnsinn befallen sind, in vernünftigem Bewußtsein tanzen, so dichten auch die Liederdichter nicht bei vernünftigem Bewußtsein diese schönen Lieder, sondern wenn sie der Harmonie und des Rhythmus erfüllt sind. »
13. Platon : *Politeia* 401ef.
14. Platon : *Ion* 534c-e.
15. Vgl. Boris Kositzke : Art. « Enthusiasmus », in : *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gerd Ueding, Bd. 2, Tübingen : Niemeyer, 1994, Sp. 1185-1197, hier 1186.
16. Vgl. Platon : *Timaos* 86a-90d.
17. Vgl. Aristoteles : *Problemata Physica*, übers. v. Hellmut Flashar, Berlin : Akademie-Verlag, 31983, Problem XXX.1, 953a ff. Diese Schrift wird inzwischen dem Aristoteleschüler Theophrast zugeschrieben.
18. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky und Fritz Saxl : *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, übers. v. Christa Buschendorf, Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1990, S. 57.
19. Cicero : *Tusc.* V23, 66.
20. Die sog. Zungenrede oder *glossolalia* ist insbesondere für das prophetische Sprechen charakteristisch. Exemplarisch heißt es bei Mt 10,19f. : « Sorgt nicht, wie oder was ihr reden sollt [...]. Denn nicht ihr seid es, die dann reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der durch euch redet. » Hingewiesen sei ferner auf die Schutz- und gleichsam Asylfunktion, die dem gespielten Wahnsinn zukommt (vgl. 1. Sam 21,15).
21. Julius Caesar Scaliger : *Poetices libri septem*, I, 1, zitiert nach Kositzke, « Enthusiasmus », Sp. 1189.
22. Zu den Vorläufern dieser Poetik der « Anständigkeit » und « Angemessenheit » gehört Horaz, dessen Konzeption vom *poeta doctus* nicht nur in entschiedenem Widerspruch zu enthusiastisch-genialischen Auffassungen von Dichtung steht, sondern ausdrücklich die gesunde Vernunft zur Richtschnur der Dichtung macht. Entsprechend resümiert Horaz : « scribendi recte sapere est et

principium et fons » (« die richtige Einsicht ist Ursprung und Quelle, um richtig zu schreiben »). Horaz : « *Ars poetica* », in : Q. *Horati Flacci Opera*, hrsg. v.D.R. Shackleton Bailey, Stuttgart : Teubner, 1985, S. 310-329, hier v. 309, S. 323.

23. Vgl. dazu und im folgenden Michel Foucault : *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1969, S. 68-71. Angemerkt sei an dieser Stelle, daß auch im etwa zeitgleich zum cartesianischen Rationalismus entstehenden engli-

schen Empirismus – und mit naturphilosophischen Implikationen bereits bei Hobbes – der Enthusiasmus zur « madness » (Hobbes) erklärt wird, die der « natural Revelation » (Locke) der Vernunft entgegenstehe (vgl. Kositzke : « Enthusiasmus », Sp. 1191).

24. Immanuel Kant : « Versuch über die Krankheiten des Kopfes » (1764), in : *Immanuel Kants Werke*, Bd. II : *Vorkritische Schriften*, Bd. 2, hrsg. v. Artur Buchenau, Hildesheim : D^r H.A. Gerstenberg, 1973, S. 314.

25. Immanuel Kant : « Anthropologie in pragmatischer Absicht » (1800), hrsg. v. Otto Schöndorfer, in : *Immanuel Kants Werke*, Bd. VIII : *Anthropologie. Fortschritte der Metaphysik. Vorlesungen Kants über Pädagogik. Vorlesungen Kants über Logik*, hrsg. v. Otto Schöndorfer, Otto Buek u.a., Hildesheim : Dr H.A. Gerstenberg, 1973, S. 108.

26. Thomas Anz : *Gesund oder krank ? Medizin, Moral und Ästhetik in der deutschen Gegenwartsliteratur*, Stuttgart : Metzler, 1989, S. 31.

27. Karl-Otto Apel : « Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik », in : ders. : *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Mit Beiträgen von K.-O. Apel, Claus von Bormann u.a., Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1971, S. 39; Jürgen Habermas : « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz », in : ders., Niklas Luhmann : *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung ?*, Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1971, S. 104-141. Zu diesem Zusammenhang vgl. Anz, *Gesund oder krank ?*, S. 31-32.

28. « Der also ist ein Schwärmer », so Friedrich August Carus, « der sein Gefühl für gemeines Gesez, seine Einbildung für die Wirklichkeit, seine Vorstellungskraft für den allgemeinen Maasstab, seine subjectiven Bilder für die objective Realität hält » (Friedrich August Carus : *Psychologie*, Bd. 2, Leipzig : Barth, 1808, S. 295).

29. Christoph Martin Wieland : « Anmerkungen, Änderungen und Zusatz : Auszüge aus einer Vorlesung über die Schwärmerey » [1775], in : ders., *Kleine Schriften I. 1773-1777. Bericht des Herausgebers* (= Gesammelte Schriften, 1. Abteilung, 21. Bd., hrsg. v. der Deutschen Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften), Hildesheim : Weidmann, 1987 (Nachdruck der 1. Aufl. Berlin 1939), S. 194-197, hier S. 197.

30. Friedrich Schiller : « Über naive und sentimentalische Dichtung » [1795], in : ders., *Philosophische Schriften. Erster Teil* (= Schiller Nationalausgabe, Bd. 20), unter Mitwirkung v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno v. Wiese, Weimar : Hermann Böhlaus Nachfolger, 1962, S. 413-503, hier S. 459.

31. Johann Wolfgang Goethe : « Die Leiden des jungen Werther », in : *Goethes Werke*, Bd. VI : *Romane und Novellen*, 1. Bd., Hamburg : Christian Wegner, 1968, S. 7-124, hier S. 52 u. 48.

32. Abzulesen ist dieser Umschlag vor allem an der im Kontext der Liebe verwendeten Bildlichkeit, die vom Sakralen (vgl. Reinheit, Seeligkeit der Heiligen) ins Pathologische (Unmut und Unlust, Zerstörung der Harmonie des Geistes, innerliche Hitze und Heftigkeit, Ermattung, Beängstigung des Herzens) kippt; besonders aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang Werthers Wahrnehmung der Natur : Ist sie ihm anfangs ein göttliches Ebenbild seiner Liebe, ja sogar ein Identifikationsmodell, das ihm seine eigene Heiligkeit bewußt macht (vgl. Brief vom 10. Mai 1771), so wird sie ihm später « Abgrund des ewig offenen Grabs » (Brief v. 18. August, ebd., S. 52).

33. Ebd., S. 46 u. 48.

34. « Leidenschaft ! Trunkenheit ! Wahnsinn ! [...] meine Leidenschaften waren nie weit vom Wahnsinn, und beides reut mich nicht : denn ich habe in meinem Maße begreifen lernen, wie man alle außerordentlichen Menschen, die etwas Großes, etwas Unmöglich-scheinendes wirkten, von jeher für Trunkene und Wahnsinnige ausschreien mußte » (ebd., S. 47). – Vgl. ferner Wendungen wie « wenn ich aus ganzem Herzen rede » (ebd.) oder « Denn nur insofern wir mitempfinden, haben wir Ehre, von einer Sache zu reden » (ebd., S. 48).

35. Ebd.

36. Zur Verschränkung medizinischer und moralischer Aufklärung vgl. Anz : *Gesund oder krank ?*, S. 4-7.

37. Karl Philipp Moritz : *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen v. Horst Günther, Frankfurt/Main : Insel 1998, S. 285.

38. Diese Identitäts- und Differenzerfahrungen spiegeln sich am eindrucksvollsten in den menschlichen Begegnungen, die Anton im Laufe seines Lebens macht. Je mehr ihm diese vorwiegend männlichen Figuren entgegenkommen, je mehr sie Anton fördern und helfen wollen, desto mehr erliegt er seinem jeglichen Realitätsprinzip zuwiderlaufenden idealistischen Begehren, sich mit diesen Personen zu identifizieren und alle Schranken der Differenz niederzureißen, und desto auswegloser verirrt er sich im Labyrinth der Melancholie.

39. Arnold Zweig : « Versuch über Büchner », in : ders., *Essays, Bd. 1: Literatur und Theater* (= Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Bd. XV), Berlin : Aufbau, 1959, S. 152-203, hier S. 188.

40. Vgl. Anz : *Gesund oder krank ?*, S. 7.

41. Vgl. ebd., S. 18 f.

42. Zu diesem Zusammenhang vgl. den instruktiven Beitrag von Peter Gorsen : « Kunst, Literatur und Psychopathologie heute. Zur Genealogie der grenzüberschreitenden bürgerlichen Ästhetik », in : *Kulturanthropologie* (= Neue Anthropologie Bd. 4), hrsg. v. Hans-Georg Gadamer u. Paul Vogler, Stuttgart : Georg Thieme, 1973, S. 359-445.

43. Michel Foucault : *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 47.

RÉSUMÉS

La réflexion sur la phénoménologie de la folie s'inscrit depuis des origines historiques qui remontent à l'antiquité dans un champ de tensions aux dimensions multiples dont les pôles extrêmes peuvent être désignés par des termes comme « pathologisation » et « sacralisation ». Cette mise en perspective de la folie ne peut, à cet égard, être dissociée de la mise en perspective de la raison humaine. Il suffit de se pencher sur l'étymologie du mot allemand « folie » pour constater comment la folie est sortie successivement des frontières du savoir, de la vérité et de la réalité pour être progressivement associée à l'irrationalité, l'apparence, le délire régi par les affects. La problématisation et la différenciation philosophiques de l'enthousiasme poétique et de ses définitions sémantiques et fonctionnelles par Socrate et Platon reflètent de façon paradigmatique ces profondes ambivalences qui marquent le discours de la folie jusque dans notre présent immédiat. Cette contribution met en évidence quelques étapes représentatives de cette histoire du discours – en passant par ses évolutions et modifications – dans le traitement et l'appréciation scientifiques et esthétiques de la folie, à l'aide de trois personnages littéraires du XVIII^e et XIX^e siècle tels que Werther, Anton Reiser et Lenz, qui restent tout à fait pertinents pour la littérature du XX^e siècle.

Die Reflexion über die Phänomenologie des Wahnsinns geschieht seit ihren historischen Anfängen in der Antike innerhalb eines vielschichtigen Spannungsfeldes, dessen extremen Pole mit den Begriffen « Pathologisierung » und « Sakralisierung » bezeichnet werden können. Dabei ist die jeweilige Perspektivierung des Wahnsinns von der jeweiligen Perspektivierung der humanen Vernunft nicht zu trennen. Bereits ein Blick auf die Etymologie des deutschen Wortes « Wahn » macht die Kontinuität deutlich, mit welcher der Wahnsinn sukzessive aus den Bereichen des Wissens, der Wahrheit und der Wirklichkeit ausgegrenzt und mit Irrationalität, Schein und affektgesteuerter Entrückung gleichgesetzt wurde. Die philosophische Problematisierung und Differenzierung des dichterischen Enthusiasmus und seiner semantischen und funktionalen Bestimmungen durch Sokrates und Platon spiegelt paradigmatisch jene tiefen Ambivalenzen wider, die den Diskurs des Wahnsinns bis in unsere unmittelbare Gegenwart hinein prägen. Der Beitrag zeichnet einige ausgewählte Stationen dieser wechselhaften Diskursgeschichte nach und exemplifiziert an den drei literarischen Figuren Werther, Anton Reiser und Lenz jene im 18. und 19. Jahrhundert vorgenommenen Modifikationen in der wissenschaftlichen und ästhetischen Behandlung und Einschätzung des Wahnsinns, die auch für die Literatur des 20. Jahrhunderts evident bleiben.