

# Nach dem Vitalismus

Canguilhems lebenssoziologische »Reserve«

---

Thomas Ebke

## 1. HERLEITUNG DER THESE

»Die Medizin [...] hat deutlicher erfasst, dass klinische Bilder nicht eine Kollektion anomaler Fakten, physiologischer ›Ungeheuerlichkeiten‹ sind, sondern dass sie zum Teil auf den normalen Mechanismen und Adaptationsreaktionen eines nach seiner Norm funktionierenden Organismus beruhen. [...] In der Psychiatrie hingegen erschwert der Begriff der Persönlichkeit die Unterscheidung zwischen dem Normalen und dem Pathologischen erheblich. [...] Während die Idee des organischen Zusammenhangs krankhafte Störungen und angepasste Antwort sowohl zu unterscheiden als auch ineins zu sehen gestattet, lässt die Untersuchung der Persönlichkeit solche Analysen in der Psychopathologie nicht zu« (Foucault 2015: 23f.).

Diese Sätze aus Foucaults *Maladie mentale et Psychologie* (1962) sind schlagend kennzeichnend für das Bestreben, das der Autor in dieser frühen Schrift – deren Metamorphose von ihrer ersten (1954) zur zweiten Auflage (1962) Foucaults Durchbruch zu einem originär eigenen kritischen »Projekt« bezeugt<sup>1</sup> –

---

**1** | Foucault veröffentlichte dieses Buch zunächst 1954 unter dem Titel *Maladie mentale et personnalité* in Althusser's Reihe *Théorie* bei Maspéro, die alles in allem auf eine studentische Leserschaft zugeschnitten war. Während diese erste Ausgabe noch befeuert ist von dem quasi-marxistischen Bestreben einer »positiven« Psychologie bzw. psychologischen Anthropologie, die ihrerseits durch die Einbettung in eine dialektisch-materialistische Kritik der konkreten ökonomischen und sozialen Erscheinungsbedingungen von »psychischer Krankheit« allererst noch realisiert werden müsse, wird eine solche (dereinst womöglich die »Entfremdung« des Menschen geschichtlich aufhebende) Vermittlung von dialektischem Materialismus und psychologischer bzw. gar »existentieller« Anthropologie in der zweiten Ausgabe (1962 unter dem Titel *Maladie mentale et psychologie* erschienen) rigoros verworfen. Siehe Defert/Ewald/Lagrange 2003, wo die »apologetische Darstellung der Pawlowschen Reflexlehre« Erwähnung findet, die

insgesamt verfolgt. Ihr erklärt Ziel nämlich besteht darin, die Wissenschaft der Psychopathologie aus ihrer unglücklichen Verwandtschaft mit der »allgemeinen Pathologie« einer Medizin des Organischen freizusetzen, auf die sie die theoretische Psychologie verpflichtet habe. Entsprechend ringt der gesamte Einleitungsteil des Buches, der dem ersten Kapitel vorangeht (das wiederum im Wesentlichen mit Foucaults Position aus dem Jahr 1954 zusammenfällt), nicht nur um Argumente dafür, das Denkmittel einer psychosomatischen »Totalität« des Organismus (Goldstein) in der Frage nach den besonderen epistemologischen Bedingungen der Psychopathologie als untauglich zu disreditieren. Vielmehr führt Foucault – und vor allem dies lässt aufhorchen – eine Kritik am Begriffspaar des »Normalen« und des »Pathologischen«, das es zwar auf dem Gebiet der physiologischen Pathologie, wie Foucault konzediert, durchaus ermöglicht habe, die »normalen Mechanismen der Krankheit« (Foucault 2015: 24) zu reinterpretieren, nämlich insofern, als dass mit Hilfe dieser Unterscheidung »die Krankheit in den normalen physiologischen Virtualitäten« ebenso wie »die Möglichkeit der Heilung im Krankheitsverlauf« (ebd.) gleichsam *in statu nascendi* habe beschreibbar gemacht werden können. Aber eine solche Metopathologie des Organischen sei, so Foucault, den pathologischen Momenten im Sinne der Psychopathologie inkommensurabel.<sup>2</sup> Mehr noch: Ihre Adaptation im Hinblick auf »die Untersuchung der Persönlichkeit« (ebd.: 25) erzeuge unter der Hand einen neuen Normativismus, der in dem Maße, in dem die Originalität des Pathologischen und dessen radikale Indifferenz gegenüber der Physiologie als Wissenschaft des Normalen exponiert würden, »nur noch eine qualitative Bewertung zu[lässe], die jeglicher Verwirrung Tür und Tor öffnet« (ebd.).

Auch wenn Foucault in diesen vertrackten Passagen, die noch dazu eine, wie es scheint, reichlich spezialistisch anmutende Schwierigkeit aushandeln, vor allem Kurt Goldstein und René Leriche als Adressaten seiner Kritik namhaft macht, ist seine kritische Relativierung des Rasters der Unterscheidung zwischen dem Normalen und dem Pathologischen pikant. Denn zwischen den Zeilen wird hier so etwas wie das Patent jenes Autors revoziert, der in der Foucault-Diskussion außerhalb Frankreichs seit jeher (verkürzend) als sein

---

Foucault in der ersten Auflage noch unternimmt, um sie in der zweiten Ausgabe, für die er den zweiten Teil (der nun unter der Überschrift *Wahnsinn und Kultur* steht) seines Buches vollständig umschreibt, fallen zu lassen. Die differenzierteste Rekonstruktion der Verschiebung im Denken des »frühen Foucault«, die sich an der Unterschiedlichkeit der beiden Ausgaben dieser Schrift ablesen lässt, gibt Basso 2016.

**2** | Siehe die Analyse dieser Grundthese Foucaults und ihrer Konsequenzen in Balzaretti 2018: 327-337.

»Lehrer« und akademischer Mentor galt:<sup>3</sup> nämlich der Philosoph und Wissenschaftshistoriker Georges Canguilhem (1904-1995). Tatsächlich ist mit Händen zu greifen, dass Foucaults Problematisierung der kritischen, zu einem qualitativen Bruch gesteigerten Disjunktion zwischen den Registern des Normalen und des Pathologischen direkt auf Canguilhems Hauptwerk *Das Normale und das Pathologische* von 1943 gemünzt ist, und dies obwohl bzw. umso mehr als Canguilhems Name an den fraglichen Textstellen gar nicht fällt.

Zunächst muss man sich noch einmal der philosophischen Pointe von Canguilhems Argumentation in *Das Normale und das Pathologische* vergewissern: Wissenschaftlich und konkret bezogen auf die diskursive Situation in Frankreich hatte Canguilhem aufgerollt, wie das medizinische Wissen seit dem 19. Jahrhundert das Format einer *Wissenschaft* des Normalen angenommen hatte, genauer gesagt einer Physiologie, die ihrerseits tiefe Wechselbeziehungen mit der Axiomatik der positivistischen Soziologie unterhält, wie sie paradigmatisch von Auguste Comte fundiert worden ist. In seinem Buch gibt Canguilhem zu bedenken, dass die Physiologie auf ihren Gegenstand – in ihrem Fall also auf das Lebendige [*le vivant*] – nur in einer eo ipso quantifizierenden Perspektive zugreifen kann: Was im Verhalten eines Organismus als »normal« (im Sinne von »gesund«) und in Abgrenzung dazu als »pathologisch« (also »krankhaft«) zu bestimmen ist, entscheidet sich physiologisch nach messbaren Größen und deren Relationen untereinander. Innerhalb eines solchen Paradigmas rangiert das Pathologische allein als quantitativ ausdrückbarer Ausschlag (»nach oben« oder »nach unten«) auf einer Skala, die einen numerisch exakt identifizierbaren Mittelwert aufweist. Diese im statistischen Sinne »mittlere« Größe wird als Norm angesetzt, d.h. fundamentalisiert als funktionaler Zustand physiologischer »Normalität«, mit Bezug worauf sich alle pathogenen Abweichungen definieren: In diesem Sinne fasste etwa François Broussais die krankhaften Zustände des Organischen als Zustände auf, in denen »zu viel« oder »zu wenig« Reizung, »Irritation« der Organe, Gewebemassen usw. herrsche (Canguilhem 1974: 30f.).

Canguilhem macht in *Das Normale und das Pathologische* genau diesen physiologischen Positivismus, der die in ihr selbst nicht reflektierbare Dogmatik einer als Wissenschaft konstituierten Medizin kennzeichnet, als eine radikale Reduktion sichtbar: Dem quantitativen Band zwischen dem Normalen und dem Pathologischen, in dem das eine aus dem anderen innerhalb einer sie beide umgreifenden Ordnung kontinuiert, setzt er die These einer qualitativen Brechung, mehr noch: einer »dynamischen Polarität« (ebd.: 82) der *Werte* des

**3** | Dass die französische Diskussion im Grunde noch nie nach dem Schema »Bachelard genuit Canguilhem genuit Foucault« gedacht hat, das in anderen Rezeptionskulturen, beispielsweise der deutschen, so (ein-)gängig ist, hat schon J.-F. Braunstein klargestellt (2007).

Normalen und des Pathologischen entgegen. Als Werte sind Normales und Pathologisches auf- und gegeneinander irreduzibel: In der Erfahrungsperspektive des individuellen Organismus nimmt sich die Krankheit nicht als Privation der Gesundheit, sondern als deren *Anderes* aus, als gegenüber der Gesundheitserfahrung unvergleichliche Artikulation einer Normativität, die im Bruch mit der Gesundheit, nicht in Kontinuität zu ihr erlebt wird und werden muss. Zum durchschlagenden Argument von Canguilhems Konzeption steigt damit genau dieser Punkt auf: Die quantitativ dimensionierte Unterscheidung zwischen dem Normalen und dem Pathologischen – und aus methodischen Gründen kennt die wissenschaftliche Objektivierung von Lebendigem keine andere – ruht auf einer ihr gegenüber primären Bestimmung auf, nämlich auf der Bestimmung des Normalen und des Pathologischen als zweier einander im Sinne einer Polarisierung entgegengesetzter Werte, zweier grundverschiedener Artikulationen der biologischen *Normativität* des Lebendigen als solchem. Damit wären die Begriffe versammelt, die Canguilhems Szentismuskritik und im selben Zug seinen Standpunkt in der Frage nach der Beschreibbarkeit von »Leben« bzw. Lebendigkeit prägen: Der Dichotomie des Normalen und des Pathologischen, die beide Terme als quantifizierbare Größen ansetzt und auf einer Skala ineinander übergehen lässt, die konsequent auf ein Verständnis der Norm als statistischer Mitte zentriert ist, stellt Canguilhem den qualitativen Antagonismus des Normalen und des Pathologischen als erlebte Werte gegenüber.<sup>4</sup>

Als tragende Bewegung, die beide: die Werterfahrung der Gesundheit und, in diametraler Entgegensetzung zu ihr, die Werterfahrung der Krankheit als einander suspendierende Ausdrucksformen kennt, erhellt Canguilhem die »biologische Normativität« des Lebendigen, die sich als die Eigentümlichkeit der Lebewesen konkretisiert, das Verhältnis zu ihrer Umwelt<sup>5</sup> an Wertungen

---

4 | In manchen Texten hat Canguilhem die Praxis brutalistischer Gewalt, die dieser positivistischen Reduktion eigen ist, direkt adressiert. Siehe Canguilhem 1989 (dazu später mehr) oder 1994b, mit der bissigen Anspielung, wonach der Weg von der Sorbonne (die auch ein Institut für Psychologie beherbergt) über die Rue St. Jacques vielleicht aufwärts auf das Panthéon zuläuft, aber in absteigender Richtung ebenso geradewegs zur Polizeipräfektur führt (ebd.: 381). Zu Canguilhems Einschätzung der Psychologie als Disziplin der »brutalen« Herstellung von Fakten aus den Werten des Lebens siehe Braunstein 2007.

5 | Es ist übrigens keineswegs der Fall, dass Canguilhem einer biologistisch reduzierten Semantik der »Umwelt« [environnement] anhängt. In ganz anderer Fokussierung leistet er selbst eine historisch-epistemologische Rekonstruktion der neuzeitlich-mathematischen Bestimmung der res extensa als »Milieu« im Sinne einer rein externalistischen Totalität von diskreten Größen, deren Interrelationen »jenseits einer Referenz auf ein absolutes Referenzzentrum gültig sind« (Canguilhem 2009b: 173). Demgegenüber

auszurichten, die sie selbst »generieren« und die sie je individualistisch betreffen. Jedoch avisierten diese Überlegungen Canguilhems noch etwas anderes: Niemals nämlich lässt Canguilhem die spezifisch *wissenschaftliche* Objektivierung des Lebendigen aus dem Blick, also das Erfordernis, die Frage nach der Singularität von Leben stets in der prismatischen Brechung durch die Wissenschaften vom Leben aufzuwerfen, so sehr diese auch zu ihrem Gegenstand, wie es oben hieß, in einem Verhältnis radikaler Reduktion stehen. Darum liegt der selber normative Einsatz von Canguilhems Texten sehr wohl in einem Vitalismus, einem Vitalismus allerdings, der sich einzig inmitten der historischen Arbeit einer epistemologischen Rekonstruktion artikuliert, die daran interessiert ist, das Werden des wissenschaftlichen Wissens Punkt für Punkt in seinen terminologischen und technischen Spezifikationen nachzuhalten. Denn genau darin gewinnt die Rede von einem »Vitalismus« in ihrer spezifischen Notation bei Canguilhem ihr entscheidendes Profil: *Vital* ist seine Epistemologie in der unaufhörlichen Redynamisierung der Schwellen, an denen Techniken und Wissenschaften geschichtlich den Übergang von den Werten zu den »Fakten« des Lebendigen implementiert haben; indem sie eine Wieder-eintragung der Normativität des Lebens auf den Ebenen seiner wissenschaftlich-technischen Normalisierung versucht, aktualisiert Canguilhems Epistemologie die an keine letzte Formung gebundene Prozessualität des Lebens genau dort, wo dieser Prozess sich selber äußerlich zu werden droht.

Dieser Dreh in seiner Konzeption gestattet es Canguilhem, *beides* zu zeigen: Dass sich die wissenschaftliche Objektivierung des Lebendigen unweigerlich in Operationen vollzieht, die Leben und Wissenschaft in einer radikalen Äußerlichkeit zueinander, in einem Verhältnis wechselseitiger Exklusion platzieren; aber auch, dass und worin genau der wissenschaftliche Diskurs noch

---

nimmt die biologische Umweltlehre diese Idee des Organismus als »Zentrum [...], das sich auf die in ihrer Ganzheit erlebte Erfahrung bezieht« (ebd.: 174), dezidiert zu ihrem Ausgangspunkt, was Canguilhem als eine Wiederkehr des Milieukonzepts nachzeichnet, nun aber nicht mehr im Sinne der neuzeitlichen *mathesis* und deren dezentrierter Ontologie, sondern unter dem Primat eines vitalen Denkens der Zentrierung. Die überraschende methodische Pointe dieser Rekonstruktion tritt in der These hervor, dass sich die wissenschaftlichen Begriffsbildungen gleichsam selbst innerhalb von »Milieus« formieren, insofern sie nämlich Ausdruck normativer (und in dieser Hinsicht: lebendiger) Versuche sind, das Wirkliche auf dem Wege seiner Konzeptualisierung zu »zentrieren«, soll heißen: an ein Zentrum zu binden, das die theoretische und praktische Kontrolle des Wirklichen garantiert. Insofern prävaliert in Canguilhems Perspektive stets ein soziokultureller Begriff des Milieus: auch das biologische Paradigma der »Umwelt« ist auf die es leitenden epistemischen Normen hin zu befragen, welche die Kategorie/den Begriff der »Umwelt« zu einem operativen Konzept einer wissenschaftlichen Rationalität machen. Siehe dazu die aufschlussreichen Beobachtungen von Feuerhahn 2009.

in dieser strukturellen »Entvitalisierung« seiner Objekte etwas von jener Aktivität in sich weiterbewahrt, die er auf Seiten des Objekts gerade storniert.<sup>6</sup> Die Wissenschaft also reduziert das Lebendige und reproduziert es zugleich: Sie bringt etwas »vom« Leben zum Ausdruck und drückt doch eine Position aus, von der aus Leben nicht *als* Leben, nicht als Geschehen einer radikalen Spontaneität, sondern einzig als *res extensa* adressiert werden kann. Von hier aus ließe sich Canguilhems Terminus des »Irrtums« als einer dem Leben inhärenten Tendenz zur Selbstverfehlung aufhellen: Die Wissenschaften des biologischen wie des gesellschaftlichen Lebens wären, so beschrieben, Disziplinen, in denen das Leben seine ihm eigentümliche Aktivität auf sich selbst zur Anwendung bringt, mit dem ebenso paradoxen wie produktiven Resultat, dass sich der Ort (und d.h. der Begriff) des Lebens für diese Wissenschaften fortlaufend weiterverschiebt, redefiniert, entgleitet usw.

Die methodische Aufgabe jener spezifischen Spielart von Historischer Epistemologie, die Canguilhem praktiziert hat, besteht somit darin, die in den Wissenschaften vom Leben aufkommenden Begriffsbildungen als normative Interventionen, als selber wertgeleitete Zugriffe auf lebendige Gegenstände freizulegen und zugleich ihre Bruchstellen zum Thema zu machen: jene Enden der Konzeptualisierung, an denen sich die Gegenstände in *der* Hinsicht als überschüssig gegenüber den Begriffen erweisen, als dass in den Versuchen, zu bestimmen, was das Proprium von »Leben« sei, immer neue und immer andre Begriffe anfallen. Die modernen Traditionen der deutschsprachigen Philosophie mussten vixiert sein durch den Umstand, dass Canguilhem das wissenschaftliche Wissen vom Leben zugleich (wie Bergson) als intrinsisch reduktiv abweist und doch (mit Bachelard, aber auch mit Rey, Cavaillès, Brunschvicg und anderen) *bejaht*: nämlich hinsichtlich der ihm eigenen Form von Normativität, jenes Willens zum Wissen, der zu seinen Gegenständen eher in einem Verhältnis der produktiven Friktion als der nivellierenden Aneignung, etwa durch eine immanente »Gewalt« der Identifikation qua Begriff, steht.

Man sieht, worauf Foucaults skeptische Ausführungen im Hinblick auf die Möglichkeit (oder Legitimität) einer Metopathologie des Organischen verdeckt abzielen, wenn er diese im Verdacht hat, einer Entgrenzung der Maßstäbe für »kritische Bewertung« Vorschub zu leisten, sobald sie erst einmal auf die Fra-

---

**6** | Diese Verklammerung zwischen der für »Leben« konstitutiven Bewegung der Normativität und den Operationsmodi von »Wissenschaft« klingt in Canguilhems berühmter Formel an, die den »Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte« (im Unterschied zum Gegenstand der Wissenschaft) definiert: »Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte ist in der Tat die Geschichtlichkeit des wissenschaftlichen Diskurses, sofern sich darin ein Vorhaben ausdrückt, das von innen normiert, dabei jedoch von Zwischenfällen durchkreuzt, von Hindernissen verzögert oder abgelehnt und von Krisen, d.h. von Entscheidungs- oder Wahrheitsmomenten, unterbrochen wird« (Canguilhem 1979: 30).

gestellungen der Psychopathologie übergegriffen hat. Mindestens ebenso deutlich wie auf die Kritik an der epistemologischen Fehleinschätzung der Psychopathologie, die auf das Konto einer allgemeinen theoretischen Psychologie ginge, zielen diese Formulierungen auf die Idee einer unableitbaren, selbst als generativ postulierten »biologischen Normativität«, von der aus Genesis und Geltung eines wissenschaftlichen Wissens rekonstruiert werden könnten, dessen korrelative Gegenstände die biologischen und auch soziokulturellen Phänomene des Lebendigen wären.

Noch bevor Canguilhem institutionell wie intellektuell für Foucault zur eminenten Bezugsfigur avancieren sollte, mit der ihn zeitlebens und noch posthum eine reiche Geschichte von Berührungs- und Spannungspunkten ihrer jeweiligen Konzeptionen verband, finden wir in *Maladie mentale et psychologie* den ersten Anhalt einer kritischen Disposition gegenüber dem, was man wohl als Kernstück von Canguilhems gesamtem philosophischem (wissenschaftskritischen) Standpunkt erachten kann. Für den Foucault der 1950er Jahre ist die »Persönlichkeit« des Patienten das Signum einer *entfremdeten* sozialen Ontologie – einer Entfremdung, deren greifbarste Symptome der moderne Szientismus, die arbeitsteiligen Dualismen von Theorie und Praxis in den Industriegesellschaften und die Naturalisierung moderner Formen der Macht durch die Institutionalisierung von Wissenschaften und Techniken darstellen. Keine Fundamentalisierung einer »biologisch-organischen« Normativität des Lebens könne in dieser Lage hinreichen, um, bezogen auf die spezielle Situation der Psychologie, die Konkretionen der Probleme der Klinik zu denken, geschweige denn zu kritisieren: Wenn die Grundbehauptung des frühen Foucault so lautet, dann wäre sie nichts anderes als die direkte Inversion der alles entscheidenden These von Canguilhem.

Welches Problem und welche These ergeben sich aus diesem ganzen Vorlauf? Im Initialschritt ging es um die Markierung zweier zumindest nicht umstandslos miteinander kompatibler Einsätze auf dem Feld einer »Soziologie des Lebens«. Foucault und Canguilhem standen einander also – so sieht es aus – an der Wurzel ihres Jahrzehnte lang andauernden philosophischen Dialogs als Kontrahenten in der Frage gegenüber, wie genau die Verschlungenheit der Normen und Normalisierungsprozesse des Sozialen mit der inhärenten Normativität oder *Vitalität* lebendiger »Akteure« aufzufassen und zu verstehen ist. Dabei bricht sich in *Maladie mentale et psychologie* ein Gedanke Bahn, der in Foucaults späteren Texten anders getönt, aber in seinem zentralen Impuls unverändert wiederkehren wird: Der vitalistische Rekurs auf eine biologische Normativität des Lebendigen ist Foucault zufolge nur im oder als Effekt einer diskursiven Rekonfiguration der modernen Medizin lesbar.

So nämlich stellt sich die Situation für Foucault dar: In dem Moment, in dem die Grunderfahrung der anatomischen Pathologie, wie sie sich im 19. Jahrhundert etabliert, um das Phänomen des Todes zu kreisen beginnt (Bichat), der

dann nicht länger in einem topologischen Modell der »Nähe« von Leben, Krankheit und Tod, sondern nurmehr als Wurzel und Grenze der Krankheit selbst thematisch wird, schält sich als wissenschaftlich-philosophische Reaktion auf diesen »Mortalismus« der »Vitalismus« als eine Totalisierung des Begriffs des Lebens heraus: »[D]er Tod ist das, dem sich das Leben *entgegensezt* und in dem es sich *auseinandersetzt*; bezogen auf ihn ist es lebendige Opposition und daher Leben; in ihm findet es seine *Exposition* und damit seine *Wahrheit*« (Foucault 1988: 159). Man hat hier einen besonders markanten Beleg für die Weise, in der Foucault *diskursiviert*, was für Canguilhem mehr und anderes als einen Zug innerhalb einer kontingenzen *episteme* darstellt: Die biologische Normativität des Organischen fungiert bei Canguilhem nicht bloß als *explanandum*, sondern zugleich – innerhalb einer Geschichte des biologischen Wissens, in der sich die vitalistische Position verortet – als *explanans*, als Grundaktivität alles Lebendigen, die, allerdings auf komplex gebrochene Weise, die Dynamik ihrer eigenen, von den Wissenschaften des Lebens geleisteten Objektivierung selbst noch imprägniert.

In dieses Bild einer Fraktionierung der Ansätze Foucaults und Canguilhems zieht jedoch eine spannende Veränderung ein, wenn man Foucaults Strategie einer Diskursivierung von Canguilhems deziidiertem Vitalismus (Feldman 2016) um die Einsicht ergänzt, dass in Foucaults Rekonstruktion der biopolitischen Formation moderner Macht das funktionale Modell einer biologischen Normativität des Lebens wiederkommt (Muhle 2008). Unter der Perspektive des Projekts einer Soziologie des Lebens erscheinen damit auf den ersten Blick zwei zueinander gegenläufige Figurationen der »natürlichen Künstlichkeit« einer Normativität, die weder den gesellschaftlichen Vermittlungsprozessen noch der elementaren Spontaneität lebendiger Subjekte voll und ganz zugerechnet werden kann: Während Foucault den kritischen Vitalismus Canguilhems in eine der Frage nach den Subjekten und Substraten von »Lebendigkeit« enthobenen Rekonstruktion des epistemischen Raums der modernen Human- und Biowissenschaften überführt, hat es ganz den Anschein, als könne man einen gewissen Vorsprung von Canguilhems Argumentation gegenüber Foucault darin sehen, dass er begrifflich ausweisen kann, in welcher Weise das Leben überhaupt in die »Doppelstellung« gerät, zugleich Subjekt und Objekt seiner eigenen Erfahrung, d.h. eines Wissens vom Leben zu sein.<sup>7</sup> Denn Foucault sieht den empirisch-transzentalen Zirkel des verendlichten, sich selbst als seinen eigenen Ursprung voraussetzenden

---

7 | Diese Einschätzung, wonach erst Canguilhems fundamentaler Vitalismus die »angemessene Entfaltung« von Foucaults epistemologisch-»archäologischer« Kritik an den Limitationen der modernen Anthropologie und der Humanwissenschaften impliziert, macht den Argumentationskern der Studie von Ugo Balzaretti (2018: 24 (Zitat) sowie 25f.) aus.

anthropologischen Wissens in dem Paradox, dass »Leben« in dieser Konstellation zugleich als eine Empirizität *und* als Instanz geführt wird, von der aus diese Empirizität allererst beschreibbar sein kann.

Für Canguilhem hingegen handelt es sich hier nicht um die bloße Form eines Wissens, das aporetisch, aber eben auch geschichtlich emergent ist, weshalb ihm andere Wissenskonstellationen vorausgegangen sind und noch nachfolgen werden. Vielmehr ist die Dialektik eines »lebendigen Wissens des Lebens« (Ebke 2012), einer spezifischen Stellung des Lebens zu sich selbst, worin die Objektivierung des Lebendigen nicht als dessen schiere Entvitalisierung, sondern als eine wie auch immer flektierte Äußerung lebendiger »Subjekte« in den Blick kommt, der methodische Schlüssel zu Canguilhems ureigener Konzeption der Wissenschaftsgeschichte. Nimmt man in dieses ganze Bild noch mit auf, dass, wie vorhin angedeutet, Foucaults vermeintlich post-vitalistische Archäologie des Wissens in ihrer Bestimmung von »Biopolitik« von einem Rest dessen zu zehren scheint, was innerhalb dieser Archäologie lediglich einen diskursivierten Status haben kann, so drängt sich der produktive Sinn eines »vital turn« auf, der nicht nur (mit Foucault) die moderne Situation des Lebendigen als Objekt von normalisierenden wissenschaftlichen und technischen Rationalitäten ernst nimmt, sondern (mit Canguilhem und gegen Foucault) in diesen Rationalitäten selbst den Ausdruck der originären Eigentümlichkeit, der Normativität von »Leben« zur Entfaltung bringt. Von Bergson über Durkheim bis hin zu Castoriadis oder Deleuze, aber auch von Dilthey über Simmel bis zu Scheler und Plessner würde sich ein Dispositiv ausspannen, das der positivistischen Soziologisierung des Biologischen ebenso Einhalt geböte wie der vitalistischen Überhöhung des Lebens als ein für die Wissenschaften in keiner Weise verfolgbares Außen: Das Korrektiv solcher falschen Entgegensetzungen fände sich in der Wiedereinschreibung der funktionalen Normen der »Gesellschaft« in die basaleren Normen (oder vorsichtiger: Verhaltensformen) des Lebendigen als solchem. Natürlich muss diese Rückbindung nicht in eine Naturalisierung des Sozialen auslaufen. Im Gegenteil: Auf dem Spiel stünde die Frage nach den Grenzen der Reduktion des Künstlichen auf das Natürliche und umgekehrt, und damit die Beobachtung einer Verstrickung der einen in die andere Ordnung. Die gesellschaftlichen Strukturkomplexe und Funktionsdynamiken vermögen ihre Verwurzelung im Biologischen nie ganz abzustreifen, aber ebensowenig lassen sie sich konsequent in der Kategorie der Vitalität denken: Worauf es ankäme, wäre vielmehr eine Kritik der »Reste« in der gesellschaftlichen Vermittlung von biologischer Vitalität, die zugleich die Seite einer Kritik der Naturalisierung des Sozialen besitzt.

Dass Canguilhems Projekt diese kritische Bewegung einer »Lebenssoziologie« auf eigene Weise realisiert, steht außer Zweifel: In der Tat geht es darum, das Leben als Objekt und als Subjekt eines Wissenstyps auszudifferenzieren, das spezifisch mit ihm, dem Leben, korreliert, und das von Canguilhem mit

den Mitteln einer Historischen Epistemologie, soll heißen: in den Verzweigungen und den Entscheidungsmomenten seines geschichtlichen Werdens rekonstruiert wird. Jedoch impliziert sein Ansatz – und *dieser* Umstand soll ins Zentrum der folgenden Ausführungen rücken – zugleich einen Gegengedanken zu der für das lebenssoziologische Dispositiv so entscheidenden Rekursion: So sehr nämlich Canguilhem im Insistieren auf ein »lebendiges Wissen des Lebens« die Entvitalisierung kritisiert – Versuche also, die biologische Normativität von Leben mit und in der soziokulturellen Normalisierung *wissenschaftlich* zu vermitteln – so sehr steht ihm die Gefahr eines Vitalismus besonderen Typs vor Augen, der die Heteronomie zwischen Sozialem und Biologischem innerhalb einer *Philosophie* und auch einer Politik des Lebens vermittelt. Diese Reflexion geht ganz gezielt an die Adresse von Auguste Comtes Vision einer *biorégie finale*,<sup>8</sup> die ihrerseits den Gegensatz zwischen Biologie und Soziologie in sich aufnimmt, um die »soziokratische« (Comte 2007: 197) Beherrschung des Lebens durch den Menschen in einem fundamentalisierten Regime des organischen Lebens aufgehen zu lassen: »Denn die normale Entwicklung der biokratischen Einheit kann erst voll systematisiert werden, wenn die soziokratische Einheit unwiderruflich geworden sein wird« (ebd.).

Erst vor diesem Hintergrund wird die Grenze sichtbar, die Canguilhem seiner eigenen Denkfigur eines »lebendigen Wissens des Lebens« und *auch* dem Ansatz zu einer Soziologie des Lebens zieht: Denn nicht nur die Neutralisierung des Lebens unter dem Pramat der *science*, sondern auch die Möglichkeit von dessen philosophischer Totalisierung, die sich in der Überschreitung der Spannung zwischen Biologischem und Sozialem vollzieht, stellt einen Reduktionismus dar, gegen den Canguilhem mit den Mitteln (s)einer Historischen Epistemologie angeschrieben hat.

Vor diesem Hintergrund möchte dieser Beitrag an die wenig wahrgenommene und doch bedeutsame Rolle Spinozas erinnern, die in *Le cerveau et la pensée*, einem späten Text Canguilhems aus dem Jahr 1980 (Canguilhem 1989), konturiert wird: Zwar wäre es unzutreffend, an der sich in diesem Text andeutenden »Wende zu Spinoza« eine Art neorationalistische Überwindung der vitalistischen »Subjekt-Objektivität« (Plessner 1975: 22) von Leben festzumachen. Aber es handelt sich hier doch um eine alternative, eine zweite Präzisierung, die Canguilhem der Idee einer Wiedereinschreibung der externalistischen Objektivierungen des Lebens in dessen spezifische Immanenz gegeben hat.

---

**8** | Die zugleich erhebliche und doch auf merkwürdige Weise nur unterschwellig ausgesprochene kritische Präsenz von Comtes Positivismus im Denken Canguilhems und Foucaults hat erstmals Ugo Balzaretti offen gelegt (Balzaretti 2018: 21 sowie insb. 560–566).

## 2. LIEBE ZUM »GRAND-ÊTRE«. AUGUSTE COMTES BIOKRATIE ALS HYPERSTROPHER VITALISMUS

Jean-Paul Frick begründet seine These, dass das monumentale *System der positiven Politik* von 1851 den eigentlichen Gipfelpunkt von Auguste Comtes philosophisch-soziologischem Gesamtprojekt bilde, wie folgt: »Das Ziel [des *Systems der positiven Politik*, TE] besteht nicht länger darin, eine rein spekulative Konzeption der gesellschaftlichen Ordnung und ihrer Geschichte aufzustellen, sondern eine von einem praktischen und affektiven Wert affizierte Konzeption« (Frick 1986: 464).<sup>9</sup> Der *Cours de philosophie positive* drehte sich noch zentral um die epistemologische Grundlegung (und Nobilitierung) der Soziologie als eine »soziale Physik« (Comte 1923: 389) an der Spitze eines Hierarchiesystems positiver Wissenschaften: Zum einen gibt Comte Argumente für die Suprematie von Biologie und Soziologie als Wissenschaften *synthetischer* Gesetze gegenüber Physik und Chemie (ebd.: 343-391). Indem bereits die Biologie, oder, wie es bei Comte auch heißt, die »biologische Philosophie« (ebd.: 355) organisch-synthetische Zusammenhänge der Einheit der Teile eines Ganzen *in* diesem Ganzen, nicht nur die funktionalen Relationen von Teilen untereinander denkt, fungiert sie als Wissenschaft veritabel synthetischer Gesetze. Zum anderen aber kreist Comte nun die Differenz zwischen Soziologie (als »sozialer Physik« oder Wissenschaft der »sozialen Statik«) und Biologie als entscheidend ein, und zwar innerhalb der Gemeinsamkeit, durch die sich beide von den »analytischen Wissenschaften« der Physik und Chemie absetzen. Die Soziologie nämlich fasste die Gesetze und Regularitäten des Organischen – nämlich: des gesellschaftlichen Organismus der Republik – nicht biologistisch als die Gesetze eines biologischen Lebewesens, sondern als genuin soziale Gesetze auf, die sie immer in derer innerer Bezogenheit auf den »Totalfortschritt des menschlichen Geistes« und unter dem Gesichtspunkt »der grundlegenden Evolution der Menschheit« definiere (ebd.: 386). Dieser Überstieg vom biologischen zum soziologischen Wissen ist in Comtes positivistischem System methodisch wie normativ unabdingbar: Die Ausweitung der Gegenstände der Biologie und ihrer Explikationsweise der besonderen Gesetze dieser Gegenstände auf die Soziologie würden ansonsten in eine Naturalisierung gesellschaftlicher Komplexitäten und in zuletzt rassistische Formen von Politik auslaufen (vgl. Tarot 1999). Um genau diese Identifizierung des Soziologischen mit dem Biologischen zu verhindern, insistiert Comte (1923: 452ff.) im *Cours* auf der soziologischen Besonderung der Konzepte des Organischen, des Milieus und der Entwicklung [*évolution*]: Obwohl es sich um Kategorien handelt, die die Soziologie aus einer spezifischen Assimilation des biologischen Den-

<sup>9</sup> | »L'objectif n'est plus de fournir une conception purement spéculative de l'ordre social et de son histoire, mais une conception affectée d'une valeur pratique et affective«.

kens gewinnt, schreibt sie die dadurch erfassbaren Zusammenhänge in eine Perspektive der fortschreitenden Humanisierung der Gesellschaften ein, einer Humanisierung, die sich faktisch bereits durch die auf den unterschiedlichsten Ebenen fortschreitende Ablösung von Theologie und Metaphysik durch »positive Wissenschaft« realisiere. Mit dieser Pointe erfüllt sich im *Cours* ein argumentativer Rahmen, der nicht nur der epistemologischen Inauguration der Soziologie gilt, sondern zugleich darauf angelegt ist, die Soziologie als Krone des Systems der positiven Wissenschaften überhaupt auszuweisen: eines Systems, das nun rückwirkend von der Soziologie aus »humanisiert«, nämlich durch sie unter die Perspektive des wissenschaftlich-technisch-sozialen Fortschritts der menschlichen Gattung gestellt wird.

Das *System der positiven Politik* nun wendet diesen epistemologischen Ertrag, wie Frick (1986: 464) zeigt, in eine »affektive« Politik um. Dabei bestimmt sich das Verhältnis zwischen dem *Cours* und dem *System der positiven Politik* nicht so, dass letzteres schlicht die Konsequenzen einer politischen Praxis aus der Wissenschaft destilliert, die im ersten vollendet worden wäre. Vielmehr geht im *System* eine »Neubewertung« (*réévaluation*, ebd.) der gesamten Synthese der positiven Wissenschaften vor sich, die Comte im *Cours* systematisch grundgelegt hatte: Eine Umgewichtung von der Art, dass die »moralischen Bedürfnisse« (Comte 2004: 22), die das Vorhaben leiten, der Menschheitsgesellschaft die Prinzipien zur geschichtlichen Regulierung ihrer eigenen Vergesellschaftung durchsichtig zu machen, wieder ihren Primat gegenüber der »rationalistischen« Aufgabe, eine konsequente Wissenschaft des Sozialen zu entwickeln, zurückerhalten sollen. Diese »moralischen Bedürfnisse« sollen, so Comte, »wieder direkt ihre gerechte Vorherrschaft einnehmen, um eine wirklich vollständige Synthese zu errichten, bei der die Liebe natürlich das einzige universelle Prinzip darstellt« (ebd.). Der schlagende Unterschied zwischen den beiden Hauptwerken Comtes besteht, so gelesen, in nichts anderem als der Transformation der im *Cours* vorgestellten soziologischen Wissenschaft »zu einer vollständigen und definitiven Religion« (Comte 2007: 47), in der das Prinzip der Liebe im Unterschied zur Arbeit der Wissenschaft und durch diese hindurch zu sich selbst kommen kann. In Comtes Dogma einer Religion der Humanität läuft das Ideal mit, die Wissenschaft der Welt normativ auf die Instanz des Menschen als ein zur Welt im Verhältnis der Liebe und der aktiv-affektiven Umgestaltung ihrer Strukturen stehendes Bezugszentrum zurückzuziehen (Frick 1986: 465). Hatte Comte die »subjektive Methode« (Comte 2007: 46) der religiösen und metaphysischen Kosmologien im Rahmen seines *Cours* noch im dritten Stadium, der Wissenschaft nämlich, aufgehoben, so stellt das *System der positiven Politik* »die entscheidende Konkordanz« zwischen der »objektiven Methode« der Wissenschaften, die ihren Vollsinn erst durch die reflexive Schließung des Systems aller Wissenschaft durch die Soziologie erlangt, mit der »subjektiven Methode« der Religion und der Metaphysik her.

(ebd.). Hier gewinnt das eigentlich interessante Problem seine Konturen: Denn was Comte im *System der positiven Politik* vollzieht, ist eine gewisse Subjektivierung und Zentrierung der Wissenschaft des Sozialen in den Händen einer als organisch vorgestellten, »lebendigen« Entität, nämlich des sogenannten *Grand-Être* der sich selbst durch ihre eigene Rationalisierung hindurch liebenden Gattung des Menschen.

Man muss sich klarmachen, dass es sich bei dieser organizistischen Semantik keineswegs um eine Ideologie handelt, die Comtes Gesamtkonzeption äußerlich wäre und bloß gewaltsam retroaktiv auf sie projiziert würde. Interessant ist vielmehr, dass mit der Figur des *Grand-Être*, jenem »Gegenstand der Verehrung und des Kultes« (*Objet de vénération et de culte*, Frick 1986: 465), eine im Geiste des Positivismus unerlässliche Durchschreitung der vollendeten Wissenschaft in das politische Prinzip anvisiert wird, das der Arbeit der Wissenschaften selbst bereits explizit zu Grunde liegen soll: Geht es doch um die Unterstellung der wissenschaftlichen und technischen Rationalitäten unter eine auf die Fortschritt der Menschheit als solcher ausgerichtete Politik und Moral. Der methodisch wie sachlich denkwürdige Zug von Comtes religiös gesteigerter Konzeption der Soziologie liegt damit in der Tat in der Inauguration eines »point de vue subjectif-objectif« (ebd.: 468), oder, wie man zusätzend sagen könnte, in der Zentrierung der Wissenschaft vom (sozialen) Leben auf das sich in dieser Wissenschaft selbst erkennende Leben des *Grand-Être*. Man sieht, dass sich in Comtes Denken nichts anderes als eine genuine Lebenssoziologie<sup>10</sup> abzeichnet, die sich unvermutet mit der berühmten Forderung Canguilhems überschneidet, »die menschliche Geschichte ins Leben [einzuschreiben], ohne indes zu erkennen, dass mit dem Menschen eine Kultur erscheint, die nicht auf die bloße Natur reduzierbar ist« (Canguilhem 2009c: 219).

Zwei Aspekte des Systems des späten Comte können gar nicht deutlich genug in ihrer Relevanz für den Komplex von Fragen, für die der vorliegende Beitrag sich interessiert, herausgestrichen werden. Zunächst gilt es festzuhalten, dass Comte das Projekt einer Wissenschaft des Sozialen in eine Philosophie des

**10** | Ein Terminus, den man in diesem spezifischen Kontext allerdings weniger in dem von den Herausgebern dieses Bandes definierten Sinne einer »soziologischen Konzeption« aufzufassen hätte, welche die Frage stellt, wie »Denken« aus »Leben« entsteht und das »Leben« umgekehrt Gegenstand des »Denkens« werden kann (vgl. die Einleitung). Eher ruft der Titel einer »Lebenssoziologie« in diesem Zusammenhang das Motiv einer wissenschaftlichen und praktischen Rationalisierung gesellschaftlicher Ordnungen auf, die sich nicht länger (wie im *Cours*) als eine »Physik« von ihr äußerlichen Positivitäten und deren Gesetzen, sondern als ein Wissen konstituiert, das sich selbst zur praktisch-politischen Realisierungsform jener organischen Ganzheit (des Sozialen) wandelt, die sie vormals lediglich als ihren Gegenstand, d.h. als Gegenstand einer Wissenschaft, bestimmt hatte.

Lebens einschließt, die ihrerseits nicht mit einer Theorie des Biologischen koinzidiert. Und diese kategoriale Integration des Wissenschaftlichen ins Philosophische ist im Licht unserer These schlagend. Sie entspricht nämlich innerhalb der positivistischen Reflexion dem kritischen Schritt, den auch Canguilhem auf dem Weg seiner Historischen Epistemologie reklamiert: Einem Schritt, der in der Brechung des Werts der Wissenschaft durch das Philosophische besteht, das den für die Wissenschaft zentralen Wert, den Wert der Wahrheit, dezentriert, um ihn in die offene Pluralität alternativer Wertfelder (der Technik, der Ästhetik usw.) zurückzunehmen. Es ist diese philosophische Dezentrierung der Wissenschaft im Sinne einer Axiologie, die dem System des späten Comte auf einer ersten Ebene seine Originalität verleiht.

Auf einer zweiten Ebene, die mit der ersten eng verbunden ist und sie gleichsam bedingt, wird ersichtlich, dass wir es im *System der positiven Politik* mit einer gegenüber dem *Cours* veränderten und nunmehr zentral gesetzten Biologiekonzeption zu tun haben. Wie Jean-Paul Frick herausgestellt hat, ist es bereits im *Cours* das Wissen der Biologie, das einen qualitativen Dualismus in die Ordnung des Wirklichen (*l'ordre de la réalité*, vgl. Frick 1986: 469) einführt, dem sich die »synthetische Methode« der positivistischen Politik allererst verdankt. Das biologische Wissen ist deshalb gegenüber den »kosmologischen« Wissenschaften, denen es übergeordnet ist, spezifisch, weil es aufhört, die Wirklichkeit in Objektivitäten, im Realismus ausgedehnter Dinge und den Eigenschaften ihrer Teile zu durchdenken. In der Biologie »bauen sich die Beziehungen zwischen dem Lebewesen und seinem Milieu bzw. zwischen dem Subjekt und seinen Objekten auf« (ebd.: 470).<sup>11</sup> Es ist die Biologie, die eine Wissenschaft der Relationen zwischen Organismen und ihren Milieus eröffnet und damit die unentbehrliche Basis der soziologischen *episteme* anlegt. Jedoch wird es die Soziologie als »soziale Physik«<sup>12</sup> – so sieht es der *Cours de philosophie*

**11** | [...] se mettent en place les relations entre l'être et son milieu, ou entre le sujet et ses ob-jets».

**12** | Man darf mit Blick auf die berühmte Fassung der Soziologie als »soziale Physik« Comtes Aktualisierung und Zuspitzung des Kantschen Anspruchs auf eine durchgreifende »Revolution unserer Denkungsart« nicht vergessen; eine methodologische Revolution, die das moderne Projekt einer möglichen »Wissenschaft« des Sozialen endgültig vom »lichtscheue[n] Einfluss des metaphysischen und schließlich sogar des theologischen Geistes« befreien soll (Comte 1923b: 704). Gegenüber Kosmologie, Physik und Chemie hebt sich das biologische Wissen dadurch ab, dass es die Gesetze »synthetischer«, in sich vermittelter Einheiten (Organismen) im Unterschied zu den Gesetzmäßigkeiten »analytischer« Entitäten zu objektivieren vermag. Aber bei dieser epistemologischen Autonomie des Biologischen stehen zu bleiben, hieße für Comte, den epochalen Durchbruch zum »einzigen Gesichtspunkt, der einer wahren Universalität fähig ist« (ebd.: 719), gerade zu blockieren: Der reine Primat der Biologie erscheint Comte als

---

*positive* – unterlassen, die sozialen Organismus-Milieu-Relationen zu naturalisieren, und sie stattdessen gerade in ihrer Irreduzibilität gegenüber dem Biologischen entwickeln.

Im *System der positiven Politik* scheint sich das Rangverhältnis zwischen der Soziologie und der Biologie aber nun ein weiteres Mal zu verschieben. Denn es bleibt nicht länger dabei, dass die Soziologie sich die Biologie assimiliert, dass sie auf den biologischen Denkmitteln aufbaut, nur um sie zuletzt auf die Erfassung der genuinen Gesetze des Sozialen hin spezifisch zu überschreiten. Denn nunmehr weitet sich die zu sich selbst gekommene Soziologie zu einer globalen Konzeption des »Lebens«, die Soziologie und Biologie unter sich vereint, aber zugleich über beide hinausgeht. Nichts anderes besagt Comtes Theorie des *Grand-Être*, wenn er unter diesem »großen Wesen« den gleichsam planetarischen Organismus der Menschheit beschreibt, der nicht in seinen reinen Funktionsgesetzen als Gegenstand einer Wissenschaft, sondern als Zielpunkt einer universalen Liebe figuriert, die sich nur in einem Zugriff durch die Philosophie verwirklichen kann.

Dies ist eine Volte, die eine ganz neue Dimension in Comtes Denken begründet: Die Soziologie als »soziale Physik« wird zuletzt ein weiteres Mal übergriffen, aber nicht durch eine allgemeine Biologie oder Organologie, sondern durch die »finale Biokratie« (Comte 2007: 183). Man kann nicht überlesen, dass Comte unter diesem Konzept, das direkt mit der Idee des *Grand-Être* verbunden ist, »[d]as Ensemble einer Assoziation zwischen der Menschheit und den disziplinierbaren Spezies« bezeichnet, mit der Konsequenz, dass dereinst »die

---

Rückfall in eine spekulative Metaphysik. Von daher die Aufnahme und Überbietung der biologischen Synthese in die Integralität einer »sozialen Physik«, die allein die Perspektive böte, »unsere verschiedenen realen Kenntnisse endlich [in] ein wirkliches System« (ebd.) zu bringen, »das in seinem ganzen Umfange und seiner allmählichen Ausbreitung an ein- und dieselbe Hierarchie und an eine gemeinsame Entwicklung« (ebd.) – nämlich an den durch Wissenschaft und Technik rationalisierten Fortschritt der Gesamt-menschheit – »gebunden« (ebd.) wäre. Wenn Comte das biologische Wissen noch einmal entschieden in eine soziale (!) »Physik« eingehen lässt, dann verbindet sich letztere »mit dem fundamentalen Bewusstsein einer spontanen Ordnung, die selbst hinsichtlich unserer individuellen und kollektiven eigenen Erscheinungen im wesentlichen unabhängig von uns ist, und auf welche unser Eingreifen immer nur bloß nebensächliche Modifikationen ausüben kann, die indessen unendlich wertvoll sind, weil sie die Hauptgrundlage unserer tatsächlichen Macht bilden« (ebd.: 726, Hervorh. TE). Was bei Durkheim einige Jahrzehnte später als »faits sociaux« firmieren wird, nimmt seinen Lauf in Comtes Prämisse einer in sich selbst geordneten komplexen Objektivität, deren immanente Gesetze nicht nur durch eine ihr spezifisch korrelative Wissenschaft »positiv« bestimmbar, sondern deren »Fortschreiten« zugleich durch eine Politik der prospektiven Normalisierung regulierbar sein sollen.

ganze lebende Natur gegen die tote Natur« aufgeboten würde, »um die terrestrische Domäne auszubeuten« (ebd.: 185). Es ist ein verblüffendes Argument, dass auf diese Weise »die Animalität spontan das große soziologische Prinzip [skizziert], das die Liebe als notwendige Basis jeder dauerhaften Union zwischen unabhängigen Wesen darstellt« (ebd.: 183): Was Comte hier in Aussicht nimmt, wäre also eine »Union« zwischen den »disziplinierbaren« Spezies in der Gesamtheit ihrer Pluralität, eine Assoziation der verschiedensten Bereiche des Organischen, die eben keinen anthropozentrischen Zuschnitt mehr hat, sondern im Gegenteil die absolute Spontaneität von Leben über das Dispositiv der »Soziokratie« stellt (ebd.: 187).

»Das innere Regime dieser finalen Biokratie ist nicht weniger als ihre äußere Macht an die grundlegende Entwicklung der Menschheit gebunden. Menschen, die sich auf der Erde wie im Exil fühlen, konnten keine würdigen Chefs für die Tiere bieten, die für sie die ewigen Bewohner waren. [...] Doch unter dem positiven Regime werden eine normale Kooperation und eine billige Fraternität eine Solidarität, die ihrem gemeinsamen Dienst am wahren *Grand-Être* angepasst ist, zwischen allen biokratischen Organen etablieren« (ebd.; vgl. Kremer-Marietti 2003: 89).

Canguilhem hat im Positivismus Comtes die zugleich überragende und doch verdeckte Stellung dieser Biokratie, dieser wissenschaftlich und technisch maximierten Herrschaft über alles Leben aufgespießt, wenn er sie als »zwangsläufige Bedingung der Soziokratie« tituliert (*condition obligée de la Sociocratie*, Canguilhem 1994a: 73). Comtes Reflexionen, so Canguilhem, gerieten in den Sog einer Vision der Herrschaft, die das Leben als aktivische, auf das Anorganische übergreifende Macht imaginiert, ohne für diese formative Bewegung des Lebens irgendeine Form von Dependenz vom Anorganischen vorzusehen (ebd.). In diesem Sinne zitiert Canguilhem die bündige Formel aus Comtes System: »Das Ensemble der natürlichen Körper hört dann auf, ein absolutes Ganzes zu bilden« (Comte 2007: 155). Und wenn wenige Sätze später bei Comte davon die Rede ist, man müsse »zwei radikal unterschiedene Ordnungen konzipieren, die nicht auf eine einzige reduziert werden« können, so hat man Mühe, diese Passage nicht als eine Parallelstelle zu Canguilhems eigenem Plädoyer aus den *Aspects du vitalisme* zu lesen, wo er Bichat dafür kritisiert, die Wissenschaften vom Leben lediglich innerhalb einer »Enklave« (Canguilhem 2009b: 172) der Naturwissenschaften angesiedelt zu haben, anstatt ihre radikale Heteronomie zu bemerken. Tatsächlich ist die zitierte Stelle heikel: Denn was Canguilhem hier festzuhalten scheint, hat die paradoxen Züge einer den Körtern den Tod bringenden Macht des Lebens über das Anorganische:

»Diese Überzeugung lautet, dass sich das Leben in der Welt des Unbelebten regt [*la vie s'agit*] und dort agiert [*agit*] ohne in ihr seine Quelle zu finden, dass es bestimmte

*Organismen, die ihm nicht entspringen, dem Tod überlässt« (Canguilhem 1994a: 73; Hervorh. TE).<sup>13</sup>*

Vielleicht überzeichnet man nur minimal, wenn man den Abgrund in Comtes finalbiokratischem Projekt, auf den Canguilhem hier anspielt, auf die Formel einer »thanatropischen Regression« (R. Brassier, vgl. Ebke 2016) bringt: Wenn damit gemeint ist, dass an den Grenzen eines selbst »vitalen«, sich in eine Anerkennung der Originalität des Lebens einschreibenden Denkens die Grenzen zu einem »Mortalismus« (Muhle 2007, 96–103), der die *dynamis* des Lebens von der *stasis* des Todes ununterscheidbar macht, verwischen.

Vor allem gilt es herauszupräparieren, auf welche Denkbewegung Canguilhems Kritikpunkt einer Voraussetzung der »Endbiokratie« (*biocratie finale*) innerhalb der Soziokratie eigentlich gemünzt ist: Interessant ist, dass sich sein Kommentar nicht auf die entvitalisierte Objektivität lebendiger Gegenstände bezieht, sofern sie auf Gegenstände einer Wissenschaft reduziert werden, sondern auf den hypertrophen Vitalismus eines Denkens des Lebens, das von einer Theorie des Sozialen, die ihrerseits das biologische Wissen in sich vermittelt hat, Besitz ergriffen hat. Nicht die Abblendung, sondern die Überhöhung des Lebensbegriffs macht hier das Problem aus; nicht der wissenschaftlichen Verfehlung, sondern der spekulativen Entgrenzung des Vitalen gilt die Skepsis; nicht nur (in) der Abstraktion von der Subjektivität des Organischen, sondern (auch) in deren Totalisierung liegt die Gefahr einer Regression.

Man kann dies auch anders pointieren: In Comtes Politik der Liebe, die sich selbst als normatives Fundament des Systems positiver Wissenschaften präzipiert, sieht Canguilhem die Extreme einer »Lebenssoziologie«, die alle Konsequenzen zieht aus der Doppelstellung des Lebens als Objekt und als Subjekt seiner eigenen Rationalität. Es sind genauerhin die Grenzen der Fundamentalisierung jener von ihm selbst so eindringlich reklamierten Figur einer lebendigen »Subjekt-Objektivität«, die Canguilhem in seinem Comte-Aufsatz

**13** | »Cette conviction c'est que la vie s'agit et agit dans le monde d'inerte sans y trouver sa source, qu'elle abandonne à la mort des organismes individuels qui n'en proviennent pas«. Ein Echo auf diese morbide Konsequenz des Vitalismus mag man aus Helmuth Plessners düsterem Hinweis auf die antihumanistische, regressive Kehrseite der Relation des Menschen zu seiner eigenen Unergründlichkeit heraushören (siehe Plessner 1981: 225 und 227): »So als das Andere seiner selbst auch er selbst ist der Mensch ein Ding, ein Körper, ein Seiender unter Seienden, welches auf der Erde vor kommt, eine Größe der Natur, ihren Schwerkrafts- und Fallgesetzen, ihren Wachstums- und Vererbungsgesetzen wie ein Stück Vieh unterworfen [...]. Auf das Andere seiner Macht und seines Selbst durchscheinend ist der Mensch in eine Ebene mit physischen Dingen durchgegeben und erscheint von ihm aus dem Reich eines besonderen Seins belebter Körper, der Pflanzen und Tiere, eingegliedert«.

bedenkt. Wenn es sich aber so verhält, wenn also Canguilhem in seiner Lektüre des späten Comte zumindest einen leisen Zweifel in Bezug auf die endgültige Tragfähigkeit (s)eines »vital turn« streut, dann stellt sich in umso bri santerer Weise die Frage, von welcher Konzeption aus Canguilhem selbst das doppelte Risiko der wissenschaftlichen Entvitalisierung und der spekulativen Hypertrophie des Vitalismus kritisieren kann. Der Versuch, auf diese Frage zu antworten, führt zurück zu einigen kryptischen Referenzen auf Spinoza, die Canguilhems Position zu Beginn der 1980er Jahre prägen.

### **3. DIE »SPINOZA-LINIE«. ZUM OFFENEN ENDE DES KRITISCHEN VITALISMUS VON GEORGES CANGUILHEM**

Unverkennbar enthält Canguilhems Denkansatz zwei Linien einer Antwort auf die Frage nach der reziproken Durchdringung zwischen »biologischer« und »sozialer« Normativität. Die erste Linie lenkt den Blick auf die unableitbare Vorgängigkeit der Erfahrung des »Werts« des Lebens vor jeder wissenschaftlichen Objektivierung von Fakten; die Formulierung des sogenannten »Primats der Klinik« gegenüber der Verwissenschaftlichung der Medizin als Physiologie hat hier ihren Platz. Diesen Komplex hatte der Anfang dieses Beitrags kurz umrissen. Eine zweite Linie in den sogenannten »Neuen Überlegungen zum Normalen und zum Pathologischen« von 1966, die Canguilhems Buch über *Das Normale und das Pathologische* seit dessen zweiter Auflage beigefügt sind, unterscheidet die biologischen von den gesellschaftlichen Normen durch die Differenz, die das Biologische auf eine ursprüngliche Konstitution von *Sinn* und das Gesellschaftliche durch die Reproduktion und Garantie von *Funktionen* bezieht. Tendenziell begreift Canguilhem dabei die gesellschaftlichen Normalisierungen und Regulationen als Derivate biologischer Sinnkonstitution, wobei sie genau diesem lebendigen Ursprung ihrer selbst äußerlich sind. Man kann sich hier im Wesentlichen dem Befund Maria Muhles (2012) anschließen, um den entscheidenden Gesichtspunkt dieses gegenüber dem Buch von 1943 »zweiten« Takts von Betrachtungen zu identifizieren, die Canguilhem der Spannung zwischen biologischen und soziokulturellen Normen gewidmet hat.

»Die biologische Entwicklung der Organismen verlief über eine entschiedenere Integration jener Organe und Funktionen, die die Beziehung zur Umwelt sicherstellen; mit anderen Worten: über eine autonomere Einverleibung der Existenzbedingungen der den Organismus konstituierenden Elemente und die Ausbildung dessen, was Bernard das innere Milieu nannte. Demgegenüber ist die historische Entwicklung der menschlichen Gesellschaften dadurch gekennzeichnet, dass die im Verhältnis zur Gattung begrenzter Kollektive ihre Hilfsmittel vermehrt und sie in der Äußerlichkeit des Raums, ihre

Institutionen aber in der Äußerlichkeit des Verwaltens gleichsam ausgebreitet haben« (Canguilhem 1974: 176).

Von der synthetischen Binnendifferenzierung biologischer Organismen und der zentripetalen Form ihrer Selbstregulation unterscheidet sich der Externalismus des gesellschaftlichen Kollektivs, das seine Integrations- und Reproduktionsprozesse durch die Stabilisierung von »Organen«, wie Canguilhem es hier formuliert, leistet.

Aus gutem Grund ließen sich diese beiden Linien als Ausdruck eines Vitalismus apostrophieren, der auf die doppelte Lage des Lebens nicht nur als das Objekt von Wissenschaft, sondern auch als generative *Subjektivität* verweist. Letztlich kann kein Zweifel darüber bestehen, dass Canguilhem diese »philosophie biologique«, deren Herzstück die Auffassung vom Leben als einer wertenden Tätigkeit bildet, für den Ausgangspunkt auch seiner *epistemologischen* Arbeiten gehalten hat (Limoges 2015). Was nun aber zusätzlich noch in Canguilhems Comte-Lektüre aufzubrechen scheint, ist, so meine These, eine Befragung dieses Vitalismus an seinen eigenen Grenzen: Wo liegt, wenn es sie denn gibt, die Bruchstelle jedes Versuchs, die wissenschaftliche Theoretisierung und die soziale Ordnung der Lebewesen ihrerseits zu *vitalisieren*, also das Moment der Subjektivität in sie wiedereinzuführen? Welche Überschreitungen begeht eine Dialektik des »lebendigen Wissens des Lebens« aus sich selbst heraus, und welche neuen Ausschlüsse, in epistemischer wie in praktisch-politischer Hinsicht, bringt eine ins »Leben« gewendete Soziologie hervor?

Man hat den Eindruck, dass Fragen dieser Art im Hintergrund von Canguilhems Text *Le cerveau et la pensée* (»Gehirn und Denken«, Canguilhem 1989) wirken, der sich der Zurückweisung der neurowissenschaftlichen Reduktion von Denken auf Kognition, von Bewusstsein auf Hirnfunktionen verschreibt. Es ist »die Gleichung Denken = Gehirn« (ebd.: 27), die Canguilhem hier auseinander nimmt. Dabei kommt es ihm zunächst darauf an, »Denken« als eine je schon situierte und relationale Aktivität zu bestimmen, die als solche nicht thematisch werden kann, wo man sie auf neuronale Prozesse reduziert.

»Die sogenannten intelligenten Maschinen sind Maschinen zur Herstellung von Beziehungen zwischen den ihnen vorgegebenen Daten, aber sie stehen in keinerlei *Beziehung zu dem*, was der Benutzer mit den Beziehungen vorhat, die sie für ihn herstellen. Da Bedeutung, Sinn, immer Beziehung zu ist, kann der Mensch mit dem Sinn spielen, kann ihn entstellen und vortäuschen, kann lügen und Fallen stellen. Denn bei der einen oder anderen Gelegenheit muss man mit einer Abweichung der *Beziehung zu*, mit einer Verzerrung des Sinns rechnen. Die Bedeutungsrelation ist keine geistige Entsprechung zu physikalischen Relationen zwischen Elementen oder Systemen von Elementen im Gehirn des Sprechers« (ebd.: 30f.).

Es ist nicht schwer einzusehen, dass diese Argumentation eine Anspielung auf die für Canguilhems Position so markante Zeichnung des lebendigen Organismus als ein Bezugszentrum von Sinnrelationen macht. Insofern bringt der späte Artikel von 1980 an seiner Oberfläche durchaus die bereits rekonstruierte Strategie des kritischen Vitalismus zum Tragen. Umso spannender ist es dann jedoch zu beobachten, welchen unvermuteten Dreh Canguilhem seinen Überlegungen in diesem Zusammenhang gibt. In der Art eines *deus ex machina* springt nämlich auf den letzten Seiten des Textes niemand anders als Spinoza hervor, von dem Canguilhem die folgende Anekdote (die dem Aufsatz schließlich sein Leitmotiv einzugeben scheint) berichtet:

»Als Freund des holländischen Ratspensionars Jan de Witt, dessen republikanische Überzeugungen er teilte, wurde er [Spinoza, TE] 1672 im Haag, als die Armeen Ludwigs XIV. in Holland einfielen, Zeuge seiner Ermordung durch die oranischen Aufständischen. Zorn und Schmerz bewogen Spinoza, seine Wohnung zu verlassen und an die Mauern der Stadt ein Plakat zu heften, auf das er geschrieben hatte: *Ultimi barborum*« (ebd.: 35).

Wichtig ist, dass dieser Anekdoten im Text selbst einige Abschnitte zuvor eine bezeichnende Konfrontation zwischen Spinozas anti-teleologischer Metaphysik der Immanenz der unitären Substanz und Descartes' Metaphysik des *cogito* vorausgeht. Nicht Descartes, der das Paradigma der Subjektivität allererst systematisch etabliert, sondern Spinoza, der vermeintliche Stammvater des neuzeitlichen Determinismus, habe die stichhaltige Definition des Verhältnisses von »Denken« und »Subjektivität« geliefert:

»Denken ist eine Tätigkeit des Menschen, die das Bewusstsein seiner selbst als eines In-der-Welt-Stehenden erfordert, und zwar nicht als Vorstellung des Subjekts *Ich*, sondern als seine Forderung, denn dieses In-der-Welt-Stehen heißt Wachsamkeit, und genauer: Über-Wachen. Für die Philosophie ist es kein Widerspruch, wenn man von einer Subjektivität ohne Innerlichkeit ausgeht, von einer Subjektivität, der sich kein solipsistischer Idealismus nachsagen lässt« (ebd.: 34).

Alles entscheidet sich also mit dem Umkehrungsschritt von einer dem *cogito* korrelativen und durch es beschlossenen Immanenz zu einem substantiellen Außen, das über das *cogito* »wacht«.

»Innerlichkeit ist die Umkehrung, aber nicht Aufhebung der Äußerlichkeit. So gesehen, ist das die Welt der Dinge und der Menschen überwachende *Ich* das spinozistische nicht weniger als das cartesianische *Ich*. Während Descartes über die Evidenz seines Cogito nur für sich allein urteilt, verkündet Spinoza als unpersönliches Axiom: *Homo cogitat*« (ebd.).

Während Descartes das *ego cogito* als *fundamentum certum et inconcussum*, als die irreduzible Grundlage (als veritable Bezugszentrum) jeglicher Aktivität des Denkens ansetzt, entwickelt Spinoza eine Perspektive, die das Denkgeschehen vom Ort des Subjekts ablöst. Mit dieser Wendung kippt die Definition von »Denken« als eines immer situierten und lokalen Vollzugs zur Vision einer gleichsam depersonalisierten *cogitatio* um. Dies ist die im Sinne unserer These grundlegendste Stelle: An Spinoza würdigt Canguilhem eine Konzeptualisierung des Denkens *um den Preis des Lebens*; ein Denken nicht aus dem Inneren der Subjektivität, sondern auf Leben und Tod, ohne an die Einschreibung in die Immanenz von »Leben« gebunden zu sein. Es ist keine Beiläufigkeit, wenn Canguilhem die Option Spinozas als eine »Philosophie ohne Subjekt« apostrophiert (Canguilhem 2004: 36): Denn diese Verortung des Denkens jenseits des Subjekts impliziert nicht bloß die Revokation einer Philosophie des Bewusstseins, sondern ganz dezidiert auch einen Antagonismus von Denken und Leben, der sich nicht in eine spekulativen Dialektik des sich selber denkenden (begreifenden) Lebens assimilieren lässt.

Immer wieder kehrt Canguilhem in seinem Text auf Spinozas entscheidende Tat zurück, die er als »Heraustreten aus der Reserve« (ebd.: 36f.) honoriert. Man darf unterstellen, dass es sich hier nicht zufällig um einen militärischen Terminus handelt: Unabhängig voneinander haben Didier Eribon (1998: 182f.), Jacques Bouveresse (2011: 14-18) und Pierre Macherey (2016) herausgearbeitet, dass Canguilhems Reverenzen gegenüber Spinoza hintergründig als Hommage an Jean Cavaillès lesbar sind, jenem Mathematiker und Philosophen der Mathematik, der als Märtyrer der französischen *résistance* in den Tod ging, als er 1944 von den Nationalsozialisten exekutiert wurde (vgl. auch Canguilhem 2015). Im Klartext fällt das »Heraustreten aus der Reserve« mit dem Eintritt in den Widerstand zusammen, mit einer Radikalisierung des politischen Handelns, das nicht länger auf den Maßstab des Lebens eingeschränkt wird. Deshalb geben Canguilhems Worte ein Echo auf beide Denker zugleich, auf Spinoza wie auf Cavaillès:

»Wer seine Reserve verteidigt, hat die Pflicht, bei Gelegenheit daraus herauszutreten, wie Spinoza es tat. Aus einer Reserve heraustrreten tut man mit seinem Gehirn, mit dem lebendigen Regulator des tatkräftigen Eingreifens in die Welt und die Gesellschaft. Aus seiner Reserve heraustrreten heißt: sich jedem fremden Eingriff in das Gehirn wider setzen, der darauf abzielt, dem Denken seine Macht der letztinstanzlichen Reserve zu entreißen« (Canguilhem 1989: 37).

Denkwürdig ist insbesondere, dass Canguilhem hier mit großem Ernst eine Disjunktion zwischen Denken und Leben anspricht, die zu dem kritischen Vitalismus, von dem so viele seiner Texte angetrieben werden, in Kontrast steht. Es ist auffällig, dass Canguilhem in *Le cerveau et la pensée* an keiner exponier-

ten Stelle den Begriff des Lebens aufruft: Vielmehr interessiert ihn hier, an den Grenzen seiner letzten Texte, ein Ethos des Denkens um den Preis des Lebens des denkenden Subjekts. Mit dem »Aufstand« gegen die Barbarei und der Transzendenz eines *ego* in ein Außen, das der denkenden Substanz als Lebewesen den Tod bringen wird, verbindet Canguilhem das Bild des *homo cogitans* und nicht das Modell des in sich zentrierten Organismus. Vielleicht ist es nicht verfehlt, diese Skizzenstriche Canguilhems im Ausgriff auf einen »anderen« Ansatz seines Denkens als Gegenperspektive zu einer Soziologie des Lebens zu verstehen, in der sich der Primat des Lebens gleichsam totalisiert hat: Comtes Biokratie des *Grand-Être* erschien dann als Revers von Canguilhems eigenem kritischen Vitalismus, in dem das Leben sich selbst als Prinzip der gesellschaftlichen Organisation und Vermittlung von Leben grundlegt. An den Enden dieser Immanenz bricht jene Polarität wieder auf, die Canguilhem zeitlebens umgetrieben hat: die Polarität des Denkens gegenüber dem Leben.

## LITERATUR

- Balzaretti, Ugo (2018): *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Basso, Elisabetta (2016): »À propos d'un cours inédit de Michel Foucault sur l'analyse existentielle de Ludwig Binswanger (Lille 1953-54)«, in: *Revue de Synthèse* 137/1, S. 35-59.
- Bouveresse, Jacques (2011): »Préface aux œuvres complètes de Georges Canguilhem«, in: Georges Canguilhem, *Œuvres complètes, Tome I: Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Paris: Vrin, S. 7-66.
- Braunstein, Jean-François (2007a) : »Présentation«, in: Ders. (Hg.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, Paris: PUF, 9-16.
- (2007b) : »Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem«, in: Ders. (Hg.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, Paris: PUF, S. 63-89.
- Canguilhem, Georges (1974 [1943/1966]): *Das Normale und das Pathologische*, München: Hanser.
- (1979): »Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte«, in: Ders., *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 22-37.
- (1989): »Gehirn und Denken«, in: Ders., *Grenzen medizinischer Rationalität. Historisch-epistemologische Untersuchungen*, Tübingen: Edition Diskord, S. 7-40.

- (1994a): »La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIXe siècle«, in: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin, S. 61-74.
  - (1994b): »Qu'est-ce que la psychologie?«, in: Ders.: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin, 365-381.
  - (2004): *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Paris: Éditions Allia.
  - (2009a): »Das Denken und das Lebendige«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 15-22.
  - (2009b): »Aspekte des Vitalismus«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 149-181.
  - (2009c): »Maschine und Organismus«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 183-232.
  - (2015): »Jean Cavaillès (1903-1944)«, in: Ders., *Oeuvres complètes, Tome IV: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Paris: Vrin, S. 251-271.
- Comte, Auguste (1923a): *Soziologie. I. Band: Der dogmatische Teil der Sozialphilosophie*, Jena: Gustav Fischer Verlag.
- (1923b): *Soziologie. III. Band: Abschluss der Sozialphilosophie und allgemeine Folgerungen*, Jena: Gustav Fischer Verlag.
  - (2004): *System der positiven Politik. Erster Halbband von vier Bänden, enthalten die Widmung und den vorläufigen Diskurs*, Wien: Turia & Kant.
  - (2007): *System der positiven Politik. Zweiter Halbband von vier Bänden*, Wien: Turia & Kant.
- Defert, Daniel/Ewald, François/Lagrange, Jacques (2003): »Zeittafel«, in: Michel Foucault, *Schriften in vier Bänden. Band I (1954-1969)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 15-105.
- Ebke, Thomas (2012): *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhem's Historischer Epistemologie*, Berlin: Akademie.
- (2016): »Das Leben weicht um eine Stufe zurück. Der mimikröse Rest im Vitalen«, in: Ders./Sebastian Edinger/Frank Müller/Roman Yos (Hg.), *Mensch und Geschichte zwischen Natur und Gesellschaft. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie*, Berlin/Boston: de Gruyter, S. 97-117.
- Eribon, Didier (1998): *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*, München: Boer Verlag.
- Feldman, Alex (2016): »The concept in life and the life of the concept: Canguilhem's final reckoning with Bergson«, in: *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française* XXIV (2), S. 154-175.

- Feuerhahn, W. (2009): »Du milieu à l'Umwelt: enjeux d'un changement terminologique«, in: *Revue philosophique de la France et l'étranger* 4/134, S. 419-438.
- Foucault, Michel (1988): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2015): *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frick, J.-P. (1986): »L'homme, l'animal et le Grand-Etre: Le statut de la sociologie dans le >Système de politique positive< d'A. Comte«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 91/4 (Octobre-Decembre), S. 462-485.
- Kremer-Marietti, Angèle (2003): »Le biologique et le social chez Auguste Comte«, in: Michel Bourdeau/Jean-Francois Braunestein/Annie Petit (Hg.), *Auguste Comte aujourd'hui*, Paris: Éditions Kimé, S. 64-90.
- Limoges, Camille (2015): »Philosophie biologique, histoire des sciences et interventions philosophiques. Georges Canguilhem 1940-1965«, in: Georges Canguilhem, *Oeuvres complètes, Tome IV: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Paris: Vrin, S. 7-49.
- Macherey, Pierre (2017): »Subjectivité et normativité chez Canguilhem et Foucault«, in: *La philosophie au sens large* (<https://philolarge.hypotheses.org/tag/canguilhem>)
- Muhle, Maria (2008): *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld: transcript.
- (2012): »Vom Vitalem zum Sozialem«, in: Astrid Deuber-Mankowsky, Christoph F. Holzhey (Hg.), *Situierter Wissen und regionale Epistemologie. Zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna Haraways*, Wien/Berlin: Turia & Kant, 141-159.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York: de Gruyter.
- (1981): »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«, in: Ders., *Gesammelte Schriften Bd. V*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 135-234.
- Tarot, Camille (1999): *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris: La Découverte.