

## Vierter Teil

*Georges Canguilhems anthropologischer Zirkel des Lebens*

L'Amour pour principe, et l'Ordre pour base; le Progrès pour but.

(*Auguste Comte,  
Système de politique positive*)<sup>1</sup>

L'âme, c'est ce qui refuse le corps.

(*Alain, »Définitions«*)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> »Die Liebe als Prinzip, die Ordnung als Grundlage und der Fortschritt als Ziel.«

<sup>2</sup> »Die Seele ist das, was den Körper ablehnt.«



Theuth, der alt-ägyptische Gott der Schrift, ist zugleich Gott der Medizin und des Todes. Die Medizin, deren Gott er ist, ist aber nicht die bloße Anwendung einer Wissenschaft als einer Kunst, die im Wahren sowohl ihre Grundlage wie auch ihre Rechtfertigung finden würde. Sie ist vielmehr zugleich okkulte Drogen, Heilmittel und Gift, in einer unentwirrbaren Art und Weise gleichzeitig *epistème* und *techne*.<sup>3</sup> Insofern entspricht die Medizin der Schrift Theuths, in deren konstitutiver Abkünftigkeit der paradox ursprunglose Ursprung eines Logos zu sehen ist, in dem sich jede Identität in der Grundäquivalenz auflöst, die die Gegensätze der alten, metaphysischen Ontotheologie: Wort und Schrift, Leben und Tod, Vater und Sohn, Seele und Körper, destruiert. Theuths Medizin nicht weniger als seine Schrift bildet eine *physis en différence*: In ihr kommt der Widerstreit der Dichotomien zur Sprache, die die Alt-Metaphysik beilegen zu können glaubte und die die moderne Nach-Metaphysik hinter sich gelassen zu haben meint. Derrida weiß durchaus die falschen Vermittlungen der modernen Verabsolutierung des Endlichen Lügen zu strafen. Der *Biopolitik* hat er allerdings nichts entgegenzusetzen, wenn er die Grundäquivalenz der *physis* und der *nomoī*, der Seele und der Körper, deren *difference*, die unabwendbar zugleich sie selbst und nicht sie selbst sind, mit der paradoxen Figur eines ursprunglosen Ursprungs fundamentalisiert. Den *docteurs de la castration*, für die die Beschneidung nichts anderes als eine Eviktion bedeutet, hat er im Grunde kaum was entgegenzuhalten.

Sieht man mit einer gewissen Berechtigung in Derridas *physis en différence* eine Art *Biopolitik*, so ist diese durchaus eine *positive*. Dadurch unterscheidet sich Derrida radikal von Foucault, für den Äquivalenz stets ein Problem bleibt und Biopolitik – trotz der zahlreichen Versuche, sie ins Positive zu wenden – immer eine kritische Bedeutung hat. Wenn Derrida die Biopolitik durchaus zur Sprache bringen kann, sie aber nicht zu kritisieren weiß, so vermag Foucault eine entschiedene Kritik auszuförmulieren, hat aber erhebliche Schwierigkeiten, sie zu fundieren.

Die Grammatologie ist programmatisch ein Einspruch gegen die Philosophie des Lebens und des Sinnes der abendländischen Tradition. In dieser vermag Derrida bloß die Mystifikation eines christlichen Universalismus zu sehen, der historisch zur nackten Herrschaftsideologie aufgestiegen ist. So weiß er die versteckte Wirksamkeit des Lebens als Prinzip sowohl der Konstitution als auch der Auflösung des Sinnes durchaus auszusprechen: Es ist das, was als unendliche Einheit zur Auflösung jeder endlichen Identität führt und damit die Idealisierungsansprüche des menschlichen Geistes stets auf deren Angewiesensein auf Körper und Schrift oder gar

<sup>3</sup> Vgl. DERRIDA, »Platons Pharmazie«, a.a.O., 104 ff./fz. 116 ff.

auf Tod verweist. Derrida *ontologisiert* allerdings seine Verneinung selbst der Ontologie, macht die Wirksamkeit des Lebens zu dessen paradoxem Fundament: Mit der Möglichkeit einer höheren Einheit unterminiert er zugleich die Gerechtigkeitsansprüche seiner Dekonstruktion.

Nicht anders als Derrida operiert Foucault mit dem Begriff des Lebens qua unendlicher Einheit. Dieser ist in seiner Geschichte des Wahnsinns nicht weniger als im Mittelpunkt der Archäologie als dasjenige am Werk, was jede Abgrenzung destruiert; er steht in seiner Lektüre Kants im Mittelpunkt, wo Foucault die absolute Vermittlung zwischen Freiheit und Natur ausmacht, nach der der Mensch als mit Vernunft begabtes Erdwesen in seinem Handeln nicht weniger als in seinem Denken immer schon strebt. Als solcher ist der Begriff des Lebens für *Les mots et les choses*, Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften, entscheidend, denn als Integrationsmodell zwischen Endlichem und Unendlichem bildet er den Gegenpart zur Verabsolutierung der Endlichkeit und zur Verallgemeinerung des Begriffs der funktionellen Organisation, die Foucault ins Zentrum der Entstehung der modernen, anthropologischen episteme stellt: Es ist demnach die doppelte Problematik des Lebens und des Menschen – wie es zehn Jahre später in *La volonté de savoir* 1976 heißt –, die die Ordnung der klassischen *epistème* erschüttert hat.<sup>4</sup> Der spätere Foucault wird dem Versprechen eines nicht-antinomischen Denkens der Endlichkeit qua ewiger Wiederkehr dezidiert nachgehen, ohne es je einhalten zu können: Weder der Rückzug auf die Unmittelbarkeit des Leibes, auf das Gescrei des Fleisches, noch der Versuch, mit der Ästhetik der Existenz der Selbstpraktiken bloß die Genealogie und nicht die Struktur der modernen Subjektivität infrage zu stellen, können eine befriedigende Antwort auf die Fragen bieten, die der frühere Foucault aufgeworfen hat. Wenn aber der spätere Foucault dem früheren nicht mehr ganz gerecht zu werden scheint, so bleibt der Gedanke eines absoluten Lebens qua unendlicher Einheit jedoch auf der Ebene der nicht erklären Vorannahme hinter seinem Rücken wirksam. Er ist das, was die Archäologie nicht zur schlicht harten Methode der positivistischen Rekonstruktion von Diskursen qua Aussagenaggregaten herabzustufen erlaubt, sondern ihre Ansprüche auf Bestreitung und Übertretung und ihren genuin *genealogischen*, das heißt identitätsauflösenden Charakter aufbewahrt; er ist das, was *Biopolitik* nicht zur bloßen *Politik des Lebens*, einer Steigerung der individuellen und kollektiven Lebenskraft, von der wir alle profitieren zu können glauben und die problemlos öffentlich vertreten wird, herabkommen lässt, sondern ihr ihren intrinsischen Herrschaftsgehalt und ihr wesentliches Verhältnis zur Thanatopolitik des Rassismus zurückgibt und sie zusammen mit der biologistischen Auffassung des Geistes, von der sie ausgeht, ins Zentrum der Interpretation unserer jüngsten Geschichte und Gegenwart rücken lässt.

4 Vgl. VS 189/dt. 138.

In seiner berühmten Einleitung zur amerikanischen Ausgabe von *Le normal et le pathologique*, der Text, dem in seiner letzten Fassung von 1985 Foucaults letztes Imprimatur galt, führt Foucault den außerordentlichen Einfluss, den Georges Canguilhem auf die französische Philosophie der Nachkriegszeit ausüben konnte, auf dessen Fähigkeit zurück, die Frage nach der Wahrheit nicht mehr vom Subjekt, sondern vom Leben her zu denken. Hatte der große kartesische Bruch zu der Frage des Verhältnisses zwischen *Wahrheit* und *Subjekt* geführt, so hat das 18. Jahrhundert eine Reihe von Fragen über das Verhältnis zwischen *Wahrheit* und *Leben* gestellt, deren erste große Formulierung Kants *Kritik der Urteilskraft* und Hegels *Phänomenologie des Geistes* gewesen sind: Stellt die Erkenntnis des Lebens nicht mehr als nur ein besonderes Gebiet dar, das auf die allgemeine Frage nach der Wahrheit, dem Subjekt und der Erkenntnis angewiesen ist, oder zwingt sie nicht vielmehr dazu, dieselbe Frage anders zu stellen? Die entscheidende Relevanz von Canguilhems Werk ist daran zu ermessen, dass er auf der Höhe dieses für die Geschichte der modernen Philosophie wesentlichen Ereignisses zu denken wusste.<sup>5</sup>

## I. Canguilhems kritische Treue zur französischen *histoire des sciences*

Le perfectionnement de l'étude de la nature et celui de l'action sur la nature ne tiennent-ils pas l'un à l'autre ? Tous deux ne sont-ils pas étroitement liés avec l'état de l'organisation sociale, et réciproquement ?

(*Auguste Comte*, Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société)<sup>6</sup>

Ce n'est pas revenir à prêcher le culte du fait. En science comme en politique, le culte du fait est une forme de barbarie.

(*Georges Canguilhem*, »Rôle de l'*histoire des sciences* dans la philosophie des sciences«)<sup>7</sup>

### i. Canguilhems fundamentale Auffassung des Lebens

Das Leben, von dem her Canguilhem denkt, ist kein primär biologisches. Sein Interesse für die Philosophie und die Geschichte der Wissenschaften und der Techniken des Lebens, Biologie und Medizin, die Aufrufe

5 Vgl. FOUCAULT, »La vie : l'expérience et la science«, a.a.O., 1594 f./dt. 957 f.

zugunsten einer *philosophie biologique*, die unermüdliche Verteidigung eines radikalen Vitalismus, die konsequente Vertretung einer negativen Lebensphilosophie haben an die Biologie und an ein Vindizieren einer *vitalen* Verankerung des menschlichen Lebens als an den eigentlichen Kern der Philosophie Canguilhems denken lassen.<sup>8</sup> Der Philosoph, der von seiner *diplôme d'études supérieures* über den Begriff der Ordnung und des Fortschrittes bei Auguste Comte bis zum späten Einspruch gegen das fatale Bündnis zwischen Biologie und kognitiven Wissenschaften nie müde wurde, den Biologismus anzuprangern; der frühe Antifaschist, der vor der Steigerung des *borniertesten Sozialnaturalismus* zur Bedrohung der ganzen abendländischen Zivilisation kaum wagte, das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, während sich andere mit dem ›Scheinfrieden‹ der Kollaboration zufrieden gaben, wird zum Verfechter eines auf die vitalen Wurzeln des Menschen ausgerichteten Naturalismus.<sup>9</sup>

Wenn es überhaupt einen Kern gibt, auf den sich die Philosophie Canguilhems von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende zurückführen lässt, so besteht er sicherlich in der Überzeugung, dass es unmöglich ist, die Erfahrung zu naturalisieren. Es ist eine der besonderen Stärken von Canguilhems Philosophie, dass er die Naturverankerung des Menschen von einer radikalen Kritik am Naturalismus her denkt. Natur im Menschen ist nicht seine grundsätzliche Reduzierbarkeit auf die Gegebenheit von für sich bestehenden, deutlich bestimmmbaren, homogenen Elementen. Einer solchen Reduktion, wie die *bescheidene* Hybris der modernen Analytik der Endlichkeit zur Genüge zeigt, wohnt der Anspruch inne, Natur in und außerhalb des Menschen zu tilgen. Die Vereinheitlichung der Erfahrung anhand von Naturgesetzen läuft notwendig auf eine Gleichsetzung zwischen Natur und Geist hinaus, durch die jede Negativität aufgelöst wird. Das Projekt der *Naturalisierung der Erfahrung* mündet

- 6 »Die Vervollkommnung des Studiums der Natur und die Einwirkung auf die Natur hängen nicht voneinander ab? Beide sind nicht auf das engste mit dem Grade der sozialen Organisation verknüpft und umgekehrt?«
- 7 »Dies heißt nicht, dazu zurückzukehren, den Tatsachenkult zu verkündigen. In der Wissenschaft wie in der Politik ist der Tatsachenkult eine Form von Barbarei.«
- 8 Vgl. bereits F. DAGOGNET, *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie*, Le Plessis-Robinson 1997, 12 ff. und exemplarisch den Versuch Guillaume Le Blancs, mit Canguilhem die Anthropologie und die Humanwissenschaften auf eine neue, *vitale* Basis zu stellen: G. LE BLANC, *Canguilhem et la vie humaine*, Paris 2010 (2002).
- 9 Vgl. G. CANGUILHEM, *La théorie de l'ordre et du progrès chez A. Comte*, Manuskript 1926; DERS., »Le cerveau et la pensée«, zuerst in: *Prospective et Santé*, 14 (1980), 81–98, dann in: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Paris 1993, 11–33; für den ›borniertesten Sozialnaturalismus‹: DERS., »Jean Cavaillès (1903–1944)« (1947), in: OC IV, 251–71, insb. 255.

paradox genug in eine vollendete Idealisierung, in der es sich selbst abschafft oder genauer: seine Maske ablegt. Die Mannigfaltigkeit ist dann vollständig auf Einheit gebracht, das heißt verinnerlicht und idealisiert. Auf die unendlichen Bedingungen abzuheben, die mit einer solchen Vereinheitlichung gesetzt sind, heißt hingegen – was Canguilhem tut – die grundlegende Spaltung zu denken, auf die die menschliche Erfahrung angewiesen bleibt. Die Negativität, die Äußerlichkeit der Natur kann nicht gestrichen werden.

Zeitdiagnostisch ist selbstredend nicht unerheblich, dass, wenn man die vitale Verwurzelung des Menschen durch Canguilhem begrüßt und ihm seinen Vitalismus – zumindest in einem heuristischen Sinne – sogar gerne schenkt, man kaum ein klares Gespür für die *fundamentale* Bedeutung, die der Begriff des Lebens bei ihm einnimmt, und insbesondere für die Offenheit Canguilhems gegenüber (nicht substanzialistischer) Metaphysik und Spekulation hat.<sup>10</sup> Man könnte gar behaupten, dass man mit Canguilhem das tut, was er an der Rezeption des Mechanismus Descartes' immer wieder denunziert hat: die programmierte Streichung von dessen spekulativen Wurzeln. Descartes Maschinen funktionieren nur, weil jemand sie montiert hat, nämlich ein erster

<sup>10</sup> Vgl. etwa G. CANGUILHEM, »Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique« (1947), in: OC IV, 307–20. Dort sieht Canguilhem im Erscheinen von Raymond Ruyers *Éléments de Psychobiologie* (Paris 1946) die Gelegenheit, die Frage nach der *Aktualität des metaphysischen Denkens* zu stellen (insb. 307/dt. 23; außerdem 312/dt. 28, wo die Freiheit der *Spekulation* gegenüber den falschen Philosophien der Wissenschaftler vindiziert wird). Für eine offene Verteidigung der Legitimität der Metaphysik vgl. auch unter anderem: G. CANGUILHEM, C. PLANET, *Traité de logique et de morale* (fortan als TLM zitiert), zuerst Marseille 1939, jetzt in: G. CANGUILHEM, *Oeuvres complètes I. Écrits philosophiques et politiques* (1926–1939), hg. v. J.-F. Braunstein, Y. Schwartz, Paris 2011, 633–924, 637 Anm. b (fortan als OC I zitiert); die Erinnerungen Jacques Bouveresses über die Irritation Canguilhems gegenüber den Versuchen, dem ›Obskurantismus‹ der (deutschen) Metaphysik die Ansprüche einer Verwissenschaftlichung der Philosophie durch den Wiener Kreis entgegenzusetzen (J. BOUVERESSE, *Préface aux Oeuvres complètes de Georges Canguilhem*, in: OC I, 7–66, 52–53 und 57 ff.) und die wiederholte Würdigung seitens Canguilhems der romantischen Tradition der Naturphilosophie: G. CANGUILHEM, »La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX<sup>e</sup> siècle« (1958), in: DERS., *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris 71994 (1968), 61–74, 64 (fortan als Études angegeben); DERS., »L'École de Montpellier jugée par Auguste Comte« (1961), in: Études 75–80, 80; DERS., »Le concept et la vie« (1966), in: Études 335–64, 346. Für die Nähe zur deutschen romantischen Philosophie auch: D. LECOURT, *Georges Canguilhem*, Paris 2008, 38 Anm. 2.

Urheber. Die Teleologie wird somit nicht ausgeschlossen, sondern bloß ganz an den Anfang versetzt. Die Körper funktionieren nach Descartes nicht von sich aus als reine wirkkausale Aggregate von Elementen, sondern weil sie zu einer funktionellen Einheit zusammengefügt werden; sie setzen somit eine *Seele* voraus, für deren Vermittlung mit dem Körper letztendlich Gott bürgt.<sup>11</sup> Es wird die Übereinstimmung mit Foucaults Deutung der klassischen *épistème* in *Les mots et les choses* kaum entgehen können: Hatte noch im Klassischen Zeitalter eine unendliche Einheit auf der Ebene einer philosophischen Ontologie des Kontinuums die Korrespondenz zwischen *les mots und les choses* garantiert, so wird in der Moderne die Vermittlung szientistisch gänzlich auf der Ebene einer verabsolutierten Endlichkeit gesucht. Wie die unendlichen Bedingungen der Vermittlung überhaupt *endlich* zu erfüllen seien, bleibt unausgesprochen.<sup>12</sup>

Canguilhem hat den eigentümlichen Weg seiner Philosophie auf dem schmalen Grat zwischen einer *Philosophie des Lebens* und einer *Philosophie des Erlebten* gesucht. Diesbezüglich bildet Mikel Dufrennes Rezension (1953) von Canguilhems erster Aufsatzsammlung, *La connaissance de la vie* (1952), weiterhin eine der ernsthafteren Auseinandersetzung mit Canguilhems Philosophie. Dufrenne versucht, Canguilhems Ansatz sowohl von einer *philosophie de la vie* (Bergson) wie auch von einer *philosophie du vécu* (Merleau-Ponty) abzusetzen. Zugleich kritisiert er Canguilhems angeblichen Naturalismus im Namen einer Geistesphilosophie, für die er ein Modell in Paul Ricœur's Philosophie des Willens sieht.<sup>13</sup> Canguilhems Einleitung zu *La connaissance de la vie* trägt den Untertitel »La pensée et le vivant«: ein klarer Anklang an Henri Bergsons Aufsatzsammlung *La pensée et le mouvant* (1934).<sup>14</sup> Steht *le mouvant* bei Bergson für das *Leben* als das unaufhaltsame schöpferische Werden, so setzt Canguilhem ihm *le vivant* entgegen, das Leben nicht im Allgemeinen, sondern *in individuierter Form*.

Mit dieser Akzentverschiebung tritt Canguilhem allerdings nicht für ein *endliches* Verständnis des Lebens ein. Auf der Grundlage eines endlichen Lebens ließe sich keine *philosophie du vivant* mehr entwickeln,

<sup>11</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique«, a.a.O., 311 f./dt. 27; DERS., »Machine et organisme«, in: DERS., *La connaissance de la vie*, a.a.O., 129–64, insb. 113 f./dt. 206 f.; DERS., *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1977 (1955), 53 ff./dt. 68 ff.; DERS., »Organisme et modèles mécaniques. Réflexions sur la biologie cartésienne« (1955), in: OC IV, 625–42.

<sup>12</sup> Vgl. MC 219 f./dt. 258 f.

<sup>13</sup> Vgl. M. DUFRENNE, »Un livre récent sur la connaissance de la vie«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, (58) 1953, 170–87.

<sup>14</sup> Vgl. G. CANGUILHEM, »La pensée et le vivant«, in: DERS., *La connaissance de la vie*, a.a.O., 9–13/dt. 15–22.

sondern höchstens eine *philosophie du vécu*, eine Philosophie des Konkreten und der Formen, die auf psychophysische Indifferenz, auf eine positiv auffassbare Einheit zwischen Leib und Seele abzielt. Dem Szenentismus der Moderne wie der rationalistischen Tradition der neuzeitlichen Metaphysik, die den Dualismus der Essenz mit der Existenz nicht mehr zu denken vermag, gäbe es nichts mehr entgegenzusetzen.<sup>15</sup> Sinn wäre dann auf Tatsachen, Tatsachen auf Sinn zurückführbar. Eine *Wissenschaft des Wertes* wäre möglich, eine *science des fins*, die nicht weniger als eine Vermittlung zwischen Wissenschaft und Technik und zwischen Wissenschaft, Technik und Ethik für sich beanspruchen könnte. Gegen eine solche Hybris sträubt sich aber das ganze Werk Canguilhems.

In welchem Ausmaß die Ablehnung der Verabsolutierung von endlichen Vermittlungen auf eine Theorie der Biopolitik *ante litteram* zutrifft (Canguilhem macht selbst von dem Wort keinen Gebrauch), lässt sich am einfachsten seiner Rezension von *Les mots et les choses* entnehmen. Canguilhem vertritt dort Foucaults Vorwurf gegenüber der phänomenologischen Tradition, sie habe trotz ihrer Zurückweisung der naturalistischen, innerweltlichen Einstellung der Psychologie letztendlich zwischen Wesen und Tatsachen nicht unterscheiden können. Damit steht aber die »analyse du vécu« im Mittelpunkt der Verwechselung zwischen *Empirischem* und *Transzendentalem*, Tatsachen und Werten, also des Diskurses *gemischter Natur*, der die anthropologische *epistème* der Moderne nicht weniger als die moderne Biopolitik kennzeichnet.

Ce n'est pas moi qui reprocherai à M. Foucault le rapprochement, paradoxalement pour beaucoup, scandaleux pour certains, de la phénoménologie et du positivisme. L'analyse du vécu lui semble une tentative, seulement plus exigeante et donc plus rigoureuse, pour «faire valoir l'empirique pour le transcendental». <sup>16</sup>

<sup>15</sup> So habe nach Étienne Gilson die neuzeitliche Metaphysik seit Suarez den Dualismus zwischen Essenz und Existenz, der für die aristotelische Tradition bis Thomas grundlegend gewesen war, zugunsten eines Monismus der Essenz zurückgewiesen (vgl. É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1994 (1948), 146 ff.).

<sup>16</sup> G. CANGUILHEM, »Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?«, in: *Critique*, 242 (1967), 599–618, 616 (»Ich werde nicht derjenige sein, der Foucault vorhalten wird, die Phänomenologie und den Positivismus – für viele auf eine Paradoxe, für einige auf skandalöse Art – zusammengerückt zu haben. In seinen Augen ist die Erlebnisanalyse ein – lediglich anspruchsvollerer und deshalb stringenterer – Versuch, ›das Empirische für das Transzendentale gelten zu lassen‹«, dt. 45, Übersetzung leicht verändert). Für die wesentliche Verwandtschaft zwischen Logischem Empirismus und Phänomenologie bereits: J. CAVAILLÈS, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris 1974, 65 f./dt. 89.

Canguilhem sucht aber auch nicht eine *Immanenz im Leben* in der intuitiven, gar mystischen Auffassung unendlichen Lebens im eminenten Sinne. Und selbstverständlich auch nicht in der ewigen Wiederholung von expressiven Differenzen jenseits des Organischen oder gar der Dialektik, die zwischen Gestein, Tier und Menschen keine Grenze mehr kennt (Deleuze), oder in einem nackten, gegen die Erbsünde der Bestimmung und damit gar gegen die Kultur gefeierten Leben (Agamben). Canguilhems Verständnis des Lebens ist dennoch ein genuin spekulatives. *Leben*, wie er es auffasst, muss ganz im Sinne der spekulativen Tradition als absolute Tätigkeit und Spontanität verstanden werden. Anders kann man Canguilhems Bestimmung des Lebens, das er nicht als eine Form, sondern als das Prinzip der *Herausbildung der Formen* (»la vie est formation de formes«<sup>17</sup>) versteht, keinen konsistenten Sinn geben. Ähnlich lässt sich Canguilhems Programm einer Radikalisierung des traditionellen Vitalismus nur einhalten, wenn Leben so aufgefasst wird, dass es seine Differenz und Äußerlichkeit in sich aufnehmen kann, um sie zu verinnerlichen und zu idealisieren. Die eigene Äußerlichkeit zu idealisieren kann aber das Leben nur als unendliche Einheit. Dem klassischen Vitalismus, der auf dualistische Weise bestrebt war, das Leben als ein Reich innerhalb des Reichen der Physik zu behaupten, ist demnach laut Canguilhem ein Zuviel an Bescheidenheit vorzuhalten. Stattdessen muss man konsequent sein und die Materie so denken, dass sie vom *Leben umfasst wird* (»comprendre la matière dans la vie«).<sup>18</sup>

Leben ist somit im eigentlichsten Sinne *Normativität*: Assimilation seiner Äußerlichkeit nach dem Gesetz der eigenen Einheit, und dies dem Anspruch nach bereits in seiner unmittelbareren Manifestation als organisches Leben. Leben zeichnet sich auf allen seinen Stufen als ein Streben nach Idealisierung aus. Es aus der Perspektive seiner Individuierungen, aus der Perspektive des *vivant* aufzufassen heißt nicht, es auf der Grundlage eines missverstandenen *Positiven* verendlichen zu wollen. Es geht vielmehr darum, Leben vom Standpunkt seiner endlichen, individuierten Manifestationen als das unendliche Prinzip zu begreifen, das ihnen allen als das Telos ihres Strebens nach Assimilation innewohnt. Leben ist die umfassende Einheit, von der her sich der immer offene Streit zwischen Tatsachen und Werten, Materie und Sinn entfaltet und vermittelt. Leben ist das Prinzip des Konflikts zwischen Natur und Freiheit, aus dem alle Erfahrung und Geschichte entsteht.

La vie n'est, à vrai dire, selon nous, que la médiation entre le mécanique et la valeur ; c'est d'elle que se dégagent par abstraction, comme termes d'un

<sup>17</sup> CANGUILHEM, »La pensée et le vivant«, a.a.O., 11/dt. 19.

<sup>18</sup> G. CANGUILHEM, »Aspects du vitalisme«, in: DERS., *La connaissance de la vie*, a.a.O., 83–100, hier 95/dt. 173.

conflit toujours ouvert, et par là même génératrice de toute expérience et de toute histoire, le mécanisme et la valeur.<sup>19</sup>

Das *Lebendige* als individuiertes Leben ist das, was der Mannigfaltigkeit einen Sinn gibt, die Materie zu einer zusammenhängenden Einheit führt und sie *assimiliert*. Somit erzeugt das Lebendige *Wert*, es organisiert Mannigfaltigkeit auf eine mögliche innere Einheit hin, end- und nicht einfach wirkkausal, sodass jedes Element sich als *werhaft* und *polariert* erweist: sinnvoll oder sinnwidrig, zweckmäßig oder zweckwidrig, gut oder schlecht. Als *synthetisch* entzieht sich der Wert jeder Erkenntnis: nicht weniger einer *analytischen*, die zersetzend versucht, das zu erfassen, was nur zusammenhängend seinen Sinn hat, als einer *synthetischen*, die über einen unendlichen, intuitiven Verstand verfügen müsste, um anders als metaphorisch durch Bilder eine Totalität begreifen zu können. Als *endlicher* ist der Wert immer unvollendet, das heißt – aristotelisch und hegelisch gesprochen – *physisch*. Er realisiert immer nur teilweise die zusammenhängende Form, nach der er wesentlich strebt. Der Konflikt mit der Materie ist somit innerlich wie auch äußerlich immer unaufgelöst. Das Lebendige ist *ursprünglich krank*<sup>20</sup> oder – nicht mit Hegel, sondern mit Canguilhem gesprochen – in der Auseinandersetzung mit seinem Milieu, von dem es bestimmt wird, in einem gewissen Maß immer *fehl am Platz*.<sup>21</sup>

Als *synthetisches* und *endliches* ist das Lebendige auf *Leben* angewiesen, als auf die unendliche Einheit, die es allein mit sich selbst – mit der Materie, die sich ihm als fremd erweist, wenn es darum bemüht ist, sie zu assimilieren – versöhnen könnte. Als *unendliches* ist Leben das, was sich dem Lebendigen immer schon entzieht und ihm dennoch in der Form seines Strebens nach Freiheit innewohnt. Es ist die *immanente Transzendenz*, die das Lebendige mit *Zeit* und *Natur* konfrontiert. Mit

19 Das Zitat stammt aus Canguilhems Rezension des Buches Georges Friedmanns über die Probleme der mechanisierten Produktion in der modernen Industrie (*Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris 1946): G. CANGUILHEM, »Milieu et Normes de l'Homme au Travail. À propos d'un livre récent de Georges Friedmann« (1947), in: OC IV, 291–306, 306 (»Das Leben ist – unseres Erachtens – eigentlich nichts Anderes als die Vermittlung zwischen dem Mechanischen und dem Wert; aus ihm gehen durch Abstraktion der Mechanismus und der Wert als die Teile eines immer offenen Konfliktes hervor, der als solcher alle Erfahrung und alle Geschichte generiert«).

20 Für den Gedanken einer *ursprünglichen Krankheit* des Lebendigen, das als natürliches Wesen zum Sterben bestimmt ist, vgl. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. II. Die Naturphilosophie*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, a.a.O., Bd. IX, § 375, 535.

21 Vgl. CANGUILHEM, »Le concept et la vie«, a.a.O., 364.

*Zeit*, insofern es sich als die notwendige Vollendung gibt, mit der man nie zu einem Ende kommen kann; mit Natur, insofern das Lebendige nicht im Begegnen mit endlich bestimmten Tatsachen, sondern erst durch sein Angewiesensein auf die Unendlichkeit des Lebens die *Negativität* seiner Endlichkeit erfährt, das heißt durch die konstitutive Unmöglichkeit, seine Erfahrung auf Einheit zu bringen.

Wie Canguilhem in Bezug auf den Anspruch Alexandre Kojèves, die Dialektik zu verdichten und auf den Menschen zu reduzieren, kritisch bemerkt, kommt durch das notwendige Verhältnis zwischen der Endlichkeit des Lebendigen und der Unendlichkeit des Lebens das traditionelle Problem des Verhältnisses zwischen Freiheit und Natur wieder ans Licht.

Nous demanderions alors si M. Kojève n'estime pas qu'en identifiant l'Homme, l'Esprit et l'Histoire, en séparant radicalement l'histoire et la nature, la Liberté et l'Identité, il n'escamote pas un problème traditionnel en philosophie, celui des rapports en l'homme, de la nature et de la liberté ? L'homme, dit-il, est *essentiellement* différent de tout ce qui est seulement nature. En convenir n'est pas nier que l'homme soit *aussi* nature.<sup>22</sup>

Nicht anders als bei den zwei Autoren Auguste Comte und Henri Bergson, in deren Zeichen – wie genauer darzustellen sein wird – sein Werk in ausgezeichneter Weise steht, spielt *Leben* bei Georges Canguilhem sowohl eine *epistemologische* als auch eine *ethische* Rolle. *Leben* ist einerseits die absolute Einheit, auf die jede Erkenntnis hinausläuft, um ihrem strukturellen Bedürfnis nach Totalisierung der Erfahrung nachzukommen. Es vom Standpunkt der Endlichkeit des *Lebendigen* anzuvisieren heißt somit nicht weniger, als die konstitutive Unvollständigkeit und folglich die Kontingenz der Erkenntnis wie auch ihr Angewiesensein auf eine umfassende Totalität und unendliche Einheit hervorzuheben, von der her sie zu betrachten ist, will man ihre eigentliche *Bedeutung* erfassen können. Weil darüber hinaus der Erkenntnis angesichts ihres Strebens nach Totalisierung gleichzeitig ein inneres Ziel innewohnt, nämlich eine möglichst durchgängige Bestimmung der Erfahrung, ihre Zurückführung auf ein System von eindeutig bestimmbareren Identitäten, die untereinander eindeutige Relationen aufweisen, darf sie in keinem Fall als

22 CANGUILHEM, »Hegel en France«, a.a.O., 334 (»Wir möchten dann fragen, ob Kojève, indem er den Menschen, den Geist und die Geschichte identifiziert und die Geschichte und die Natur, die Freiheit und die Identität radikal trennt, nicht meint, einem traditionellen Problem in der Philosophie, nämlich der Frage nach dem Verhältnis im Menschen zwischen der Natur und der Freiheit, aus dem Wege zu gehen? Der Mensch – sagt er – ist *wesentlich* unterschiedlich von all dem, was ausschließlich Natur ist. Zuzustimmen heißt nicht zu leugnen, dass der Mensch *ebenso* Natur ist«).

eine Tatsache behandelt werden: Erkenntnis bildet ein Ideal, das einer eigenen internen Norm der Konstruktion von Objektivität gehorcht. Erkenntnis ist somit zumindest in zweierlei Hinsicht ein *Wert*: Sie bildet zum einen einen *Wert* in Bezug auf die umfassende Totalität des Lebens und der Erfahrung, der gegenüber sie bloß ein Moment und eine mögliche Einstellung darstellt, und in Bezug auf die subjektive Einstellung des *Lebendigen*, das sich selbst auf *Leben* hin definiert; zum anderen weist sie selbst, indem sie konstitutiv auf ein Ziel hin ausgerichtet ist, die interne Struktur eines Wertes auf.<sup>23</sup>

*Leben* bildet andererseits den großen Organismus der *Humanité* im endlich realisierten Frieden der *République occidentale* (Auguste Comte), die absolute Einheit und die Liebe der offenen Gesellschaft der Menschheit gegen den naturbestimmten Egoismus und den Krieg des Nationalismus (Henri Bergson). *Leben* ist nach Georges Canguilhem die großgeschriebene *Espèce humaine*, die menschliche Gattung, die es durch menschliche Praxis zu realisieren gilt (vgl. TLM 915 ff.); es ist darüber hinaus die strukturelle Bedingung der Möglichkeit einer moralischen Handlung nach einem Selbstzweck oder einer Selbstbestimmung des Willens, die Canguilhem mit Kant jeder technischen Handlung nach einem besonderen Zweck entgegensemmt. *Leben* als Prinzip der ethischen Handlung aus der Sicht des *Lebendigen* zu betrachten, heißt *Freiheit* als Postulat der Moral und die Menschen als die höchste Realisierung der Freiheit des Lebens als Selbstzweck zu setzen (vgl. TLM 833 ff.). Dass der moralische Mensch *ein Tier ist, das sich bemüht, wie ein Engel zu handeln* (vgl. TLM 821), besagt somit, dass gegenüber den Verobjektivierungen der Erkenntnis die Rechte der subjektiven Perspektive des Lebendigen als *vital* verankertes wie auch als *moralisch* entscheidendes Subjekt zur Geltung gebracht werden müssen.

Am meisten für seine Studien über die Geschichte und Philosophie der Lebenswissenschaften, über die Epistemologie der Medizin und der Psychologie und den Sinn von Technik und Maschinen bekannt, zeichnet sich das Werk Georges Canguilhems durch die Konsistenz aus, mit denen er jeglichen hegemonialen Anspruch der Wissenschaft und der Technik zurückweist. Mit seinem Einspruch gegen Szentismus und Technokratie weiß Canguilhem der doppelten Gefahr einer Erhebung von Wissenschaft und Technologie zum fundamentalen Wissen einer Philosophie und einer Verwissenschaftlichung und Technisierung der

<sup>23</sup> Zum *teleologischen* Charakter der Verifikation auch: CAVAILLÈS, *Sur la logique et la théorie de la science*, a.a.O., 25/dt. 43 f., der vom *but* – dem Ziel – spricht, das von der Beweisführung gesetzt wird, und CANGUILHEM, »L'objet de l'*histoire des sciences*«, in: *Études*, 9–23, a.a.O., 17/dt. 30, wo die Historizität der Wissenschaft als Folge eines intern normierten Vorhabens (»un projet intérieurement normé«) präsentiert wird.

Philosophie auszuweichen.<sup>24</sup> Die Wissenschaft und die Technik gewinnen ihre Bedeutung und ihren Wert erst in Bezug auf ihr Verhältnis zu einer möglichen Totalisierung der Erfahrung und auf das Verhältnis, das vital verankerte Subjekte zu dieser Totalität als zum Leben unterhalten, das ihnen Freiheit und Gerechtigkeit schenken würde. *Philosophie* ist das Wissen und die Tätigkeit, die alles andere Wissen und alle anderen Tätigkeiten im Hinblick auf eine mögliche systematische, ja organische Vervollständigung von Theorie und Praxis in Betracht zieht. Indem sie Wissenschaft und Technik, soweit diese eine hegemoniale Stellung beanspruchen, in ihre Grenzen verweist, gestattet die Philosophie zugleich, die Angemessenheit ihrer besonderen Ausführungen gegenüber der eigentümlichen Normativität zu beurteilen, die ihnen innewohnt und die der besonderen Leistung entspricht, die man von ihnen erwartet.

## *ii. Ein anti-positivistisches Verständnis der Wissenschaft*

Am Ende seines aufsehenerregenden Vortrags an Jean Wahls Collège philosophique im Dezember 1956 gab Canguilhem der Psychologie einen berühmten Ratschlag. Die Psychologie sollte angesichts ihres schlecht definierten epistemologischen Status an den Scheideweg denken, an dem sich derjenige befindet, der die Sorbonne auf ihrer hinteren Seite verlässt: Entweder man geht hinauf und gelangt zum Pantheon oder man geht hinunter und läuft dann dezidiert in die Richtung der Polizeipräfektur.<sup>25</sup> Die Psychologie müsse insbesondere endlich die Anthropologie ausweisen, von der ihre Theorie der menschlichen Fertigkeiten ausgehe, das heißt die *Idee des Menschen*, die sie unterstellt. Gegen die Ansprüche der Verhaltenspsychologie des 19. und des 20. Jahrhunderts, sich gegenüber jeglicher Philosophie zu verselbstständigen, das heißt, ausgehend von einer Spekulation, die eine Idee des Menschen jenseits der *biologischen* und *soziologischen Gegebenheiten* sucht, geht es vor allem darum, die Psychologie wieder in der *Philosophie zu situieren*.<sup>26</sup> Man kann

24 Zur ersten Gefahr vgl. H. SCHMIDGEN, »Fehlformen des Wissens«, in: CANGUILHEM, *Die Herausbildung des Reflexbegriffs*, übers. v. H. Schmidgen, Paderborn 2008, VII–LVIII, VII. Hinsichtlich der zweiten Gefahr ist eine Erinnerung Dominique Lecourts vielsagend, der auf Aufforderung Louis Althusers sich an Canguilhem gewendet hatte, um ein Memoire zur Epistemologie Gaston Bachelards betreuen zu lassen. Canguilhem habe ihn kritisch zurückgefragt, ob er bei der allgemeinen Bewegung zu einer *Epistemologisierung der Philosophie* mitmachen wolle (vgl. LECOURT, Georges Canguilhem, a.a.O., 120).

25 Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 381.

26 A.a.O.

sicherlich behaupten, dass Wissenschaft und Technik aus der Sicht Canguilhems vor einem Scheideweg stehen, wie der zwischen Pantheon und Polizei im Falle der Psychologie, solange sie sich über ihre philosophischen Implikationen nicht klar werden.

Niemand hat sich allerdings von einer undifferenzierten Vormundschaft der Philosophie gegenüber der Wissenschaft und der Technik mehr ferngehalten als Canguilhem. Wenngleich die Philosophie – selbstverständlich als Wissensform und nicht als Institution – sowohl über die internen als auch externen Ziele der Wissenschaft, das heißt über das Ideal der Konstitution der Objektivität und über dessen *Bedeutung* für das Leben und für das Lebendige, das Sagen hat, so darf sie jedoch zu den Mitteln und den Inhalten der Wissenschaft und der Technik keine Stellung nehmen. Angesichts der synthetischen Natur, die diesen zu kommt, kommt sie nicht anders als die Eule der Minerva immer nachträglich: *après coup*.

Auf seiner Auffassung der wechselseitigen Verhältnisse zwischen Wissenschaft, Technik und Philosophie gründet sich Canguilhems kritische Treue gegenüber der Tradition der französischen philosophischen Wissenschaftsgeschichte.<sup>27</sup> Canguilhem bleibt sicherlich dem *esprit* der *histoire des sciences* treu, indem er Wissenschaft als zugleich *historisch* und *intern normativ* versteht. Er betreibt demnach konsequent eine *Geschichte* und *Philosophie* der Wissenschaft, wie der Titel einer seiner wichtigsten Aufsatzsammlungen suggeriert: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*.<sup>28</sup> Als Tätigkeit der objektiven Konstruktion der Realität zum Zweck ihrer Beherrschung ist die Wissenschaft konstitutiv *historisch*. Sie kann ihr Ideal nie wirklich realisieren: Die unendliche Aufgabe einer Verobjektivierung des Lebens kann sie immer nur erst *partiell* und folglich *kontingent* erfüllen. Demnach ist sie immer Gegenstand sowohl einer *Geschichte* wie auch einer *Geographie*. Mit Canguilhem Worten: Ein vernünftiger Rationalismus muss seine Grenze anerkennen und die Bedingungen seiner Ausübung in sich integrieren können.

- <sup>27</sup> Zur Tradition der französischen historischen Epistemologie vgl. J. F. BRAUNSTEIN, »Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style français» en épistémologie«, in: P. WAGNER (Hg.), *Les philosophes et la science*, Paris 2002, 920–64; D. LECOURT, *La philosophie des sciences*, Paris 2010, insb. 90 ff.; H.-J. RHEINBERGER, *Historische Epistemologie zur Einführung*, Hamburg 32013 (2007) insb. 99 ff.
- <sup>28</sup> Zur Historizität von Canguilhems Epistemologie vgl. auch: H.-J. RHEINBERGER, »Ein erneuter Blick auf die historische Epistemologie von Georges Canguilhem«, in: C. BORCK, V. HESS, H. SCHMIDGEN (Hg.), *Maß und Eigensinn. Studien im Anschluß an Georges Canguilhem*, München 2005, 223–37.

Nous pensons, quant à nous, qu'un rationalisme raisonnable doit savoir reconnaître ses limites et intégrer ses conditions d'exercice.<sup>29</sup>

Zum anderen ist die Wissenschaft als Wert und Ideal der Objektivitätskonstruktion in ihrem Bestreben, die Erfahrung analytisch auf nach gesetzmäßigen Relationen zusammenhängende numerische Identitäten zu reduzieren, immer *synthetisch*: Sie ist auf ein Ziel gerichtet, nämlich auf die Konstitution einer Realität als solidarischer Zusammenhang von Substanzen und Kausalverhältnissen. Wissenschaft ist immer das Resultat eines *Urteils* (Léon Brunschvicg), einer *Phänomenotechnik* als wissenschaftlicher Technik zur Konstruktion von Phänomenen (Gaston Bachelard) oder einer Dialektik von Konzepten (Jean Cavaillès). Als solche ist sie in ihrer Entwicklung immer intrinsisch *zeitlich*. Im Verfolgen des Ziels der *Realisierung*, das heißt der Konstitution einer verobjektivierbaren Realität, die ihr innewohnt, veranlasst sie den Prozess der Herausbildung der konkreten Kategorien, mit denen sie operiert. Die Dialektik, der die Wissenschaft im Prozess der Rationalisierung der Erfahrung unterliegt, betrifft ihre Prinzipien nicht weniger als ihren Gegenstand.

Das Ich denke der Wissenschaftler wird immer *medial* dekliniert; es bildet ein voluntatives Passiv. Genauer: Das *cogitatur* des Wissenschaftlers, dem die Kategorien entstehen, ist zugleich aktiv, ja *willentlich*, indem es sie auf den *Wert*, auf die *Norm* der Wissenschaft hin beurteilt, nämlich im Hinblick auf eine *Realisierung* der Erfahrung.<sup>30</sup> Der junge Canguilhem hat die lateinische These Émile Boutroux' übersetzt, in der die Ansicht

- 29 CANGUILHEM, »La pensée et le vivant«, a.a.O., 12 (»Wir unsererseits denken, dass ein vernünftiger Rationalismus seine Grenzen anerkennen und die Bedingungen seiner Ausübung einbeziehen muss«, dt. 22).
- 30 Für den Gedanken eines »cogitatur ergo est« vgl. G. BACHELARD, *Der neue wissenschaftliche Geist*, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt/M. 1988, 166/ fz. 172. Im Hinblick auf die Entwicklung einer *nicht-kartesischen* sowie *nicht-kantischen* Epistemologie und polemisch gegenüber dem Bestreben, Wissenschaft im Bewusstsein zu begründen, spricht Bachelard gar von einer Entwicklung des Geistes, die Variationen hinsichtlich der Einheit und der Unabänderlichkeit des Ich denke akzeptiert (vgl. DERS., *Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes*, übers. v. G. Schmidt, M. Tietz, Frankfurt/M. 1980, 24/fz. 9); für das Projekt einer *nicht-kartesischen* vgl. das Kapitel VI, »Die nichtcartesische Epistemologie«, in: DERS., *Der neue wissenschaftliche Geist*, a.a.O.; für das Projekt einer *nicht-kantischen*, d. h. *nicht-substanzialistischen* Epistemologie vgl. das Kapitel III, »Der Nicht-Substantialismus«, in: DERS., *Die Philosophie des Nein*, a.a.O.; für das Problem der Begründung der Wissenschaft im Bewusstsein und für das polemische Verhältnis zur Phänomenologie vgl. B. BARSOTTI, *Bachelard critique de Husserl. Aux racines de la fracture épistémologie/phénoménologie*, Paris 2002.

verteidigt wird, dass nach Descartes Gott die ewigen Wahrheiten durch den freien Akt eines Gesetzgebers etabliert hat und dass dabei sein *Intellect* und sein *Wille* völlig koinzidierten.<sup>31</sup> Canguilhem besteht auf jeden Fall darauf, dass die Dialektik der Prinzipien, die nach Bachelard die Spezifität des neuen wissenschaftlichen Geistes ausmacht, selbst keine *catégorie* – im Sinne einer Vorgegebenheit im Bewusstsein –, sondern eine *norme* darstellt.<sup>32</sup> Bachelards rationeller Materialismus stellt aus der Sicht Canguilhems eine nicht-positivistische Konzeption der Wissenschaft dar: Von der konkreten Erfahrung bis zur Ebene der Gesetze findet keine *Verallgemeinerung* statt; es sind vielmehr die Ideen, die komplexen, systematischen Netze aus Identitätsrelationen der Mathematik, die eine *Spezifikation* der Theorie und die Entdeckung von besonderen Fakten jenseits der Unfähigkeit der Empfindung, etwas anders als ein Allgemeines zu erfassen, ermöglichen. Nur so lässt sich die rasante Entwicklung der mathematischen Physik, die nach Bachelard so etwas wie die *königliche Wissenschaft* darstellt, in den modernen Wissenschaften erklären. Canguilhem zitiert diesbezüglich Bachelards komplementäre These: *Étude sur l'évolution d'un problème de physique : la propagation thermique dans les solides* (1927):

Mais on est bien obligé de convenir que cette prévision qui part d'une mathématique réussit physiquement et qu'elle entre dans l'intimité du phénomène. Il ne s'agit pas d'une généralisation, mais au contraire en devantant le fait, l'idée découvre le détail et fait surgir des spécifications. *C'est l'idée qui voit le particulier dans toute sa richesse, par-delà la sensation* qui ne saisissait que le général.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Vgl. É. BOUTROUX, *Des vérités éternelles chez Descartes*, übers. v. G. Canguilhem, Paris 1927, jetzt in: OC I, 935–78, v.a. 938 und 944 ff.

<sup>32</sup> Vgl. G. CANGUILHEM, »L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de Gaston Bachelard«, in: *Études*, 175–86, hier 180/dt. 14.

<sup>33</sup> G. BACHELARD, *Étude sur l'évolution d'un problème de physique: la propagation thermique dans les solides*, Paris 1927, 159 (»Aber man muss zugeben, dass diese Voraussicht, die von einer Mathematik ausgeht, auf der Ebene der Physik gelingt und dass sie in die Intimität des Phänomens eindringt. Es handelt sich nicht um eine Verallgemeinerung: Indem sie der Tatsache vorangeht, entdeckt die Idee im Gegenteil das Detail und lässt Spezifikationen entstehen. *Nicht die Empfindung, die nur das Allgemeine erfasst, sondern die Idee sieht das Besondere in all seinem Reichtum*«), nach CANGUILHEM, »L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de Gaston Bachelard«, a.a.O., 176 zitiert (dt. 10; Übersetzung leicht verändert). In dieser Hinsicht scheint es schwierig, Bachelard und die Tradition der *histoire des sciences* als Paten für den Versuch stehen zu lassen, in der Wissenschaftsgeschichte »dem Primat der Theorie zu entgehen« (vgl. H.-J. RHEINBERGER, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge*, Frankfurt/M. 2006 [2001], 22).

Die empirische Induktion, deren Verallgemeinerungen – wie man spätestens seit Hume weiß – keine Notwendigkeit zugesprochen werden kann, besteht in nichts anderem als in einem *Konstatieren*.<sup>34</sup> Nicht weniger *anti-positivistisch* ist die *histoire des sciences* darüber hinaus auf der Ebene der Prinzipien der Wissenschaft: Anders als die herkömmliche, nicht-philosophische Wissenschaftsgeschichte nimmt sie nicht die Ideen als Tatsachen, sondern sie behandelt die Tatsachen und *a fortiori* die Ideen selbst als Teil von Gedankensystemen, denen als auf ein Ziel hin ausgerichtete, nämlich auf die Konstruktion von Realität, Normativität innwohnt. In dieser Hinsicht hat die Tendenz ihre Berechtigung, den *historisch-philosophischen* Ansatz der Wissenschaftsgeschichte französischer Tradition dem eher *logischen* der Wissenschaftsphilosophie der angelsächsischen Tradition entgegenzusetzen.<sup>35</sup>

Wissenschaft ist kaum als Verallgemeinerung der empirischen Erfahrung zu verstehen; sie ist vielmehr die rationale Konstruktion von intelligiblen Identitätsverhältnissen – deshalb findet sie in der Mathematik ihre ausgezeichnete theoretische Form –, die in der Erfahrung eine *Bestätigung*, aber keine *Begründung* finden.<sup>36</sup> Bachelard erhebt demnach den Anspruch, keinen *Positivismus*, sondern einen (angewandten) *Rationalismus* entwickelt zu haben: Das Reale ist Gegenstand nicht einer

34 Für das Problem der empirischen Induktion vgl. ausführlich TLM 669–78; vgl. außerdem S. PRAVICA, »Scientific Philosophies in the Early 1930s and Gaston Bachelard on 'Induction'«, in: *Epistemology and history. From Bachelard and Canguilhem to today's history of science*, Berlin 2012, 159–70.

35 Vgl. etwa V. BONTEMPS, »L'actualité de l'épistémologie historique«, in: *Revue d'histoire des sciences*, 59 (2006), 137–47; LECOURT, *La philosophie des sciences*, a.a.O., 115 ff. und DERS., Georges Canguilhem, a.a.O., 51–52. Anders Jacques Bouveresse, der den wesentlich *schöpferischen* Charakter der *wissenschaftlichen Induktion* verkennt und sie insofern auf eine *Logik* zurückführt, während er die *Geschichtlichkeit* auf die Ebene der Erfindung der wissenschaftlichen Wahrheiten relegiert (vgl. BOUVERESSE, »Préface«, 48 f. und 50 ff.). Über die Irreduzibilität des Prozesses der wissenschaftlichen Erfindung – selbst auf der axiomatischen Ebene – auf Logik vgl. auch Cavaillès, der gegen Husserls psychophysischen Monismus den intrinsischen Antrieb der Geschichtlichkeit der Wissenschaft in der Grunddualität zwischen *nóesis* und *noémata, setzendem* und *gesetztem Sinn* sieht (vgl. CAVAILLÈS, *Sur la logique et la théorie de la science*, a.a.O. 31/dt. 51: »dualité entre sens posant et sens posé«).

36 Ähnlich macht laut Léon Brunschvicg die Wissenschaft aus der empirischen Erfahrung ein System, das in intelligiblen Verhältnissen aufgeht. Der Fortschritt von der Wahrnehmung zur Wissenschaft entfaltet sich demnach nicht in die Richtung der *Natur der Dinge*, sondern in jene der *Natur des Geistes*. Vgl. L. BRUNSCHVICG, *Introduction à la vie de l'esprit* (1900), Paris 2010, 148.

*Beobachtung*, sondern einer *Demonstration*.<sup>37</sup> Die schöpferischen *Synthesen* der mathematischen Physik reichen außerdem nach Bachelard bis zu den Prinzipien des Denkens selbst: *Logik* und *Erfindung* werden daher kaum verwechselt, sie sind im Gegenteil programmatisch verbunden.<sup>38</sup> Bachelard spricht allerdings auch von einer *induction métaphysique*.<sup>39</sup> Eine solche steht gar im Mittelpunkt seiner Auffassung der Dialektik der wissenschaftlichen Prinzipien. Bezeichnend für die Entwicklung des *esprit scientifique* ist eine Verallgemeinerung (*induction*) der Prinzipien (*métaphysique*), die durch eine allmähliche Bereinigung (*épuration* oder gar *Psychoanalyse* der objektiven Erkenntnis) der *Intension* der wissenschaftlichen Begriffe zur Erweiterung ihrer *Extension* führt.<sup>40</sup> Die Auflösung des unmittelbaren Gegenstandes *Feuer*, als Gegenstand der Wahrnehmung und der Praxis, in physikalische oder chemische Entitäten, die nach intelligiblen Verhältnissen der quantitativen Identität miteinander verglichen werden, markiert den Übergang vom *vorwissenschaftlichen* zum *wissenschaftlichen* Geist. Die Auflösung dieser wissenschaftlichen Entitäten in komplexe Systeme von *Relationen* führt wiederum vom *wissenschaftlichen* zum *neuen wissenschaftlichen* Geist.<sup>41</sup> So verliert die Gerade Euklids ihre substanzelle Gebundenheit mit der sinnlichen Intuition und wird zur reinen Relation im axiomatischen System der nicht-euklidischen Geometrie. Die Intension des Begriffs der Gerade wird um das

<sup>37</sup> BACHELARD, *Die Philosophie des Nein*, a.a.O., 107/fz. 90.

<sup>38</sup> DERS., *Der neue wissenschaftliche Geist*, a.a.O., 177/fz. 183. Brunschvicg bestimmt seinerseits den Geist – auch und zumal den wissenschaftlichen – als eine unendliche Macht der *intellektuellen Schöpfung* und bestimmt infolgedessen die Wahrheit als ein Leben, das Leben des Geistes selbst (vgl. BRUNSCHVICG, *Introduction à la vie de l'esprit*, a.a.O., 103, 153). Für Jean Cavaillès kann eine Logik des Prozesses der dialektischen Schöpfung der wissenschaftlichen (mathematischen) Konzepte erst nachträglich rekonstruiert werden: Sie ist nicht in der *unbedingten Struktur* eines Bewusstseins überhaupt verankert (vgl. CAVAILLÈS, *Sur la logique et la théorie de la science*, a.a.O., 2/dt. 18).

<sup>39</sup> Vgl. BACHELARD, *Der neue wissenschaftliche Geist*, a.a.O., 12/fz. 10. In diesem Zusammenhang sei auch auf die einflussreichen Überlegungen Paul Valérys über die Ähnlichkeiten zwischen wissenschaftlicher und künstlerischer Schöpfung verwiesen (vgl. P. VALÉRY, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, in: DERS., *Oeuvres I*, Paris 1957, 1182 ff./dt. 41 ff.).

<sup>40</sup> Vgl. BACHELARD, *Der neue wissenschaftliche Geist*, a.a.O., 28/fz. 27; DERS., *Die Philosophie des Nein*, a.a.O., 75/fz. 60 und D. LECOURT, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, mit einem Vorwort von G. Canguilhem, Paris 112002 (1969), 27 ff.

<sup>41</sup> Für das Verschwinden des Feuers als wissenschaftlicher Gegenstand vgl. G. BACHELARD, *La psychanalyse du feu* (1938), Paris 1985. Über das Dreistadiengesetz des wissenschaftlichen Geistes vgl. DERS., *Die Philosophie des Nein*, a.a.O., 69/fz. 54.

Postulat der Parallelen vermindert und seine Extension zur Gruppe der sowohl euklidischen wie der nicht-euklidischen Geraden innerhalb einer verallgemeinerten Geometrie erweitert, der gegenüber die euklidische Geometrie nunmehr bloß einen Sonderfall darstellt.<sup>42</sup> Einer ähnlichen *Bereinigung* ihrer Konzepte werden auch die Mechanik Newtons oder die Chemie Lavoisiers von der modernen Relativitäts-, Matrizen- und Wellenmechanik und der modernen Chemie unterzogen. Somit werden zunächst die Gegenstände der alltäglichen Erfahrung und später die wissenschaftlichen Entitäten *dialektisiert*: Ihre ursprüngliche Identität erweist sich als ein heterogenes Bündel von Differenzen. Bachelards Philosophie des Nein bildet demnach eine *differentielle Wissenschaftsphilosophie*.<sup>43</sup>

### *iii. Gaston Bachelards technisch-wissenschaftliche Synthese der metaphysischen Gegensätze*

Wenn andererseits Canguilhems Treue zur philosophischen Wissenschaftsgeschichte französischer Tradition jedoch eine *kritische* ist, dann deshalb, weil er die *histoire des sciences* und insbesondere ihr Anspruch, *Wissenschaft* und *Technik* zu vereinigen, ernst nimmt. Gaston Bachelard verwendet zum ersten Mal den Begriff der ›Phänomenotechnik‹ in *Le nouvel esprit scientifique* (1934).<sup>44</sup> In einer schwächeren Lesart bezeichnet Bachelards Wortprägung den einfachen Sachverhalt, dass die wissenschaftliche Erschaffung des Wahren, die *Verifikation*, eine experimentelle Seite miteinschließt.<sup>45</sup> Bachelard hat aber vielmehr sowohl die allgemeine Struktur des wissenschaftlichen Wissens wie auch eine metaphysische These über die Substanzialisierung des logischen Subjekts im Blick, die zur Überwindung der Dichotomie zwischen Realismus und Rationalismus führen soll.

Die wissenschaftliche Tätigkeit zeichnet sich dadurch aus, dass sie auf Anwendung ausgerichtet ist. So erklärt sich laut Bachelard sowohl die

42 Vgl. insbesondere das erste Kapitel, »Die Dilemmata der geometrischen Philosophie«, in: BACHELARD, *Der neue wissenschaftliche Geist*, a.a.O.

43 Vgl. DERS., *Die Philosophie des Nein*, a.a.O., 27 f./fz. 14.

44 Vgl. LECOURT, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, a.a.O., 68 ff.; H.-J. RHEINBERGER, »Gaston Bachelard und der Begriff der ›Phänomenotechnik‹«, in: P. TH. WALTHER, M. SCHALENBERG (Hg.), »... immer im forschen bleiben«. *Rüdiger von Bruch zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2004, 297–310.

45 So etwa in: G. BACHELARD, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt/M. 1984 (1978), 111/fz. 61., nach dem die Phänomenotechnik die Phänomenologie erweitert: Ein Begriff wird erst wissenschaftlich, indem er *technisch* geworden ist, d. h. von einer *Realisierungstechnik* begleitet wird.

dualistische Basis – zwischen Realismus und Rationalismus – einer jeden Wissenschaftsphilosophie wie auch die Neigung der Wissenschaft zum Transzendieren der Grenzen zwischen Realität und Vernunft: Das Experimentieren muss theoretisch gedeutet, mithilfe der Theorie muss experimentiert werden.<sup>46</sup> Dabei zielt die Wissenschaft auf eine wahrhafte Synthese der *metaphysischen Widersprüche* ab. Nur so kann sie ihrem Wissensanspruch gerecht werden.<sup>47</sup> Die Synthese zwischen Realem und Rationalem, Objektivem und Subjektivem durch die moderne Wissenschaft geschieht aber nicht in eine beliebige Richtung. Sie geht nicht induktiv von der Realität zum Allgemeinen, wie alle Philosophen von Aristoteles bis Bacon behauptet haben, sondern ohne Zweifel vom Rationalen zum Realen. Die moderne Wissenschaft ist somit als *Realisierung des Rationalen* oder noch schärfer als *Realisierung des Mathematischen* zu verstehen. Die *schöpferischen Synthesen* der mathematischen Physik verwirklichen nämlich am besten den synthetischen Charakter des neuen wissenschaftlichen Geistes, das heißt den Übergang von der Ebene der Entitäten, die noch jene des metaphysischen Substanzenrealismus und des ersten wissenschaftlichen Geistes war, zu jener der komplexen Netze aus Relationen, durch die die Erfahrung bereinigt und das Experimentieren zugleich geleitet und vervollständigt wird: Das Denken vollendet somit die Erfahrung: (»la pensée achève l'expérience«).<sup>48</sup>

Als Realisierung des Rationalen im physischen Experiment bildet die mathematische Physik das ausgezeichnete Beispiel des *technischen Realismus*, der den neuen wissenschaftlichen Geist kennzeichnet.<sup>49</sup> Dieser setzt sich sowohl vom Phänomenismus der Positivisten, die auf Gesetze

46 Vgl. DERS., *Der neue wissenschaftliche Geist*, a.a.O., 9/fz. 7.

47 Vgl. a.a.O., 9/fz. 8.

48 A.a.O., 156 f./fz. 162. An derselben Stelle spricht Bachelard von einem Vorrang des *vervollständigten Denkens* vor der *Detailerfahrung*. Für den Primat der mathematischen Physik als *angewandter Rationalismus* vgl. auch DERS., *Die Philosophie des Nein*, a.a.O., 21 ff./fz. 6 ff. Canguilhem betont seinerseits, dass Bachelard die physische Mathematik als die *königliche Wissenschaft* betrachtet (vgl. CANGUILHEM, »L'histoire des sciences dans l'œuvre épistématologique de Gaston Bachelard«, a.a.O., 175/dt. 9). Ein ähnlicher Vorrang wird der mathematischen Physik auch von Léon Brunschvicg zugesprochen, der in ihr gar das Modell für die integrale Wissenschaft der Welt sieht, die in sich die Chemie wie die Biologie prinzipiell aufnehmen kann. Die mathematische Physik erlaubt nämlich, die sinnlichen Phänomene nach intelligiblen Quantitätsverhältnissen zu koordinieren. Nichts anderes heißt es, dass der Fortschritt von der Wahrnehmung zur Wissenschaft sich nicht in die Richtung der *Natur der Dinge*, sondern in jene der *Natur des Geistes* entwickelt (vgl. BRUNSCHVICG, *Introduction à la vie de l'esprit*, a.a.O., 142 ff.).

49 Später wird Bachelard von *technischem Materialismus* (»matérialisme technique«) sprechen. Vgl. vor allem das erste Kapitel von: G. BACHELARD,

abheben und sich um den inneren Zusammenhang der Phänomenen nicht kümmern, wie auch vom Konventionalismus des mathematischen Formalismus und der Tradition des Pragmatismus ab, die in der Evolution der Wissenschaften lediglich einen Sprachwechsel sehen. Das wissenschaftliche Reale als im Experiment realisierte Vernunft erkennt kein *Ding an sich*, das ein Noumenon unter Ausschluss seiner phänomenalen Werte darstellt; es bildet vielmehr ein *noumenales Geflecht* (»contexture nouménales«), das die Achsen des Experimentierens vorgibt. Die wissenschaftliche Erfahrung stellt somit keine Verallgemeinerung der Wahrnehmung, sondern grundsätzlich eine *bestätigte Vernunft* dar. Aufgabe des Physikers ist es, das Phänomen zu *bereinigen*, um hinter ihm ein *organisches Noumenon* zu konstruieren, das heißt eine Synthese von intelligiblen Relationen jenseits der Entitäten der unmittelbaren Erfahrung und des metaphysischen Realismus. Die *Notwendigkeit* des Experiments wird von der Theorie erfunden, bevor sie von der Beobachtung entdeckt wird. Durch und durch vom *Ideal der Objektivität* durchdrungen, bildet die wissenschaftliche Erfahrung zuerst einen Wert als eine bloße *Tatsache* und erweist sich somit als strukturell *normativ*.<sup>50</sup>

Die *prometheische Mühe* stellt sicherlich einen *Willen*, aber nicht nur *unsere Vorstellung* oder unsere Konvention dar; sie ist eine Voraussage (»prédiction«) und besser noch ein Predigen (»prédication«). Durch die Verkündung der wissenschaftlichen *Botschaft* werden die *Forscher der Wahrheit* dazu aufgerufen, vor der Verbindung des Denkens und der Erfahrung in einer *Verifikation*, in einer Herstellung des Wahren, zusammenzukommen. Die wissenschaftliche Welt ist somit Wille und Verifikation: Unter dem Subjekt der Erkenntnis und jenseits des unmittelbaren *Objekts* gründet die moderne Wissenschaft in einem *Projekt*.<sup>51</sup> Die wissenschaftliche *Handlung* strebt die effektive Realisierung des Noumenon als organisches Phänomen an. Die wahre wissenschaftliche Phänomenologie ist demnach ihrem Wesen nach eine noumenal ausgerichtete *Phänomenotechnik*.<sup>52</sup>

Die strukturelle Verfasstheit der *technischen Wissenschaft* hat aus der Sicht Bachelards eine unmittelbare metaphysische Relevanz. Die Tätigkeit der *technischen Idee* stellt nämlich die praktische Lösung des Problems der Synthese zwischen Realität und Vernunft oder zwischen dem in seiner äußereren Vielfalt und dem in seiner inneren Einheit erfassten

*Le rationalisme appliqué*, Paris 1949, 1–11 und DERS., *Le matérialisme rationnel*, Paris 1953.

- 50 Vgl. DERS., *Der neue wissenschaftliche Geist*, a.a.O., 11/fz. 9 f. Für die Auffassung der wissenschaftlichen Wahrheit als eines intrinsischen Wertes auch BRUNSCHVICG, *Introduction à la vie de l'esprit*, a.a.O., 148 ff.
- 51 Vgl. BACHELARD, *Der neue wissenschaftliche Geist*, a.a.O., 17/fz. 15.
- 52 Vgl. DERS., *Der neue wissenschaftliche Geist*, a.a.O., 18/fz. 17.

Sein dar, das sich der Philosophie als hoffnungsloses stellt.<sup>53</sup> Bachelard bezieht sich insbesondere auf das Dilemma der Substanz, in dem Charles Renouvier die wichtigste Dichotomie der Metaphysik sieht.<sup>54</sup> Die Substanz kann demnach entweder bloß als das logische Subjekt von bestimmten Qualitäten und Relationen oder als ein an sich Seiendes, das als solches durch seine Manifestationen nicht erkennbar ist, aufgefasst werden.<sup>55</sup> Die technische Synthese der Wissenschaft führt zwischen den beiden Seiten des Dilemmas laut Bachelard ein Drittes ein: das *substanzialisierte Substantiv*. Das Substantiv, das heißt das logische Subjekt, wird zur Substanz, sobald das System seiner Qualitäten technisch auf eine Rolle hin vereinheitlicht wird.

In einem allgemeinen Sinne wird das Substantiv, das logische Subjekt, Substanz, sobald das System seiner Qualitäten durch eine Funktion vereinheitlicht wird.<sup>56</sup>

Die Wissenschaft als mathematische Physik mag zwar nicht immer auf der Höhe ihres Objektivationsideals sein, sodass Bachelard die *Zweideutigkeit* des wissenschaftlichen Phänomens hervorhebt und von einer *Ontologie des Komplementären* spricht.<sup>57</sup> Die technische, noumenale Synthese der Phänomene bildet allerdings ihre interne Norm und wird von Bachelard durchaus für prinzipiell möglich gehalten. Die *Dichotomie des Rationalen und des Irrationalen* ist somit durchaus als relativ zu betrachten. Sie markiert bloß die Grenze, die zwischen intellektuellem Mut und intellektueller Müdigkeit verläuft.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Vgl. a.a.O., 19 und 22/fz. 17 und 20.

<sup>54</sup> Vgl. Ch. RENOUVIER, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris 1901, insb. 91–98 und 248 f.

<sup>55</sup> Vgl. BACHELARD, *Der neue wissenschaftliche Geist*, a.a.O., 19/fz. 17 und RENOUVIER, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, a.a.O., 248 f. Bachelard gibt den Wortlaut von Renouviers Text falsch wieder: Die erste mögliche Bedeutung der Substanz ist nicht jene eines logischen Subjekts von unbestimmten (»indéfinissables«), sondern von bestimmten (»définissables«) Qualitäten und Relationen, wie es in Renouviers Text heißt. Der Fehler wird in der deutschen Ausgabe übernommen.

<sup>56</sup> BACHELARD, *Der neue wissenschaftliche Geist*, a.a.O., 19/fz. 17 f. (Übersetzung leicht verändert).

<sup>57</sup> Vgl. a.a.O., 21/fz. 19 f..

<sup>58</sup> A.a.O., 155/dt. 150. Gegen die übliche Idee, nach der die Realität eine unerschöpfliche Summe von Irrationalitäten bildet, stellt die zeitgenössische physische Wissenschaft eine rationale Konstruktion dar, die die Irrationalität von ihren Baustoffen beseitigt (vgl. BACHELARD, *Die Philosophie des Nein*, a.a.O., 21/fz. 6).

Man sieht, in welchem polemischen Verhältnis die Archäologie Foucaults zu Bachelards *technischem Materialismus* steht. Die rationalistische Reduktion des *Irrationalen* bildet selbstverständlich ein polemisches Ziel von Foucaults Untersuchungen über die Entstehung der modernen Psychopathologie. Die Ebene ist zwar offensichtlich eine andere: die mathematische Physik im Fall Bachelards, die abweichenden Verhaltensweisen im Fall Foucaults. Das Reduktionsprinzip ist aber im Grunde dasselbe. In seiner Archäologie der Humanwissenschaften und in seinen Untersuchungen über die Natur der modernen Machtformen nimmt Foucault zudem Bachelards Gedanken einer *technischen Struktur der Wissenschaft* wieder auf und verleiht ihm eine *genealogische Pointe*, die eigentlich bereits in *Histoire de la folie* präsent war: Erst die juristische und soziale Entmündigung des Irrsinnigen ermöglichte nämlich dessen psychopathologische Verobjektivierung. Die Wissenschaften haben einen technischen Ursprung, das heißt, sie sind durch und durch *politisch*.

Foucaults Archäologie steht aber auch und vor allem in einem polemischen Verhältnis zu Bachelards technischer Auffassung der Wissenschaft, was das unkritische Projekt der modernen Anthropologie angeht, das transzendentale Subjekt empiristisch als *konkreten, historischen Menschen* zu behandeln. Das *substanzialisierte Subjekt* der technischen Synthesen von Bachelards mathematischer Physik wird bei Foucault zum *Homme* als empirisch-transzentaler Doublette und zu den falschen Vermittlungen der *Biopolitik*. Die moralischen und juridischen Ausschluss- und Entmündigungstechniken der Irrsinnigen werden zum psychopathologischen Begriff des Wahnsinns, die Disziplinartechnologien zur humanwissenschaftlichen Norm, durch die die individuelle Seele von Delinquenten und Sexualperversen, Arbeits- und Lernscheuen sowie Abweichlern aller Art in ihrer intimsten Natur erkannt wird.

Georges Canguilhem hat sich nicht weniger stark als Foucault gegen die Versuche gesträubt, zwischen Denken und Realität auf endlicher Basis zu vermitteln. Sowohl Foucault als auch Canguilhem zeigen sich als durchaus kritisch gegenüber den in ihrer Zeit vielfältig zu hörenden Aufrufen zum *Konkreten*. Gegen Bachelards Anspruch, *wissenschaftlich-technisch* ein *substanzialisiertes Substantiv* hervorzubringen und dadurch die Dichotomien der herkömmlichen Substanzmetaphysik hinter sich zu lassen, die – was Canguilhem tut – grundsätzliche Unmöglichkeit hervorzuheben, zwischen *Subjekt* und *Substanz* unter endlichen Bedingungen zu vermitteln, heißt gar, *de facto* sich der besten spekulativen Tradition der abendländischen Philosophie zu verpflichten. Nur Gottes unendliche Einheit vermag nach Descartes, Seele und Körper, *res cogitans* und *res extensa* in Einklang zu bringen, allen Versuchen zum Trotz, die Organisation der körperlichen Maschinen ohne Metaphysik zu denken. Der Körper kann nach Spinoza zwar viel mehr, als wir vermuten

wollen, die Übereinstimmung zwischen der *ordo et connexio idearum* und der *ordo et connexio rerum* erklärt sich aber einzig dadurch, dass beide in der unendlichen *causa sua* wurzeln, von der sie gleichermaßen Ausdruck sind.<sup>59</sup> Die Ansprüche der technischen Wissenschaft, eine Synthese der *metaphysischen Gegensätze* zu leisten, zu verweigern, bedeutet darüber hinaus, den Befund von Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft ernst zu nehmen, nach dem erst ein intuitiver Verstand, der eine aktuelle Erkenntnis des Unendlichen hat, zwischen Organismus und Mechanismus vermittelt kann. Eine wissenschaftliche Vermittlung zwischen *Subjekt* und *Substanz* zu verwerfen, heißt schließlich an Hegels Einsicht zu erinnern, wonach erst im ewigen, ausgezeichneten Leben des absoluten Begriffes das *Subjekt* zur *Substanz* werden kann, und damit einhergehend bereits auf Aristoteles zu verweisen, nach dem in der Metaphysik und im Leben Gottes allein eine absolute Tätigkeit zu denken ist, wohingegen die *physis* das Reich der stets nur unvollendete Vermittlung zwischen Materie und Form und somit das Reich des Vergänglichen und des Todes darstellt.

#### *iv. Canguilhems Lebenswissenschaften statt mathematischer Physik*

Georges Canguilhems kritische Treue zur Tradition der *histoire des sciences* stellt den wichtigsten Hintergrund dar, vor dem sich sein Interesse für die Lebenswissenschaften verstehen lässt. Abgesehen von den persönlichen und biografischen Gründen, die ihn dazu geführt haben mögen, nach einem Studium der Philosophie Medizin zu studieren, erweist sich diese Entscheidung deutlich als mit einem *politisch-philosophischen* Programm eng verbunden. In »*Descartes et la technique*«, dem Vortrag, den Canguilhem auf dem Descartes-Kongress von 1937 hielt, erscheint das Problem der epistemologischen Besonderheit der Medizin als wissenschaftlich unterstützter Kunst im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Technik und Wissenschaft und am Horizont der Unmöglichkeit, das Leben sowohl in vitaler als auch in ethischer Hinsicht wissenschaftlich zu vereinheitlichen.

59 Das Argument wird etwa von Paul Ricœur gegen den Neurowissenschaftler Jean-Pierre Changeux gewendet, der unter Berufung auf Spinoza das Programm verteidigt, den Körper als hinreichenden Grund des Denkens zu betrachten. In diesem Zusammenhang weist Ricœur auf die Bedeutung des Werks Canguilhems hin (vgl. J.-P. CHANGEUX, P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 30 ff.). Was Canguilhem angeht, vgl. insb. G. CANGUILHEM, »Le cerveau et la pensée« (1980), in: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6–8 décembre 1990)*, a.a.O., 11–33.

Le soin mis par Descartes à affirmer dans sa théorie de l’union de l’âme et du corps l’irréductibilité des affections et dans sa théorie de l’erreur, l’originalité de la volonté, signifie vraisemblablement l’impossibilité à ses yeux d’unifier dans une philosophie de l’entendement pur, dans un pur système de jugements de connaissance, cette vie que le propos de la philosophie consiste à vouloir bien vivre.<sup>60</sup>

Descartes VI. Meditation ist dem Problem der Zusammensetzung des Menschen aus Seele und Körper und somit eigentlich der Anthropologie gewidmet, als die besondere Natur des Menschen darin besteht, ein Kompositum von Seele und Körper zu sein. Deshalb gehören die *Medizin* wie die *Moral* zur VI. Meditation. Als unvollkommen synthetische, eigentlich menschliche Formen des Wissens sind sie auf *Affektionen* angewiesen, die einer analytischen Erkenntnis grundsätzlich versperrt bleiben.<sup>61</sup>

Die Vermittlung zwischen Seele und Körper ist im menschlichen Bewusstsein immer unvollendet und somit trüb, dunkel, hybrid und das Ergebnis einer Hybris als eine gleichzeitig endliche und konstitutiv auf ein Unendliches bezogene Synthese; sie ist grundsätzlich *symbolisch*, weil sie strukturell auf ein *Leben* angewiesen ist, das sich mit den endlichen Bestimmungen eines *reinen Verstandes* nicht erfassen lässt. So erklärt sich, dass die Medizin und die Moral zwei eigentümliche Formen von Wissen darstellen. Die Medizin dient insbesondere Canguilhem als ausgezeichnetes Beispiel für die Unmöglichkeit, selbst bei Descartes die Technik gänzlich auf Wissenschaft zurückzuführen.<sup>62</sup> Wie Canguilhem 1955 in seiner Rezension von Martial Gueroult's Analyse von Descartes' VI. Meditation betont, besteht der Sonderstatus der Medizin in ihrer grundsätzlich *zweideutigen Lage*: Sie stellt gleichzeitig als Physiologie eine Wissenschaft der Funktionen des menschlichen Körpers und als Pathologie eine therapeutische Technik dar.<sup>63</sup> Im einleitenden Brief zu seinen *Principes*

60 DERS., »Descartes et la technique« (1937), in OC I, 490–98, 497 (»Descartes Bemühung, mit seiner Theorie über die Einheit von Seele und Körper die Nichtableitbarkeit der Affektionen und mit seiner Theorie des Irrtums die Originalität des Willens zu beweisen, verweist wahrscheinlich darauf, dass es aus seiner Sicht unmöglich ist, dieses Leben – das der Philosophie zufolge darin besteht, gut leben zu wollen – in einer Philosophie des reinen Verstandes oder in einem reinen System von Erkenntnisurteilen zu vereinheitlichen«, dt. 19 f.).

61 Zu Descartes' VI. Meditation und zum Problem der Biologie vgl. Canguilhems lange Rezension (1955) der Schrift von M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons. Bd. II. L'Âme et le Corps*, Paris 1953, die ganz der letzten der Meditationen Descartes' gewidmet ist: CANGUILHEM, »Organisme et modèles mécaniques«, a.a.O.

62 CANGUILHEM, »Descartes et la technique«, a.a.O., 497/dt. 20.

63 DERS., »Organisme et modèles mécaniques«, a.a.O., 629.

*de philosophie* weist Descartes somit der *Medizin* eine mittlere Stellung zwischen *Mechanik* und *Moral* zu, die mit ihr die drei Früchte des philosophischen Baumes bilden: Während die Mechanik hoffen kann, ihre Probleme *instrumenteller* Natur durch die mathematische Methode zu lösen, und die Moral die *ethische* Frage nach den Endzwecken durch eine Vertiefung des *Cogito* als der intelligiblen Natur des Menschen zu beantworten verspricht, spaltet sich die Medizin in *instrumentelle* und *ethische* Fragen, in Überlegungen über die *Mittel* und über die *Zwecke*.<sup>64</sup> Bilden die Medizin und die Moral die Bestandteile einer Kunst des integralen Lebens (»un art de la vie intégrale«),<sup>65</sup> so ist die erste, die die Wiederherstellung von *vitalen* Werten anvisiert, auf die zweite insofern angewiesen, als die Moral den Anspruch erhebt, von einer umfassenden Reflexion über die Gesamtheit der menschlichen Existenz ausgehend das Leben gut, das heißt nach ethischen Prinzipien, zu leben.

Es ist schwierig zu sagen, ob Canguilhem bereits Bachelards *technischen Realismus* im Blick hat, wenn er die Möglichkeit einer restlosen Vermittlung zwischen Wissenschaft und Technik infrage stellt und durch die Hervorhebung des besonderen Status der Medizin den Primat der physischen Mathematik in Richtung einer umfassenden Auffassung des eigentlich menschlichen Wissens bestreitet.<sup>66</sup> Offensichtlich ist hingegen die Anspielung Canguilhems – der nicht von ungefähr die Philosophie des reinen Verstandes als ein reines Systems von »jugements de connaissance« bezeichnet – auf seinen und Bachelards Lehrer an der École normale supérieure Léon Brunschvicg.<sup>67</sup> Der Autor der *La*

64 Vgl. a.a.O. und R. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, AT IX 14. Zur Kontrastierung mit Descartes Baum der Philosophie, die im Boden der Metaphysik wurzelt, vgl. auch die Anspielung an Hippolyte Taines Baum in Maurice Barrès Roman *Les déracinés*, dessen Wurzel tief in den französischen Boden reichen, in der Rede, die der junge Canguilhem aus Anlass der Verleihung der Preise des Gymnasiums von Charleville 1930 hielt (G. CANGUILHEM, »Discours prononcé à la distribution des prix du lycée de Charleville« (1930), in: OC I, 306–12, 309 f.). Dabei hat Canguilhem mit Barrès und Taine die Ursprünge des französischen Rassismus und Antisemitismus im Blick.

65 CANGUILHEM, »Organisme et modèles mécaniques«, a.a.O., 641.

66 Im Werk Canguilhems wird Gaston Bachelard erst ein Jahr später, d. h. 1938 erwähnt (vgl. OC I, 499 und die Anmerkung des Herausgebers J.-F. Brauneck, 498, Anm. 1). Zur relativ späten Entdeckung Bachelards, der Canguilhems philosophische Dissertation, *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, 1955 betreut hat, durch Canguilhem, vgl. auch C. LIMOGES, »L'épistémologie historique dans l'itinéraire intellectuel de Georges Canguilhem«, in: *Epistemology and history*, a.a.O., 53–66.

67 Für das Verhältnis zu Bachelard vgl. insbesondere G. BACHELARD, »La philosophie scientifique de Léon Brunschvicg«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 50 (1945), 77–84.

*modalité du jugement* (1897) hatte im *Urteil* das Fundament des Denkens ausgemacht, den freien Akt, durch den das Cogito die eigenen Kategorien synthetisch stiftet. Der eigentliche Sinn des kantischen Kritizismus kann vor den Entwicklungen der modernen Wissenschaft, der nicht-euklidischen Geometrie und der Relativitätsmechanik, nur dann gerettet werden, wenn die Kategorien nicht *per se*, sondern von der vereinigenden Tätigkeit des Ich denke ausgehend begriffen werden. Der Vorrang, den Kant in der Deduktion der Kategorien dem *Begriff* an sich gegenüber dem positiven Akt des *Urteils* zusprach, soll demnach umgekehrt werden: Das Ich denke soll vor den reinen Begriffen des Verstandes stehen.<sup>68</sup>

Die Rationalität geht demnach aus dem *Bewusstsein* hervor und übt sich in der Wissenschaft in ihrer gänzlich menschlichen Form, das heißt als *Verstand* und keineswegs als *Vernunft*, aus (»sous sa forme toute humaine, qui est proprement l'entendement, *Verstand* et non *Vernunft*«).<sup>69</sup> Die moderne Wissenschaft als vereinigende, autonome Tätigkeit des menschlichen Bewusstseins wendet die zweite und die dritte Regel von Descartes' *Regulæ ad directionem ingenii* an, nämlich das Prinzip der Analyse und das Prinzip der Synthese. Die moderne Wissenschaft schlechthin, nämlich die mathematische Physik, ist insbesondere als die zersetzende Tätigkeit der Analyse und die zusammensetzende der Synthese definitiv begründet worden, wonach ein Phänomen experimental in seine elementarsten Erscheinungsbedingung analysiert und dann synthetisch erneut hervorgebracht wird, sodass es auf eine mathematische Formel, das heißt auf ein intelligibles Identitätsverhältnis von Quantitäten, zurückgeführt werden kann.<sup>70</sup> Ganz im Sinne der Philosophie Descartes' verweigert dabei Brunschvicg jeden Eingriff des Syllogismus nach der aristotelischen Tradition.<sup>71</sup> Die idealisierende Tätigkeit des Bewusstseins braucht keinen Bezug auf eine finale und totale Synthese wie diejenige der Vernunft, die im aristotelischen Schluss ihr ausgezeichnetes technisches Mittel hat. Brunschvicg weiß zwar, welche zentrale Rolle die Vernunft und der Schluss in Kants transzentaler Philosophie spielen. Er sieht aber keinen notwendigen Zusammenhang zwischen

68 Vgl. L. BRUNSCHVICG, »L'idée critique et le système kantien« (1924), in: DERS., *Écrits philosophiques. I. L'humanisme de l'Occident. Descartes, Spinoza, Kant*, Paris 1951, 206–71, insb. 244. Die Urteilstatkraft spielte eine entscheidende Rolle auch für Canguilhems Lehrer Alain und für dessen Lehrer Jules Lagneau: vgl. ALAIN, *Éléments de philosophie*, Paris 1990, 227–30 und dazu X. ROTH, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir* (1926–1939), Paris 2013, 57 ff.

69 BRUNSCHVICG, »L'idée critique et le système kantien«, a.a.O., 221.

70 Vgl. DERS., *Introduction à la vie de l'esprit*, a.a.O., 143 f. und DERS., *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris 1949 (1922), 578 ff.

71 Für Descartes vgl. *Regulæ ad directionem ingenii*, AT X 363.

der unendlichen Einheit der Vernunft und der Verstandeseinheit der Wissenschaft. Er wirft im Gegenteil Kant vor, mit seinem Festhalten am Syllogismus und an der absoluten Synthese ein zu großes Zugeständnis an diejenige spekulative Tradition gemacht zu haben, wie sie vor und nach ihm von Leibniz und Hegel verkörpert wurde.<sup>72</sup>

Kant hat somit aus der Sicht Brunschvicgs den eigentlichen Sinn seines Kritizismus verfehlt, der darin bestehen soll, in der freien Tätigkeit des wissenschaftlichen Bewusstseins die Autonomie eines menschlichen Geistes zur Geltung zu bringen, der nunmehr auf kein Unendliches und auf keinen Gott angewiesen ist.<sup>73</sup> Im wissenschaftlichen Bewusstsein erkennt sich nämlich der Mensch als geistiges Wesen, nicht als ein *Gegebenes*, sondern als eine freie Tätigkeit der Schöpfung seiner selbst und der Welt. Im *wissenschaftlichen Humanismus* hat der *sokratische Humanismus* seine Vollendung, in der Wissenschaft wird die Menschheit ihrer geistigen Berufung gewahr.<sup>74</sup> In diesem Sinne spricht Brunschvicg von einer Teilhabe Kants an der spinozistischen Tradition. So wie Spinozas *Ethik* aufzeigt, dass der Fortschritt des Intellekts mit einem Fortschritt des Bewusstseins einhergeht, ist die in der Autonomie des synthetischen Urteils des Ich denke begründete Wissenschaft *maîtresse d'intériorité*: Dank ihrer geht der Mensch von einem unangemessenen zu einem angemessenen Bewusstsein über, von einer Form des Unbewussten zum Selbstbewusstsein.<sup>75</sup>

Die Synthese des wissenschaftlichen Urteils ist nach Brunschvicg prinzipiell eine vollendete und intelligible. Resultat einer synthetischen Analyse und einer analytischen Synthese bleibt sie stets analysierbar. Durch

72 Vgl. BRUNSCHVICG, »L'idée critique et le système kantien«, a.a.O., 213.

73 Vgl. a.a.O.

74 Vgl. DERS., *L'expérience humaine et la causalité physique*, a.a.O., 590–92. Das intellektuelle Bewusstsein, zu dem die Subjektivität des *individuellen* Bewusstseins dadurch erhoben wurde, dass es durch die wissenschaftliche Erkenntnis seine schöpferische Autonomie erfahren konnte, ist imstande, das *moralische* und das *religiöse* Bewusstsein zu unterstützen und aufzuklären und sie von den egoistischen Vorurteilen und der historischen Überlieferung zu befreien. Das *wissenschaftliche* Leben wird somit zu einer Basis des eigentlichen menschlichen Lebens, namentlich des *geistigen*, insofern dieses sich über das instinktive Unbewusstsein, in dem das *Biologische* natürlich eingeschlossen ist, erhebt.

75 Vgl. BRUNSCHVICG, »L'idée critique et le système kantien«, a.a.O., 221. Raymond Aron sagt nicht von ungefähr von seinem Meister Brunschvicg, er habe seine moralischen Bücher in der Form einer kritischen Geschichte der Wissenschaften geschrieben (vgl. R. ARON, »La philosophie de Léon Brunschvicg«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 50 [1945], 127–40, insb. 129). Die Wurzel von Bachelards Vorstellung einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis und die evangelische Bedeutung, die er der

sie erkennt sich der menschliche Geist in der Andersheit der Welt als einig mit sich selbst wieder. Als schöpferische, selbstbildende Tätigkeit ist der Geist grundsätzlich *Leben*<sup>76</sup>: jedoch kein unendliches, sondern ein endliches, denn er meint, die Bedingungen seiner absoluten Tätigkeit und seiner Freiheit als endliche erfüllen zu können. Dementsprechend glaubt Brunschvicg gegen Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, dass Organisches auch ohne Bezug auf einen intuitiven Verstand mechanisch erklärbar ist. Die moderne mathematische Physik bildet demnach eigentlich die einzige Wissenschaft, die den Anspruch erheben kann, die Erfahrung zu vereinheitlichen und dadurch vollständig zu werden. Die wissenschaftliche Wahrheit ist das Modell der Wahrheit.<sup>77</sup> Die mathematisch-physische Reduktion der biologischen Phänomene ist, wie das Aufkommen der modernen biologischen Chemie zeigt, nur eine Frage der Zeit.<sup>78</sup>

Indem sie die unbenutzten, schlafenden Kräfte der Welt zum Vorschein bringt und zähmt, kommt die *schöpferische Souveränität des Geistes* («la souveraineté créatrice de l'esprit»)<sup>79</sup> zugleich zum Selbstbewusstsein und findet sich selbst in der Natur wieder. Zwischen den modernen Erfolgen der experimentellen Verifikation und den Fortschritten in der technischen Anwendung der Wissenschaften besteht dem Anschein nach eine Antinomie: Die experimentelle Bestätigung des wissenschaftlichen Determinismus scheint keinen Raum mehr für einen technischen Eingriff der menschlichen Finalität in die Natur zuzulassen. Für die moderne Wissenschaft ist die Natur allerdings kein *Ansich* mehr, weder *realistisch* als ein System von ihrer eigenen Gesetzlichkeit gehorchen Elementen noch *idealistic* als ein System von Esszenen. Durch die mathematische Physik als Inbegriff der Wissenschaft offenbart sich die Natur vielmehr als das Produkt des gemeinsamen, solidarischen Bemühens einer Rationalität und einer experimentellen Tätigkeit, eines Wissens und eines Willens und weist eine endliche, analytisch-synthetische Konstruktion, gar – auch wenn bei Brunschvicg das Wort so nicht fällt – eine konstitutiv *technische Struktur* auf. Demnach besteht zwischen *Natur* und *Geist, Mechanismus und Finalität, Wissenschaft und Industrie* kein Gegensatz mehr, den der wissenschaftliche Geist nicht aufzuheben wüsste.

Wissenschaft als Einheitsversprechen für die menschliche Gemeinschaft zuspricht, sind wohl u. a. hier zu suchen.

76 Vgl. BRUNSCHVICG, *Introduction à la vie de l'esprit*, a.a.O., 153, nach dem die (wissenschaftliche) Wahrheit wesentlich Leben ist, das Leben des Geistes selbst: »Elle est une vie, la vie même de l'esprit.«

77 Vgl. a.a.O., 148 ff.

78 Vgl. a.a.O., 146 f.

79 DERS., *L'expérience humaine et la causalité physique*, a.a.O., 591.

Natur und Kunst sind nicht mehr zu unterscheiden und der Fortschritt des Wissens und der Menschheit ist der Fortschritt der Natur.

Industrie und Wissenschaft führen sich wechselseitig weiter, ohne dass es nötig wäre, irgendwo eine Trennungslinie zwischen dem *Natürlichen* und dem *Künstlichen* zu ziehen oder gar zu denken.<sup>80</sup>

Brunschvicg entwickelt bis in ihre letzten Folgen die kartesische Verbindung zwischen Selbstvergewisserung des menschlichen Geistes als *Cogito* und Naturbeherrschung, die er unter Verzicht auf die metaphysischen Prämissen in der modernen Wissenschaft vollendet sieht. Seine spiritualistische Auffassung der modernen Wissenschaft zeigt am deutlichsten, wie das Programm des modernen, wissenschaftlichen Naturalismus, die Welt auf Natur im Sinne ihrer Auflösung in klar und deutlich bestimmbare Elemente *partes extra partes* zu reduzieren, eigentlich auf eine Abschaffung der Natur als Negativität und Unbewusstes, als konstitutive Resistenz, sich unter endlichen Bedingungen idealisieren zu lassen, hinausläuft.

Bachelards *technischer Wissenschaft*, Brunschvics *künstlicher Natur* und dessen Kartesianismus, der sich als kartesianischer erweist als die Lehre von Descartes selbst, hält Canguilhem die selbst von Descartes gesehene Irreduzibilität der Technik auf die Wissenschaft entgegen: »l'irréductibilité finale de la technique à la science«.<sup>81</sup> Gegen das Ein-ebnen des Unterschiedes zwischen Theorie und Praxis, das Bachelards sowie Brunschvcigs Auffassung der modernen Wissenschaft zugrunde liegt, hebt er die irreduzible Originalität der *Handlung* und des *Willens* hervor: »L'impossibilité d'une transformation totale et continue de la science en action, reviendrait à l'affirmation de l'originalité d'un 'pouvoir'.«<sup>82</sup> Die Technik fasst Canguilhem nicht anders als Bachelard und Brunschvicg als eine synthetische Handlung auf, als ein Einrichten der Welt auf einen besonderen menschlichen Zweck hin; indem er aber Descartes' Metaphysik ernst nimmt, weiß Canguilhem, dass zwischen Seele und Körper, Einheit und Vielfalt, nur die unendliche Einheit Gottes vermitteln kann. Die Technik kann somit nie auf Wissenschaft zurückgeführt werden, die Kluft zwischen Kunst und Natur, Geist und Körper lässt sich nicht ebnen. Die Technik ist eine synthetische Handlung und kann folglich auf keinen Fall restlos analysiert werden.<sup>83</sup> Die Wurzeln der Technik können somit keineswegs im *Verstand* liegen; sie bestehen

<sup>80</sup> A.a.O.

<sup>81</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Descartes et la technique«, a.a.O., 497/dt. 20.

<sup>82</sup> A.a.O. (»Die Unmöglichkeit, die Wissenschaft bruchlos und total in Handlung zu verwandeln, würde der Behauptung der Originalität einer 'Macht' entsprechen«, Übersetzung leicht verändert).

<sup>83</sup> A.a.O.

vielmehr in den Erfordernissen des *Lebendigen* (»les exigences du vivant«), in der *vitalen* Verankerung des Menschen, die von Natur aus nach ihrer *ethischen* Ergänzung und Vervollkommnung strebt, so wie das menschliche Leben immer auf ein gutes Leben ausgerichtet ist. Meinte Brunschvicg aufgrund seiner Prädilektion für Spinoza, dass Descartes in der VI. Meditation, wo er im Hinblick auf seine Theorie der Verbindung zwischen Seele und Körper die Irreduzibilität der Affekte behauptete, nicht auf der Höhe seiner selbst gewesen war,<sup>84</sup> so stellt Canguilhem Descartes letzte Meditation in den Mittelpunkt seiner Auffassung der modernen Wissenschaft: Der physischen Mathematik Brunschvicgs und Bachelards hält er die Biologie und insbesondere die Medizin als eine Technik und eine Kunst entgegen, die an der Kreuzung zwischen verschiedenen Wissenschaften steht.

Keineswegs kann außerdem die Geschichte des wissenschaftlichen Fortschrittes als die Geschichte eines *Fortschrittes des Bewusstseins* geschrieben werden. Die wissenschaftliche Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und Welt ist keine absolute Synthese, die die technische Phänomenologie der theoretisch ausgerichteten Praxis des Experiments auf die Identität von mathematischen, intelligiblen Werten und somit auf ein Cogito zurückführen würde. Die technische Natur der wissenschaftlichen Vermittlung stellt keinen Garanten für ihre Intelligibilität dar, was bei Brunschvicg nicht weniger als bei Bachelard, der immerhin eine restlose Vermittlung zwischen Subjekt und Substanz durch die wissenschaftliche Technik annimmt, der Fall ist. Im Gegenteil: Gerade die notwendig technische Natur der Wissenschaft weist auf ihre wesentliche Trübeheit, ihr Angewiesensein auf Differenz und Andersheit und somit auf synthetische Werte hin, die wissenschaftlich nicht mehr einholbar sind.<sup>85</sup> In der Rezension von *Les mots et les choses* von 1967, in der Canguilhem in der Polemik, die nach der Veröffentlichung von Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften ausbrach, unmissverständlich

84 Vgl. CANGUILHEM, »Organisme et modèles mécaniques«, a.a.O., 636.

85 Im Hinblick auf sein folgendes Werk und – so möchte man sagen – auch angesichts jenes Foucaults ist die Ankündigung des Vortrages über technische Tätigkeit und Schöpfung, den Canguilhem in der Sitzung vom 26. Februar 1938 vor der Société Toulousaine de Philosophie gehalten hat, äußerst interessant. Dort ist als zweiter Punkt der Gliederung, die Canguilhem vorschlägt, die folgende Notiz angegeben: »Les normes du *savoir* et les normes du *pouvoir*. Réduction analytique et production synthétique. Valeur de l'*Identique* et valeur de l'*Autre*. Rapports de la science et de la technique« (»Die Normen des *Wissens* und die Normen der *Macht*. Analytische Reduktion und synthetische Produktion. Wert des *Identischen* und Wert des *Anderen*. Verhältnisse der Wissenschaft und der Technik«). Vgl. G. CANGUILHEM, »Activité technique et création«, (1937–1938), in: OC I, 499–509, 499 Anm. 1 für das Zitat.

Partei für Foucault ergriff, erinnert er an das Ende von Jean Cavaillès' posthumem Werk *Logique et théorie de la science*, in dem sich – laut Canguilhem – der Philosoph der Mathematik von seinem Lehrer Léon Brunschvicg *de facto* philosophisch verabschiedete. Cavaillès, der in einem Brief an Brunschvicg Husserl einen exorbitanten Rückgriff auf das Cogito vorgeworfen hatte und in seiner posthumen Abhandlung in Bezug unter anderem auf Kurt Gödel von einer konstitutiven Nicht-Saturation und Unbestimmtheit der mathematischen Theorien, das heißt von der Unmöglichkeit, sie als durchgängig vom System ihrer Axiome determiniert zu betrachten, spricht, betont in den Schlusszeilen seiner in der deutschen Gefangenschaft verfassten letzten Schrift die Notwendigkeit für eine Theorie der Wissenschaft, das *Bewusstsein* durch den *Begriff*, die *synthetische Tätigkeit* des Ich denke durch jene einer *Dialektik* zu ersetzen.

Keine Philosophie des Bewusstseins, nur eine Philosophie des Begriffs kann eine Wissenschaftslehre liefern. Die erzeugende [génératrice] Notwendigkeit ist nicht die einer Aktivität, sondern die einer Dialektik.<sup>86</sup>

Man merkt wohl, welche Relevanz Canguilhems Auffassung von der Geschichte der Wissenschaft als die einer Herausbildung von Begriffen hat – man denke nur an den Titel seiner philosophischen Dissertation: *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Man versteht auch, welche Affinität Canguilhem zu Foucaults Verwerfung der Reduktion von Kants transzendentalem Ich denke auf ein konkretes Subjekt durch die moderne, anthropologische *epistème* spüren konnte, auch wenn Canguilhems prompte Verteidigung von *Les mots et les choses* bei vielen lange auf Unverständnis gestoßen ist.<sup>87</sup> Der Titel von Canguilhems Aufsatz – »Tod des Menschen oder Erschöpfung des Cogito?« – besagt allerdings bereits, zumindest für diejenigen, die es hören wollten, dass

86 CAVAILLÈS, *Sur la logique et la théorie de la science*, a.a.O., 78/dt. 103. Vgl. außerdem CANGUILHEM, »Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?«, a.a.O., 616. Cavaillès' Entgegensetzung zwischen *activité* und *dialectique*, was das Husserlsche Problem der *Genese* der Idealitäten angeht, und der Grunddualismus zwischen *noésis* und *noémata*, den er Husserls Monismus des Lebens des Bewusstseins entgegenhält, sind wohl auch noch bei Foucault am Werk, etwa wenn er in seiner Auffassung des modernen Staatsrassismus und des intrinsischen Verhältnisses zur Biopolitik mit ihrem Mortalismus eines internen Krieges zwischen *Genese* und *Genealogie* unterscheidet (vgl. IFDS 209 ff./dt. 277 ff.).

87 Für das Unverständnis gegenüber Canguilhems Eintreten für Foucault vgl. etwa C. DEBRU, »Préface«, in: ROTH, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, a.a.O., 7 f.

nach Canguilhem Foucaults Diagnose einer Erschöpfung des modernen *Cogito* keineswegs mit einem Tod des Menschen gleichzusetzen ist.

*v. »Der Wille und die Freiheit liegen nicht innerhalb der Grenzen der Intelligenz«*

Auf der Ebene einer Verteidigung der grundsätzlichen Autonomie des Menschen ist andererseits die Treue zu verstehen, die Canguilhem trotz der tiefgründigen Distanzierung, die seine Prädilektion für die Medizin bedeutet, gegenüber der Tradition der *histoire des sciences* bewahrt. Canguilhem wusste zu gut, woher Brunschvicgs wissenschaftlicher Humanismus stammte und wogegen er gerichtet war. In »Le cerveau et la pensée« (1980) Canguilhem gibt eine kurze Skizze von der Entstehung einer Wissenschaft des Gehirns in Frankreich.<sup>88</sup> Neben den Versuchen, anhand von Galls Phrenologie die experimentelle Neurologie in den Rang einer Philosophie zu erheben, weist Canguilhem auf die physiologische Begründung der Psychologie durch Hippolyte Taine hin. Der Vater des französischen literarischen Naturalismus setzte Pierre-Paul Royer-Collards und Victor Cousins eklektischem Spiritualismus die experimentale Untersuchung des Physiologen Marie-Jean-Pierre Flourens über das Gehirn entgegen und verteidigte in seiner *De l'intelligence* (1870), ein Werk, das noch stark den jungen Freud beeinflusste, von einem sensualistischen Ausgangspunkt her einen psychophysiologischen Parallelismus. Canguilhem bemerkt, wie die Lehrer derjenigen, die seine Lehrer gewesen sind, Bergson eingeschlossen, versucht haben, sich nicht nur von der substanzialistischen Metaphysik der Eklektiker Royer-Collards und Cousins, denen sie die politische Verstrickung mit der Restauration entgegenhielten, sondern auch und vor allem vom »naturalisme psychologique« eines Taines abzuheben. Dafür mussten sie mit dem Tadel Théodule Ribots rechnen, des wichtigsten Verfechters der Experimentalpsychologie in Frankreich, der sich als eine Art Testamentsvollstrecker Taines verstand.<sup>89</sup>

Die Studie Léon Brunschvicgs über die Philosophie Émile Boutroux', die Canguilhems Übersetzung von dessen lateinischer *thèse* über die ewigen Wahrheiten bei Descartes als Vorwort voranging, gibt hinreichenden Aufschluss darüber, an wen Canguilhem gedacht haben mochte, als er 1980 rückblickend auf die Lehrer seiner Lehrer hinwies, die sich über den Gegensatz zur experimentellen *Substanzontologie* eines eklektischen Spiritualismus und vor allem zum psychologischen Determinismus eines

88 Vgl. CANGUILHEM, »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 12 ff./dt. 8 ff.

89 Vgl. a.a.O., 14/dt. 11 f.

Taine definierten.<sup>90</sup> Dort setzt Léon Brunschvicg seinen Lehrer Émile Boutroux, der bei Descartes die absolute Freiheit Gottes gegenüber den eingeborenen Ideen, die freie Macht einer schöpferischen Urteilskraft, in der Wille und Verstand absolut koinzidieren, hervorgehoben und der gegen die vermeintliche Notwendigkeit der Geschichte die Willensfreiheit der Einzelnen verteidigt hatte, dem positivistischen Historismus eines Renans oder eines Taines entgegen. Boutroux' *thèse française* über die Kontingenz der Naturgesetze, *De la contingence des lois de la nature* (1874), markiert laut Brunschvicg insbesondere den Augenblick, in dem die Kritik des wissenschaftlichen Wissens sich ihrer selbst bewusst wird und die Wissenschaft endlich sich selbst untersucht.<sup>91</sup> Boutroux negiert in seiner These keineswegs den Determinismus der Naturgesetze, der von den beiden entgegengesetzten Schulen des historischen Positivismus und der eklektischen Substanzmetaphysik verfochten wurde. Nur gründet Boutroux ihn auf die freie Kristallisierung der Erfahrung durch die Wissenschaft und weigert sich somit, einen empirischen Determinismus, den man unter bestimmten Bedingungen beobachten kann, in eine prinzipielle Notwendigkeit zu verwandeln, die entweder aus den Erfordernissen *a priori* des Verstandes oder aus dem analytischen Charakter der wissenschaftlichen Beweisführung abzuleiten sei. Die *Tätigkeit* des Erkennens geht somit dem *Wesen* voraus und der Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung ist nicht die *Natur* der Sachen, sondern deren *Geschichte*.

Die Tat [l'acte] hat das Wesen [l'essence] vielmehr zur Folge, als dass das Wesen die Tat erklären könnte. Nicht die Natur der Sachen also muss der höchste Gegenstand unserer wissenschaftlichen Untersuchungen sein, sondern deren Geschichte.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> Vgl. L. BRUNSCHVICG, »La philosophie d'Émile Boutroux« (1922), in: DERS., *Écrits philosophiques. II. L'orientation du rationalisme*, hg. v. A.-R. Weill-Brunschvicg, M. Lehec, Paris 1954, 211–31.

<sup>91</sup> Vgl. a.a.O., 220 und insb. 217 ff. für Boutroux' Philosophie der Wissenschaft.

<sup>92</sup> É. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, Paris 1921 (1874), 145. Hauptanliegen von Boutroux' *Die Kontingenz der Naturgesetze* ist es, gegen die Ansprüche der positiven Wissenschaften, den *Fatalismus* in einer mehr oder minder verschleierten Form nicht nur in die Erkenntnis aller physischen Phänomene, sondern auch in die Psychologie, die Geschichte und die Sozialwissenschaften eindringen zu lassen, die Willensfreiheit zu verteidigen (vgl. a.a.O., 5). Es ist insbesondere die grundsätzliche Inkommensurabilität zwischen Mannigfaltigkeit und Einheit – denn »die Mannigfaltigkeit beinhaltet nicht die *ratio* der Einheit« (a.a.O., 9) –, die Émile Boutroux daran hindert, die Notwendigkeit der Naturgesetze zu begründen. Vgl. außerdem: BRUNSCHVICG, »La philosophie d'Émile Boutroux«, a.a.O., 219.

Man könnte Boutroux' Behauptung der ganzen Tradition der *histoire des sciences* des 20. Jahrhunderts voranstellen. Sie weist auf jeden Fall auf die Wurzel von deren Auffassung der Geschichtlichkeit der Wissenschaften. Trotz der durchaus polemischen Valenz seiner Wende zur Lebenswissenschaften verteidigt Canguilhem den eigentlichen Geist dieser Tradition, als er neben der Irreduzibilität der Technik und der Medizin auch die absolute Originalität des Willens in Descartes' Theorie des Irrtums und die Unmöglichkeit hervorhebt, das *Leben* in einer Philosophie des reinen Verstandes zu vereinigen. Im menschlichen Bewusstsein nicht weniger als in Gott übersteigen der Wille und die Freiheit die Grenzen der Intelligenz.<sup>93</sup> Die Technik als einen synthetischen Akt zu verstehen, der nicht analytisch erschlossen werden kann, heißt darüber hinaus selbst aus kartesischer Sicht nicht, ihr jeden Wert abzusprechen: man sieht in ihr im Gegenteil eine Form von Schöpfung, wenn auch gewiss gegenüber der göttlichen eine von untergeordneter Art.<sup>94</sup>

Canguilhem behauptet die grundsätzliche Willensfreiheit des Menschen, lässt sie aber keineswegs in einem Rationalismus aufgehen. Die schöpferische Souveränität des Geistes, die Brunschvicg ins Zentrum seines wissenschaftlichen Humanismus setzte, stellt gegenüber dem Leben, selbst wenn sie in der Form der wissenschaftlichen Wahrheit ihren Ausdruck findet, nichts anderes als einen Irrtum dar.<sup>95</sup> Dementsprechend bedeutet auch die Selbstständigkeit, die Canguilhem der Technik zuspricht, keinen Rückfall vom Szientismus in einen schlichten Pragmatismus oder gar in eine Technokratie: Die Affirmation der Originalität der Technik gegenüber der Wissenschaft bringt keinen Anspruch auf ihre Hegemonie in der Gesamtheit der menschlichen Erfahrung mit sich. Ähnlich impliziert Canguilhems Betonung der Irreduzibilität des *Willens* und der *Handlung* gegenüber dem *Wissen* und der *Reflexion* keinen Primat der Praxis als des Ortes einer ursprünglichen Einheit der Erfahrung, die dann das Wissen zu zerlegen hätte. Durch diesen letzten Aspekt nimmt Canguilhem nicht nur von der Wissenschaftsauffassung Brunschvicgs und

93 Vgl. CANGUILHEM, »Descartes et la technique«, a.a.O., 497: »Dans la conscience humaine comme en Dieu, la volonté ou la liberté ne sont pas aux limites de l'intelligence.« (»Wie in Gott liegen im menschlichen Bewußtsein der Wille oder die Freiheit nicht innerhalb der Grenzen der Erkenntnis«, dt. 20.)

94 Vgl. a.a.O.

95 So sagt etwa Canguilhem in Bezug auf Nietzsche: »La vérité est une espèce d'erreur, au sens d'illusion vitale, sans laquelle une certaine espèce de vivants, l'homme, ne pourrait vivre« (vgl. G. CANGUILHEM, »De la science et de la contre-science«, in: *Hommage à Jean Hyppolite*, a.a.O., 173–80, hier 178; »Die Wahrheit ist eine Art Irrtum im Sinne einer vitalen Illusion, ohne die eine bestimmte Art von Lebendigem, der Mensch, nicht leben könnte«).

Bachelards, sondern auch von Alain und Bergson Abstand.<sup>96</sup> Vielmehr ist Canguilhems Hervorhebung der Originalität des *Willens* – wie im Anschluss an seinem weiteren Werk noch zu zeigen sein wird – im Sinne einer Verteidigung der absoluten Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit der Ethik gegenüber jeglicher Form von Wissen zu verstehen.

In seinem Vortrag über technische Tätigkeit und Schöpfung, »Activité technique et création«, vor der Société Toulousaine de Philosophie (1938) insistiert Canguilhem auf die Notwendigkeit, den Ort der Technik innerhalb einer *Philosophie der Schöpfung* zu bestimmen, will man der konstitutiven Dualität der menschlichen Erfahrung gerecht werden und sie weder auf reine Materie noch auf reinen Geist reduzieren.<sup>97</sup> Mit René Le Senne definiert Canguilhem den Philosophen als einen *Einheitsprofessor* (»un professeur d'unité«).<sup>98</sup> In *Le Devoir*, seiner Dissertation von 1930, bezieht sich Le Senne genauer auf den Metaphysiker.<sup>99</sup> Das

96 Die These eines Primats der Handlung und der Technik muss allerdings bei Alain nicht im Sinne einer Irreduzibilität gegenüber der Reflexion verstanden werden. Im Gegenteil: Obwohl die Reflexion selbstverständlich nicht vermag, die ursprünglichen Synthesen der Praxis selbst zu produzieren, ist sie durchaus imstande, ihrer eigentlichen Aufgabe nachzukommen, nämlich sie nachträglich zu analysieren (vgl. ALAIN, *Éléments de philosophie*, a.a.O., 97 ff., und was insbesondere die technischen Werkzeuge angeht: DERS., *Entretiens au bord de la mer. Recherche de l'entendement*, Paris 1998, 21 ff.). Zum Verhältnis Canguilhems zu seinem Lehrer an der Vorbereitungsklasse zur École normale supérieure des Pariser Elitengymnasiums Henri IV vgl. ROTH, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, a.a.O., passim. Außerdem: J.-F. BRAUNSTEIN, »Canguilhem avant Canguilhem«, in: SALOMON-BAYET (Hg.), *Georges Canguilhem en son temps*, a.a.O., 9–26, insb. 11 ff.; G. BIANCO, »Pacifisme et théorie des passions: Alain et Canguilhem«, in: M. MURAT, F. WORMS (Hg.), *Alain. Littérature et philosophie mêlées*, 2012, 129–50. Zum Mystizismus der Handlung bei Bergson vgl. H. BERGSON, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Frankfurt/M. 1992, 176/fz. 240 und zum Ideal einer Vereinigung zwischen Theorie und Praxis bei Bergson CANGUILHEM, »Activité technique et création«, a.a.O., 500.

97 Vgl. a.a.O., 502.

98 A.a.O., 501.

99 Vgl. R. LE SENNE, *Le Devoir*, Paris 1950 (1930), 309. Zwischen den entgegengesetzten und korrelativen Bedürfnissen, dem Erkennen und dem Handeln, betrachtet der Metaphysiker die Einheit einmal als analytisches Prinzip der Intelligenz und einmal als synthetisches Ideal der Handlung. In beiden Fällen stellt die Einheit ein Ideal dar, das der realisierten Objektivität widerspricht »Der Metaphysiker ist also wesentlich ein Einheitsprofessor. Aufgefordert in entgegengesetzter Richtung durch das Bedürfnis zu reduzieren und das Bedürfnis zu konstruieren, wird er die Einheit mal als das analytische Prinzip der Intelligenz, mal als das synthetische Ideal der Handlung

Werk wurde 1933 von Canguilhem rezensiert, der in Le Sennes Buch die Rückkehr einer Bestimmung der Philosophie als Einheitsfunktion begrüßt, die sich jenseits der disparaten Ergebnisse des wissenschaftlichen oder sozialen Empirismus stellt. Das Postulat einer totalen Intelligibilität ist insbesondere als eine notwendige Vorannahme der Urteilskraft aufzufassen, die als eine Anmaßung nur gelten kann, wenn das ausschließende Fokussieren auf die Mittel der Erkenntnis die Frage nach deren Zielen zu Unrecht ausblendet.<sup>100</sup> Ähnlich bestimmt Canguilhem in »Activité technique et création« die Philosophie als den Anspruch auf eine umfassende Erfahrung, in der eine jede geistige Funktion entsprechend ihrer Besonderheit und ihrem spezifischen Wert ihren Ort hat und in einer bestimmten Relation zu allen anderen Funktionen steht.<sup>101</sup>

Im Hinblick auf die synthetische Funktion der Philosophie lassen sich zwei Hauptformen des Reduktionismus unterscheiden. Als *Ästhetizismus* kann man eine Philosophie bezeichnen, die alle Bewusstseinsfunktionen der ästhetischen unterordnet. Der *Szientismus* zeichnet sich hingegen dadurch aus, dass er versucht, alle Bewusstseinsfunktionen auf die Funktion der theoretischen Bestimmung zurückzuführen. Der Name *Pragmatismus* passt schließlich zu der Philosophie, die alle Funktionen auf die Funktion der vitalen Anpassung utilitaristischer oder technischer Natur reduziert will.<sup>102</sup> Dadurch begeht allerdings der Pragmatismus eine *petitio principii*: Er versucht *das Problem mit dem Problem* zu lösen, indem er den Sinn mit dem definiert, was von ihm definiert wird, nämlich mit dem Nützlichen und der Technik, die sich zu ihm wie ein Mittel zu einem Zweck verhält.

Die Technik kann somit sich weder *pragmatisch*, oder gar *technokratisch*, was auf dasselbe hinausläuft, noch *szientistisch* oder *ästhetizistisch* definieren. Ihren architektonischen Ort in der Gesamtheit der menschlichen Erfahrung kann sie hingegen erst in Bezug auf eine *Philosophie der Schöpfung* finden. Gegenüber der Einseitigkeit des *Szientismus*, der *materialistisch* auf das *Reale* setzt, und der Einseitigkeit des *Ästhetizismus*, den Canguilhem als das *spiritualistische* Festhalten am *Idealen* ungeteilt seiner Realisierung bestimmt, und gegenüber der Parteilichkeit der *Technokratie*, die auf endliche Weise – das heißt in Bezug auf ein besonderes Ziel – zwischen Tatsachen und Werten vermittelt, stellt die

präsentieren: immer als ein Ideal, das dem realisierten Objekt widerspricht«, a.a.O.). Zur Wertphilosophie von René Le Senne (1882–1954) auch die einführende Fußnote vom Herausgeber Jean-François Braunstein in der Rezension von *Le Devoir* in Canguilhems Werksausgabe: OC I, 441. Anm. 1.  
<sup>100</sup> Vgl. G. CANGUILHEM, »R. Le Senne – *Le Devoir*« (1933) in: OC I, 441–44, 441.

<sup>101</sup> Vgl. DERS., »Activité technique et création«, a.a.O., 500 f.

<sup>102</sup> Vgl. a.a.O., 501.

Schöpfung das Ideal einer möglichen vollendeten Realisation des Idealen dar.<sup>103</sup> Die Schöpfung weist somit einen konstitutiven Bezug auf Unendlichkeit aus. In Anlehnung an Henri Focillons Philosophie der Formen und insbesondere an die romantische Kunstauffassung, für die er auf Schelling verweist, bestimmt Canguilhem gar das Unendliche als die *werdende geistige Schöpfung*. Die Schöpfung ist wesentlich *Freiheit* und insofern *Geist*, als dieser in unserer Erfahrung die Möglichkeit darstellt, von keiner endlichen Realität erfüllt zu sein. Als universelles Herstellen ist aber die Schöpfung ebenso *Leben* wie auch *Kunst*.<sup>104</sup>

#### *vi. Das Sein des Nichts: die Positivität des Pathologischen und des Irrtums*

Die Unendlichkeit der Schöpfung gestattet aber vor allem, das Nichts und die Negativität aus der Vernichtung zu ziehen, zu der sie von den endlichen Monismen des materialistischen Sientismus und des spiritualistischen Ästhetizismus verurteilt werden. Die Schöpfung erlaubt, das Sein des Nichts zu denken. Erst wenn eine unendliche Einheit und absolute Totalität als Bedingung einer jeden Sinnentfaltung angenommen wird, kann der Dualität zwischen Nichts und Sein ihre Irreduzibilität zurückgewonnen werden. Das *Nicht-Sein* kann sodann nicht einfach als *Nichts*, als das Konträre des Seins, sondern als ein Anders-Sein gedacht werden, dem gegenüber dem *Sein* eine eigene Positivität zu kommt. Die Trennung zwischen *Sein* und *Nichts* ist bloß die vorläufige einer endlichen Vermittlung, die auf die Uner schöpflichkeit einer unendlichen angewiesen bleibt und die die Unterscheidung zwischen Nichts und Sein immer neu setzt, indem sie die Grenzen des Möglichen stets neu bestimmt. Canguilhem führt zwar in seinem Vortrag diesen Gedanken nicht vollständig aus, er lässt sich aber mit Sicherheit von der entsprechenden Intuition leiten, wenn er hervorhebt, dass die menschliche, endliche Kreation die Trennungslinie zwischen *Nichts* und *Sein* neu bestimmt, indem sie als Übergang von dem, was früher für das *Nichts* gehalten wurde, zu dem, was jetzt als *Sein* gilt, das jetzige *Nichts* des früheren Wirklichen durch das jetzige *Sein* des zuvor nur *Möglichen und Idealen* ersetzt.

La création, passage du néant à l'être, c'est la substitution de l'être du possible au néant du réel.<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Vgl. a.a.O., 502.

<sup>104</sup> Vgl. a.a.O., 505.

<sup>105</sup> A.a.O., 502 (»Die Schöpfung als der Übergang vom Nichts zum Sein ist das Ersetzen des Nichts des Realen durch das Sein des Möglichen«). Zur

Canguilhem kehrt zu dem für jede Theorie der Schöpfung *wesentlichen* Problem des Nichts noch 1952 in einen Aufsatz über die künstliche Schöpfung bei Alain zurück.<sup>106</sup> Dort betont er, dass Alains Theorie der Schöpfung auf der Ebene von Descartes' Auffassung der Imagination und des Urteilsvermögens und somit des Verhältnisses zwischen Seele und Körper anzusiedeln ist. Um die Schöpfung zu begreifen, geht demnach Alain vom *Dualismus des Reellen und des Denkens, des Seins und des Nicht-Seins* aus. Erst die Nicht-Entsprechung des Reellen mit dem Denken erklärt, dass man aufgrund eines freien Urteilsakts Tatsachen und Werte, Materie und Geist neu vermittelt und dadurch die Grenze zwischen Nichts und Sein neu bestimmt.

Ainsi l'œuvre créée procède du néant, qui n'est pas un rien d'être ou l'être du rien, mais l'esprit dans sa liberté.<sup>107</sup>

Mit der Auffassung der unendlichen Schöpfung befindet man sich im Mittelpunkt der Philosophie Georges Canguilhems. Der Bezug auf die Unendlichkeit der Schöpfung sowohl als Kunst wie auch als Leben erlaubt ihm, die konstitutive Naturhaftigkeit einer jeden menschlichen Vermittlung, ihr Angewiesensein auf Unmittelbarkeit und somit auf eine unvollendete Form der Einheitsbildung und Idealisierung, und gleichzeitig ihre wesentliche Freiheit gegenüber jedem Determinismus hervorzuheben. Der Gedanke der Unendlichkeit der Schöpfung liegt aber auch Canguilhems Rehabilitierung des Negativen zugrunde. Die Betonung des positiven Charakters der Krankheit und des Anormalen nicht einfach als Abwesenheit des Gesunden und des Normalen, sondern als eine andere Art und Weise zu leben, hat hier ihre Wurzel.<sup>108</sup>

Dasselbe gilt außerdem für das korrelative Problem des Irrtums und auch der Wahrheit. Denn wenn Canguilhem Descartes vorhält, dass er nicht geschafft hat, dem Irrtum eine positive Bedeutung beizumessen, so kann dasselbe umgekehrt durchaus von Nietzsche gesagt werden, der nicht vermocht hat, der Wahrheit einen positiven Gehalt zu geben. Descartes, der die Wahrheit nicht als Wert und Wille zu denken wusste, konnte im Willen nur einen Missbrauch gegenüber dem Verstand als dem Ort der logischen Evidenzen sehen. Deshalb konnte er keine Theorie der Schöpfung konzipieren. Nietzsche, für den gegenüber dem Willen, sich

Schwierigkeit, das *Mögliche* zu denken, vgl. außerdem: G. CANGUILHEM, »Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*« (1946), in OC IV, 233–40, 239.

<sup>106</sup> Vgl. G. CANGUILHEM, »Réflexions sur la création artistique selon Alain« (1952), in: OC IV, 415–35, 433 ff.

<sup>107</sup> A.a.O., 434 (»So geht das geschöpfte Werk aus dem Nichts hervor, das kein Nichts vom Sein oder das Sein des Nichts ist, sondern der Geist in seiner Freiheit«).

<sup>108</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 91/dt. 148.

ausschließlich an den Schein zu halten, der Verstand eine Überschreitung darstellt, konnte hingegen keine Theorie der Wissenschaft entwickeln. Somit vermochte er aber kaum, den Schein selbst zu begreifen.<sup>109</sup>

Wenn es Canguilhem gelingt, die abstrakte *Unterscheidung* zwischen *Wissenschaft* und *Gegen-Wissenschaft – science* und *contre-science*, wie es im Titel eines 1971 zum Gedenken an Jean Hyppolite verfassten Aufsatzes steht – zu dialektisieren und so die Wissenschaft konstitutiv der Geschichtlichkeit gegenüber zu öffnen, dann deshalb, weil er den entgegengesetzten Dualismen der Wahrheit und des Scheins wiederum den Gedanke einer unendlichen Einheit entgegensemmt. Damit die Geschichte der Wissenschaft, nämlich die Konstitution des Wahren in der Wissenschaft, anders denn nur als eine bloße Tatsache verständlich wird, ist es nötig, dass der Schein und das Falsche von der Philosophie einen eigenen, originalen Status erhalten.<sup>110</sup> Dafür muss man aber dem *Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruches* einen philosophischen Vorrang gegenüber dem *Identitätsprinzip* zuerkennen und somit die Identität zwischen Wahrheit und Sein durchbrechen.<sup>111</sup> Das Identitätsprinzip identifiziert nämlich nur deshalb die Wahrheit mit dem Sein, weil es die Entscheidung vergisst, aus der es hervorgeht. Demgegenüber stellt das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruches nicht nur den treffenden Ausdruck des Verhältnisses dar, das zwischen Wahrem und Falschem, Wirklichem und Scheinbarem besteht, sondern es ist zudem Anzeichen der gleichen Attraktionskraft, die die beiden Pole der Alternative, vor der das Urteilsvermögen gestellt wird, ausüben. Das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs ist Ausdruck gleichzeitig des konstitutiven Strebens des Urteils nach einer unendlichen Einheit und der Notwendigkeit zu unterscheiden und zu negieren, um überhaupt Sinn artikulieren zu können. Die logischen Prinzipien als Mittel der theoretischen Falsifikation – wie Canguilhem mit einer impliziten Ansprécion auf die Tradition des logischen Positivismus betont – stellen demnach keine *logischen Tatsachen* dar, denn sie fallen selbst nicht unter die Kriterien des Wahren und des Falschen, die sie vielmehr konstituieren. Das Wahre ist keine *Proposition* (»une pro-position«), sondern eine *normative Präsposition* (»une pré-sup-position normative«), die man macht, wenn man zum Zweck des Erkennens das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs anwendet und zwischen Wahrem und Falschem unterscheidet.<sup>112</sup> Die Rationalität stellt somit keine *Essenz* mehr, sondern eine *Disziplin* und einen *Willen*, und der Irrtum kein *Nichts*, sondern ein *Ausgeschlossenes* dar, dessen die Wahrheit in ihrer Entfaltung eigentlich bedarf.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> Vgl. DERS., »De la science et de la contre-science«, a.a.O., 180.

<sup>110</sup> Vgl. a.a.O., 175.

<sup>111</sup> Vgl. a.a.O.

<sup>112</sup> Vgl. a.a.O., 176.

<sup>113</sup> Vgl. a.a.O., 177.

Die Technik von einer Philosophie der Schöpfung (oder des *absoluten Lebens*) her verstanden bildet ein ausgezeichnetes Beispiel eines *Irrtums* mit positivem Status. Sie stellt einen *Fehler* sowohl gegenüber der Schöpfung als auch gegenüber der Wissenschaft dar und weist dennoch eine *schöpferische und befreiente Originalität* auf.<sup>114</sup> Anders als der Wille zur integralen Schöpfung, der das Idel der Kunst ausmacht, beansprucht die Technik, keine reine Tätigkeit darzustellen. Sie bringt endliche Synthesen hervor, die insoweit einen wesentlich *subjektiven* und *teleologischen* Wert haben. Die Technik korreliert insbesondere eng mit der Welt der Wahrnehmung und ist insofern auf besondere Interessen und Affekte sowie auf eine qualitative, sinnliche Auffassung bezogen. Gegenüber der *vitalen* Verankerung der *perception* zeichnet sie sich jedoch durch einen deutlich *geistigen* Charakter aus. Besteht der Geist nämlich in der Möglichkeit, sich mit einer bestimmten Realität nicht zufrieden zu geben, so verfolgt die Technik insofern *geistige* Ziele, als diese der Vorstellung von Bedürfnissen entsprechen, die in der unmittelbar von vitalen Interessen geleiteten Wahrnehmung als solche nicht gegeben sind.

Wegen ihres konstitutiv überschüssigen Charakters gegenüber jeder Analyse begehen die technischen Synthesen darüber hinaus immer einen Irrtum gegenüber dem analytischen Wissen der Wissenschaft. In ihrem herstellenden Elan gehen sie davon aus, dass das Problem der Vermittlung zwischen Bedürfnissen und Wirklichkeit gelöst sei: Sie sind das Ergebnis eines Willens und einer Not, etwas zu bewerkstelligen, und erscheinen gegenüber der zersetzenden Enthaltsamkeit der Wissenschaft stets als voreilig und fehlerhaft. Gerade deshalb sind sie aber auch jederzeit *schöpferisch*: Sie gehen über den wissenschaftlichen Determinismus immer schon hinaus.<sup>115</sup>

Die Gleichsetzung zwischen *scientia* und *potentia*, die die Neigung zum Szentismus der modernen Kultur als plausibel erscheinen lässt, ist insofern offensichtlich falsch. Die Formel Auguste Comtes, »Wissen, um vorherzusehen, vorherzusehen, um handeln zu können« (»*Savoir pour prévoir afin de pouvoir*«) ist nicht weniger betrügerisch als berühmt. Sie entspricht außerdem nur einem Aspekt des Denkens Auguste Comtes.<sup>116</sup> Sie betrifft nämlich nur die *philosophie positive* und damit die Systematik der Wissenschaften in ihrer Geschichte und nicht die *politique positive* und die subjektive Wendung, die diese mit sich bringt: die Notwendigkeit – angesichts der Tatsache, dass das Projekt einer wissenschaftlichen Vereinigung der Welt noch nicht abgeschlossen werden konnte –, das Problem der Praxis nach der Annahme einer absoluten Liebe und eines absoluten Friedens durch die Realisierung des großen Organismus

<sup>114</sup> Vgl. DERS., »Activité technique et création«, a.a.O., 503.

<sup>115</sup> Vgl. a.a.O., 504.

<sup>116</sup> Vgl. a.a.O., 504.

der Menschheit *politisch* und *religiös* zu lösen.<sup>117</sup> Die Originalität der Technik und des Willens hervorzuheben heißt somit gleichzeitig, die Unmöglichkeit zu betonen, dem politischen Projekt des Positivismus, der Verbindung zwischen *Wahrem* und *Nützlichem* und der Einbeziehung der Wissenschaft in ein politisches Programm, *wissenschaftlich* gerecht zu werden. Damit einhergehend wird die politische Relevanz der Wissenschaftsgeschichte selbst unterstrichen. Können gänzlich auf *Wissen*, *Technik* auf *Wissenschaft* zurückzuführen, würde außerdem heißen, den Menschen als Ursprung der Fähigkeit überhaupt, Natur zu übersteigen, als einen Teil der Natur in den Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis einzuschließen: »l'homme est compris comme ‚une partie de la nature‘ dans l'objet de cette connaissance.«<sup>118</sup> Wenn aber der Mensch als *Subjekt des Wissens und des Könnens* nicht außerhalb des Systems der zu erkennenden Gegenstände gestellt wird, dann fehlt der hinreichende Grund, um den Übergang vom Wissen zum Können überhaupt zu erklären. Ein Mensch, der wissenschaftlich zu erkennen wäre, würde nicht zum Handeln im eigentlichen Sinne kommen können.<sup>119</sup> Der Naturalismus kann Handlungen nicht erklären.

War nach Bachelard der technische Materialismus des neuen wissenschaftlichen Geistes der Ort, an dem sich die Dilemmata der Metaphysik überwinden lassen, so hebt Canguilhem die Differenz, wenn nicht gar die Antinomie hervor, die zwischen technischem und wissenschaftlichem Denken besteht.

La pensée technique est donc normalement et normativement différente – et en fait antinomique – de la pensée scientifique.<sup>120</sup>

Man versteht vor diesem Hintergrund besser, was es heißen konnte, wenn Canguilhem 1943 in der Einleitung seiner medizinischen Dissertation, dem *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, erklärte, dass er sich vom Studium der Medizin eine

<sup>117</sup> Zum großen Organismus der Menschheit vgl. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*. (*Philosophie première*), Bd. I, hg. v. M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur, Paris 1975, 681 und DERS., *Système de politique positive*, Bd. II, Paris 1852, 288–89. Zum Begriff der Liebe bei Comte auch M. C. NUSSBAUM, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge (Mass.) 2013, insb. 2. Kapitel. Zur subjektiven Wendung vgl. auch CANGUILHEM, »Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?«, a.a.O., 615/dt. 44.

<sup>118</sup> CANGUILHEM, »Activité technique et création«, a.a.O., 504.

<sup>119</sup> Vgl. a.a.O.

<sup>120</sup> A.a.O., 505 (»Das technische Denken ist also normaler- und normativerweise vom wissenschaftlichen Denken unterschieden und ihm eigentlich antinomisch«).

Einführung in einige konkrete menschliche Probleme erhofft hatte. Zum einen hebt Canguilhem in der Einleitung zum *Essai* hervor, dass gegenüber den schöpferischen Synthesen der Wissenschaften das systematisierende, vereinigende Wissen der Philosophie immer ein nachträgliches ist. Demnach bildet die Philosophie eine Form der Reflexion, für die jeder gute Gegenstand fremd sein muss; die Philosophie ist gar – wie Canguilhem Léon Brunschvicg zitierend sagt – die Wissenschaft der *gelösten Probleme*.<sup>121</sup> Zum anderen wünscht sich Canguilhem, von einer direkten medizinischen Kultur profitieren zu können, um zwei Probleme präziser zu behandeln, die ihn philosophisch beschäftigen und über das enge Gebiet der somatischen Medizin hinausweisen, namentlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wissenschaften und Techniken und die Frage nach den Normen und nach dem Normalen.<sup>122</sup>

Die enge Korrelation, die zwischen den beiden Problemen besteht, lässt sich am besten verstehen, wenn man an die zwei Fragen denkt, die im Mittelpunkt von Foucaults *Maladie mentale et psychologie* standen: Wie lässt sich die Grenze zwischen Gesundheit und Krankheit im psychologischen Bereich bestimmen und welches Verhältnis besteht zwischen organischer und geistiger Pathologie, Körper und Seele.<sup>123</sup> Zwischen allgemeiner Psychologie und Pathopsychologie lässt sich nämlich nur eine Kontinuität denken und somit die Einheit der Psychologie überhaupt retten, wenn das Problem der Vermittlung zwischen Seele und Körper gelöst und damit die Möglichkeit eröffnet wird, Werte als Tatsachen – etwa den Übergang vom Gesunden zum Pathologischen – zu erfassen. Ähnlich wird die Vermittlung zwischen *technischen* Synthesen und *wissenschaftlichen* Analysen erst gewährleistet, wenn das Problem einer positiven, wissenschaftlichen Bestimmung der Normen und das der Schwelle zwischen Normalem und Pathologischem gelöst sind. Eine wissenschaftliche Pathologie ist aber schlicht unmöglich; die Medizin bildet eher eine Technik und eine Kunst, die an der Kreuzung zwischen verschiedenen Wissenschaften steht, als eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Trotz der vielen lobenswerten Bemühungen, in ihren Bereich Methoden der wissenschaftlichen Rationalisierung einzuführen, liegt der Kern der Medizin weiterhin nicht in der Physiologie, sondern in der Klinik und in der Therapeutik, das heißt in einer Technik der Herstellung oder der Wiederherstellung des Normalen, die nicht völlig auf Erkenntnis zurückgeführt werden kann.<sup>124</sup> Es gibt demnach keine Wissenschaft der Werte. Angesichts seines technischen Ursprungs und seiner konstitutiven Wertbezogenheit bildet das Problem der Unterscheidung

<sup>121</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 7 und 9/dt. 19 und 21.

<sup>122</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 7 f./dt. 20.

<sup>123</sup> Vgl. MmPs 1/dt. 9.

<sup>124</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 8/dt. 20.

zwischen Normalem und Pathologischem ein Politikum, das wesentlich auf eine vitale ebenso wie auf eine ethische Dimension angewiesen bleibt.

### *vii. Die philosophische und politische Relevanz der philosophie biologique in Frankreich*

Canguilhem macht die philosophische und politische Tragweite seiner *philosophie biologique* – eine Bezeichnung, die er Auguste Comte entlehnt – in einer ›Anmerkung‹ zur Lage der biologischen Philosophie in Frankreich deutlich, die 1947 in der *Revue de Métaphysique et de Morale* erschienen ist.<sup>125</sup> Canguilhem begrüßt dort das Erscheinen von Raymond Ruyers *Éléments de Psychobiologie* (Paris 1946), das er als ein äußerst wichtiges Ereignis in der Geschichte der zeitgenössischen französischen Philosophie bezeichnet. Ruyers Psychobiologie bricht mit einer langen Gewohnheit der Gleichgültigkeit gegenüber der biologischen Philosophie in Frankreich und kann daher als Anlass dienen, das allgemeinere Problem der Aktualität des metaphysischen Denkens zu stellen.<sup>126</sup> Die *Revue de Métaphysique et de Morale*, zu deren Begründer 1893 auch Léon Brunschvicg zählte, hat in ihrer Geschichte dem kritischen Rationalismus kantischer Tradition und der Philosophie der mathematischen Wissenschaft eine überragende Bedeutung beigemessen.<sup>127</sup> Das Misstrauen gegenüber der biologischen Philosophie ist selbstverständlich auf Descartes' Einfluss zurückzuführen, mit dem sich besonders nach der Niederlage von 1871 zunehmend nationalistische Motive gegen die Neigung zur Spekulation der deutschen Philosophie verbunden.<sup>128</sup> Das kartesische System gesteht dem Leben auf jeden Fall keine ontologische Originalität zu: Vom Cogito begriffen ist das Leben einfach in der Materie eingeschlossen. Descartes nimmt zwar neben der *res extensa* und der *res cogitans* eine dritte einfache Natur an, die Einheit von Seele und Körper, diese betrifft aber die menschliche Erfahrung vom Leben – dieselbe, von der Canguilhems *philosophie du vivant* ausgeht –, nicht das Leben selbst. So wird das Leben in der Philosophie Alains, Brunschvicgs und Sartres ähnlich wie in jener Descartes' nicht

<sup>125</sup> CANGUILHEM, »Note sur la situation faite à la philosophie biologique en France«, a.a.O.

<sup>126</sup> Vgl. a.a.O., 307/dt. 23.

<sup>127</sup> Vgl. a.a.O., 307–09/ dt. 23 f.

<sup>128</sup> Zum steten Interesse Canguilhems hingegen für die deutsche Philosophie vgl. H. SCHMIDGEN, »Canguilhem et les discours allemands«, in: A. FAGOT-LARGEAULT, C. DEBRU, M. MORANGE (Hg.), *Philosophie et médecine. Hommage à Georges Canguilhem*, Paris 2008, 49–62.

als ein eigentümliches metaphysisches Objekt anerkannt.<sup>129</sup> Die biologische Philosophie wird als ein zwielichtiger Auswuchs der positiven Wissenschaft behandelt. Das Leben wird von der *raison* tendenziell verachtet, denn als spontane Produktionstätigkeit, Gabe und Emergenz, führt es das *Mehr* und das *Andere*, die der Analyse versperrt bleiben und auf keine Identität zurückgeführt werden können, in die allgemeine Erfahrung ein.<sup>130</sup>

Descartes hat allerdings sehr wohl gesehen, dass der Mechanismus alles erklären kann, nicht aber die Produktion der Mechanismen selbst. Das Lebendige als Maschine wird zwar vom Verstand nach den allgemeinen Prinzipien der Trägheit, der konstanten Quantität der Bewegung und nach den Gesetzen des Zusammenstoßes erkannt; Descartes vergisst aber nie hervorzuheben, dass diese Maschine von den Sorgen und den Händen Gottes zusammengebaut wird. Die Finalität wird demnach in Descartes mechanischer Erklärung des Körpers nicht so radikal ausgeschlossen, wie man es gerne hätte: Sie wird einfach auf den Anfang verschoben.<sup>131</sup> Die Ablehnung von Descartes' Ontologie und seiner Theologie wird somit paradoxerweise als Treue zu ihm gedeutet.

Canguilhem erklärt sich andererseits von der dialektischen Auffassung des Lebens, das vom marxistischen Materialismus in Frankreich vertreten wird, als nicht mehr überzeugt als von jener des Rationalismus kartesischer Tradition. Das Leben wird vom dialektischen Rationalismus zwar als Konflikt von Gegensätzen gedacht, als dessen Prinzip wird aber im Voraus eine einzige Realität als gegebene vorausgesetzt, die Materie, während jeder Vitalismus pauschal und nuancenlos verurteilt wird.<sup>132</sup> Eine mechanische oder (dialektisch-)materialistische Auffassung des Lebens – so Canguilhem ironisch – zu verwerfen, heißt somit keineswegs, gegen die Vernunft zu verstößen, nicht einmal gegen die

<sup>129</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Note sur la situation faite à la philosophie biologique en France«, a.a.O., 311/dt. 26.

<sup>130</sup> Vgl. a.a.O., 314/dt. 31.

<sup>131</sup> Vgl. a.a.O., 312/dt. 28: »Toute la finalité se trouve télescopée au départ.«

Zur Notwendigkeit, Descartes' Physik im Licht seiner Metaphysik zu verstehen, vgl. das Manuskript von Canguilhems unterbrochen gebliebenes Buch über Descartes: G. CANGUILHEM, »Descartes interrompu ..., 1948«, Fonds Georges Canguilhem CAPHES, Ms., Bl. 6 ff.; dort auch Canguilhems zustimmende Reaktion auf das Erscheinen von F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950, wo ähnliche Thesen vertreten werden: a.a.O., Bl. 35 ff.

<sup>132</sup> Vgl. a.a.O., 314 f./dt. 31 f. Canguilhem bezieht sich insbesondere auf das Werk Marcel Prenants, *Biologie et marxisme* (Paris 1935). Zur materialistischen Dialektik vgl. auch CANGUILHEM, »Hegel en France«, a.a.O., 334 f., wo Canguilhem sich auf eine ähnliche Kritik Sartres am französischen dialektischen Materialismus bezieht.

Descartes'. Die Gründe der Verabsolutierung des Mechanismus müssen deshalb anderswo als in philosophischen Argumenten gesucht werden. Sie sind eher auf der Ebene einer Verflechtung zwischen philosophischen Konzeptionen und sozialen Strukturen, Erkenntnis und Interesse zu suchen, ohne dabei allerdings in eine Form von sozialem Determinismus der Kategorien des Denkens zurückzufallen. Canguilhem kehrt sich insbesondere gegen die marxistische These, nach der die nicht-materialistischen Auffassungen des Lebens ein Ausdruck der Dekadenz der bürgerlichen Gesellschaft sind. Bergsons Philosophie des *Elan vital* würde demnach einen mystischen Irrationalismus darstellen, der als ein Zeichen des Zerfalls des französischen Kapitalismus und seiner Unfähigkeit, seine inneren Gegensätze zu überwinden, zu interpretieren ist. Demgegenüber betont Canguilhem den internen Zusammenhang, der zwischen dem Rationalismus – auch in seiner materialistisch-dialektischen Inanspruchnahme – und der maschinenartigen Form der Technik besteht.<sup>133</sup>

Eine restlose Vermittlung zwischen Technik und Wissenschaft ist nicht nur prinzipiell unmöglich, sie bildet auch darüber hinaus die Bedingung eines jeglichen endlichen Rationalismus. Einmal mehr zeigt Canguilhem mit seiner kritischen Technikauffassung, wie sehr Léon Brunschvicg die Wahrheit der modernen Wissenschaft erkannt hat. Die Vermittlung zwischen Technik und Wissenschaft entspricht nicht nur dem Wesen der mathematischen Physik, sie bildet auch als vollendete Verbindung zwischen Analyse und Synthese, das heißt letztendlich zwischen der zweiten und der dritten Regel von Descartes' *Regulae ad directionem ingenii*, das interne Telos einer jeden endlichen Entfaltung der Vernunft. Nicht von ungefähr zeichnet sich der Fortschritt der modernen Wissenschaft durch die Überwindung des Substanzialismus der

<sup>133</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Note sur la situation faite à la philosophie biologique«, a.a.O., 318 f./dt. 36 f. Angesichts von Canguilhems Unterscheidung zwischen einer Technik, die in ihrer Originalität gegenüber der Wissenschaft und jeglichem Determinismus ein Befreiungspotenzial aufweist, und einer Technik, die völlig dem Rationalismus unterworfen ist, ist die Ähnlichkeit seiner Technikauffassung mit jener Martin Heideggers offensichtlich, auch wenn Canguilhem immer vermieden hat, sich auf Heidegger zu beziehen (vgl. allerdings CANGUILHEM, »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 18/dt. 17). Man würde zudem in Heidegger das Gegenstück zu Canguilhems Philosophie der Willensfreiheit vergeblich suchen. Vgl. insbesondere Heideggers Gegenüberstellung zwischen der »modernen Technik«, die »darauf verfallen kann, die exakten Naturwissenschaften zu verwenden«, und der Technik, die als *poiesis* und nicht-instrumentales Entbergen zu denken ist (vgl. M. HEIDEGGER, »Die Frage nach der Technik« [1953], in: DERS., *Gesamte Ausgabe. VII. Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt/M. 2000, 7–36, 15 für das Zitat).

neuzeitlichen Wissenschaft in Richtung der Konstitution von Systemen aus reinen Relationen aus.

Canguilhem hebt hervor, dass, indem man den Rationalismus in die marxistische Dialektik implantiert und folglich den historischen und logischen Primat der Technik und der Ökonomie über jede andere menschliche Funktion stellt, man – unter dem Vorwand der Aufhebung – die Kontinuität der fundamentalen Normen der bürgerlichen Auffassung des Lebens sichert.<sup>134</sup> Canguilhem gesteht darüber hinaus gerne zu, dass die Entwicklung der großen Industrie, im Bewusstsein des Proletariats reflektiert, mit der sozialen Entfremdung der Arbeiterklasse Schluss machen wird. Alles andere als sicher ist hingegen, dass das Ende der sozialen Entfremdung des Proletariats das Ende der menschlichen Entfremdung im Allgemeinen bringen wird. Um die Entfremdung zu überwinden, muss der Mensch nicht nur die Klassenunterschiede hinter sich lassen, sondern auch die Fülle eines Wesens wiedererlangen, das sich den allgemeinen Mechanismus zunutze macht, statt sich von ihm zum Knecht machen zu lassen. Wenn es eine Dialektik geben muss, so hat diese auch die dialektische Umkehrung des Verhältnisses zwischen Mechanismus und Organismus einzubeziehen, um die Geschichte des Mechanismus in jene des Lebens erneut einzuschreiben. Diese Umkehrung kann aber nicht von einer endlichen Rationalität gewährleistet werden, die sich am ehesten auf der Ebene des Mechanismus und der Materie entfaltet. Deshalb glaubt Canguilhem nicht, dass die dialektischen Rationalisten in Frankreich wirklich das Programm haben können, dem Mechanismus seinen Platz *im Leben und für das Leben* wiederzugeben.<sup>135</sup> Die französischen Marxisten halten nämlich an der *szientistischen Illusion* fest, das heißt an

<sup>134</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Note sur la situation faite à la philosophie biologique«, a.a.O., 318/dt. 36. Zur Gemeinsamkeit zwischen kapitalistischer und sozialistischer Auffassung des Lebens in Bezug auf den zentralen Stellenwert der Arbeit und die ›soziale Frage‹ im Allgemeinen vgl. auch TLM 883 ff., insb. 886: »Le socialisme, au XIX<sup>e</sup> siècle, est une réaction contre l'inégalité inhérente au système capitaliste, mais en accepte les postulats fondamentaux.« Zu Canguilhems Verhältnis zum Marxismus auch M. CAMMELLI, »Présentation – Le fascisme et les paysans«, in: OC I, 515–33, insb. 526 f. und G. CANGUILHEM, *Le fascisme et les paysans*, Paris 1935, jetzt in: OC I, 535–93, insb. 547–48. Was den Primat der Technik und der Industrie angeht, so denkt Canguilhem sicherlich auch an Auguste Comtes kritische Stellung gegenüber Saint-Simons Erhebung der Industrie zur Hauptinstanz der gesellschaftlich-politischen Vermittlung. Vgl. G. CANGUILHEM, *La théorie de l'ordre et du progrès chez A. Comte*, a.a.O., Bl. 76 ff. Zur Entgegenseitung Comtes gegen Marx und zum Primat der Erziehung über die Arbeit vgl. auch DERS., »Humanités et marxisme – Prolétariat, marxisme et culture« (1931), in: OC I, 332–35, insb. 334 f.

<sup>135</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Note sur la situation faite à la philosophie biologique«, a.a.O., 320/dt. 39.

einer verengten, laizisierten Form des klassischen Rationalismus, die die philosophische Seite einer mit dem ökonomischen Aufschwung der kapitalistischen Klassen verbundenen Lebensweise darstellt, nach der die Totalität der Erfahrung, einschließlich vom Lebendigen und vom Menschen, als eine Vielfalt von Gegenständen zu betrachten ist, deren technische Ausnutzung ihre vorgängige Reduktion auf Mechanismen voraussetzt. So versteht sich, dass die biologische Philosophie sowohl von den marxistischen als auch von den bürgerlichen Rationalisten verurteilt wird.<sup>136</sup>

Auf die Originalität der Technik abzuheben heißt gleichzeitig, keine endgültige *Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* zuzulassen. Wissen kann kaum von seiner synthetischen Dimension bereinigt werden: es ist konstitutiv *technisch*, *wertbezogen*, *intuitiv* und *metaphorisch*. Es lässt sich somit kaum so scharf zwischen *image* und *concept*, den Produkten der Einbildungskraft und jenen der Wissenschaft trennen, wie es Gaston Bachelard in seinem Werk getan hat, das sowohl wissenschaftsgeschichtliche Studien als auch poetologische Untersuchungen über das Imaginäre umfasst, aber immer auf getrennten Schienen.<sup>137</sup> Dadurch nimmt Canguilhem nicht nur von Léon Brunschvicgs und Gaston Bachelards Wissenschaftsauffassung, sondern von jener Henri Bergsons Abstand, der in der Überzeugung, die Ebene der Synthese und der Analyse, des Lebens und der Materie, der *intuition* und der *intelligence* auseinanderhalten zu können, eine Form von wissenschaftlichem Realismus verteidigte.<sup>138</sup> Gleichwohl teilt Canguilhem kaum den Anspruch der Archäologie Foucaults, Wissenschaft und Einbildungskraft auf den Diskurs als auf einen gemeinsamen Nenner und als auf eine umfassende

<sup>136</sup> Vgl. a.a.O., 319/dt. 37.

<sup>137</sup> Vgl. CANGUILHEM, »De la science et de la contre-science«, a.a.O., 177 und G. BACHELARD, *La poétique de la rêverie*, Paris 1960, insb. 45–47. Außerdem G. CANGUILHEM, »Vie«, in: *Encyclopædia Universalis*, Paris 2<sup>1989</sup> (1973), 636–42, 637c f./dt. 81 f., wo die Rede von den Wissenschaftsgegenständen als von überdeterminierten, aus *psychischen Komplexen* bestehenden Objekten ist und wo sich Canguilhem an die Epistemologie der Lebenswissenschaft mithilfe von Bachelards Buch über Lautréamont nähert, d. h. nicht so sehr von dessen wissenschaftstheoretischen Werk, sondern vielmehr von dessen Untersuchungen über das Imaginäre her.

<sup>138</sup> Für einen Vergleich zwischen Léon Brunschvicgs und Henri Bergsons Wissenschaftsauffassung vgl. F. WORMS, »La science chez Bergson et Brunschvicg«, in: Wagner (Hg.), *Les philosophes et la science*, a.a.O., 403–46. Obwohl Bergson nicht anders als Alain den Primat der Technik über die Wissenschaft, des *homo faber* über den *homo sapiens* oder gar die praktische Natur der Intelligenz hervorhob, sah er prinzipiell kein Hindernis gegen eine vollständige analytische Zerlegung der Materie durch die Wissenschaft (vgl. H. BERGSON, *Schöpferische Evolution*, übers. v. M. Drewsen, Hamburg 2013, 159 ff., 223 ff./fz. 137 ff., 195 ff.).

Herkunft zurückzuführen, woraus beide gleichermaßen hervorgehen sollen.<sup>139</sup> Die Wissenschaft folgt nämlich einer eigenen Logik, einer internen Normativität als Wille zur Verifikation und Realisierung der Wirklichkeit, die ihre Spezifizität ausmacht und die sie von allen anderen Formen der Sinnartikulation konstitutiv unterscheidet.

Deshalb hält Canguilhem trotzdem, anders als Foucault, an der Unterscheidung zwischen *Ideologie* und *Rationalität* in der Wissenschaft fest, wie bereits der Titel seiner dritten Aufsatzsammlung bezeugt: *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*.<sup>140</sup> Canguilhem besteht außerdem darauf, in der Wissenschaftsgeschichte nicht auf der Ebene des *Diskurses*, sondern auf jener des *Begriffs* anzusetzen, der mit Jean Cavaillès in seiner dialektischen Entfaltung und nicht als Tätigkeit des Bewusstseins aufzufassen ist.<sup>141</sup> Die historische Epistemologie

<sup>139</sup> Vgl. das Kapitel IV.vi »Science et savoir« in *L'archéologie du savoir*, insb. AdS 139 ff./dt. 260 ff. und die irritierte Reaktion von Canguilhem im Vorwort zu G. CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1988 (1977), 9.

<sup>140</sup> Dort vgl. insbesondere den Aufsatz von G. CANGUILHEM, »Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique« (1970), in: DERS., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, a.a.O., 33–45.

<sup>141</sup> Die ausführlichere Erläuterung von dem, was Canguilhem unter der Herausbildung eines wissenschaftlichen Begriffs versteht, bietet seine philosophische Dissertation: CANGUILHEM, *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, a.a.O., insb. die Zusammenfassung von 130 f./dt. 160 f. Zum wissenschaftlichen Begriff bei Canguilhem vgl. auch SCHMID-GEN, »Fehlformen des Wissens«, a.a.O., XL ff.; DERS., »Dreifache Dezentrierung. Canguilhem und die Geschichte wissenschaftlicher Begriffe«, in: E. Müller, F. Schmieder (Hg.), *Begriffsgeschichte der Naturwissenschaften. Zur historischen und kulturellen Dimension naturwissenschaftlicher Konzepte*, Berlin 2008, 149–63. Zum Unterschied zwischen Foucaults Diskurs- und Canguilhems Konzeptanalyse vgl. A. I. DAVIDSON, »Über Epistemologie und Archäologie. Von Canguilhem zu Foucault«, in: Honneth, Saar (Hg.), *Zwischenbetrachtung einer Rezeption*, a.a.O., 192–211 und F. DELAPORTE, »Foucault, l'histoire et l'épistémologie«, in: Artières, Bert, Gros, Revel (Hg.), *Michel Foucault [Cahier de l'Herne]*, a.a.O., 335–41; Th. EBKE, *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin 2012, 117–33; DERS., »Prismatische Brechungen und epistemologische Mimesis. Philosophie und Geschichte der Wissenschaften vom Leben nach Georges Canguilhem«, in: G. CANGUILHEM, *Regulation und Leben*, übers. v. Th. Ebke, Berlin 2017, 7–67, insb. 20 ff.; KELM, *Hegel und Foucault*, a.a.O., 68 ff. L. PALTRINIERI, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris 2013, geht hingegen von der

Canguilhems unterscheidet sich somit entscheidend von Foucaults Archäologie. Sie versteht die Diskontinuität in der Wissenschaft als Weg zu einem die wissenschaftliche Tätigkeit bestimmenden Ideal, nämlich die Konstruktion der Wirklichkeit als System von messbaren Identitäten, und damit einhergehend als Fortschritt; sie verteidigt die innere Normativität der Wissenschaft und somit die Spezifizität, die nicht zulässt, sie undifferenziert mit den Produkten der Einbildungskraft und auf der umfassenden Ebene des Diskurses, statt auf der eigentümlichen des Begriffs zu behandeln. Aus der Sicht Canguilhems muss man wohl wie bereits in jenem Nietzsches so auch im Fall Foucaults, der in *L'archéologie du savoir* der lediglich epistemologischen Geschichte der Wissenschaften der Tradition der *histoire des sciences* seine archäologische Geschichte der diskursiven Praktiken kritisch entgegengesetzt hatte,<sup>142</sup> von einer konsstitutiven Unfähigkeit ausgehen, eine Theorie der Wissenschaft zu entwickeln und eine Erklärung für die technische-wissenschaftlichen Erfolge der Moderne anzubieten.

Die Unmöglichkeit, die Wissenschaft völlig von ihrem synthetischen, werhaften und technischen Charakter zu bereinigen, erklärt deren unmittelbare politische und philosophische Relevanz, ohne dass die Logik der Wissenschaft auf eine soziologische Logik reduziert werden könnte. Angesichts ihrer schöpferischen, synthetischen Natur kann die Wissenschaft auf keinen Determinismus zurückgeführt werden; der besondere Wert, den sie als Wille zur Verobjektivierung der Wirklichkeit mit dem Ziel ihrer Verfügbarmachung bildet, und die interne Wertbezogenheit ihrer Ergebnisse verweisen sie allerdings konstitutiv auf Soziologie, Politik und Philosophie. Weder der ›Internalismus‹, nach dem die Wissenschaft von gesellschaftlichen Verhältnissen intern bestimmt wird, noch der ›Externalismus‹, nach dem der soziale Einfluss den wissenschaftlichen Inhalten völlig äußerlich ist, können ohne Weiteres auf Canguilhems Wissenschaftsauffassung angewendet werden. Gegen den oft wiederholten Vorwurf, die französische Wissenschaftsgeschichte sei sozial und politisch naiv, weiß Canguilhem somit fruchtbar an die ursprüngliche Tradition der *histoire des sciences* anzuknüpfen, die von Anfang an – man denke nur an Auguste Comte, dessen *positive Philosophie* konstitutiv mit einer *positiven Politik* verbunden war – die Entwicklung der Wissenschaft aus einer historisch-politischen Perspektive betrachtet hatte.<sup>143</sup> Die Soziologie stellt bei Canguilhem jedoch auf keinen Fall eine

zentralen Bedeutung des Begriffs auch in der Archäologie Foucaults aus (vgl. 15 ff.).

<sup>142</sup> Vgl. AdS 248/dt. 270 f.

<sup>143</sup> Zum Vorwurf, soziologischen Erklärungen der Wissenschaft gegenüber stur zu sein, vgl. B. LATOUR, „Transmettre le syphilis, partager l'objectivité“, Nachwort zu L. FLECK, *Genèse et développement d'un fait scientifique*, Paris 2005, 254 f. (in: BOUVERESSE, »Préface«, a.a.O., 40 zitiert),

bevorzugte oder gar die letzte Instanz dar, von der her die Wissenschaft anzuschauen wäre. Nicht eine andere Wissenschaft, sondern die Philosophie als das Wissen, das alles andere Wissen auf das Ideal einer möglichen Totalisierung der Erfahrung bezieht, verfügt strukturell über die Mittel, den Wissensgehalt und den Sinn und die Bedeutung einer jeden besonderen Wissenschaft einzuschätzen.<sup>144</sup>

und insbesondere in Bezug auf Bachelard, was Wolf Lepenies referiert: W. LEPENIES, »Vergangenheit und Zukunft der Wissenschaftsgeschichte – Das Werk Gaston Bachelards«, Einleitung zu: G. BACHELARD, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*, übersetzt von M. Bischoff, Frankfurt/M. 1984, 7–34, insb. 27. Vgl. außerdem: P. SCHÖTTLER, »Sur la réception de l'épistémologie française en Allemagne«, in: *Epistemology and history*, a.a.O., 41–46; Th. EBKE, »Innere Archäologien des Positivismus? Eine Bestandaufnahme zu neueren Übersetzungen aus dem Feld der Historischen Epistemologie«, in: NTM – Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin, 23 (2015), 65–85. Zum ursprünglich politischen Charakter der *histoire des sciences* auch LECOURT, *La philosophie des sciences*, a.a.O., 12 ff. und P. MACHEREY, »Georges Canguilhem: un style de pensée«, zuerst in: *Cahiers philosophiques*, (69) 1996, jetzt in: DERS., *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, a.a.O., 110–23, insb. über den sozialen Status der Wissenschaft 115 ff.

<sup>144</sup> Canguilhems Verteidigung der entscheidenden Rolle der Philosophie kann im deutschen Kulturraum am besten mit den im Grunde *wissenschaftssoziologischen* Ansätzen Jürgen Habermas' und Niklas Luhmann' kontrastiert werden. Der frühe Habermas denunziert zwar die Verstrickung zwischen Erkenntnis und Interessen in der Wissenschaft und hebt die Notwendigkeit einer Erkenntniskritik als kritische und insofern philosophische Gesellschaftstheorie hervor (vgl. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1973 [1968], insb. 84–87), seine Rekonstruktion der Gattungsgeschichte des Menschen bleibt aber auch nach der Entwicklung seiner Theorie des kommunikativen Handelns im Grunde empirisch, eine Naturgeschichte (vgl. auch Habermas' spätere Rede von einem »schwacher Naturalismus«: DERS., *Wahrheit und Rechtfertigung*, a.a.O., 17) und somit eine besondere Wissenschaft, die die Wissenschaft beurteilt und in sich die Verstrickung zwischen Erkenntnis und Interesse bloß wiederholt. Man sieht, was die kritisierten »spekulativen Köpfe in der Marxschen Tradition (Benjamin, Bloch, Marcuse, Adorno)«, die an der Idee einer »absoluten Einheit« zwischen Objekt und Subjekt, Natur und Geist festgehalten haben (vgl. *Erkenntnis und Interesse*, 45), für das Projekt einer Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie gegenüber Habermas' »Nachmetaphysik« noch vorzuweisen haben. Ähnlich wird Niklas Luhmanns Wissenschaft der Gesellschaft als gesellschaftliches Funktionssystem innerhalb einer allgemeinen Theorie autopoietischer Sozialsysteme verstanden, die als Wissenschaft ihre Vorrangstellung gegenüber anderen Wissenschaften dadurch begründet,

### viii. Leben und Tod des Menschen

Ein Rationalismus, der seine Grenzen anerkennt, ist aber – nach der bereits zitierten Formel von Canguilhems *La connaissance de la vie*<sup>145</sup> – nicht nur dadurch *raisonnable*, dass er die Bedingungen reflektiert, unter denen er vollzogen wird. Er ist auf eine andere Ordnung, namentlich auf das *raisonnable*, nicht nur in einem epistemischen, sondern auch in einem ethischen Sinne angewiesen. Die Abhängigkeit der Wissenschaft und der Technik von der Philosophie und somit von einer möglichen Totalisierung der Erfahrung hat außer einer *epistemologischen* auch eine *ethische* Bedeutung. Die absolute Einheit der Erfahrung ist insofern nicht nur Erkenntnis-, sondern auch ethische Bedingung, als erst durch sie eine vollendete gesellschaftliche Vermittlung, eine gewaltlose Macht der Gerechtigkeit und der Liebe möglich wird. Weil konstitutiv auf Wert bezogen, weil Resultat einer genuin anthropologischen – das heißt wesentlich unvollendeten beziehungsweise endlichen – Vermittlung zwischen Freiheit und Natur, Seele und Körper, Bedürfnissen und Wirklichkeit, stellen die technischen Produkte der menschlichen Kultur immer schon einen Wissen-Macht-Komplex dar, den keine Wissenschaft auflösen oder gar rechtfertigen kann und der als solcher sowohl auf eine *vitale* als auch auf eine *ethische* Dimension angewiesen bleibt.<sup>146</sup>

Die Totalität der Erfahrung ist nur als unendliche Einheit, als Leben im eminenten Sinne zu denken. Indem er konsistent an dem Gedanken eines absoluten Lebens festhält, vermag Georges Canguilhem die Verstrickung zwischen Technik und Wissenschaft, Willen und Wissen, die Foucault in der Macht der Norm der Humanwissenschaften und – auf einer fundamentaleren Ebene – in der Analytik der Endlichkeit als Inbegriff des modernen Subjektivismus und des modernen prometheischen Projekts

dass sie ihre eigene Selbstreferenz offen zugibt und in Kauf nimmt, während vitalen Werten und der Metaphysik, die als *physische* Erkenntnis vom Absoluten missverstanden wird, jede Originalität abgesprochen wird (vgl. N. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1987 (1984), 653 ff. und 143 ff., 244 f. und 656 für die Verabschiedung der Metaphysik; DERS., *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1990 (1992), 716 ff.

<sup>145</sup> Vgl. CANGUILHEM, »La pensée et le vivant«, a.a.O., 12 f./dt. 22.

<sup>146</sup> Vgl. etwa G. CANGUILHEM, »Présentation«, in: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris 1989, 11–12., 11: »S'étonner, par exemple, de voir Foucault traiter de la vérité comme pouvoir plutôt que comme norme, c'est méconnaître que, sous l'aspect de sciences génératrices de technologies, savoir contient valoir« (»Sich etwa darüber zu wundern, dass man bei Foucault die Wahrheit als Macht eher als Norm behandelt sieht, heißt zu erkennen, dass unter dem Gesichtspunkt der Technologien generierenden Wissenschaften Wissen Gelten impliziert«).

zurecht denunziert, gleichzeitig in ihrer szientistischen Engführung als technokratischen Instrumentalismus und in ihrer anthropologischen Bedeutung als Instrument aufzufassen, mit dem sich das menschliche Leben im Streben nach der eigenen Freiheit den Kräften des Todes widersetzt.

Die Rede von der *Biopolitik* weiß Canguilhem in das *ambivalente* Licht zu stellen, das ihr ihren völligen Sinn erst verleiht. Als *technische Wissenschaft* und *Wille zum Wissen* ist die Biopolitik konstitutiv *anthropologische* und instrumentale Verobjektivierungs- und Bestimmenstätigkeit, die ihre volle Bedeutung und Berechtigung erst erlangen kann, wenn sie die endlichen Vermittlungen zwischen Freiheit und Natur, Seele und Körper, Werten und Tatsachen, mit denen sie zwangsläufig operiert, und zugleich ihre *Hybris* wie ihren *hybriden* Charakter, nicht verabsolutiert, sondern auf ihre *vitalen* und *ethischen* Grenzen hin betrachtet. Nur so wird sie imstande sein, zwischen *Polizei* und *Politik*, *Präfektur* und *Pantheon* ihren richtigen Weg zu nehmen.

Derrida weiß zwar die *Verwirrung* der ›Biopolitik‹ – einer »*physique en différence*« – auszusprechen, nämlich die Grundäquivozität eines Geistes, der sein Angewiesensein auf eine Zeichentechnik und somit zugleich seinen *technischen Ursprung* und seine *technische Natur* nicht loszuwerden vermag. Er weiß die unverrückbaren Bestimmungen der *Doktoren der Kastration* ins Wanken zu bringen. Der Reduktion der religiösen Bedeutung der Beschneidung auf psychopathologischen *Neid* hat er aber kaum etwas entgegenzuhalten. Er begnügt sich lediglich damit, die Biopolitik mit einem umgekehrten, negativen Zeichen zu versehen; deren Fundamentalität vermag er aber nur zu bestätigen. Deleuzes (und Agambens) Leben qua Immanenz sich wiederholender Differenzen beansprucht gleichsam, ein Projekt zu realisieren, nämlich die Entfaltung eines nicht-aporetischen, nicht-dialektischen Denkens der Endlichkeit als übermenschliche ewige Wiederkehr des Gleichen, das auch Foucault zumindest in der Form eines Versprechens vorschwebte, ohne dass er allerdings jemals gewagt hätte, es bis zum Ende zu führen. Die Dualität zwischen Seele und Körper und damit einhergehend die immanente Transzendenz des Lebens leugnen zu wollen und gleichzeitig im Namen der problematischen Aufnahme der Rede von den unendlichen Virtualitäten des Körpers, ohne deren metaphysischen Prämissen gerecht zu werden, die Rhetorik der grenzenlosen Steigerung der Lebenskräfte sich anzueignen, heißt, der Biopolitik jeden kritischen Stachel zu nehmen. Statt die Biopolitik *ins Affirmative* zu wenden, wiederholt Deleuzes Metaphysik der *Insolenz* somit bloß ihre Grundstruktur und ihren unberechtigten Anspruch, die Dichotomien der herkömmlichen Metaphysik hinter sich zu lassen. In der Unmöglichkeit das einzuhalten, was sie verspricht und was zugleich ihre unumgängliche Voraussetzung ausmacht, nämlich Formen unter endlichen Bedingungen auf Elemente zurückzuführen, verbirgt Deleuzes

Univozität des Seins qua Indifferenz nur die Grundäquivozität der biopolitischen Hybris, auf der sie gründet. *Affirmative Biopolitik* ist dann lediglich vitale Technik des posthumanen *enhancement of life*, und gegen sie ist nichts mehr einzuwenden. Die Grenzen zwischen Menschen, Tier und Gestein verwischen sich, nicht anders als die Idee eines unverfügablen, weil irreduziblen Kerns des Individuums, der gegen den dem Wesen der nachmetaphysischen, bürgerlichen Moderne eingeschriebenen technisch-wissenschaftlichen Instrumentalismus Widerstand leisten könnte.

Canguilhem vermag hingegen Foucaults Biopolitik den kritischen Boden zu sichern, auf dem sie eigentlich auf der Ebene zumeist der verschwiegenen Unterstellungen und der inneren Logik der Argumentation gewachsen war und den Foucault allerdings nie zu Ende zu denken vermocht hat. Statt wie Foucault den Tod verkündet Canguilhem dabei das Leben des Menschen.<sup>147</sup> Die technokratischen Entgleisungen des modernen Subjektivismus weiß er unter Aufbewahrung der absoluten Zentralität der Subjekte zu denunzieren. Foucaults Einordnung Canguilhems in eine *Philosophie des Wissens, der Rationalität und des Begriffs*, die einer *Philosophie der Erfahrung, des Sinnes und des Subjekts* entgegenzusetzen sei, greift offensichtlich zu kurz.<sup>148</sup> Canguilhem hat die epistemische Dezentrierung des Menschen mit seiner *vitalen* und *ethischen* Rezensionierung verbunden. Die *Erschöpfung des Cogito* geht bei ihm keineswegs mit dem *Tod des Menschen* einher.

Trotz der Kraft, mit der er Foucaults Brandmarkung der Biopolitik als spezifische Form der modernen Macht zu fundieren vermag, zeichnet sich Canguilhems Werk allerdings teilweise auch durch eine relativ szientistische und metaphysische Kurzsichtigkeit aus, die dessen Grenzen bildet. Die Behauptung in einem Interview, das Canguilhem 1964 Alain Badiou für eine Reihe des französischen Staatsfernsehens zum Thema Unterrichten der Philosophie gab, wonach von *Wahrheit* nicht in der Philosophie, sondern allein in der Wissenschaft die Rede sein könne, ist

<sup>147</sup> Darüber vgl. auch U. BALZARETTI, »Vie et mort de l'homme. Anthropologie entre Michel Foucault et Georges Canguilhem«, in: Th. EBKE, C. ZANFI (Hg.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Potsdam 2017, 105–21.

<sup>148</sup> Vgl. FOUCAULT, »La vie : l'expérience et la science«, a.a.O., 1583/dt. 944. Für eine Diskussion der von Foucault vorgeschlagenen Unterscheidung vgl.: P. CASSOU-NOGUÈS, P. GILLOT (Hg.), *Le concept, le sujet et la science*, Paris 2009; G. BIANCO, »Portées du nom ›Bergson‹. Portrait de groupe avec philosophe«, in: *Philosophie(s) française(s)*, hg. v. C. Riquier, monographische Nummer von: *Philosophie* 109 (2011), 43–59; A. BADIOU, »Préface«, in: DERS., *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris 2012, 7–25.

zwar alles andere als im Sinne des Szentismus zu verstehen. Im Gegen teil: Die von Canguilhem vorgeschlagene Eingrenzung dient gerade der Verteidigung der Eigentümlichkeit und Selbstständigkeit der Philosophie, die eine andere Aufgabe und einen anderen Wert hat als die wissenschaftliche Konstruktion von Objektivität in regionalen Bereichen der Erfahrung. Die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist nicht, die Welt zu *verifizieren*, sondern die Wissenschaft mit anderen Werten, etwa ästhetischen oder moralischen, im Hinblick auf eine mögliche Totalisierung, eine mögliche *konkrete Einheit* der Erfahrung zu konfrontieren, die nicht positiv erfasst, sondern nur zu ethischen Zwecken und somit im Hinblick auf die Frage nach dem eigentlichen Sinn des Lebens *vorwegenommen werden* kann und soll (»avec présomption d'unité concrète au terme«).<sup>149</sup>

In der Fernsehdebatte, die in Folge des Aufsehens organisiert wurde, das das Interview mit Badiou erregte, stimmte Canguilhem der Rekonstruktion Jean Hyppolites zu, nach der die Bestimmung des Wesens der Wahrheit keine Wahrheit, die Philosophie, die nach dem Sinn und der Bedeutung der Wissenschaft fragt, keine Wissenschaft sein kann. Keine Wissenschaft der Wissenschaft ist möglich wie auch keine wissenschaftliche Inanspruchnahme der Philosophie.<sup>150</sup> Derselben Debatte ist auch zu entnehmen, dass Canguilhem mit seiner These außer der szientistischen Verwechslung zwischen Wissenschaft und Philosophie den Realismus der dogmatischen Substanzmetaphysik im Blick hat, deren rationale Ontologie objektive Kategorien jenseits der Wissenschaft verwendet. Nicht von ungefähr beruft sich Canguilhem auf Kants Transzentalphilosophie.<sup>151</sup>

<sup>149</sup> Vgl. G. CANGUILHEM, »Philosophie et science« (1964), in: OC IV, 1097–111, insb. 1107/dt. 63 (die Stelle wurde aber in der deutschen Ausgabe schlicht missverstanden). In »Philosophie et vérité« (1965), OC IV, 1120–38, spricht Canguilhem ähnlich von einer Totalität, die lediglich *vorausgesetzt* werden kann (»une totalité qui ne peut être que présumée«, 1128/dt. 592).

<sup>150</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Philosophie et vérité«, a.a.O. Canguilhem kommentiert seine Aussage im Interview mit Badiou folgendermaßen: »J'ai simplement voulu dire ceci: le discours philosophique sur ce que les sciences entendent par ›vérité‹ ne peut pas être dit à son tour vrai. Il n'y a pas de vérité de la vérité«, a.a.O., 1126 (»Ich wollte einfach sagen, dass der philosophische Diskurs über das, was die Wissenschaften unter ›Wahrheit‹ verstehen, nicht seinerseits wahr gesagt werden kann. Es gibt keine Wahrheit der Wahrheit«, dt. 590). Canguilhem hat dabei sicherlich u. a. Abel Reys positivistische Bestimmung der historischen Epistemologie als »une science positive des sciences« im Blick (vgl. A. REY, *La Théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, Paris 1907, 13/dt. 12).

<sup>151</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Philosophie et vérité«, a.a.O., 1129ff./dt. 593.

Abgesehen von Canguilhems eigentlicher Intention, ist es dennoch bezeichnend, dass er *Wahrheit* mit *Wissenschaft* und nicht mit *Philosophie* assoziiert. Wäre es lediglich, wie von Canguilhem behauptet, darum gegangen, dasselbe Wort und denselben Begriff nicht in zwei verschiedenen Bedeutungen zu verwenden,<sup>152</sup> hätte es gereicht, zwei verschiedene Bezeichnungen einzuführen, etwa *Objektivität* für die *wissenschaftliche* und schlicht *Wahrheit* für die *philosophische* Wahrheit. Canguilhems Reduktion des Gebrauches des Wortes ›Wahrheit‹ auf das wissenschaftliche Gebiet ist ein Anzeichen zumindest für die Tendenz, außerhalb der analytisch-synthetischen Tätigkeit der wissenschaftlichen Verifikation keinen Raum für ein Wissen zuzulassen, das sich auf Willkür nicht reimen ließe. Das Problem wird von Canguilhem selbst in Bezug auf das Werk Bachelards angesprochen, der mit seinem doppelseitigen, zwischen *Wissenschaftsgeschichte* und *Poetologie* gleichermaßen geteilten Werk zwar ein fruchtbare Beispiel gegeben hat, wie wissenschaftliche Rationalität und schöpferische Energie der Einbildungskraft sich gegenseitig tolerieren können, nichts aber über ihre mögliche Vermittlung gesagt hat.<sup>153</sup>

Kurz gesagt: Man spürt im Werk Canguilhems trotz seiner eigenständlichen Art und Weise, an den Rationalismus über die Biologie anzuknüpfen, eine noch zu große Treue gegenüber Descartes' Verabschiedung der aristotelischen Kunst des Syllogismus zugunsten der analytisch-synthetischen Methode der modernen Wissenschaften. Die kartesische Verabschiedung des Syllogismus, der im Mittelpunkt von Léon Brunschvicgs Verständnis des Fortschrittes des modernen Bewusstseins stand,<sup>154</sup> ist insofern für Canguilhem relevant, als ohne syllogistische Kunst nicht nur Spekulation und metaphysische Erkenntnis, sondern auch die ganze Tradition der rhetorischen Dialektik und somit der Hermeneutik, die auf dem Enthymem als unvollständigen Schluss gründen, gleichsam *mittellos* bleiben. Das Fehlen der Anerkennung einer positiven Rolle der Dialektik und Hermeneutik stellt aber wahrscheinlich die schwerwiegendste systematische Lücke in Canguilhems Werk dar. Die *biologische Philosophie* Canguilhems bleibt nämlich eine Antwort darüber schuldig, wie überhaupt zwischen der *vitalen* und der *ethischen* Dimension anders als willkürlich vermittelt werden kann.<sup>155</sup>

<sup>152</sup> Vgl. a.a.O., 1136/dt. 600.

<sup>153</sup> Vgl. CANGUILHEM, »De la science et de la contre-science«, a.a.O., 177.

<sup>154</sup> Außer der bereits erwähnten Stelle aus »L'idée critique et le système kantien«, a.a.O., 213, vgl. auch Brunschvicgs lateinische These über die metaphysische Bedeutung des Syllogismus bei Aristoteles: L. BRUNSCHVICG, *La vertu métaphysique du syllogisme selon Aristote*, übers. von Y. Belaval, in: DERS., *La modalité du jugement*, Paris 1964 (1897), 254–96, für Descartes insb. 294 ff.

<sup>155</sup> Canguilhem war sich offensichtlich des Problems bewusst, das sich durch die scharfe Trennung zwischen *Rationalem* und *Imaginärem* nicht nur für

Man kann zwar verstehen, in welchem zutiefst antiszentistischen Sinne Canguilhem meinen konnte, dass ein Kriterium, um zwischen einer großen und einer bornierten Philosophie zu unterscheiden, in einer gewissen Naivität und *Popularität* liegt;<sup>156</sup> man kann darin auch eine Anknüpfung an die beste Tradition des Positivismus des späten Comtes und auch den Einfluss des Antiintellektualismus Alains sehen; ohne eine *hermeneutische* und eine *dialektisch-metaphysische* Aufklärung über die qualitative, unmittelbar vital verankerte Welt der Werte und über die ersten Prinzipien ist allerdings die Berufung auf das *populaire* kaum im weltbürgerlichen Sinne, sondern eher regressiv zu deuten. Selbstverständlich spricht Canguilhem von der Kraft einer Philosophie, die sich in der Welt der konkreten Erfahrung einbürgert, etwa dadurch, dass sie in der Umgangssprache ein unmittelbar verständliches Adjektiv hinterlässt: *stoisch*, *kartesisch*, *kantisch*, und nicht von einem unmittelbaren Einfühlen ins Volk;<sup>157</sup> er sagt aber kein Wort darüber, wie die Vermittlung zwischen der Philosophie und der Welt der alltäglichen Erfahrung überhaupt geschehen soll.

Das Fehlen der Zuweisung der positiven Rolle von Dialektik und Hermeneutik weist sicherlich auf einen Ergänzungsbedarf hin; es greift aber kaum die Konsistenz und die Relevanz von Canguilhems Denken an. Im Gegensatz zu Foucaults Archäologie bleibt Canguilhems *philosophie du vivant* kohärent sowohl in einem *epistemischen* als auch in einem *ethischen* Sinnen einem eminenten Begriff des Lebens treu. Im Folgenden

die Philosophie Bachelards, sondern auch für die eigene ergeben konnte. So spielt er sicherlich auf sich selbst und auf das Interview mit Badiou an, als er – im selben Zusammenhang, wo er auf Bachelards abstrakte Teilung zwischen Wissenschaft und Poetik eingeht – von der Schwierigkeit spricht, nachdem man der Logik jeglichen ontologischen Anspruch abgesprochen hat, sich weiter als Rationalist zu bezeichnen, d. h. zu behaupten, es gibt keine andere Wahrheit als die wissenschaftliche, und zugleich die Rechte des Imaginären zu verteidigen: »Mais il n'est pas aisé, quand on a décollé la pensée logique de toute adhérence ontologique, de continuer à se dire rationaliste, c'est-à-dire à soutenir l'idée qu'il n'y a de vérité que scientifique tout en soutenant, simultanément, les droits de l'imaginaire« (CANGUILHEM, »De la science et de la contre-science«, a.a.O., 177).

<sup>156</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Philosophie et vérité«, a.a.O., 19: »Il me semble qu'il y a un côté fondamentalement naïf, même populaire, de la philosophie que l'on tend à négliger.« (»Ich glaube, es gibt eine wesentlich naive, gar populäre Seite der Philosophie, die man gerne vernachlässigt.«) In Bezug auf Kants Unterscheidung in der Architektonik der reinen Vernunft zwischen *Schul-* und *Weltbegriffe* (vgl. KrV B 866) bezeichnet Canguilhem auch den Begriff des *Normalen* als *weltlich* oder gar *populär*. Dadurch unterscheidet er sich vom Schulbegriff der ‚Norm‘, vgl. NP<sup>rr</sup> 175/dt. 251.

<sup>157</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Philosophie et vérité«, a.a.O., 1135 f./dt. 599 f.

wird aufzuzeigen sein, inwiefern das Festhalten an einem spekulativen Lebensbegriff es Canguilhem ermöglicht, ein konsistenteres Bild von dem zu entwerfen, was man unter *Biopolitik* im weiten Sinne zu verstehen hat, das heißt unter dem Naturalismus und Biologismus der Moderne und unter deren angeborener Neigung zum Szentismus und Rassismus.

Zu diesem Zweck wird ein Rückblick auf die *philosophie biologique* Auguste Comtes die Möglichkeit bieten, Canguilhems fundamentale Auffassung des Lebens von ihrer theoriegeschichtlichen Wurzel her zu verstehen und mithin nicht nur ihre philosophische, sondern auch ihre politische und historische Valenz genauer zu bestimmen. Comte stellt ins Zentrum seines Systems der Wissenschaften das Prinzip der Identität des Normalen und des Pathologischen, das dadurch zum *Gesetz des Naturgesetzes* erhoben wird. Selbst die Soziologie wird demnach von einem biologischen Prinzip regiert. Man versteht daher, warum Autoren wie Canguilhem und Foucault in den Begriffen des *Normalen* und der *Norm* den eigentlichen Kern des modernen Biologismus suchen konnten. Bereits in seinem unveröffentlicht gebliebenem *diplôme d'études supérieures* über die Theorie der Ordnung und des Fortschrittes bei Comte, *La théorie de l'ordre et du progrès chez A. Comte* (1926), hatte Canguilhem in François Broussais' Prinzip den eigentlichen Schlüssel zu Comtes positiver Auffassung der Geschichtlichkeit erkannt. Das spätere Projekt, die Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem in den Mittelpunkt der eigenen medizinischen Dissertation (1943) zu stellen, ist demnach durchaus als der Versuch zu verstehen, den modernen Biologismus ins Mark zu treffen.

Ebenso entscheidend für das Verständnis von Canguilhems fundamentaler Auffassung des Lebens ist darüber hinaus Comtes Unterscheidung zwischen einer endlichen und einer unendlichen *Biokratie*, in der die in der vorliegenden Arbeit vorgeschlagene Unterscheidung zwischen einem *depotenzierten* und einem *eminenten* Begriff des Lebens wieder anklingt und mit der sich der moderne naturalistische Reduktionismus erst genau erfassen lässt. Vor diesem Hintergrund wird es schließlich möglich sein, Canguilhems Biopolitik *ante litteram* zu umreißen. Untersucht werden dabei vor allem seine Konzeption der Medizin und seine Kritik an der Psychologie, ohne jedoch zu vernachlässigen, seine Auffassung von der Normalisierung, wie sie in der Schule, in der Wirtschaft und in der Arbeitswelt stattfindet, und seinen kritischen Blick auf die modernen Neuro- und Kognitionswissenschaften in Betracht zu ziehen.

## II. Für eine europäische Politik des Geistes: die zweifache Bedeutung der Biokratie

- Agir, réplique Sturel, c'est annexer à notre réflexion de plus vastes champs d'expérience. Il faut d'abord dénombrer les sentiments qui bouillonnent dans les êtres et les classer suivant la prise qu'ils offrent à un dominateur. Cela fait, nous pourrons placer des hommes dans des circonstances arrêtées d'avance, et en obtenir des effets prévus. C'est, en somme, soumettre à l'expérimentation des vérités psychologiques. Bel objet pour toi que passionne la science et pour moi qui me préoccupe de dépenser mon activité.

(Maurice Barrès, Les déracinés, Kap. VII.  
»L'arbre de Taine«)<sup>158</sup>

In der Einleitung der Veröffentlichung zur Vorlesung über die Intellektuellen in der europäischen Geschichte, die er 1991/1992 am Collège de France hielt, zählt Wolf Lepenies Georges Canguilhem, neben Pierre Bourdieu (1930–2002) und dem österreichischen Direktor der *Maison des sciences de l'homme* in Paris, Clemens Heller (1917–2002), zu den großen europäischen Intellektuellen, denen er in seinem Leben begegnet ist. Lepenies denkt dabei insbesondere an die europäische *politique de l'esprit*, an die Verteidigung der Werte der Universalität und der schöpferischen Freiheit des Geistes gegen den szientistischen und naturalistischen Reduktionismus, so wie sie im Ausgang des ersten Weltkrieges von Paul Valéry in seinen Überlegungen über eine bedrohte europäische Zivilisation verstanden wurde.<sup>159</sup>

<sup>158</sup> »— Handeln, erwidert Sturel, heißt, unserer Reflexion breitere Erfahrungsfelder anzuschließen. Zuerst muss man die Gefühle, die in den Wesen und in den Klassen gären, unterscheiden und nach dem Zugriff einordnen, die sie einem Herrscher bieten. Nachdem wir dies getan haben, werden wir die Menschen in im Voraus beschlossene Umstände stellen und erwartete Wirkungen erlangen. Kurz, es handelt sich darum, psychologische Wahrheiten dem Experimentieren zu unterstellen. Schöner Gegenstand für dich, der du dich für die Wissenschaft passionierst, und für mich, der ich mich darum kümmere, meine Tätigkeit zu entfalten.«

<sup>159</sup> Vgl. W. LEPENIES, *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen ? Les intellectuels et la politique de l'esprit dans l'histoire européenne*, Chaire européenne du Collège de France, 1991–1992, hg. v. D. Séglard, Paris 2007, insb. 10, 15 ff. Vgl. außerdem P. VALÉRY, »Die Krise des Geistes« (1919/1922) und »Die Politik des Geistes. Unser höchstes Gut« (1932), beide in: *Werke*, Bd. 7, *Zur Zeitgeschichte und Politik*, hg. v. J. Schmidt-Radefeldt, Frankfurt/M./Leipzig 1995, 26–54 und 75–104. Außerdem: CANGUILHEM, »La

Über sein Interesse an der Medizin und an nicht unmittelbar philosophischen Themen befragt, erinnerte der 91-Jährige Canguilhem in einem Interview mit François Bing und Jean-François Braunstein an die entscheidende Rolle, die für ihn das Werk Auguste Comtes spielte. Canguilhem sieht sogar seinen Lehrer Alain, dessen Philosophie stark vom französischen Gründer der Soziologie geprägt wurde, unter dem Einfluss Comtes stehen.<sup>160</sup> Will man Wolf Lepenies' Behauptung, das Werk Canguilhems sei im Licht einer *Geistespolitik* europäischer Tradition zu verstehen, einen prägnanten Sinn geben, so muss man seinen Republikanismus auf Auguste Comtes Positivismus beziehen. Die *histoire des sciences*, die für Comte als *positive Philosophie* gilt, bildet neben der *positiven Politik* und der *positiven Moral*, die ihr in der Reihe übergeordnet sind, nur einen Teil der totalen, sowohl objektiven wie subjektiven Systematisierung, die endlich die menschliche Einheit und den *normalen Zustand* der Menschheit realisieren soll.<sup>161</sup> Allein eine solche Systematisierung wird die *vollständige Regenerierung des abendländischen Europas* herbeiführen und somit die abendländische Revolution *organisch* vollenden können.<sup>162</sup> Den bloß kritischen, auflösenden Kräften der wissenschaftlichen Demonstration muss die positivistische Systematisierung eine organische, einheitliche Bestimmung geben. Nur so werden die *Ordnung* und der *Fortschritt* der *Liebe* als deren leitendes Prinzip untergeordnet und die *Wissenschaft* und die *Politik* auf die *Moral* zurückgeführt werden

problématique de la philosophie de l'*histoire* au début des années 30», a.a.O., 17.

<sup>160</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Entretien avec Georges Canguilhem« (1995), Gespräch mit F. Bing und J.-F. Braunstein, in: F. BING, J.-F. BRAUNSTEIN, É. ROUDINESCO (Hg.), *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Le Plessis-Robinson 1998, 120–35, 130 f. Über Canguilhems Verhältnis zu Comte vgl. insbesondere den Überblick von J.-F. BRAUNSTEIN, »Canguilhem, Comte et le positivisme«, in: BING, BRAUNSTEIN, ROUDINESCO, *Actualité de Georges Canguilhem*, a.a.O., 95–120, und M. CAMMELLI, »Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem. L'avventura ermeneutica della biopolitica«, in: *Filosofia politica*, (20) 2006, 13–28.

<sup>161</sup> Zum politischen Programm Comtes vgl.: A. PETIT, »Des sciences positives à la politique positiviste«, in: DIES. (Hg.), *Auguste Comte. Trajectoires positivistes 1798–1998*, Paris 2003, 57–87, und auch LEPENIES, *Auguste Comte. Die Macht der Zeichen*, München 2010, 17–29.

<sup>162</sup> Vgl. den Diskurs zur Gesamtheit des Positivismus, der zuerst als gesonderte Ausgabe 1848 erschienen ist (vgl. A. COMTE, *Discours sur l'ensemble du positivisme* [1848], Paris 2008); der Diskurs diente 1851 mit wenigen Abweichungen als Einleitung zu Comtes Soziologie-Traktat, der *Système de politique positive*: DERS., »Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme«, in: DERS., *Système de politique positive*, Paris 1851, 2–399, für das Zitat 2/dt. 79.

können.<sup>163</sup> Der Zustand der Anarchie, in den Europa nach der Französischen Revolution geraten ist, und die Vorherrschaft eines Industrialismus und einer materiellen Macht, die von jeglichem politischen und moralischen Band losgelöst zum Selbstzweck herabgesunken sind, bilden die Folgen des reinen subversiven Charakters eines wissenschaftlichen Fortschrittes, der in seinem Negativismus aus der Sicht Comtes noch zu sehr an den Abstraktionen des *metaphysischen* Stadiums der Menschheit teilhat. Der Positivismus wird dadurch diesen metaphysischen Restzustand überwinden können, dass er die empirische, unsystematische Einheit der Theologie und des Christentums auf systematischer, positiver Grundlage wiederherstellt. Die *Grande République Occidentale*, deren Basis bereits von Karl dem Großen hergestellt wurde, kann in einem letzten Schritt der menschlichen Evolution als *großer Organismus* der Menschheit, der einen Zustand des allgemeinen Friedens garantieren soll, endlich aufgebaut werden. Von Frankreich und von den anderen fortgeschrittenen Bevölkerungen Europas ausgehend, der italienischen, der germanischen, der britischen und der spanischen, kann der Endsieg des Positivismus auf den Rest der Welt übertragen werden und zugleich durch die Allianz aus Philosophen, Proletariern und Frauen zur Überwindung des Bürgertums als der Klasse der reinen materialen Interessen führen.<sup>164</sup>

Die Themen aus Comtes Positivismus, die einen Widerhall im Werk Canguilhems finden, sind zahlreich: von der spiegelbildlichen Kritik an den technokratischen Tendenzen des Marxismus sowie den bürgerlich-liberalen Massendemokratien, die ähnlich wie der von Comte verworfenen Industrialismus Saint-Simons ins Zentrum der gesellschaftlichen Vermittlung die technische Assimilation der Natur stellen, vom Pazifismus und von der Präeminenz der Erziehung und der Öffentlichkeit gegenüber der Arbeit bis zur Würdigung der Volksweisheit und des *bon sens populaire*, sofern in ihnen eine philosophisch aufgeklärte Verankerung in der qualitativen, werthaften Sphäre der Lebenswelt zu sehen ist, und schließlich bis zur Verteidigung einer philosophischen Auffassung der

<sup>163</sup> »Die Liebe als Prinzip, die Ordnung als Grundlage und der Fortschritt als Ziel« ist die Devise, mit der Auguste Comte das ursprüngliche Motto des Positivismus, »Ordnung und Fortschritt«, seit dem *Discours sur l'ensemble du positivisme* ersetzt (a.a.O., 441; unverändert in *Système de politique positive*, a.a.O., 321/dt. 333).

<sup>164</sup> Zur *Grande République Occidentale* und Karl dem Großen, außer dem Frontispiz der ersten Ausgabe von 1848, auch COMTE, »Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme«, a.a.O., 386/dt. 381. Für die Allianz aus Philosophen, Proletariern und Frauen und die Überwindung des Bürgertums den dritten Teil (»Populäre Effizienz des Positivismus«) desselben *Discours* (128–203/dt. 185–246) und DERS., *Système de politique positive*, Bd. IV, Paris 1854, 467 ff./dt. 396 ff.

Wissenschaftsgeschichte.<sup>165</sup> In der Fähigkeit, die Geschichte der Wissenschaften von einem systematischen, philosophischen Standpunkt zu betrachten, sieht Canguilhem gar die Besonderheit der französischen Tradition der *histoire des sciences*.

Qu'il nous soit permis de voir, dans une telle conception philosophique de l'histoire des sciences la source de ce qui a été et de ce qui devrait rester, selon nous, l'originalité du style français en histoire des sciences.<sup>166</sup>

Die Rolle der Biologie und der *philosophie biologique* bei Comte ist allerdings für Canguilhem noch entscheidender gewesen als all diese Be rührungspunkte. Auf dieser Ebene ist auch der Bruch Canguilhems mit seinen Lehrern anzusiedeln, Alain und Léon Brunschvicg, die dem Leben und den Lebenswissenschaften keine Originalität zusprechen. *Leben* spielt in Auguste Comtes Positivismus zumindest in einer doppelten Hinsicht eine entscheidende Rolle: zum einen ist es der *Metabegriff*, der auf einer fundamentalen Ebene die Interaktion des Menschen mit der Außenwelt und mit seiner Mitwelt bestimmt; zum anderen bildet die am Anfang des 19. Jahrhunderts neu begründete und aus der Taufe gehobene *Biologie* die Wissenschaft, die innerhalb der Hierarchie des menschlichen Wissens den Übergang von den objektiven, unorganischen Wissenschaften (Astronomie, Physik, Chemie) zu den subjektiven, organischen Wissenschaften (Biologie und Soziologie) gewährleistet. Die Anwendung der positivistischen Methoden der theoretisch geregelten Beobachtung auf die Soziologie als die Endwissenschaft soll erlauben, die

<sup>165</sup> Zum Verhältnis Comtes zum Industrialismus und zu Saint-Simon, außer der bereits erwähnten Stelle in Canguilhems *diplôme d'études supérieures* (CANGUILHEM, *La théorie de l'ordre et du progrès chez A. Comte*, a.a.O., Bl. 76 ff.) vgl. auch J. GRANGE, *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*, Paris 1996, insbs. das Kapitel VI. Zum Vorrang der Erziehung und der Öffentlichkeit gegenüber der Arbeit, die hingegen von *communistes* und *socialistes* bevorzugt werde, als gesellschaftliche Vermittlungsinstanzen, vgl. COMTE, »Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme», a.a.O., 169 ff./dt. 219.

<sup>166</sup> Vgl. G. CANGUILHEM, »La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX<sup>e</sup> siècle« (1958), in: *Études* 61–74, 63 (»Es sei uns gestattet, in einer solchen philosophischen Auffassung der Wissenschaftsgeschichte die Quelle von dem zu sehen, was unseres Erachtens die Originalität des französischen Stils in der Wissenschaftsgeschichte geblieben ist«). Zum notwendig *dynamischen* Charakter einer jeden vollständigen Systematisierung der menschlichen Erfahrung und somit zur konstitutiven Untrennbarkeit von Philosophie und Geschichte vgl. COMTE, »Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme«, a.a.O., 45/dt. 114: »sodass Geschichte und Philosophie auf diese Weise für alle guten Köpfe untrennbar werden.«

positivistische Revolution zu vollenden und somit die politische Aufgabe der Reorganisation und der Regenerierung der abendländischen Gesellschaft zu ihrem Ende zu führen.

### *i. Auguste Comtes philosophie biologique*

Canguilhem verschreibt sich im Grunde der *philosophie biologique* Comtes. In dessen Auffassung vom epistemologischen Bruch, der die Entstehung der *Biologie* ermöglicht haben soll, findet er allerdings eine Form von Reduktionismus, an dem sich der *Biologismus* des modernen Szientismus in seinem prägnantesten Sinne festmachen lässt.

Für Comtes *philosophie biologique* kann man sich am besten auf die Rekonstruktion beziehen, die Canguilhem 1958 in seinem Aufsatz zum Anlass des hundertsten Todesstages Comtes anbot. Es war bereits zu sehen, dass Canguilhem 1947 in der *Revue de Métaphysique et de Morale* aus Comtes Begriff einer *philosophie biologique* die Devise eines philosophisch-politischen Programms machte, mit dem er zugleich von der kartesischen Tradition der französischen Wissenschaftsphilosophie Abstand nahm, in der er sich ausgebildet hatte.<sup>167</sup>

Die Einführung des Wortes ›Biologie‹, eine Neubildung am Ende des 18. Jahrhunderts, in die moderne wissenschaftliche Debatte 1802 gleichzeitig und unabhängig voneinander durch Gottfried Reinhold Treviranus und Jean-Baptiste Lamarck, ist als der Ausdruck eines neuen Bewusstseins unter Ärzten und Physiologen von der Eigentümlichkeit des Lebens als Untersuchungsobjekt zu verstehen. Comtes *philosophie biologique* stellt laut Canguilhem die systematische Rechtfertigung dieser Intuition dar.<sup>168</sup> Die Bezeichnung *Biologie* wird von Comte systematisch im zweifachen Sinne verwendet: zum einen als die *abstrakte Wissenschaft* eines allgemeinen Gegenstandes, der *vitalen Gesetze*, und zum anderen als die synthetische Wissenschaft einer fundamentalen Tätigkeit, des Lebens.<sup>169</sup> Durch diese zweite Verwendung des Wortes und trotz seines Misstrauens gegen die metaphysische Biologie und spekulative *Naturphilosophie* deutscher Tradition stellt sich Comte auf einen eigentlich *philosophischen Standpunkt*, den Canguilhem in seiner *permanenten Bedeutung* als den Standpunkt der absoluten Vermittlung versteht, die aus der *konkreten Einheit zwischen Dasein und Handlung* hervorgeht.<sup>170</sup> Das Leben als fundamentale Vermittlungstätigkeit ist der im ausgezeichneten

<sup>167</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique«, a.a.O.

<sup>168</sup> Vgl. DERS., »La philosophie biologique d'Auguste Comte«, a.a.O., 64.

<sup>169</sup> Vgl. COMTE, *Cours de philosophie positive*. Bd. I, a.a.O., 40. Vorlesung (1935), 675.

<sup>170</sup> CANGUILHEM, »La philosophie biologique d'Auguste Comte«, a.a.O., 64.

Sinne philosophische Ort, an dem die träge Materie, das Inerte zur Tätigkeit gebracht wird, die Tatsachen zu Werten, das Zusammenhangslose zu Sinn und die Mannigfaltigkeit zur zweckmäßigen, organischen Einheit werden.

Die fundamentale Tätigkeit des Lebens hat ihren Gipfel in der Menschheit als die Spezies, in der die Vermittlung zwischen Tatsachen und Werten ihren höheren Punkt erreicht, und bildet zugleich den Ursprung der Geschichte als die des *allgemeinen Fortschrittes*, der in nichts anderem als in der Beherrschung der trägen Materie durch die Totalität des Lebens angesichts der Menschheit besteht: »l'asservissement et le contrôle de la matière inerte par la totalité de la vie, à la lumière de l'humanité.«<sup>171</sup>

Dem doppelten Sinn entsprechend, in dem er das Wort verwendet, bestimmt Comte in zweierlei Hinsicht das Verhältnis der *Biologie* zur positiven Wissenschaft der Menschheit, der *Soziologie*. Die *Biologie* ist die Wissenschaft eines besonderen Gegenstandes, des Lebens, sofern es der Materie entgegengesetzt ist; als solche ist sie gemäß der hierarchischen Systematisierung der positiven Philosophie der *Soziologie* unterzuordnen. Dem vollständigen System der biologischen Wissenschaft muss nämlich das Studium des Menschen als soziales und historisches Wesen vorgeordnet werden, denn die intellektuellen Funktionen stellen die Animalität in ihrem *eminenten* Sinne dar, und angesichts ihrer Historizität kann die Intelligenz allein von der *Soziologie* her verstanden werden und nicht von der Psychologie, die Comte für ein Unding hält.<sup>172</sup> Die *Soziologie* ist allerdings zugleich der Biologie untergeordnet, insofern man unter der letzten die fundamentale Vermittlungstätigkeit des Lebens versteht. Der große Organismus der Menschheit als *la suprême vitalité*, die höchste Realisierung des Lebens überhaupt, stellt das strukturelle Ziel und den Fluchtpunkt der kontinuierlichen Progression von den Pflanzen zu den Menschen über die Tiere dar, die die positivistische Systematisierung der biologischen Hierarchie abbildet. Der Dualismus der Naturphilosophie

<sup>171</sup> A.a.O., 67 f.

<sup>172</sup> Vgl. a.a.O., 70 f. und COMTE, *Cours de philosophie positive*, Bd. I, a.a.O., 731 ff. Zu Comtes Verwerfung der (spiritualistischen, introspektiven) Psychologie vgl. A. COMTE, »Examen du traité de Broussais sur l'irritation«, in: DERS., *Système de politique positive*, Bd. IV, a.a.O., 217–29, und DERS., *Cours de philosophie positive*, Bd. I, a.a.O., 1. Vorlesung (1830), 33–34. Außerdem L. CLAUZADE, *L'organe de la pensée. Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Paris 2009, insb. Kap. IV: »La critique de la psychologie«; BRAUNSTEIN, »Canguilhem, Comte et le positivisme«, a.a.O., 115 ff., und die differenzierende Anmerkung von Juliette Grange, die in Comte gar einen Vorläufer der modernen *Verhaltenspsychologie* sieht, in: A. COMTE, *Philosophie des sciences*, hg. v. J. Grange, Paris 1996, 446 Anm. 14.

zwischen Materie und Leben wird somit durch den einzigen möglichen Ausgangspunkt seiner Synthese ergänzt.

Ainsi, la suprême vitalité, particulière au Grand-Être, se lie encore mieux à la vitalité intermédiaire des animaux que celle-ci à la vitalité fondamentale des végétaux. Cette progression nécessaire complète le dualisme élémentaire de la philosophie naturelle entre le monde et la vie, en la rattachant à la seule source possible d'une synthèse réelle.<sup>173</sup>

Die *biocratie*, das heißt die Herrschaft des Lebens über die Natur, und die *sociocratie*, nämlich die Herrschaft der Menschen über das Leben, sind der *biocratie finale* untergeordnet, der Realisierung jenes großen Organismus der Menschheit, die die höchste Form der Vermittelungstätigkeit der *Biokratie* wie der *Soziokratie* darstellt. Angesichts ihrer Absolutheit gehört allerdings die *Endbiokratie* des großen Organismus weder dem Reich des Wissens noch jenem der Handlung und der Technik an, weder der Philosophie noch der Politik und auch nicht ihrer möglichen Vermittlung. Sie betrifft eher das *Herz* und die Moral, das heißt die *Liebe* als das einzige angemessene Gefühl gegenüber der unendlichen Einheit des Lebens. Die Biokratie und die Soziokratie werden gleichermaßen vom Altruismus regiert.<sup>174</sup>

Canguilhem sieht auf der einen Seite in Comtes *philosophie biologique* eine systematische Rechtfertigung jener *Parteinaahme für das Leben*, in der seines Erachtens die Medizin besteht.<sup>175</sup> Auf der anderen Seite unterstreicht er die Affinität, die Auguste Comte mit der metaphysischen Tradition hauptsächlich in zwei Hinsichten verbindet. Zum einen hebt Canguilhem hervor, dass Comtes Dualismus zwischen Materie und Leben das *positivistische Gegenstück* des metaphysischen Dualismus zwischen *res extensa* und *res cogitans* bildet.<sup>176</sup> Im selben Dualismus sieht Canguilhem zum anderen eine Grundverwandtschaft Comtes mit der vitalistischen Tradition der Medizinschule Montpellier, nämlich mit dem

<sup>173</sup> COMTE, *Système de politique positive*, Bd. I, a.a.O., 621 (»So verbindet sich die höchste Vitalität, die dem Grand-Être eigen ist, noch besser mit der intermediären Vitalität der Tiere als letztere mit der grundlegenden Vitalität der Pflanzen. Diese notwendige Progression vervollständigt den elementaren Dualismus der Naturphilosophie zwischen Welt und Leben, indem sie ihn eng mit der einzigen möglichen Quelle einer reellen Synthese verbindet«, dt. 189).

<sup>174</sup> A.a.O., 619/dt. 187. An Comtes Biokratie erinnert auch A. CUTRO, *Technique et vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la philosophie de Michel Foucault*, Paris 2010, 59.

<sup>175</sup> Vgl. CANGUILHEM, »La philosophie biologique d'Auguste Comte«, a.a.O., 73.

<sup>176</sup> Vgl. a.a.O., 67.

Vitalismus Joseph Barthez' und Xavier Bichats. Comte, der in Montpellier geboren wurde und aufwuchs und der 1816 einige Vorlesungen an der medizinischen Fakultät besuchte, nahm Bichats berühmte Bestimmung des Lebens als die Gesamtheit der Kräfte auf, die dem Tode widerstehen, und stellte sie ins Zentrum seiner Auffassung der Originalität des Lebens.<sup>177</sup> Descartes' wie Comtes Dualismus gründet laut Canguilhem darüber hinaus in der Fähigkeit beider, die Bedingungen der Vermittlung zwischen Materie und Leben, Körper und Seele auf einer spekulativen, unendlichen Ebene zu begreifen: Gott im Fall Descartes', der große Organismus der Menschheit im Fall Comtes, in dem Liebe ihre Grundlage in der Form der unendlichen Vermittlung des Lebens findet. Nicht von ungefähr spielen die Gefühle sowohl bei Descartes als auch bei Comte eine wesentliche Rolle, um die Eigentümlichkeit des anthropologischen Wissens zu bestimmen.<sup>178</sup>

Canguilhem sieht darüber hinaus in Comtes Idee der Biokratie als notwendige Bedingung der Soziokratie ein anderes *positivistisches Gegenstück* zur metaphysischen Tradition, nämlich die Idee eines *Reiches der Zwecke*.<sup>179</sup> Kant setzt in der *Kritik der reinen Vernunft* Leibniz' Idee eines Reiches der Gnade mit der absoluten Vermittlung des *corpus mysticum Jesus'* in Verbindung.<sup>180</sup> Das Reich der Gnade bildet gar die unendliche Einheit, auf deren Grundlage die Idee einer Vermittlung zwischen Natur und Freiheit gedacht werden kann und insbesondere die Idee eines moralischen Gebots (»commandement moral«) als einer Handlung, die, anders als die technischen Geschicklichkeitsregeln (»règles d'habilité«), die bloß die Erfindung der Mittel zu äußerlichen Zwecken betreffen, ihr

<sup>177</sup> Zum Verhältnis Comtes zur vitalistischen Tradition und zur Medizinschule Montpellier vgl. auch CANGUILHEM, »L'École de Montpellier jugée par Auguste Comte« (1961), a.a.O., 75–80.

<sup>178</sup> Für Comte vgl. insbesondere »Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme«, a.a.O., 31/dt. 87, nach dem weder die Rationalität noch die Tätigkeit, weder die *Wissenschaft* noch die *Politik* die wahre menschliche Einheit herstellen können, die nur im Gefühl, d. h. in der Moral, gründen kann: »Denn weder die Vernunft noch gar die Aktivität können die wahre menschliche Einheit ausmachen. In der individuellen und vor allem kollektiven Ökonomie ruht die Harmonie letztendlich nur auf dem Gefühl.«

<sup>179</sup> Vgl. CANGUILHEM, »La philosophie biologique d'Auguste Comte«, a.a.O., 73: »[...] l'idée de la Biocratie, condition obligée de la Sociocratie. C'est là l'équivalent positiviste de la vieille idée métaphysique du Règne des Fins.«

<sup>180</sup> Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 840. Bereits bei Leibniz ist die Vorstellung eines Reiches der Gnade mit der Erklärung der Einheit zwischen Körper und Seele verbunden: vgl. G.W. von LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union de l'âme et du corps*, hg. v. Ch. Frémont, Paris 1994, 74 (§ 15).

Ziel in sich selbst hat. Das *Reich der Gnade* stellt gleichsam nichts anders dar als jenen unendlichen Organismus nach der Metaphysik des Aristoteles, ja Leben im ausgezeichneten und ewigen Sinne, der unterstellt werden muss, um eine absolute Tätigkeit, die ihr Ziel gleichzeitig als *causa formalis* und *causa finalis* in sich selbst hat, überhaupt denken zu können.

Es ist in diesem Sinne nicht unerheblich zu wissen, dass Canguilhem in der Vorlesung über *Les normes et le normal*, die er während der Vorbereitung seiner medizinischen Dissertation, das *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, im akademischen Jahr 1942–43 an der nach Clermont-Ferrand verlegten Universität Straßburg gab, auf die kantische, auf Aristoteles' Unterscheidung zwischen *poiesis* und *praxis* zurückgehende Bestimmung der *règles d'habilité* und des *commandement moral* in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* zurückgreift, um zwischen einer bloß *technischen*, *pragmatischen* und einer eigentlich *moralischen* Handlung zu unterscheiden.<sup>181</sup>

Angesichts der zwei »équivalents positivistes« der Metaphysik, namentlich des Dualismus zwischen Materie und Leben, und der Unterstellung eines absoluten Organismus oder gar *corpus mysticum* als notwendige Begründung der Moral, die er in dessen *philosophie biologique* ausmachen zu können glaubt, scheut sich Canguilhem nicht, Comte als einen Metaphysiker zu bezeichnen, auch wenn er weiß, dass der Betreffende kaum zugelassen hätte, als ein solcher benannt zu werden. Canguilhem sieht insbesondere in Comte gleichzeitig den letzten und den größten Vertreter der vitalistischen Tradition der Medizinschule Montpellier im 19. Jahrhundert.<sup>182</sup> In seinem Beitrag zum 16. Internationalen Kongress der Geschichte

<sup>181</sup> Vgl G. CANGUILHEM, *Les normes et le normal*, Vorlesung an der Universität Straßburg, akademisches Jahr 1942–1943, Fonds Georges Canguilhem bei CAPHES, Ms. Bl. 14 f. Dort betont Canguilhem insbesondere die innere Zweckmäßig der *praxis*, die sie von der *poiesis* als eine Tätigkeit absetzt, deren Ziele immer äußerlich sind: »Les commandements de la moralité prescrivent une action qu'a sa fin en elle-même, qu'a donc valeur absolue.« (»Die Gebote der Moralität schreiben eine Handlung vor, die ihren Zweck in sich selbst hat und der somit ein absoluter Wert zukommt.«) Vgl. I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, hg. v. B. Kraft, D. Schönecker, Hamburg 1999, A 389, A 440 ff. Es ist kaum nötig zu bemerken, dass eine solche Handlung erst als absolute Tätigkeit, ja als *eminentes* Leben – oder nach Kant als *corpus mysticum* des Reichs der Zwecke und nach Hegel als die unendliche Einheit des absoluten Lebens – konsistent gedacht werden kann. Auch in diesem Fall ist eine Hauptreferenz Canguilhems der Freund René Le Senne und dessen *Traité de morale générale*. Für die Unterscheidung zwischen technischen und moralischen Handlungen in Bezug auf Kant vgl. auch TLM 834 ff.

<sup>182</sup> Vgl. CANGUILHEM, »La philosophie biologique d'Auguste Comte«, a.a.O., 73 f.

der Medizin in Montpellier, 22.–28. September 1958, behauptet Canguilhem gar, die *philosophie biologique* Comtes sei an Breite und Tiefe den Systemen der romantischen Biologie, der französischen Tradition des Vitalismus ebenso wie der deutschen Naturphilosophie, kaum unterlegen.<sup>183</sup>

Canguilhems Einordnung Comtes in die große spekulative Tradition der romantischen Naturphilosophie könnte selbstverständlich gleichsam als ein Selbstporträt verstanden werden. Canguilhem, der 1926 seinen *diplôme d'études supérieures* über die Begriffe der Ordnung des Fortschritts bei Comte geschrieben hatte, war sicherlich nicht entgangen, dass Léon Brunschvicg 1927 in *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* in Bezug auf den zur Biologie bekehrten Mathematiker Comte in verwerfender Weise von einer »Biologie romantique« gesprochen hatte.<sup>184</sup> Die Umkehrung von Brunschvicgs Wertschätzung ist als ein Gegenprogramm zu verstehen, dessen *romantischer* Seite Canguilhem sich durchaus bewusst war. Wobei Canguilhem lediglich in einem *erkenntnistheoretischen* und *moralischen* Sinne für einen *Metaphysiker* zu halten ist, aber keineswegs in einem *ontologischen*.<sup>185</sup>

Der Bezug auf Auguste Comte ist aber auch für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen *Leben* und *Macht* entscheidend. Die *biocratie finale* bildet gleichsam den oberen Begriff zu Foucaults *biopouvoir*.<sup>186</sup> Biomacht und Biopolitik sind reine Biokratie, Biokratie als reine Naturbeherrschung zu *nackten* vitalen Zwecken, zur Erhaltung und Steigerung der Lebenskräfte. Sie sind Biokratie ohne ihre eigene Vollendung im großen Organismus der Menschheit, Biokratie ohne Liebe. Als *technische* Wissenschaft und *wissenschaftliche* Technik können sie nicht über den begrenzten Horizont von Wissenschaft und Technik selbst hinausschauen und verurteilen sich hiermit zum Szientismus und zur Technokratie. Der gegenüber der gewaltfreien Macht der absoluten Tätigkeit des ausgezeichneten Lebens *depotenzierte* Lebensbegriff, mit dem sie operieren, ist Ausdruck einer *Impotenz*, deren Frustration ohne Vergeistigung nur

<sup>183</sup> Vgl. DERS., »L'École de Montpellier jugée par Auguste Comte«, a.a.O., 80.

<sup>184</sup> Vgl. L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Bd. II, Paris 1927, 543 ff. und insbesondere den Titel des Abschnittes A: »Physique classique et Biologie romantique«.

<sup>185</sup> Bezeichnend in diesem Sinne ist die Unterscheidung, zwischen Animismus und Vitalismus, die Canguilhem hervorhebt. Das vitale Prinzip Barthez' und Bichats hat keine ontologische, sondern allein eine phänomenologische Bedeutung. Es stellt keine gesonderte Substanz wie etwa die *Seele* Georg Ernst Stahls, sondern eine unbekannte Ursache dar, die zur Erklärung der vitalen Phänomene postuliert wird (vgl. CANGUILHEM, »L'École de Montpellier jugée par Auguste Comte«, a.a.O., 77).

<sup>186</sup> Ähnlich sieht Michele Cammelli in Foucaults Biopolitik die technokratische Reduktion auf eine schlichte Biokratie (CAMELLI, »Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem«, a.a.O., 22).

Aggressivität und Herrschaftsdrang auslösen kann. *Macht* und *Leben* sind dann als Gegensätze und nicht als ein Hendiadyoin, als der Doppel-aspekt der *Liebe*, zu verstehen. Die *Macht* eines *depotenzierten* Lebens steht im Gegensatz zum *Leben* im eminenten Sinne als eine gleichzeitig gewalttätige und impotente Beherrschung (durch die Doktoren der Kastration), die von Macht als absolute Tätigkeit und Vermittlung nichts weiß.

## *ii. Das Normale als die physische Physiologie*

Canguilhems grundsätzliche Anlehnung an Comtes *philosophie biologique* geht allerdings kaum mit einer unkritischen Aufnahme von dessen Biologie einher. Comtes Auffassung der Biologie als besondere Wissenschaft der vitalen Kräfte zeigt sich im Gegenteil aus der Sicht Canguilhems kaum auf der Höhe von dessen philosophischem Verständnis des Lebens als fundamentaler Tätigkeit. Die Biologie Comtes wird weder der *biocratie finale* des ausgezeichneten Lebens des großen Organismus der Menschheit noch dem phänomenalen Dualismus zwischen Materie und Leben, der aus ihr hervorgeht, gerecht. Dadurch fällt sie ins Feld der nackten *biocratie* und der nackten *biopouvoir* zurück.

Canguilhems Kritik an Comtes Verständnis der Biologie ist wesentlich mit einer Kritik an der positivistischen Auffassung der Unterscheidung zwischen *Normalem* und *Pathologischem* verbunden. Die Relevanz der beiden Kritiken kann man wiederum erst verstehen, wenn man einsieht, welche wesentliche, ausgezeichnete Rolle der Biologie im positivistischen System zukommt. Die Biologie spielt in Contes Positivismus auf der Ebene der Methode die Rolle, die in der *wissenschaftlichen Weltanschauung* des Wiener Kreises die Physik einnimmt. Beide sind die Wissenschaften, durch die eine *antimetaphysische* Vereinheitlichung, das heißt im Grunde eine *Naturalisierung* der Erfahrung, zustande kommen soll. Die *physische Physik* muss bloß mit jener der *Physiologie*, die physikalischen Tatsachen müssen mit dem physiologischen Begriff für den Naturzustand, das heißt mit dem *Normalen*, ersetzt werden.

Infolge des Einflusses sowohl der neuzeitlichen wissenschaftlichen Revolution sowie des Wiener logischen Positivismus ist man geneigt, den Positivismus eher mit einer Hegemonie der Physik in Verbindung zu bringen. Die Eigentümlichkeit des Positivismus Comtes lässt sich hingegen erst verstehen, wenn man die Präeminenz im Auge hat, die in ihm der Biologie zukommt. Comte war sich durchaus bewusst, dass das Privileg des Positivismus, die Reorganisation der abendländischen Gesellschaft voranzubringen, in dessen Fähigkeit lag, die wissenschaftliche Revolution von den *analytischen Wissenschaften*, der Mathematik, der Astronomie, der Physik und der Chemie, zu den *synthetischen Wissenschaften*,

der neu gegründeten *Biologie* und der neu zu gründenden *Soziologie*, hin zu erweitern. Nicht von ungefähr sind die beide letzten Wissenschaften mit zwei Neologismen zu bezeichnen, von denen der letzte bekanntlich von Comte selbst geprägt wurde. Die Biologie spielt dabei die entscheidende vermittelnde Rolle, die von der Gesamtheit der *Vorbereitungswissenschaften* zur Soziologie als der *Endwissenschaft* führt.<sup>187</sup> Im *Système de politique positive* spricht Comte von der großen wissenschaftlichen Revolution, oder gar von »der tiefsten Revolution des eigentlichen wissenschaftlichen Geistes«,<sup>188</sup> die durch den entscheidenden Anstoß von Bichat die *allgemeine Leitung* der Naturphilosophie von der Astronomie auf die Biologie übertrug.

Ich sollte hier die noch sehr wenig verstandene philosophische Bedeutung der großen wissenschaftlichen Revolution sorgfältig erklären, die unter dem Impuls von Bichat die allgemeine Präsidentschaft der Naturphilosophie von der Astronomie auf die Biologie übertrug.<sup>189</sup>

<sup>187</sup> Vgl. COMTE, *Système de politique positive*, Bd. I, a.a.O., 564/dt. 143: »Es ist durch das Studium des Lebens, dass sich die Gesamtheit der vorgängigen Wissenschaften direkt mit der finalen Wissenschaft verbindet.« Für Comtes Auffassung der Biologie vgl. außer dem dritten Kapitel der *Système de politique positive* (»Introduction directe, naturellement synthétique, ou Biologie«), das als *direkte, natürlich synthetische Einführung* zum eigentlichen *Traité de Sociologie* dienen soll, nachdem die *Kosmologie* die indirekte, analytische Einführung parat gestellt hatte, auch die 40. Vorlesung der *Cours de politique positive* (»Considérations philosophiques sur l'ensemble de la science biologique«). Entscheidend sind außerdem auch der »Discours prononcé aux funérailles de Blainville« (1950), den Comte in den Anhang zum ersten Band der *Système de politique positive* stellte (a.a.O., 737–46/ dt. 283–94), und der »Examen du traité de Broussais sur l'irritation«, in: *Système de politique positive*, Bd. IV, a.a.O., 217–29.

<sup>188</sup> COMTE, *Système de politique positive*, Bd. I, a.a.O., 574/dt. 151.

<sup>189</sup> A.a.O., 584/dt. 159. Dazu auch CANGUILHEM, »La philosophie biologique d'Auguste Comte«, a.a.O., 64 und J.-F. BRAUNSTEIN, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, Paris 2009, 95 ff. Léon Brunschvicg erinnert daran, dass 1798, das Jahr der Geburt Comtes, der Sekretär von Saint-Simon gewesen war, dieser vom Arzt Jean Burdin den eigentlichen Keim der zukünftigen positiven Philosophie geliefert bekam. Im Gespräch mit Burdin wurde Saint-Simon gewahr, dass die früheren Theoretiker der Wissenschaft es versäumt hatten, die Enzyklopädie des wissenschaftlichen Wissens weit genug zu führen. So zählt die Physiologie noch nicht ganz zu den positiven Wissenschaften. Es fehlt ihr aber nur noch ein Schritt, um die konjunkturalen Wissenschaften zu verlassen. Dann wird die Physiologie den Weg zu einer positiven Wissenschaft des Menschen, ebenso zur einer positiven Moral wie zu einer positiven Politik und zu einer positiven Philosophie eröffnen und dadurch aus der Anarchie, die der Französischen Revolution

Georges Canguilhems Kritik am Naturalismus setzt auf der Ebene von Comtes Auffassung der Biologie als allgemeine Vorsitzende der Naturphilosophie an. Darin liegt ihre Radikalität, denn ihn interessiert das Organische und Synthetische und kaum der schlichte Physikalismus. Sie erfasst den Naturrest im Geiste selbst und die Unfähigkeit, ihn auf eine angemessene Art und Weise zu reflektieren. Wie bereits Foucault begreift Canguilhem den Biologismus der Moderne als das Herz des geistigen Lebens selbst – *le cœur même de la vie spirituelle* nach Lévinas' Formel. Der Bezug auf Comte lässt in einer in der Form ansonsten kaum gegebenen Deutlichkeit die Zugehörigkeit der beiden Autoren, Canguilhem und Foucault, an derselben Tradition, derjenigen der *histoire des sciences*, zum Vorschein kommen. Die Bewegung, die in *Les mots et les choses* von den Wissenschaften der *Organisation* – Politische Ökonomie, Philologie, Biologie – zu den Humanwissenschaften und zur modernen *epistème* als fundamentaler Disposition des anthropologischen Wissens führt, zeichnet offensichtlich die von Comte umrissene Evolution des positiven Wissens von der Biologie zur Soziologie und von dieser zur positivistischen, anthropologischen Begründung der Wissenschaft, der Technik und der Moral nach. Ähnlich findet Canguilhem in der Biologie den Kern des modernen Geistes und seines intrinsischen Naturalismus. Dadurch trifft er nicht nur den biopolitischen Kern der Humanwissenschaften, sondern auch das *szientistische, technokratische* Zentrum einer Philosophie, die mit dem modernen Subjektivismus auf Endlichkeit und Natur vereidigt ist.

Die Verwerfung einer Vereinheitlichung der Erfahrung von der Wissenschaft her steht im Mittelpunkt von Canguilhems Werk und seines Einspruchs gegen den Naturalismus. In einer Reihe von Vorlesungen über die Methode, die er im akademischen Jahr 1941–1942 in Clermont-Ferrand hielt, kritisiert er den Reduktionismus des Wiener Kreises und insbesondere Otto Neuraths Anspruch, eine einheitliche Wissenschaft zu begründen, die die Sprache der Physik zur universellen Sprache erhebt.<sup>190</sup> Die Unmöglichkeit, die Erfahrung von der Wissenschaft her

folgte, führen können (vgl. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Bd. II, a.a.O., 536–38). Brunschvicg bezieht sich insbesondere auf Saint-Simons *Mémoire sur la science de l'homme* (1813) und auf das Buch über Saint-Simon von Célestin Bouglé, dem Leiter von Canguilhems *diplôme d'études supérieures* über die Begriffe der Ordnung und des Fortschrittes bei Comte: C. BOUGLÉ, *L'œuvre d'Henri de Saint-Simon*, Paris 1925, 60 ff.

<sup>190</sup> Vgl. G. CANGUILHEM, »Leçons sur la méthode«, Universität Straßburg 1941–1942, von Canguilhem ausgewählte Auszüge, in: OC IV, 65–80, insb. 68 ff. Dazu auch BRAUNSTEIN, »Canguilhem, Comte et le positivisme«, a.a.O., 100 f. Über die Entwicklungen des Wiener Kreises wurde Canguilhem früh informiert über seinen Freund Jean Cavaillès (vgl. J. CAVAILLÈS,

auf Einheit zu bringen, ist die Hauptthese des zusammen mit seinem Schulkollegen Camille Planet verfassten *Traité de logique et de moral*. Von Henri Bergson ausgehend unterscheiden Planet und Canguilhem zwei mögliche Ausdeutungen der Erfahrung mit je verschiedener Berechtigung und Tragweite: die objektive Orientierung an den quantitativen Analysen und der determinierten Realität der Materie der Naturwissenschaften und die subjektive Orientierung an den qualitativen Synthesen und am schöpferischen Werden des Lebens der alltäglichen Erfahrung und der Moralwissenschaften.<sup>191</sup>

Die Verwerfung einer wissenschaftlichen Vereinheitlichung der Erfahrung erhält aber ihre prägnanteste Bedeutung in Canguilhems Auseinandersetzung mit dem Positivismus Comtes, in der sie auf den *allgemeinen Vorsitz* der Naturphilosophie durch die Biologie bezogen wird. An ihr lassen sich sowohl die ethisch-politischen wie auch die erkenntnistheoretischen Einwände ablesen, die Canguilhems Einspruch gegen den Naturalismus prägen. Die ethisch-politischen Einwände sind auf die Unmöglichkeit ausgerichtet, Qualitäten und Werte auf Tatsachen zu reduzieren und somit eine Wissenschaft der Werte und der Zwecke – *une science des fins* – zu begründen. Die erkenntnistheoretischen Einwände zielen auf den Zirkel, in den sich alle naturalistischen Theorien der Erkenntnis notwendig verwickeln. Das Projekt, *die Erkenntnis der Natur zu naturalisieren* – »le projet de naturaliser la connaissance de la nature« – ist bereits von seinem Ansatz her verfehlt.<sup>192</sup> Die Erkenntnis der Natur kann unmöglich von einer Natur her verstanden werden, die von ihr erst konstituiert wird. Der fehlerhafte Zirkel, der sich daraus ergibt, ist derselbe, den Foucault in seiner Schilderung der vergeblichen Versuche der anthropologische Moderne schildert, Endlichkeit in sich selbst zu fundieren. Ist Natur nach der Bestimmung Kants als der »Inbegriff gegebener Gegenstände« zu verstehen,<sup>193</sup> so kann sie durchaus mit der Endlichkeit, mit dem *anscheinend* Gegebenen und Immanenten gleichgesetzt werden. In seiner Rezension von Foucaults *Les mots et les choses* erinnert Canguilhem daran, dass Comte oft gedacht hatte, der wahre Kant zu sein, indem er das *metaphysische* Subjekt-Objekt-Verhältnis mit dem *wissenschaftlichen* von Milieu und Organismus ersetzte. Die Philosophie Comtes stellt insofern laut Canguilhem das Paradebeispiel der

»L'École de Vienne au Congrès de Prague«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 42 (1935), 137–39.

<sup>191</sup> Vgl. TLM 641, 798–809; außerdem Bergson über die zwei divergierenden Richtungen der Entwicklung des Lebens: H. BERGSON, *Schöpferische Evolution*, a.a.O., 157 ff./fz. 135 ff., und Auguste Comtes Unterscheidung zwischen Welt- und Menscherkenntnis: COMTE, *Cours de philosophie positive*, Bd. I, a.a.O., 40. Vorlesung, 665 f.

<sup>192</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Le concept et la vie«, a.a.O., 342 für das Zitat.

<sup>193</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 873.

empirischen Behandlung des kantischen Transzentalprojekts dar, die Foucault in seiner Analytik der Endlichkeit denunziert.<sup>194</sup> Wenn man auf die Geschichte der Anthropologisierung des Denkens im 19. Jahrhundert mit den Augen von Autoren wie Canguilhem und Foucault zurückblickt, dann muss man erkennen, wie weit Kant vorauszuschauen wusste, als er bereits in der Architektonik der reinen Vernunft die Ansprüche der empirischen Psychologie brandmarkte, an die Stelle der Metaphysik zu treten.

Wo bleibt denn die empirische Psychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat, und von welcher man in unseren Zeiten so große Dinge zur Aufklärung derselben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas Taugliches a priori auszurichten?<sup>195</sup>

Beide Reihen von Einwänden gegen die Naturalisierung der Erfahrung, gegen deren Zurückführung auf die Immanenz eines Gegebenen, die ethisch-politische und die epistemologische, gehen im Grunde von derselben Art von Reduktionismus aus. Sie ebenen einfach die Differenz zwischen *Wesen* und *Tatsachen* ein. Sie erweisen sich in ihrer Unfähigkeit, Mannigfaltiges auf Einheit zurückzubringen, als schlechte Idealisierungen und falsche Vermittlungen. Deshalb kann Canguilhem die Annäherung zwischen Positivismus und Phänomenologie bei Foucault gutheißen, was selbstverständlich auch bedeutet, im Grunde sich Foucaults Polemik gegen die phänomenologische Anthropologisierung der Dialektik durch den französischen Marxismus anzugeignen.<sup>196</sup> Die Radikalisierung des Cogito Descartes' durch das Ausklammern der Frage nach der Existenz der Außenwelt und die Fundierung der Transzentalphilosophie durch die Rückversetzung des kantischen Ich denke in die psychophysische Indifferenz des Bewusstseinslebens kann das Problem der Vermittlung zwischen Seele und Körper, Ideal und Existenz *per se* nicht lösen. So fällt die Phänomenologie in den Naturalismus zurück, die sie dem Psychologismus entgegenhielt, und wirft sich an den Hals des Positivismus. Ähnlich wie Foucault in der Erlebnisanalyse nichts anderes als einen lediglich strengeren Versuch sieht, das Empirische für das Transzendentale gelten zu lassen,<sup>197</sup> setzt Canguilhem immer wieder den *vivant* dem *vécu* entgegen, denn zwischen den beiden steht das *Leben*,

<sup>194</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Mort de l'homme et épuisement du Cogito ?«, a.a.O., 615: »La philosophie de Comte est l'exemple type d'un traitement empirique du projet transzental conservé« (»Die Comtesche Philosophie ist das Paradebeispiel für eine empirische Bearbeitung des beibehaltenen transzentalen Projekts«, dt. 44).

<sup>195</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 876.

<sup>196</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Mort de l'homme et épuisement du Cogito?«, a.a.O., 616/dt. 45.

<sup>197</sup> Vgl. a.a.O. und MC 332/dt. 388.

der Grund einer Vermittlung zwischen Bedürfnissen und Materie, *exigences* und *existence*, die das *Lebendige* in seiner konstitutiven Unzufriedenheit nie zu erleben weiß.

Was insbesondere die Biologie angeht, so kann sie im Positivismus den Vorsitz der Naturphilosophie beanspruchen, weil sie ermöglicht, zwischen Wesen und Tatsachen, Idealen und Fakten zu vermitteln. Canguilhem hebt hervor, dass durch die Philosophie Comtes die empirische Behandlung des transzendentalen Projekts ihr *Hauptinstrument* in der Biologie fand.<sup>198</sup> Dabei hat Comte – so Canguilhem in Anspielung an *Les mots et les choses* – die Ökonomie und die Sprachwissenschaft ignoriert oder gar missachtet. Man weiß allerdings aus Foucaults Ausführungen, dass sie als Wissenschaften der Organisation sich im Grunde auf demselben Boden entwickeln, dem auch die Biologie zugehört.

### *iii. François Broussais' Prinzip der Identität zwischen Normalem und Pathologischem*

Man kann Comte kaum Naivität gegenüber dem Problem des Reduktionismus zwischen den Wissenschaften vorwerfen. Die enzyklopädische Mühe, mit der er seiner *politique positive* als deren notwendige Bedingung eine Philosophie und Geschichte der Wissenschaften vorausgehen lässt, in der er eine klare Evolution und Hierarchie der *sciences positives* nachzeichnet, ist von dem Willen geleitet, Verstöße gegen die progressive Ordnung der Wissenschaften zu vermeiden. Nur so kann dem *esprit organique* der synthetischen Wissenschaft zur Leitung der Regenerierung der abendländischen Republik verholfen werden. Es wurde bereits erwähnt, dass Comte die unberechtigte Hegemonie der Physik und den auflösenden Charakter der analytischen Wissenschaften für die Anarchie der Französischen Revolution verantwortlich machte.<sup>199</sup> Die positivistische Klassifizierung der Wissenschaften folgt dem enzyklopädischen Prinzip der *abnehmenden Allgemeinheit* (»*généralité décroissante*«) und der *anwachsenden Komplikation* (»*complication croissante*«).<sup>200</sup> Die astronomischen Phänomene, die am Anfang der Hierarchie stehen, sind gleichzeitig die *allgemeineren*, weil sie auf alle anderen Einfluss ausüben, und die *einfacheren*; die sozialen Phänomene, die die Hierarchie abschließen, stellen hingegen die *spezifischeren*

<sup>198</sup> CANGUILHEM, »Mort de l'homme et épuisement du Cogito?«, a.a.O., 615 f./dt. 44.

<sup>199</sup> Vgl. COMTE, »Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme«, a.a.O., 50 ff./dt. 117 ff.

<sup>200</sup> Vgl. etwa COMTE, *Système de politique positive*, Bd. I, a.a.O., 639 f./dt.

<sup>205</sup>. Zu Comtes Hierarchie der Wissenschaften vgl. außerdem BRAUN-STEIN, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, a.a.O., 36 ff.

und die *komplexeren* dar, weil sie alle anderen, die astronomischen, die physischen, die chemischen und die biologischen Phänomene in sich aufnehmen. Jede *obere* Wissenschaft ist somit einerseits allen *unteren* Wissenschaften untergeordnet, insofern sie aus einer Komplikation der Phänomene der letzteren besteht, andererseits lässt sie sich aufgrund ihrer oberen Komplexität und Spezifität nicht auf eine *untere* Wissenschaft restlos zurückführen. Comte konnte somit den Vorwurf des *Materialismus* mit dem Argument zurückweisen, dass erst die hierarchische Klassifizierung der Wissenschaften durch die positivistische Philosophie erlaubt, die Reduktion der oberen Wissenschaften auf die *unteren* zu vermeiden. Eine der bedeutendsten *Usurpationen* wird laut Comte insbesondere von den Ansprüchen der Biologie dargestellt, sich die *Soziologie* anzueignen.<sup>201</sup>

Auf der Ebene der *Phänomene* ist die Soziologie einerseits der Biologie als der Gesamtheit der organischen Philosophie, die alleine die Gesetze der menschlichen Natur zu erkennen erlaubt, untergeordnet. Die Soziologie, die Comte in *Cours de philosophie positive* noch als *physique sociale* bezeichnet, ist insbesondere auf Galls neu begründeter *Gehirnphysiologie* angewiesen, die die spezifische Biologie des Menschen als denkenden und fühlenden Organismus bildet.<sup>202</sup> Falsch wäre es aber, die *sozialen* Phänomene auf die *natürliche*, den *organisme collectif* auf den *organisme individuel* zu reduzieren. Die Soziologie weist nämlich eine irreduzible *originalité scientifique* auf, die sich auf ein Phänomen, das ihr eigentlichlich ist, zurückzuführen lässt, nämlich auf den graduellen und kontinuierlichen Einfluss der Generationen aufeinander. So erklärt sich das Übergewicht (»*prépondérance*«), das der *historischen Analyse* in der Soziologie zukommt. Der soziale Organismus ist anders als der natürliche relativ und geschichtlich und kann folglich mit den fundamentalen Gesetzen der menschlichen Natur nicht völlig erfasst werden.<sup>203</sup>

Comte bekräftigt und präzisiert die Unterscheidung zwischen kollektivem und individuellem Organismus im V. Kapitel (»*Théorie positive de l'organisme social*«) der sozialen Statik des *Système de politique positive*, in dem er die positivistische Theorie des sozialen Organismus entwickelt.

<sup>201</sup> Vgl. COMTE, »Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme«, a.a.O., 51 ff./dt. 119 ff.

<sup>202</sup> Vgl. A. COMTE, *Cours de philosophie positive. (Physique sociale)*, Bd. II, hg. von J.-P. Enthoven, Paris 1975, 49. Vorlesung (1839), »Relations nécessaires de la physique sociale avec les autres branches fondamentales de la philosophie«, 155–75/dt. 343–91; für das Verhältnis der Soziologie zur Biologie insb. 156 ff./dt. 346 ff., und DERS., »Examen du traité de Broussais sur l'irritation«, a.a.O., 218.

<sup>203</sup> Vgl. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Bd. II, a.a.O., 49. Vorlesung, 159/dt. 353.

Die Analogie zwischen *organisation sociale* und *organisme individuel* ist keine vollständige. Während nämlich die soziale Organisation eine *zusammengesetzte Natur* aufweist, sodass ihre Glieder auch *getrennt* bestehen können, wie bereits ihr historischer Charakter zeigt, bildet der lebendige Organismus eine unteilbare Einheit.<sup>204</sup> Es wäre allerdings falsch zu glauben, dass in der Soziologie die Rede von einem *Organismus* nur den Wert einer Metapher hat. Ganz im Gegenteil: Leben im eigentlichen Sinne kann nur vom ewigen Organismus der Menschheit her verstanden werden. Nach dem Prinzip der Präeminenz des subjektiven Standpunkts, der den einzigen Grund jeder wahren Synthese darstellt, müssen alle weniger *eminenten* Organismen, der positivistischen Hierarchie nach zuerst der *soziale* und dann der *vitale*, dem ausgezeichneten Leben des *Grand Ètre* untergeordnet werden.<sup>205</sup> In den *Nouvelles réflexions*, dem Zusatz von 1966 zu seiner medizinischen Dissertation, unterscheidet Canguilhem im Anschluss an Comte zwischen *organisation sociale* und *organisme vivant*.<sup>206</sup> Gegenüber der *Kopräsenz* der Glieder eines lebendigen Organismus bildet die *Exteriorität* der sozialen Organe, das heißt der kollektiven technischen Mittel, einen spezifischen Charakter der menschlichen Gesellschaft. Den vitalen Organismus als Modell der sozialen Organisation gelten zu lassen, würde demnach heißen, von einer Rückkehr nicht einmal zu den archaischen, sondern schlicht zu den tierischen Gesellschaften zu träumen.<sup>207</sup> In seiner Rekonstruktion der Theorie Comtes versäumt Canguilhem allerdings nicht daran zu erinnern, dass es neben einer *sozialen* und einer *vitalen* auch eine *moralische* Dimension gibt. Mit Comte das Leben einer Gesellschaft zu regeln heißt demnach, sie auf eine allgemeinere und edlere Gesellschaft, nämlich auf die einzige konkrete soziale Wirklichkeit, die *Humanité* oder dem *Grand Ètre* zu beziehen.<sup>208</sup>

Comtes *Biologismus* kann hauptsächlich weder auf der Ebene einer Reduktion der intellektuellen und affektiven Vermögen auf die

<sup>204</sup> Vgl. A. COMTE, *Système de politique positive*, Bd. II, a.a.O., 288/dt. 270.

<sup>205</sup> A.a.O., 288 f.: »In allen theoretischen Hinsichten wird die direkte Untersuchung des wahren Grand-Ètre, des einzigen, in dem sich das Leben vollständig entwickelt, von nun an die normale Basis der wichtigsten wissenschaftlichen oder logischen Konzeptionen, die sich auf weniger eminenten Organismen beziehen, liefern. Diese notwendige Unterordnung charakterisiert immer die subjektive Methode als einzige Quelle aller wahrhaften Synthesen.«

<sup>206</sup> Vgl. das erste Kapitel des Zusatzes von 1966 zur Medizindissertation Canguilhems: »Du social au vital«, NP<sup>nr</sup> 175–91, 185 ff./dt. 251–75, 266 ff.

<sup>207</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 190/dt. 273–74.

<sup>208</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 187: »Régler la vie d'une société, famille ou cité, c'est l'insérer dans une société à la fois plus générale et plus noble – parce que plus proche de la seule réalité sociale concrète, l'*Humanité* ou *Grand-Ètre*« (»Das Leben einer Gesellschaft, Familie oder Stadt regeln heißt: diese in eine Gesellschaft

Physiologie oder gar die *Natur* des Gehirns noch auf der Ebene einer Reduktion des kollektiven und historischen Organismus der *Menschheit* auf den individuellen und natürlichen Organismus des *Menschen* festgemacht werden. Der eigentliche Einfluss der Biologie auf die Soziologie ist nicht auf der *materiellen* Ebene der Phänomene, sondern auf der formellen der Methode auszumachen. Für den Biologismus der Soziologie als die anthropologische Endwissenschaft, die das *System der positivistischen Wissenschaften* abschließt und vereinigt, ist insbesondere das von dem französischen Physiologen François Broussais' formulierte Prinzip der Identität zwischen normalen und pathologischen Lebensphänomenen entscheidend. Comte macht aus Broussais' Prinzip das Prinzip der Gesetzmäßigkeit der Natur überhaupt und erweitert es programmaticisch auf alle Wissenschaften der positivistischen Enzyklopädie, insbesondere auf die zwei letzten, synthetischen und subjektiven Wissenschaften, die Biologie und die Soziologie, von denen er den endgültigen Triumph der positiven Philosophie und Politik erwartet.

François Broussais kann laut Comte in einer doppelten Hinsicht als der Begründer der positiven Pathologie angesehen werden.<sup>209</sup> Broussais hat zum einen die Physiologie, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts dabei war, sich als wahre Wissenschaft herauszubilden,<sup>210</sup> dadurch positiv begründet, dass er durch die Einführung der jedem lebendigen Gewebe allgemeinen Eigenschaft der Reizbarkeit eine eindeutige Korrelation zwischen Organen und Funktionen etablieren konnte.<sup>211</sup> Somit vermochte er, dem Problem der Lokalisierung der Krankheiten eine positive Lösung zu geben. Die Krankheiten bilden kein Wesen mehr, wie in der *metaphysischen* Tradition der Nosologie, sondern funktionelle Störungen, die mit Organverletzungen eindeutig verbunden sind. Die klare

einfügen, die zugleich allgemeiner und erhabener, weil der einzigen konkreten sozialen Wirklichkeit – nämlich der Menschheit, dem Großen Wesen – näher ist», dt. 269.)

<sup>209</sup> Vgl. COMTE, »Examen du traité de Broussais sur l'irritation«, a.a.O., 223.

Zu François Broussais' *physiologischer Medizin* und zur ihrer politischen Relevanz als Rückzugsort des materialistischen Denkens der philosophes zur Zeit der Restauration: J.-F. BRAUNSTEIN, *Broussais et le matérialisme. Médecine et philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1986, insb. zur Identität zwischen Physiologie und Pathologie: das Kapitel I. 3 (»La médecine physiologique«), 51–83, und über das Verhältnis zum Positivismus das Kapitel III. 3 (»Broussaisme et positivisme«), 203–26.

<sup>210</sup> Zur Geschichte der Physiologie vgl. auch G. CANGUILHEM, »La constitution de la physiologie comme science« (1963), in: Études 226–73.

<sup>211</sup> Vgl. COMTE, »Examen du traité de Broussais sur l'irritation«, a.a.O., 223, und zum positiven Verhältnis zwischen Organen, Milieu und Funktionen als der Bedingung für die Konstitution einer positiven Biologie: DERS., *Cours de philosophie positive*, Bd. I, a.a.O., 40. Vorlesung, 682 ff.

Lokalisierung der Funktionen erlaubt Broussais zum anderen, das fundamentale Verhältnis zwischen der Physiologie und der Pathologie *positiv* zu begreifen. Der Übergang von den normalen zu den pathologischen Lebensphänomenen stellt nunmehr keine *qualitative* Naturveränderung, sondern bloß eine *quantitative* Abweichung desselben physiologischen Prinzips dar, nämlich der Reizbarkeit.<sup>212</sup>

Die positive, endliche Vermittlung zwischen einer Funktion, das heißt einer auf ein Ziel hin ausgerichteten Ganzheit, und ihren räumlichen Manifestationen, den Organen, wird bei Broussais zum Prinzip einer Wissenschaft des Qualitativen, nach der die Wertabweichung vom Normalen zum Pathologischen zur bloß quantitativen, messbaren Veränderung wird. Broussais erfüllt somit die Bedingung, die Foucault 1954 am Anfang von *Maladie mentale et personnalité* für die Begründung einer positiven Psychopathologie nannte, nämlich die Lösung des Problems der Einheit zwischen Körper und Seele.<sup>213</sup> Das letzte Kapitel von *Naissance de la clinique* ist Broussais gewidmet, in dessen Kritik an der Theorie der essenziellen Fieber Foucault den letzten Schritt sieht, der die Konstitution der anatomisch-klinischen Wahrnehmung und somit der positiven, modernen Medizin ermöglichte.<sup>214</sup> Foucault würdigt an Broussais – wie bereits gesehen – insbesondere die große *begriffliche Umwandlung*, die durch die Vereinigung von *physiologischer Medizin* und *pathologischer Anatomie* ermöglicht, eine positive Korrelation zwischen funktionellen Störungen und Organverletzungen zu etablieren.<sup>215</sup> Broussais konnte damit eine *Physiologie des krankhaften Phänomens* als erster definieren, die fundamentaler ist als die Vermittlung zwischen *normaler* und *pathologischer* Anatomie, die er ebenso zustande brachte.<sup>216</sup> In Broussais endlicher Vermittlung zwischen Funktionen und Organen sieht Foucault den Eckstein der *Geburt der Klinik* mit allen Folgen, die er damit verbindet. Der Übergang von der *maladie* zum *malade*, von den Krankheiten als nosologische Wesen zu dem Organismus des kranken Menschen ist der erste einer Reihe von Verstößen gegen das alte aristotelische Gesetz, das Verbot, einen wissenschaftlichen Diskurs über das Individuum zu halten, die Foucault bis zur Bestimmung der Disziplinartechniken in den siebziger verfolgte.<sup>217</sup>

Die Verobjektivierung der Krankheit löste sie von der hundertjährigen *Metaphysik des Bösen*, die sie gefangen gehalten hatte. In der konkreten Synthese der Funktion mit dem Organ, der Wesen mit den Tatsachen,

<sup>212</sup> Vgl. DERS., »Examen du traité de Broussais sur l'irritation«, a.a.O., 223 f.

<sup>213</sup> Vgl. MmPer 1 f.

<sup>214</sup> Vgl. NC 177 ff./dt. 186 ff.

<sup>215</sup> Vgl. NC 190, 191/dt. 198, 199.

<sup>216</sup> Vgl. NC 192/dt. 200.

<sup>217</sup> NC 175/dt. 184 und SP 223 f./dt. 245 f.

durch die Broussais die Krankheit lokalisieren und sie – gleichsam als ein konkretes *Allgemeine* – am individuellen Organismus festmachen konnte, sieht Foucault die erste Entfaltung jenes Spieles einer sich selbst fundierenden Endlichkeit, das er mit der *structure anthropologique* der Moderne und mit der sie kennzeichnenden Gleichsetzung zwischen Fundamentalem und Empirischem, Subjekt und Objekt, gleichsetzt.<sup>218</sup> Der Bezug auf Comte und Broussais lässt mit Sicherheit schärfter verstehen, was Foucault meint, wenn er am Ende seiner Untersuchung über die Entstehung der modernen, positiven Klinik von dem entscheidenden Platz der Medizin in der gesamten Architektur der Humanwissenschaften spricht.<sup>219</sup> Denselben, für Comtes Positivismus zentralen Gedanken verfolgte er im Grunde auch in *Les mots et les choses*, in der die Biologie, die Philologie und die Politische Ökonomie als Wissenschaften der Organisation zur Entstehung der Humanwissenschaften führen, ohne sich allerdings direkt auf Comte zu beziehen.<sup>220</sup>

#### *iv. Ein nosologisches Prinzip mit universeller Geltung*

In der Jugendschrift *Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind*, ursprünglich 1822 bereits unter dem Titel *Système de politique positive* erschienen, den er später auch für seinen Soziologischen Traktat verwendet, formuliert Comte bereits den Keim des politischen Programms, das seiner Wissenschaftsgeschichte zugrunde liegt. Um endlich die *wissenschaftliche Lehre der Politik* entwickeln und somit nach positiven Maßstäben auf die Welt

<sup>218</sup> Vgl. NC 199 ff./dt. 206.

<sup>219</sup> Vgl. NC 201/dt. 208.

<sup>220</sup> Einen wichtigen Einfluss hat sicherlich das historiographische Werk des positivistischen Arztes Charles Daremberg ausgeübt, mit dem beide, Foucault und Canguilhem, arbeiten. Canguilhem spricht von Darembergs *Histoire des sciences médicales* (Paris 1870) als von einem »unerreichten« Werk (für Canguilhems Wertschätzung: »La philosophie biologique d'Auguste Comte«, a.a.O., 72–73; für Broussais' Prinzip vgl. Ch. DAREMBERG, »De la maladie«, in: DERS., *La médecine, histoire et doctrine*, Paris 1865, 305–34 und dazu NP<sup>es</sup> 17 Anm. 1/dt. 33–34 Anm. 12; zu Daremberg: J.-F. BRAUNSTEIN, »Daremberg et les débuts de l'histoire de la médecine en France«, in: *Revue d'histoire des sciences*, 58 (2005), 367–87). Für Foucault hat auch das Thema der Verwendung der Krankheit als eine Art *spontanen Experiments* eine entscheidende Bedeutung. Comte benutzt nämlich Broussais' Prinzip der qualitativen Identität zwischen Normalem und Pathologischem auch, um die naturwissenschaftliche Experimentalmethode auf die Biologie zu erweitern (vgl. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Bd. I, a.a.O., 40. Vorlesung, 695 ff., und auch Canguilhem: NP<sup>es</sup> 20 ff./dt. 38 ff.).

und auf die Menschen *technisch* eingreifen zu können, sei es notwendig, das Gesetz zu bestimmen, das zwischen der kollektiven *Zivilisationsgeschichte* der Menschheit und der individuellen *Naturgeschichte* des Menschen zu vermitteln ermöglicht.<sup>221</sup> Allein so wird man nach dem Hauptdogma des Positivismus den *Fortschritt* auf die *Ordnung* und auf fundamentale Gesetzen der menschlichen Organisation, die *physique sociale* auf die *physiologie* oder – wie es erst später heißen wird – die *Sociologie* auf die *Biologie* zurückführen können. Dafür fehlt aber noch die wahre Geschichte, *la véritable histoire*, die die Gesetze, die die soziale Entwicklung der menschlichen Gattung regeln, wissenschaftlich untersucht.<sup>222</sup>

Comte findet das Prinzip der historischen Entwicklung der Menschheit in dem, was er selbst als *Broussais' Prinzip* bezeichnet. Aus dem Prinzip der *radikalen Identität* zwischen der Krankheit und der Gesundheit leitet er das Gesetz der Variation überhaupt ab, oder, wie er sagt, das allgemeine Gesetz der Modifizierbarkeit (»la loi générale de la modifiabilité«).<sup>223</sup> Jede qualitative Veränderung kann *prinzipiell* auf eine quantitative zurückgeführt werden, so wie die *pathologischen* Phänomene der Quantität, nicht aber ihrer Natur nach von den *normalen* abweichen. In Bezug auf Comtes Verallgemeinerung des Prinzips von Broussais spricht Canguilhem im *Essai* von einem Prinzip der Nosologie, dem eine universelle Geltung zugesprochen wird, die auch die politische Ordnung umfasst: »un principe de nosologie investi d'une autorité universelle, y compris dans l'ordre politique.«<sup>224</sup> Später betont er, dass Comtes Theorie der Entwicklung eine *biologische Auffassung der Geschichte* zugrunde liegt.<sup>225</sup> Als eigentliches Kernstück von Comtes Dreistadiengesetz rückt

<sup>221</sup> Vgl. A. COMTE, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, in DERS.: *Philosophie des sciences*, a.a.O., 274–346, insb. 333/dt. 139.

<sup>222</sup> Vgl. a.a.O., 345/dt. 152.

<sup>223</sup> A. COMTE, *Système de politique positive*, Bd. III, Paris 1853, 21/dt. 76 und *Système de politique positive*, Bd. II, a.a.O., 453/dt. 400.

<sup>224</sup> NP<sup>es</sup> 20/dt. 38.

<sup>225</sup> G. CANGUILHEM, »Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte« (1964), in: *Études*, 81–98, hier 98. Vgl. aber bereits den *diplôme d'études supérieures* von 1926, wo Canguilhem betont, dass Comte in der biologischen Theorie Broussais' über die qualitative Identität zwischen normalen und pathologischen Lebensphänomenen ein Fundament für seine Theorie des Fortschrittes finden konnte: »Le fondement du progrès, Comte l'a trouvé dans une théorie biologique [sc. Broussais' Lehre] qui a eu sur lui la plus grande influence.« Demnach kommt Canguilhem zu dem Schluss, dass es die Biologie ist, die der Möglichkeit des Fortschrittes ein objektives Fundament verschafft und somit ermöglicht, eine Theorie der Veränderbarkeit zu entwickeln, die mit der

somit Broussais' Prinzip der Identität zwischen Qualität und Quantität – wie es in Canguilhems Vorlesung von 1942–1943 über *Les normes et le normal* heißt – in den Mittelpunkt des positivistischen Projekts, den Geist zu naturalisieren, und dies im gleichen Moment, in dem Comte für die Soziologie als historische Wissenschaft des Geistes die Unabhängigkeit gegenüber der Biologie beanspruchte.

En faisant de la notion de progrès le contenu d'une loi, Comte naturalisait l'esprit, au moment précis qu'il revendiquait pour la sociologie, science de l'esprit, son indépendance d'objet et de méthode relativement à la biologie.<sup>226</sup>

In der von Canguilhem angeregten kollektiven Studie über die Begriffe der ›Entwicklung‹ und der ›Evolution‹ im 19. Jahrhundert ist ein wichtiger Teil Comtes Auffassung des Fortschrittes als Entwicklung nach dem Modell der Embryologie gewidmet.<sup>227</sup> Comtes Prinzip, nach dem der Fortschritt eine Entwicklung der Ordnung ist, sei insbesondere auf einen der Biologie entlehnten Begriff der *développement* als Präformatiion zurückzuführen. Der Fortschritt ist demnach nicht das Produkt einer menschlichen *Geschichte*, die mit Kant und dessen Nachfolger als der Ausdruck des Konfliktes zwischen menschlicher Freiheit und Naturgesetzen zu verstehen ist, sondern die schlichte Entfaltung der *Natur* des Menschen.<sup>228</sup> Die menschliche Geschichte konstituiert nicht die natürlichen Veranlagungen des Menschen, sondern vollzieht sie bloß. In diesem Sinne zwingt die *Biologie* demnach der *Geschichte* ihr *A priori* auf (»*un a priori que la biologie impose à l'histoire*«).<sup>229</sup> So kann Canguilhem in

Ordnung vereinbar ist: »C'est la biologie qui fournit un fondement objectif à la possibilité du progrès, c'est-à-dire à la réalité de variations compatibles avec l'ordre« (CANGUILHEM, *La théorie de l'ordre et du progrès chez A. Comte*, a.a.O., Bl. 35 f.).

<sup>226</sup> G. CANGUILHEM, *Cours de philosophie générale et de logique. Année 1942–1943. Les normes et le normal* (Auszüge), zuerst mit der Genehmigung des Autors auf Englisch erschienen: DELAPORTE, *A Vital Rationalist*, a.a.O., jetzt in: OC IV, 81–109, hier 91: »Indem er vom Begriff des Fortschrittes den Inhalt eines Gesetzes machte, naturalisierte Comte den Geist im selben Moment, in dem er für die Soziologie, Wissenschaft des Geistes, die Unabhängigkeit hinsichtlich ihres Gegenstandes und ihrer Methode gegenüber der Biologie beanspruchte.«

<sup>227</sup> Vgl. G. CANGUILHEM, G. LAPASSADE, J. PIQUEMAL, J. ULMANN, *Du développement à l'évolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, hg. v. É. Balibar, D. Lecourt, Paris 1985 (1962), insb. Kapitel IV (»Histoire et embryologie: le progrès en tant que développement selon Auguste Comte«).

<sup>228</sup> Vgl. a.a.O., 51.

<sup>229</sup> Vgl. a.a.O., 49. Ähnlich CANGUILHEM, »Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?«, a.a.O., 615: »Mais, chez Comte, l'*a priori* biologique est un *a*

dem von ihm allein verfassten *Vorwort* angesichts dieses biologischen Naturalismus schlicht von den Praktiken einer *neuen Technokratie* sprechen, der der Begriff der Entwicklung in der Psychologie und in der Pädagogik als Fundament dienen soll. In der internationalen Politik neigt hingegen der Begriff der *Unterentwicklung* dazu, den ehemaligen Kolonialmächte ein gutes Gewissen zu verschaffen.<sup>230</sup>

Die *methodologische* Erweiterung des biologischen Prinzips Broussais' und damit einhergehend der *Biologismus* des Positivismus betrifft aber nicht nur die Soziologie, sondern die Wissenschaft überhaupt. Broussais' *Aphorismus* ist laut Comte gleichzeitig *logisch* und *wissenschaftlich*. Er kann insofern vom *animalischen* auf das *intellektuelle* und *affektive* Leben des Menschen, wie Broussais in seiner Studie des Wahnsinns gezeigt hat, und von dort auf den kollektiven Organismus, das heißt auf die Soziologie übertragen werden.<sup>231</sup> Er vermag dem Studium der Krankheiten nicht weniger als jenem der Anomalien und Monstrositäten, der Pathologie als der Teratologie zu dienen.<sup>232</sup> Während außerdem die Psychologie nur den erwachsenen und gesunden Menschen in Betracht zog, ermöglicht die physiologische Pathologie Broussais', auch dem nicht vollendet entwickelten Menschen, sprich den Kindern und den Wilden, und dem Menschen, dessen Organisation gestört ist, sprich dem Monster, dem Behinderten, dem Delinquenter, dem Perversen, dem Invertierten, gerecht zu werden,<sup>233</sup> Comte erweitert aber das Prinzip Broussais' auch auf die unorganische Welt und somit auf die ganze Enzyklopädie des positiven Wissens.<sup>234</sup> Er sieht nämlich in ihm schlicht *das Gesetz des Naturgesetzes* überhaupt. Muss nämlich der *wahre wissenschaftliche Geist* stets dazu tendieren, die anscheinenden Qualitätsvariationen auf einfache Quantitätsdifferenzen zu reduzieren, so hat er in Broussais' Prinzip der bloß quantitativen und nicht qualitativen Abweichung zwischen Normalem und Pathologischem sein Prinzip gefunden. Wäre hingegen die Qualität der Quantität radikal irreduzibel, wie es seit Kant die *metaphysischen* und *literarischen* Denker wiederholen, so würde der Begriff selbst des Naturgesetzes jeden Sinn verlieren.

*priori pour l'a priori historique. L'histoire ne peut pas dénaturer la nature«* (»Aber bei Comte stellt das biologische Apriori ein Apriori für das historische Apriori dar. Die Geschichte kann die Natur nicht denaturieren«, dt. 44).

<sup>230</sup> Vgl. CANGUILHEM, LAPASSADE, PIQUEMAL, ULMANN, *Du développement à l'évolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, a.a.O., 11.

<sup>231</sup> Vgl. COMTE, *Système de politique positive*, Bd II, a.a.O., 440/dt. 390.

<sup>232</sup> Vgl. DERS., *Cours de philosophie positive*, Bd. I, a.a.O., 40. Vorlesung, 698.

<sup>233</sup> Vgl. DERS., »Examen du traité de Broussais sur l'irritation«, a.a.O., 221.

<sup>234</sup> Vgl. DERS., *Système de politique positive*, Bd. II, a.a.O., 440 f./dt. 390.

Wenn die Qualität überhaupt nicht auf die Quantität zurückzuführen wäre, wie es gemäß Kant die literarischen und ontologischen Denker wiederholen, würde es wirklich keine allgemeine Regel geben, und der Begriff der Naturgesetze wäre umgeworfen.<sup>235</sup>

Comte sagt im Grunde nichts anderes als das, was mehr als ein halbes Jahrhundert später Léon Brunschvicg und Gaston Bachelard behaupten werden. Wissenschaft setzt die Möglichkeit einer endlichen, positiven Vermittlung zwischen Qualitativem und Quantitativem, Synthese und Analyse, gar Seele und Körper voraus. Sie ist das Resultat einer Vermittlung zwischen von Interessen geleiteten *technischen* Verfahren, durch die auf ein besonderes Ziel ausgerichtete solidarische Zusammenhänge konstituiert werden, und wissenschaftlichen Prozeduren, dank derer diese Zusammenhänge in diskrete, nach Identitätsverhältnissen messbare Elemente zerlegt werden.

Damit ist eine entscheidende Bedingungen für die Vollendung der positivistischen Revolution erfüllt, die laut Comte im europäischen Europa durch den Einfluss der arabischen Kultur im Mittelalter vorbereitet und der ab dem Ende des 16. Jahrhunderts durch Descartes, Bacon und Galilei auf der Ebene der physisch-mathematischen Wissenschaften zum Durchbruch verholfen wurde.<sup>236</sup> Durch die Konstitution einer positiven Physiologie und die Übertragung von deren logischem Prinzip der Identität zwischen Qualität und Quantität nicht nur auf die übergeordnete Soziologie, sondern auch nachträglich auf die Gesamtheit der untergeordneten Wissenschaften der positivistischen Enzyklopädie, wird es nämlich möglich, Realität (»réalité«) und Nützlichkeit (»utilité«) miteinander zu verbinden. Das Wort *positiv* bedeutet nichts anderes – was von den wichtigsten *abendländischen* Sprachen bestätigt wird – als die Verbindung der zwei Attribute der Realität und der Nützlichkeit, durch die nunmehr der wahre wissenschaftliche Geist, das heißt letztendlich der systematisierte und verallgemeinerte gesunde Menschenverstand, hinreichend definiert werden kann:

All unsere abendländischen Sprachen stimmen nämlich darin überein, durch das Wort *positiv* und seine Ableitungen die beiden Attribute der Wirklichkeit und der Nützlichkeit anzudeuten, deren Kombination allein genügte, um von nun an den wirklichen philosophischen Geist zu definieren, der im Grunde nur der verallgemeinerte und systematisierte Mutterwitz [bon sens] sein kann.<sup>237</sup>

<sup>235</sup> DERS., *Système de politique positive*, Bd. II, a.a.O., 444 f./dt. 393.

<sup>236</sup> Vgl. DERS., »Examen du traité de Broussais sur l'irritation«, a.a.O., 217 und DERS., *Cours de philosophie positive*, Bd. I, a.a.O., 1. Vorlesung (1830), 27 ff.

<sup>237</sup> Vgl. DERS., »Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme«, a.a.O., 57/dt. 124.

Der Positivismus als der *wahre philosophische Geist* wird letztendlich vom gesunden Menschenverstand (»le bon sens«) definiert, insofern dieser in Wissenschaft und Technik aufgehoben wird. Foucault hätte wahrscheinlich eher vom alten bürgerlichen Traum einer Vereinigung der Tugend mit der Natur gesprochen. Die Vermittlung zwischen *Realem* und *Nützlichem*, in der die positivistische Wahrheit besteht, realisiert allerdings die Verbindung zwischen Wissen und Politik, Spekulation und Handlung, Wissenschaft und Technik, die von seinem ersten Ansatz her den Positivismus kennzeichnete, das heißt von dem Projekt her, dem *Système de politique positive* der *Cours de philosophie positive*, der systematischen Theorie des menschlichen Handelns in der Gesellschaft die philosophische Koordination der Gesamtheit des menschlichen Wissens vorzugehen zu lassen. Comtes berühmtes Motto: »science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action« (»die Wissenschaft führt zur Voraussicht; aus der Voraussicht geht die Handlung hervor«), besagt im Grunde, dass der Positivismus in der prinzipiellen Möglichkeit einer restlosen Vermittlung zwischen Wissenschaft und Technik, *science et art*, wurzelt.<sup>238</sup> Im selben Zusammenhang spielt Comte auf Bacons Diktum an, nach dem Wissenschaft und Macht sich entsprechen, *scientia et potentia in unum coincidunt*.<sup>239</sup> Zwar weist Comte daraufhin, dass die Wissenschaften nicht lediglich der *Industrie* dienen, sondern einem höheren Ziel, nämlich dem fundamentalen Bedürfnis des menschlichen Geistes, die Gesetze der Phänomene zu erkennen.<sup>240</sup> Der Positivismus bildet aber unleugbar eine Philosophie der Wissenschaften, das heißt deren systematische, allgemeine Koordination zum Zwecke der Politik. So dient die Vollendung des Positivismus durch die positive Konstitution der zwei letzten, übergeordneten, subjektiven Wissenschaften, der Biologie und der Soziologie, dazu, zum einen die medizinische (»l'art médical«) und zum anderen die soziale, politische sowie moralische Kunst (»l'art social, soit moral soit politique«) zu entwickeln. Dadurch soll es prinzipiell möglich werden, den ganzen Rest unserer praktischen Existenz zu *rationalisieren*.<sup>241</sup> Nicht

<sup>238</sup> Vgl. DERS., *Cours de philosophie positive*, Bd. I, a.a.O., 2. Vorlesung (1830), 45/dt. 19. Canguilhem greift auf die Formel Comtes in einer etwas veränderten Form zurück: »savoir pour prévoir afin de pouvoir« (»wissen, um vorauszusehen, voraussehen, um zu können«), die insofern bezeichnend ist, als sie die spätere Rede Foucaults von den Wissen-Macht-Komplexen und von den Verwicklungen zwischen *pouvoir* und *savoir* vorwegnimmt (vgl. CANGUILHEM, »Activité technique et création«, a.a.O., 504).

<sup>239</sup> F. BACON, *De dignitate et augmentis scientiarum*, III. I, § 4.

<sup>240</sup> DERS., *Cours de philosophie positive*, Bd. I, a.a.O., 2. Vorlesung, 45.

<sup>241</sup> COMITE, »Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme«, a.a.O., 31/ dt. 101.

von ungefähr hat der Positivismus sein Hauptprinzip in Broussais' *physiologischer Medizin* gefunden, das heißt in der Verbindung einer *Lebenswissenschaft*, der Physiologie als Studium der Funktionsweise des Organismus in seinem Naturzustand, und einer *Technik*, der Medizin als therapeutischer Kunst.

*Positiv* heißt aber ebenso das, was *gegeben* ist: Fakten, die durch *raisonnement*, das heißt philosophisch nach allgemeinen Prinzipien, die selbst allmählich auf Fakten zurückgeführt werden, und durch koordinierte *Beobachtung* in ihrer nackten Gegebenheit lediglich festgestellt werden. In diesem Sinne korrespondiert das Adjektiv *positiv* einfach mit dem *wissenschaftlichen* Stadium der Menschheit. Es setzte sich als solches den Adjektiven *fiktiv* und *abstrakt* entgegen, die respektive dem *theologischen* und dem *metaphysischen* Stadium der Entwicklung der Menschheit entsprechen. Das *theologische* Stadium der Menschheit ist *fiktiv*, insofern in ihm der menschliche Geist, der seine Aufmerksamkeit wesentlich auf die innere Natur der Wesen richtet, die Ursachen der Phänomene in den Willen und die Affekte der durch die *imagination* finanzierten übernatürlichen Akteure setzt. Das *metaphysische* Stadium der Menschheit ist hingegen *abstrakt*, insofern es die übernatürlichen Akteure des *metaphysischen* Stadiums durch abstrakte Kräfte und Entitäten ersetzt.<sup>242</sup>

Die drei Bestimmungen: *nützlich*, *real* und *gegeben* hängen notwendig zusammen. Die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen *Nützlichem* und *Realem*, *Technischem* und *Wissenschaftlichem*, oder mit dem zum Gesetz des Naturgesetzes überhaupt verallgemeinerten Prinzip Broussais': zwischen *Qualitativem* und *Qualitativen*, infrage zu stellen, heißt nämlich zugleich zu bestreiten, dass die positivistische Wissenschaft wirklich durch *raisonnement* und *observation* sich an *Tatsachen* halten kann, das heißt an das *Normale* in dem durchaus technischen Sinne, der dem Wort bei Comte zukommt: dem eines nicht bloß empiristisch, sondern nach der völligen Entfaltung der positivistischen Methode festgestellten *Naturzustandes*.

Bleiben aber die positivistisch rekonstruierten Fakten notwendig auf ein *Nützliches* und *Qualitatives* angewiesen, dann kehrt die Einbildungskraft aus ihrer Verbannung im theologischen Zeitalter zurück. Die Fetischisten winken den Positivisten amüsiert zurück, während sich diese mit der *inneren Natur* der Wesen befassen und mit Brunschvicg und Bachelard vergeblich versuchen, sie objektiv zu *psychoanalysieren*.<sup>243</sup> Die

<sup>242</sup> Vgl. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Bd. I, a.a.O., 1. Vorlesung, 21 ff. und auch DERS., *Système de politique positive*, Bd. III, a.a.O., 63–73/dt. 107–115.

<sup>243</sup> Die Rückkehr des Fetischismus würde somit nicht nur die Religion und die Präeminenz des Gefühls (vgl. COMTE, *Système de philosophie positive*, Bd. III, 78 ff./dt. 119 ff.), sondern auch die Wissenschaft betreffen.

alte Nosologie hatte vielleicht doch nicht ganz unrecht, als sie sich mit den Esszenen der Krankheiten beschäftigte, und die *Metaphysiker* und *Literaten*, die Kant folgten, waren vielleicht auch nicht unbedingt so rückständig, als sie sich weigerten, das Qualitative ganz im Quantitativen aufgehen zu lassen, wie man es nach dem Eintritt in das positivistischen Zeitalter glauben möchte.

Auguste Comtes *Philosophie des Wissens, der Rationalität, des Konzepts* – mitsamt jener von Cavaillès, Bachelard, Koyré, Canguilhem – wurde von Foucault der *Philosophie der Erfahrung, des Sinnes, des Subjekts* – wofür die Namen Maine de Biran, Sartre, Merleau-Ponty, Bergson und Lachelier stehen – entgegensezten. Man versteht, welches Paradox es wäre, wenn sich zeigen würde, dass der Verächter der Psychologie und der Bewusstseinsphilosophie, nämlich Auguste Comte, schlicht in den Subjektivismus zurückfällt. Was heißt aber Qualität und Quantität restlos miteinander zu identifizieren, wenn nicht zwischen Wesen und Dasein, synthetischer Einheit und analytischer Mannigfaltigkeit ein reflexives, *subjektives* Verhältnis zu etablieren?<sup>244</sup>

Die *Physiologie* der intellektuellen und affektiven Fakultäten als die objektive Beobachtung der Organe der intellektuellen und moralischen Operationen, deren letzte Vollendung Comte demselben Broussais zuschreibt, von dem er das biologische Gesetz der Wissenschaft des Qualitativen hatte, und die *Philosophie der Wissenschaften* als die historische Untersuchung der Resultate der menschlichen Intelligenz, das heißt die positive Philosophie, sollen aus der Sicht Comtes die *Psychologie* verdrängen.<sup>245</sup> Mit der Psychologie, deren rückständige Vertreter sich heftig bemühen, die *deutsche Metaphysik* in Frankreich einzuführen, und insbesondere mit der Nosologie, die die Krankheiten ontologisch versteht, würde man die Metaphysik aus ihrer *letzten Zuflucht* (»dernier asile«) vertreiben.<sup>246</sup> Was aber, wenn die physiologische Medizin und die positive Philosophie sich in denselben fehlerhaften Zirkel begeben, den sie der vermeintlichen *inneren Beobachtung der Intelligenz* vorhalten? Wenn es aufgrund der Identität zwischen *beobachtetem* und *beobachtendem Organ* offensichtlich unmöglich ist, sich selbst in

<sup>244</sup> Nicht von ungefähr zeichnet sich die Substanzontologie der neuzeitlichen Metaphysik, die bis hin zu ihren Transformationen in den modernen Phänomenologien und logischen Positivismen das stete polemische Ziel Canguilhems bildet und die den Mittelpunkt des modernen Subjektivismus darstellt, im Hinblick auf den Begriff des Wesens von einer ähnlichen falschen Vermittlung zwischen *Tatsachen* und *Werten, scientia et potentia* aus wie das positivistische Gesetz des Naturgesetzes der *radikalen Identität* zwischen Normalem und Pathologischem (dazu vgl. etwa ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, a.a.O., 329).

<sup>245</sup> Vgl. DERS., »Examen du traité de Broussais sur l'irritation«, a.a.O., 220 f.

<sup>246</sup> A.a.O., 224.

seinen eigenen intellektuellen Akten zu beobachten,<sup>247</sup> wie vermag man dem reflexiven Verhältnis zwischen Qualitativem und Quantitativem, Wesen und Dasein standzuhalten, ohne sich in einem Kreis zu drehen? Wer verwechselt dann (nach Cuvier) *Metaphern* mit *Schlüssen*? Wer betreibt (nach Broussais) ein Spiel mit der Imagination, das an die Poesie grenzt?<sup>248</sup>

Der *Positivismus* ist als ein *Naturalismus* zu verstehen; *normal* heißt so viel wie *natürlich*, nicht aber im Sinne von spontan und unmittelbar, sondern in dem einer ursprünglichen *Naturorganisation* des Menschen, die erst durch die wissenschaftliche Entwicklung der entsprechenden *technischen* Mittel, sowohl auf der Ebene der *Industrie* wie auf jener der *Politik* im engen Sinne, durch die Geschichte der Menschheit hindurch *künstlich* zu sich selbst geführt werden kann. Im *Hinweis auf den Leser*, der den ersten Band des *Cours de philosophie positive* eröffnet, erklärt Comte, dass er gern statt einer *positiven* eine *Natur-* oder eine *Wissenschaftsphilosophie* geschrieben hätte, würden die Worte *Natur* und *Wissenschaft* nicht in einem Sinne verstanden, der die *organischen* und die *sozialen* Phänomene ausschließt.<sup>249</sup> In seiner *diplôme d'études supérieurs* betont Canguilhem außerdem, dass Comte unter *Natur* genau das Ge genteil von dem verstand, was das 18. Jahrhundert den Naturzustand nannte. Die *Natur* steht bei Comte gleichsam nicht am Anfang, sondern am Ende der Zivilisation. Comte versteht Natur als das, was dem *Normalen* gleich ist und nimmt insofern die Worte *Natur* und *natürlich* im Sinne des Royalisten Louis de Bonald, nach dem das Natürliche (»le naturel«), nicht mit dem Unmittelbaren, Eingeborenen (»le natif«) zu verwechseln ist, da dieses der Kunst (»l'art«) entgegengesetzt ist, während das *Natürliche* – nach dem Wort Leibniz – der Zustand ist, der am meisten *Kunst* erfordert.<sup>250</sup> Das *Normale* wäre somit – so könnte man zusammenfassen – das Resultat der künstlich-wissenschaftlich zu ihrer Entfaltung gebrachten Natur des Menschen.

Was aber, wenn die Wissenschaft sich nicht auf die Technik und die Technik nicht auf die Wissenschaft reduzieren lässt? Wie wäre es dann mit dem Projekt einer Naturalisierung der Erkenntnis bestellt? Wie wäre es möglich, von den logischen Tatsachen (»les faits logiques«), die die wissenschaftlichen Theorien darstellen, sich bis zur Erkenntnis der

<sup>247</sup> Vgl. a.a.O., 200. Canguilhem weist seinerseits darauf hin, dass die Beobachtung der Seele als eine Naturbeobachtung zu verstehen, heißt, die naturalistische Auffassung des inneren Sinnes seitens des Aristotelismus unkritisch zu wiederholen, gegen den sich Descartes bereits gesträubt hatte (vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 372).

<sup>248</sup> Vgl. COMTE, »Examen du traité de Broussais sur l'irritation«, a.a.O., 223.

<sup>249</sup> Vgl. DERS., *Écrits philosophiques*, a.a.O., 45.

<sup>250</sup> Vgl. CANGUILHEM, *La théorie de l'ordre et du progrès chez A. Comte*, a.a.O., Bl. 62.

logischen Gesetze (»des lois logiques«) zu erheben?<sup>251</sup> Können die logischen Gesetze überhaupt auf Tatsachen reduziert werden, wenn die Synthesen sich nicht restlos analysieren lassen, oder ist nicht vielmehr zwischen der Ebene des Daseins und jener des Wesens eine grundlegende Differenz anzunehmen? Verweist nicht die *Gegebenheit* der Natur auf ein *Übernatürliche*, das sich ihr konstitutiv entzieht? Gerät man dadurch nicht in eine fehlerhafte Zirkularität, die nicht weniger problematisch ist als diejenige der Psychologie?

### *v. Canguilhems Zirkel des Lebens*

Als er seine medizinische Dissertation 1943 der Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem und insbesondere einer im 19. Jahrhundert allgemein angenommenen These widmete, nach der die pathologischen Phänomene von den entsprechenden normalen Phänomenen allein quantitativ abweichen und ansonsten grundsätzlich identisch sind,<sup>252</sup> traf Georges Canguilhem den modernen, positivistischen, nachmetaphysischen Biologismus direkt in seinem Zentrum. Canguilhem entwarf sicherlich eine *philosophische Anthropologie*, indem er das Verhältnis des Menschen zur Krankheit, zum *mal* der *maladie*, unter die Lupe nahm.<sup>253</sup> Abgesehen von einer *Philosophie der Medizin* spricht allerdings Canguilhems *Essai* bereits von seinem Ansatz her vom Verhältnis zwischen Wissenschaft, Technik und Philosophie; vom hegemonialen Anspruch einer Wissenschaft, die ihren technischen, werthaften Ursprung gerne unterschlägt oder ihn doch als *wissenschaftlich* restlos einholbar versteht und zum Maß aller Dinge werden lässt; von der Anmaßung einer Technik, die sich von den eigenen Monstren und Phantasmen bereinigt, ja sich wissenschaftlich *psychoanalysiert* wähnt; von der Blindheit einer Philosophie, die ihre alte Brüderschaft mit dem Mythos und der Dichtung vergessend, sich bloß als allgemeine, systematische Koordination des positiven Wissens der Wissenschaft und somit als Wissenschaft der Wissenschaft versteht; von der Gier einer (*antimetaphysischen*) *Tatsachenforschung*, die an die Stelle der Metaphysik treten will, und von den Folgen, die eine solche *Usurpation* für das politische

<sup>251</sup> Vgl. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Bd. 1, a.a.O., 1. Vorlesung, 33.

<sup>252</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 9/dt. 21.

<sup>253</sup> Vgl. etwa C. DEBRU, *Georges Canguilhem, science et non-science*, Paris 2004, 22 und M. MORANGE, »Retour sur le normal et le pathologique«, in: FAGOT-LARGEAULT, DEBRU, MORANGE (Hg.), *Philosophie et médecine*, a.a.O., 155–69, 155. Die Relevanz des Werks Canguilhems im Hinblick auf eine allgemeine Anthropologie haben insbesondere LE BLANC, *Canguilhem et la vie humaine*, a.a.O., und EBKE, *Lebendiges Wissen des Lebens*, a.a.O., hervorgehoben.

Programm einer europäischen Republik und für die Möglichkeit hat, der *Biokratie* als reine Naturbeherrschung der Technik und der Wissenschaft und als Ausdruck des historischen Siegs einer besonderen Klasse die *Endbiokratie* als Macht der Liebe und der Gerechtigkeit entgegenzuhalten.

Canguilhem weiß zu gut, dass die Bedingungen für eine Naturalisierung der Erfahrung im *Biologismus* als die Idee einer endlichen Vermittlung zwischen Qualität und Quantität von Broussais' Prinzip einer radikalen Identität zwischen Normalem und Pathologischem ausgezeichnet verkörpert werden. Die *technische*, ja *poietische* Struktur, die die biologistischen Bedingungen der Naturalisierung der Erfahrung als Konstitution einer auf ein endliches und somit notwendig äußerliches Ziel ausgerichteten Synthese nachweisen, bildet die Konsekration des *Instrumentalismus* als politischer Sieg einer Klasse und ihrer Metaphysik.

Angesichts der Unmöglichkeit, *Essenzen* und *Existenzen*, *Gesetze* und *Fakten* auf endliche Weise zu vermitteln, erweist sich der fehlerhafte Zirkel der introspektiven Psychologie als der Zirkel jedes Versuches, Erkenntnis objektiv auf das *Gegebene*, das heißt auf das *Normale* als eines künstlich wiederhergestellten Naturzustandes zu gründen. Ähnlich wie Foucault, der in der Biologie, in der Philologie und in der politischen Ökonomie die Prämissen der Konstitution der endlichen, konkreten Subjektivität des *Menschen* als spezifisch epistemischer Konstellation der Moderne ausgemacht hatte, entdeckt Canguilhem im wichtigsten Prinzip der Lehre eines der Hauptvertreter des Objektivismus oder gar des Begründers der Soziologie die Grundstruktur des modernen endlichen Subjektivismus wieder. Die prometheische Technokratie, die mit diesem einhergeht, drückt sich nicht zuletzt in dem Bestreben aus, durch die Reduktion einer jeden Erfahrung auf Natur Natur als Unmittelbarkeit und uneinholtbare Differenz abzuschaffen.

Vor der »équivoque grammaticale de la *Menschenkenntniss*« (IAnth 75/dt. 111), der Zweideutigkeit einer Erkenntnis, in der der Mensch gleichzeitig *Objekt* und *Subjekt* ist, versuchte Foucault, dem anthropologischen Zirkel entweder durch ewige Wiederkehr, Diskursanalyse oder Körperrevolte zu entgehen, oder mit der etho-poetischen Spätwende ihm eine neue, *ethisch-ästhetische* Genese der Subjektivität zu verschaffen, ohne allerdings wirklich seine Struktur anzutasten. Canguilhem antwortet im Gegenteil schlüssig mit einer neuen *équivoque grammaticale*, die zwar zum Standardthema der Rezeption seines Werkes gehört, die aber bisher kaum in Verbindung mit der von Foucault hervorgehobenen Grundäquivozität der anthropologischen Analytik der Endlichkeit gebracht wurde. Auf die Amphibolie der *Menschenkenntniss* antwortet Canguilhem mit dem umfassenden Zirkel, der in den grammatischen *aequivocis* der Erkenntnis des Lebens zum Ausdruck kommt. In

dieser Hinsicht stellt *Le normal et le pathologique* nichts anderes als den Versuch dar, den Zirkel der Erkenntnis des Menschen, der von Broussais' Prinzip der qualitativen Identität zwischen Normalem und Pathologischem prägnant repräsentiert wird, in den fundamentaleren Zirkel des Lebens als zugleich *natura naturans* und *natura naturata* aufzunehmen.<sup>254</sup>

Canguilhem verfolgt bereits in seiner medizinischen Dissertation von 1943 das Programm, dessen Prinzip in *La connaissance de la vie* und insbesondere im dort aufgenommenen Vortrag über den Vitalismus (1946) ausformuliert wurde: Die Materie und die Wissenschaft der Materie, die die Wissenschaft schlechthin ausmacht, müssen in das Leben als die umfassende Einheit, aus der sie hervorgehen, *einbezogen* werden.<sup>255</sup> Nicht weniger radikal ist die Bestimmung des Lebens, die Canguilhem in der bereits erwähnten Einführung zu seiner ersten Aufsatzsammlung gibt, »*La pensée et le vivant*«, die in ihrer Anspielung auf Bergsons *La pensée et le mouvant* (1934) als eine Art Manifest gelten kann. Dort ist das Leben Bildungsprinzip, »*formation de formes*«, ja *natura naturans*, und die Erkenntnis Analyse geformter Materie (oder der *natura naturata*).<sup>256</sup>

Um die Natur der Kluft zu verstehen, die Canguilhem zwischen den zwei Dimensionen denkt und die der moderne Naturalismus unter endlichen Bedingungen vermitteln zu können glaubt, kann man sich auf einen anderen wichtigen, berühmten Aufsatz beziehen, der wie »*Aspects du vitalisme*« zu dem der »*Philosophie*« gewidmeten Teil von *La connaissance de la vie* gehört und der am Jean Wahls Collège philosophique zwischen 1946 und 1947 vorgetragen wurde: »*Machine et organisme*«.<sup>257</sup> Dort plädiert Canguilhem in Anlehnung an Bergson für die Begründung einer *Allgemeinen Organologie*, die die mechanische Erfindung als eine biologische Funktion, einen Aspekt der Organisation der Materie durch das Leben betrachtet.<sup>258</sup> Canguilhem liest den

<sup>254</sup> Der Zirkel des Lebens steht im Mittelpunkt der Dissertation von Thomas Ebke, die die *Anthropologie* Canguilhems mit der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners systematisch in Verbindung bringt (EBKE, *Lebendiges Wissen des Lebens*, a.a.O.).

<sup>255</sup> Vgl. CANGUILHEM, »*Aspects du vitalisme*«, a.a.O., 95/dt. 173.

<sup>256</sup> Vgl. CANGUILHEM, »*La pensée et le vivant*«, a.a.O., 11: »*La vie est formation de formes, la connaissance est analyse des matières informées.*« (»Das Leben ist Herausbildung von Formen, die Erkenntnis ist Analyse geformter Materie«, dt. 19.)

<sup>257</sup> CANGUILHEM, »*Machine et organisme*«, a.a.O., 101–27/dt. 183–232.

<sup>258</sup> Vgl. a.a.O., 101/dt. 183 und für Bergson 125 Anm. 3/dt. 228 Anm. 52. Canguilhems Organologie ist durch die Arbeiten seines Schülers Gilbert Simon-don über den Daseinsmodus der technischen Gegenstände, die wiederum einen starken Einfluss auf Gilles Deleuze ausgeübt haben, aufgenommen und

Anfang von Descartes' *Traité de l'homme* und vermerkt, dass die kartesische Theorie der Tier-Maschine zwei notwendige Postulate voraussetzt: zum einen den Eingriff eines herstellenden Gottes und zum anderen die Präexistenz eines Lebendigen, das als Form- und Zweckursache

weitergeführten (vgl. G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 1958 und J.-H. BARTHÉLÉMY, »Simondon – Ein Denken der Technik im Dialog mit der Kybernetik«, übers. v. K. Wojtyczka, in: E. HÖRL (Hg.), *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin 2011, 93–110). Ian Hacking liest Canguilhems Auffassung der Kybernetik parallel zu Donna Haraways Post-Gender-Manifest für Cyborgs (vgl. I. HACKING, »Canguilhem amid the cyborgs«, in: *Economy and Society*, 27 (1998), 202–16). Während allerdings Haraway eine ›post-moderne‹ Entgrenzung zwischen Organismus und Maschine (Kultur und Natur, Menschen und Tier, Mann und Frau) im Blick hat, geht es Canguilhem darum, eine Hierarchie neu zu etablieren: In diesem Sinne ist auch die Umkehrung des kartesianischen Verständnisses des Verhältnisses zwischen Organismus und Maschine zu verstehen, nach der der Organismus nicht durch den Mechanismus erklärt werden kann, sondern umgekehrt der Mechanismus (seine Produktion, wenn nicht sogar seine Funktionsweise) durch den Organismus (vgl. D. HARAWAY, »A cyborg manifesto. Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century«, in: DIES., *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature*, New York 1991, 149–81, und dort die Definition, die Haraway vom Cyborg als dem Mischwesen gibt, das unsere *Ontologie* wie unsere *Politik* ausmacht, eine *cyborg politics*, dergegenüber Foucaults Biopolitik erst eine Vorahnung darstellen sollte: »A cyborg is a cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction«, a.a.O., 149/dt. 33; für Canguilhem vgl. »Machine et organisme«, a.a.O., 149 ff./dt. 211 ff.). Haraway, die sich gegen den Finalismus sträubt, hat bei Canguilhem im Übrigen keine Rückkehr zu einem im weitesten Sinne katholisch-thomistischen Naturalismus der Esszenen zu befürchten. Leben als normative Tätigkeit ist gerade das, was sich auf keine *Natur* reduzieren lässt, weder auf *endliche Formen* noch auf *materielle Elemente*. Seine Irreduzibilität als die Kraft, die sich zeigt, aber sich nicht erfassen lässt, zu betonen, heißt zugleich, epistemologisch und dann ethisch für seine Unverfügbarkeit einzutreten. Gegenüber einer solchen Verteidigung der Freiheit klingen die Versuche, das Hybride zu *ontologisieren* und somit das Leben auf die Immanenz seiner Manifestationen zu reduzieren, Donna Haraways *cyborgs ontology* nicht weniger als Deleuzes Entgrenzung zwischen Menschen, Tier und Gestein, eher wie ein *Manifest für die Manipulation*. Zu Canguilhem und Haraway vgl. auch den Sammelband: A. DEUBER-MANKOWSKY, Ch. F.E. HOLZHEY (Hg.), *Situiertes Wissen und regionale Epistemologie. Zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna J. Haraways*, Wien/Berlin 2013; dort den Aufsatz: H. SCHMIDGEN, »Cyborg Vision. Über eine Konfiguration zwischen Historischer Epistemologie, Wissenschaftsforschung und Medienwissenschaft«, 51–85, insb. 51–60; zum Verhältnis zwischen Maschinen und Organismen

dient.<sup>259</sup> Die mechanische Kunst ist somit durch das Modell des Lebendigen *dem Leben eingeschrieben*, und um von dem einen zum anderen überzugehen, ist – nicht anders als im Fall des Verhältnisses eines regelmäßigen Vielecks zu einem Kreis – ein Sprung zum Unendlichen nötig, den nur Gott gewähren kann.

Et, de même qu'un polygone régulier est inscrit dans un cercle et que pour conclure de l'un à l'autre il faut le passage à l'infini, de même l'artifice mécanique est inscrit dans la vie et pour conclure de l'un à l'autre il faut le passage à l'infini, c'est-à-dire Dieu.<sup>260</sup>

Die Philosophie Canguilhems bildet nicht anders als die Philosophie des frühen Foucaults insofern eine *Philosophie der Differenz*, als sie zugleich eine *Philosophie des Unendlichen* ist. Weil eine jede endliche Bestimmung ihrer unendlichen Aufgabe nicht gerecht werden kann, muss sie jenseits des ihr gegenüber Anderen und Negativen, das durch sie selbst notwendig gesetzt wird, ein Negatives und eine Differenz annehmen, die ihr entgehen und die nicht als ein chimärisch ursprüngliches Ding vor der Erkenntnis, sondern als ihr notwendiges Korrelat angesichts ihrer unendlichen Struktur zu verstehen sind. Canguilhem kann hiermit, ähnlich wie er die Realität des Irrtums gegenüber der Wahrheit, der *contre-science* gegenüber der *science* und der *science* gegenüber der *contre-science* verteidigt, die Eigentümlichkeit der Krankheit betonen, die als negativer Wert doch kein Nichts ist (»le terme négatif n'est pas pour autant un néant«, NP<sup>es</sup> 52/dt. 87).<sup>261</sup> Nicht weniger als der Irrsinnige, der Delinquent, der Perverse, der Invertierte bei Foucault ist der Kranke bei Canguilhem nicht bloß das Negative des normalen Menschen. Ob sich Foucaults spätes kritisches Denken der Endlichkeit eine solche Verteidigung der Differenz noch leisten

bei Canguilhem DERS., »Nachwort. Über Maschinen und Organismen bei Canguilhem«, in: G. CANGUILHEM, *Wissenschaft, Technik, Leben. Beiträge zur historischen Epistemologie*, hg. v. H. Schmidgen, übers. v. R. Vouillié u. a., 157–78, insb. 162, was das Verhältnis zu Haraway angeht.

<sup>259</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Machine et organisme«, 112 ff./dt. 203 ff.

<sup>260</sup> A.a.O., 113 (»Und ebenso wie ein regelmäßiges Vieleck einem Kreis eingeschrieben ist und es des Übergangs zum Unendlichen bedarf, um von dem einen auf den anderen zu schließen, ist auch das mechanische Artefakt dem Leben eingeschrieben: Um von dem einen auf das andere zu schließen, bedarf es des Übergangs zum Unendlichen, das heißt zu Gott«, dt. 205, Übersetzung leicht verändert).

<sup>261</sup> Im Sinne einer Homologie zwischen Erkenntnis- und Lebensformen hatte Pierre Macherey bereits 1964 von einer *Teratologie der Begriffe* gesprochen (vgl. P. MACHEREY, »La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences«, in: DERS., *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, a.a.O., 33–70, insb. 59).

kann, ist allerdings fraglich.<sup>262</sup> Mit seiner Auffassung der Negativität der Krankheit bezieht sich Canguilhem insbesondere auf Bergsons auf die Unendlichkeit des Lebens aufbauende Theorie der Unordnung. Der *Unordnung* (wie dem *Nichts*) kommt keine Realität an sich zu: Sie stellt lediglich die Negation einer Ordnung vor einer unerwarteten oder gar unerwünschten neuen Ordnung dar, die nicht weniger Konsistenz als die vorherige hat.<sup>263</sup> Ähnlich stellt die Krankheit für Canguilhem nicht einfach die Negation der physiologischen Ordnung, sondern das Auftreten einer neuen, eigenständigen vitalen Ordnung dar.<sup>264</sup>

### III. Das Normale und das Pathologische: Canguilhems Biopolitik

L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur  
veut que qui veut faire l'ange fait la bête.  
(*Pascal, Pensées*)<sup>265</sup>

Canguilhems *Le normal et le pathologique* bildet erklärtermaßen die Widerlegung des positivistischen Verständnisses des Verhältnisses zwischen Normalem und Pathologischem. Canguilhems Ausgangspunkt ist allerdings eine *fundamentale* Auffassung des Lebens, die sich grundsätzlich mit jener Comtes deckt. Hiermit scheint Canguilhem Comte gegen Comte ausspielen zu wollen. Er widerlegt *de facto* die Biologie und

<sup>262</sup> Für das Thema eines Denkens der *Differenz* und des *Anderen* bei Foucault vgl. insb. AdS 21/dt. 22 ff. und die Rezension von Deleuze' *Différence et répétition* und *Logique du sens*: FOUCAULT, »Theatrum philosophicum«, a.a.O., 956 ff./dt. 108 ff.

<sup>263</sup> Vgl. BERGSON, *Schöpferische Evolution*, a.a.O., 251 ff., 311 ff./fz. 221 ff., 274 ff.

<sup>264</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 128/dt. 203 und auch G. CANGUILHEM, »Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*« (1943), in: OC IV, 111–70, insb. 163 ff. Auch Gilles Deleuze hat bekanntlich an Bergson angeknüpft, um ein Denken der *Differenz* zu begründen. Dabei greift er im Zusammenhang mit Bergson Argumente auf, nämlich die Unterscheidung zwischen einer *Differenz des Grades* und einer *Differenz der Natur*, die im Mittelpunkt von Canguilhems Kritik an Broussais' Prinzip stehen (vgl. G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris 1966, 9 f.). Ähnlich wie im Fall von Foucault bleibt allerdings fraglich, ob ihm anhand einer Philosophie der Endlichkeit, der *illimité fini*, überhaupt gelingen kann, Differenz zu konzipieren. Für Bergsons positive Auffassung der Krankheit vgl. BERGSON, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, a.a.O., 25/fz. 26 f.

<sup>265</sup> »Der Mensch ist weder Engel noch Tier, und das Unglück will es, dass, wer ihn zum Engel machen will, ihn zum Tier macht.«

insbesondere den Biologismus Comtes mit dessen biologischer Philosophie. Somit setzt er den Hebel an einer Kluft an, die die Philosophie Comtes durchzieht, und bringt dessen glückliche Systematisierung der Verhältnisse zwischen Wissenschaft, Technik, Philosophie, Ethik und Religion ins Wanken. *Le normal et le pathologique* besteht in diesem Sinne – wie es mehr als zwanzig Jahre später in den *Nouvelles réflexions* rückblickend heißt – in dem Versuch, die fundamentale Bedeutung des Normalen durch eine *philosophische Analyse des Lebens* zu begründen.<sup>266</sup> Die Erkenntnis des Lebens, sowohl ihre Wissenschaft, die *Biologie* und insbesondere die *Physiologie*, wie auch die Technik, die von deren Errungenschaften profitiert und sie zugleich fördert, das heißt die *Medizin*, ist als eine *Verlängerung* der normativen Tätigkeit des Lebens zu verstehen, die sich der Trägheit und der Indifferenz widersetzt. Das Leben stellt demnach für den Arzt kein *Objekt*, keine einfache Tatsache dar, sondern eine sinnsetzende und insofern zwischen *positiven* und *negativen* Werten *polarisierte* Tätigkeit, von der die Medizin selbst ein Moment ist.

La vie, pour le médecin, ce n'est pas un objet, c'est une activité polarisée dont la médecine prolonge, en lui apportant la lumière relative mais indispensable de la science humaine, l'effort spontané de défense et de lutte contre tout ce qui est de valeur négative.<sup>267</sup>

Wie eine jede menschliche Technik ist die Medizin dem Leben selbst eingeschrieben, das heißt einer Tätigkeit, die die Materie formt und assimiliert. Die *technischen Synthesen*, durch die die Medizin als Technik des Lebens ins Leben eingreift, stellen Vermittlungen zwischen Werten und Tatsachen, *exigences* (Bedürfnissen) und *existences* (Existenzen) dar, die die unendliche Reflexion des Lebens in sich selbst als das Prinzip der Normativität, die es als Leben auszeichnet, nur auf einer endlichen, hybriden Ebene reproduzieren. Der Anspruch, die Medizin ganz auf Wissenschaft zu reduzieren, bildet demnach schlicht eine szientistische Mystifikation, ohne dass deshalb die Medizin als *art de vivre* ihre Berechtigung verlieren würde. Sind sie in den Zirkel des Lebens selbst aufgenommen, der sowohl als Totalität das epistemische wie auch als Freiheit und Liebe das ethische Prinzip einer jeden menschlichen Existenz ausmacht, gewinnen die Verobjektivierungen und die technischen

<sup>266</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 173/dt. 250.

<sup>267</sup> NP<sup>es</sup> 81 (»Für den Arzt ist das Leben kein Objekt, sondern eine polarisierte Tätigkeit, deren spontane Abwehr- und Kampfanstrengung gegen alles mit negativem Wert Behaftete von der Medizin dadurch verlängert wird, dass diese dem Leben eine nur relative, aber unverzichtbare Aufklärung durch die menschliche Wissenschaft zuteil werden lässt«, dt. 132, Übersetzung leicht verändert).

Eingriffe der Medizin, das heißt ihre endlichen Vermittlungen, vollständig ihre Bedeutung: Sie sind Mittel einer Tätigkeit, die sie übersteigt, und nicht Ausgangs- oder gar Endpunkt einer sich selbst genügenden Erkenntnis.

Man sieht, was ein solcher Befund im Hinblick auf Foucaults Auffassung der Biopolitik bedeutet: Die biopolitischen Vermittlungen zwischen Wissenschaft und Technik, sozialem und juristischem Ausschluss und psychopathologischer Vergegenständlichung; die Vereinigung von Seele und Körper des Delinquennten, des Invertierten, des Perversen, des Degenerierten durch die *Technologien* der Disziplin und der Gouvernementalität in einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Individuen sind *an sich* schlecht, und zwar vor allem, weil sie die politische und ethische Relevanz ihres hybriden Charakters und der Hybris, auf der sie gründen, nicht zu reflektieren vermögen. Nehmen diese biopolitischen *Techno-logien* darüber hinaus die von ihnen beanspruchte hegemoniale Stellung ein, so werden sie zur *longa manus* der Produktion und der funktionalistischen, bürgerlichen Moral, die damit einhergeht: zu reinen Instrumenten der Biokratie als schlichter Naturbeherrschung. Ist aber die endliche Vermittlung zwischen Werten und Tatsachen, die die Technologien der Biopolitik prinzipiell auszeichnet, reflektiert, sind die endlichen Subjektivierungen, mit denen sie operieren, als solche erkannt, das heißt als notwendige Momente der Entfaltung eines menschlichen Geistes, der nicht umhin kann, endlich zu vermitteln, während er auf Unendlichkeit als auf das Prinzip konstitutiv angewiesen bleibt, aus dem seine Geschichtlichkeit hervorgeht, so werden die biopolitischen Technologien, abgelöst von ihrem technokratischen Kontext, zu Mitteln einer oberen Einheit, die weder zu erkennen noch zu erzeugen ist, weder Gegenstand einer Wissenschaft noch Ziel einer Technik sein kann, obwohl sie Prinzip einer jeden Erkenntnis und eines jeden Erzeugnisses ist, und die man hingegen (vor-)fühlen, metaphorisch erfahren, an die man glauben und auf die man wetten kann und soll. Mit Comte gesprochen: Endliche Biokratie muss unendlicher Biokratie, die *Ordnung* und der *Fortschritt*, das heißt die Wissenschaft und die Technik, müssen der *Liebe* unterstellt werden.

Was das *in concreto* heißen kann, zeigt exemplarisch außer Canguilhems medizinischer Dissertation auch seine Kritik an der Psychologie und an den Kognitions- und Neurowissenschaften. Canguilhems Vortrag über die Psychologie (»Qu'est-ce que la psychologie ?«, 1956) und sein später Aufsatz über Kognitions- und Neurowissenschaften (»Le cerveau et la pensée«, 1980) nehmen nicht nur Überlegungen über die Gefahren einer Gesellschaft der Normalisierung auf, die spätestens mit der Rezension (»Milieu et normes de l'homme au travail«, 1947) des Werkes Georges Friedmanns über die mechanisierte Produktion in der modernen Industrie, die *Problèmes humains du machinisme industriel* (Paris 1946),

ansetzen.<sup>268</sup> Sie bilden außerdem mit dieser die natürliche Verlängerung des *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, den Canguilhem, wie zu erwarten für eine medizinische Dissertation, auf das Gebiet der organischen Krankheiten, der *somatischen Nosologie*, begrenzt hatte. Gleichzeitig geht allerdings der *Essai* auf ein Problem ein, nämlich auf die pathologischen Strukturen und Verhaltensweisen des Menschen, dessen Tragweite enorm ist und das wegen seiner jeweiligen Implikationen auf der Ebene der Embryologie, der Teratologie, der Psychologie (und der Soziologie und der Kultur) nicht *aufgespaltet werden kann* (»ne peut pas être divisé«), das heißt, es kann nur in seiner Gesamtheit und nicht allein unter einem seiner Aspekte behandelt werden.<sup>269</sup>

Die Fokussierung auf die drei Kernschriften Canguilhems über die Medizin, die Psychologie und die Kognitions- und Neurowissenschaften wird in einem letzten Schritt erlauben, bei Canguilhem gleichsam eine Biopolitik *ante litteram* zu umreißen, die nicht den Umfang jener Foucaults haben mag, die aber aufgrund ihrer Integration in eine Philosophie des unendlichen Lebens qua absolutem Freiheitsprinzip eine Konsistenz und eine Tragweite erhält, die Foucault versagt blieben. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen *Wissenschaft* und *Technik*, die alle drei Schriften aufwerfen, wird mit dem notwendigen Verweis auf die *Philosophie* beantwortet. Die *Philosophie* ist nämlich jene Einheitslehre, durch die erst *Wissenschaft* und *Technik* in eine *Anthropologie* integriert werden können und diese wiederum in einer *Moral* ihren Ort finden kann als in einer systematischen Einordnung von Werten und Zwecken in eine umfassende Hierarchie. Die Antwort auf den konstitutiven *technokratischen* und *szientistischen* Charakter des modernen, biologistischen Naturalismus ist somit der Hinweis auf ein immanentes Jenseits der *Physis*, das sich weder mit einer im Normalismus kulminierenden *Physiologie* noch mit einem Differieren der Physis als die ironische, verrückte Wahrheit der *physiologischen Normen* zufrieden gibt, geschweige denn mit einem Denken der Immanenz. Am Horizont zeigt sich schließlich die Galerie von Canguilhems *Übermenschen*, die nicht auf die Einhaltung der Verheißenungen der ewigen Wiederkehr gewartet haben, um auf geistige

<sup>268</sup> Über den Anspruch der kapitalistischen Ökonomie in der Form ihrer faschistischen Entgleisungen auf *Kontrolle* und auf *Dressur* der Bevölkerung, die keinen Aspekt des Lebens der Bürger ausschließen, vgl. allerdings bereits CANGUILHEM, *Le fascisme et les paysans*, a.a.O., 566.

<sup>269</sup> Vgl. die allgemeine Einleitung zu Canguilhems medizinischer Dissertation, insb. NP<sup>es</sup> 7/dt. 15. In der Einleitung zum ersten Teil seiner *thèse* betont Canguilhem außerdem, wie das Dogma der realen Identität zwischen normalen und pathologischen Lebensphänomenen in seiner Ausweitung auf die Philosophie und auf die Psychologie sich an der Autorität der Biologie und der Medizin orientiert (NP<sup>es</sup> 14/dt. 30).

Einheit zu wetten. Jean Cavaillès, Simone Weil, Spinoza haben mit ihren Taten gezeigt, was es heißt, dass Leben an sich, wie im Übrigen auch die Biokratie als reine Naturbeherrschung, kein Zweck ist und dass man dementsprechend bereit sein kann, es im Namen eines höheren Zwecks aufs Spiel zu setzen.

*i. Das Essai sur quelques problèmes  
concernant le normal et le pathologique*

Von einer direkten medizinischen Kultur erhoffte sich Canguilhem Hilfe für die Erhellung von zwei Problemen, die ihn beschäftigten: das Problem des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Technik und das Problem der Normen und des Normalen.<sup>270</sup> Die Nähe zu Foucault, dem sich in *Maladie mentale et personnalité* das Problem der Krankheit zusammen mit jenem des Verhältnisses zwischen organischer und geistiger Pathologie stellte, ist offenkundig. Anstelle der Frage nach der Vermittlung von Seele und Körper steht in Canguilhems *Essai* lediglich die Frage nach dem Verhältnis zwischen technischen Synthesen und wissenschaftlichen Analysen. Entsprechend den Problemen, die ihn beschäftigten, teilt Canguilhem seine Untersuchung in zwei Teile, die je einer Frage gewidmet sind. Der erste Teil fragt, ob der pathologische Zustand nur eine Abweichung vom normalen darstellt (»L'état pathologique n'est-il qu'une modification quantitative de l'état normal?«, NP<sup>es</sup> 11/dt. 23). Der zweite Teil untersucht hingegen, ob es Wissenschaften des Normalen und des Pathologischen gibt (»Y a-t-il des sciences du normal et du pathologique?«, NP<sup>es</sup> 69/dt. 113).

i.i Ist der pathologische Zustand nur eine quantitative Abweichung  
vom Normalzustand?

Der erste Teil des *Essai* prüft die Tragfähigkeit von Broussais' Prinzip der bloß quantitativen Abweichung der Krankheit gegenüber der Gesundheit. Zu diesem Zweck bezieht sich Canguilhem auf die Konzeptionen eines *Philosophen*, eines *Wissenschaftlers* und eines *Technikers*: Auguste Comte, Claude Bernard und der französische Chirurg René Leriche (1879–1955), der den früher von Bernard besetzten Lehrstuhl für Experimentalmedizin des Collège de France innehatte.

Die zwei Fragen, die im Mittelpunkt von Canguilhems *Essai* stehen, können nicht unabhängig voneinander behandelt werden. Die Frage nach der Möglichkeit, den pathologischen Zustand bloß als eine

<sup>270</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 58/dt. 96.

quantitative Abweichung des normalen zu verstehen, fragt bloß nach dem Prinzip, aus dem eine Antwort auf die zweite Frage folgt, nämlich ob eine wissenschaftliche Bestimmung der Grenze zwischen Normalem und Pathologischem möglich ist. Denn die Reduktion auf ein *gemeinsames Maß*, die Reduktion der Qualität auf Quantität, die die Wesensidentität zwischen Normalem und Pathologischem mit sich bringt, realisiert das *Determinismuspostulat*, das jeder wissenschaftlichen Erkenntnis zugrunde liegt.<sup>271</sup> Damit es eine Wissenschaft des Normalen und des Pathologischen geben kann, die nach Canguilhem einer Wissenschaft der Werte und der Zwecke gleichkommt, müssen die pathologischen Phänomene einem Determinismuspostulat entsprechend rein der Quantität nach auf die normalen zurückgeführt werden können. Wenn aber die Medizin als therapeutische *Technik* nicht in reiner Tatsache-erkenntnis aufgeht und wenn andererseits – wie noch zu zeigen sein wird – die wissenschaftliche Erkenntnis vom Normalen und Pathologischen in der Technik, das heißt in einer wertsetzenden Tätigkeit, ihren Ursprung hat, dann bleiben beide auf Anderes angewiesen: die Technik auf andere Werte als die wesentlich *instrumentellen*, die sie konstituieren, die Wissenschaft auf eine andere Wahrheit, als die der reinen Tat-sachen, auf die sie sich beruft.

Auguste Comte, der Broussais' Prinzip einer radikalen Identität zwischen normalen und pathologischen Lebensphänomenen eine allgemeine Geltung zusprach, ist in Wahrheit kaum imstande, weder eine rein objektive Definition des Normalen zu liefern noch jede Differenz zwischen normalem und pathologischem Zustand in die Sprache der Quantität zu übertragen. Beide Bedingungen sind aber notwendig, um den Anspruch zu erfüllen, die Pathologie und somit die Therapeutik vollständig zu verwissenschaftlichen, indem man sie aus einer vorgängig gesetzten Physiologie als die Wissenschaft des normalen Funktionierens des Organismus komplett ableitet.<sup>272</sup> Comte vermag nämlich nicht, ein objektives Kriterium zu liefern, um das Normale anzuerennen. Es muss insofern davon ausgegangen werden, dass er dabei auf den *gängigen Begriff* rekurriert.<sup>273</sup> Wenn er ein Kriterium überhaupt

<sup>271</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 66: »Enfin et comme conséquence du postulat déterministe, c'est la réduction de la qualité à la quantité qui est impliquée dans l'identité essentielle du physiologique et du pathologique.« (»Ein letztes Implikat der Wesensgleichheit von Physiologie und Pathologie ist schließlich die Reduktion der Qualität auf die Quantität, und zwar ergibt sich diese als Konsequenz aus dem Determinismuspostulat«, dt. 108 f.)

<sup>272</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 26/dt. 47.

<sup>273</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 22/dt. 42. In den *Nouvelles réflexions*, dem Zusatz von 1966, wird Canguilhem anhand der kantischen Unterscheidung zwischen *Schul-* und *Weltbegriffe* vom Normalen als von einem *weltlichen* und *populären* Be-griff sprechen (vgl. NP<sup>mr</sup> 175/dt. 251).

nennt, dann spricht er von einer *Harmonie* zwischen internen und externen Einflüssen. Der Begriff des Normalen oder Physiologischen wird so auf einen qualitativen und mehrdeutigen Begriff, auf einen *ästhetisch* und *moralischen* mehr noch als auf einen *wissenschaftlichen* Begriff zurückgeführt.<sup>274</sup>

Comte bestimmt im Übrigen den quantitativen Unterschied zwischen Normalem und Pathologischem kaum auf eine präzise Art und Weise. Er spricht etwa von einer *mehr oder minder ausgedehnten Verlängerung* und zeigt damit, dass die Termini, von denen er Gebrauch macht, einen qualitativen Unterton beibehalten.<sup>275</sup> Deshalb richtet Canguilhem seine Aufmerksamkeit auf François Broussais, von dem Comte das seiner theoretischen Intention unangemessene Vokabular übergenommen hat. Um die quantitative Abweichung des Pathologischen vom Normalen zu bestimmen, spricht Broussais von *Übermaß* (»excès«) und von *Mangel* (»défaut«), das heißt von zwei unbestimmten Begriffen, deren impliziter *qualitativer* und *normativer* Charakter kaum von ihrem metrischen Anspruch verdeckt wird. *Übermaß* und *Mangel* gibt es immer in Bezug auf ein Maß, das man als gültig und wünschenswert erachtet und das also den Wert von einer Norm übernimmt. Das *Anormale* durch das *Zuviel* oder das *Zuwenig* zu bestimmen heißt zwangsläufig, den *normativen* Charakter des Normalen anzuerkennen. Ein Wert wird somit mit einer *Tatsache* verwechselt.

Définir l'anormal par le trop ou le trop peu, c'est reconnaître le caractère normatif de l'état dit normal. Cet état normal ou physiologique ce n'est plus seulement une disposition décelable et explicable comme un fait, c'est la manifestation d'un attachement à quelque valeur.<sup>276</sup>

Aller Abneigung gegenüber jeglicher Ontologie zum Trotz schleicht sich bei Broussais' Versuch, eine positive Definition des Normalen zu geben, ein *Ideal der Vollkommenheit* ein.<sup>277</sup> Xavier Bichat behauptet seinerseits in seiner Pathologischen Anatomie, dass jedes pathologische Phänomen aus einer *Zunahme*, einer *Abnahme* oder einer *Alteration* der Eigenschaften der physiologischen Phänomene herzuleiten ist. Laut Canguilhem ist man hier an der Quelle der *begrifflichen Zweideutigkeit*

<sup>274</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 23/dt. 42.

<sup>275</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 23/dt. 43.

<sup>276</sup> NP<sup>es</sup> 25 (»Eine Definition des Anormalen durch das Zuviel oder Zuwenig anerkennt notwendig den normativen Charakter des normal genannten Zustandes. Denn dieser normale oder physiologische Zustand ist nicht mehr bloß eine gleich einer Tatsache nachweisbare und erklärbare körperliche Verfassung, sondern er zeugt vom Festhalten an einem bestimmten Wert«, dt. 46 f.).

<sup>277</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 25 f./dt. 47.

angelangt, die Broussais und Comte vorzuwerfen ist. »Augmentation« und »diminution« bilden nämlich Begriffe mit einem quantitativen Wert, »altération« ist hingegen unbestreitbar ein qualitativer Begriff.<sup>278</sup>

Der Begriff des Normalen weist somit die grundlegende Äquivalenz auf, die Canguilhem bereits 1926 in seinem *diplôme d'études supérieures* als den eigentlichen Kern von Comtes Theorie der Ordnung und des Fortschrittes nachgewiesen hatte. Gehört die *Ordnung* dem Reich der *Tatsachen* an, so zeichnet sich der Begriff des *Fortschrittes* dadurch aus, dass er wesentlich ein Werturteil darstellt: Er drückt das Verhältnis zwischen einem *Sachverhalt* und einem *Ideal* aus.<sup>279</sup> Die Vermittlung zwischen den beiden, die es Comte gestattet, *Geschichte* auf *Natur* zurückzuführen, und die als das grundlegende Prinzip seines Positivismus gilt, nach dem der Fortschritt als eine Entwicklung der Ordnung – und die Geschichte als eine Entwicklung der Natur, die Technik als eine Entwicklung der Wissenschaft – zu verstehen ist, wird darüber hinaus vom Prinzip Broussais' gewährleistet, dessen entscheidende Relevanz für das System Comtes vom jungen Canguilhem hervorgehoben wird.<sup>280</sup>

Dieselbe Zweideutigkeit zwischen quantitativen und qualitativen Konzepten wie bei Bichat, Broussais und Comte findet sich in der Definition wieder, die Claude Benard von den pathologischen Phänomenen gibt. Diese *Ambiguität* ist laut Canguilhem aufschlussreich: Sie verrät ein Problem, das bei allen vermeintlichen Lösungen fortbesteht. Vor den vergeblichen Versuchen, das Pathologische bloß quantitativ aufzufassen, stellt sich nämlich die Frage, ob die Krankheit eine objektive Realität

<sup>278</sup> vgl. NP<sup>es</sup> 29/dt. 53.

<sup>279</sup> Vgl. CANGUILHEM, *La théorie de l'ordre et du progrès chez A. Comte*, a.a.O., Bl. 5.

<sup>280</sup> Giuseppe Bianco hat auf die Rolle hingewiesen, die die affirmative Übernahme von Broussais' Prinzip in der Philosophie von Canguilhems Lehrer Alain spielt. Das Prinzip der qualitativen Identität zwischen Normalem und Pathologischem habe insbesondere eine entscheidende Bedeutung für Alains Verständnis der Kontrolle der Leidenschaften durch den Geist und für seine Auffassung der politischen Handlung gehabt. Bianco betont dementsprechend auf eine durchaus überzeugende Art und Weise den Zusammenhang, der zwischen Canguilhems Kritik an Broussais' Prinzip und seinem Bruch mit dem radikalen Pazifismus Alains und im Allgemeinen mit den politischen Positionen seines Lehrers besteht (vgl. BIANCO, »Pacifisme et théorie des passions : Alain et Canguilhem«, a.a.O.; außerdem: DERS., »The Origins of Georges Canguilhem's 'Vitalism': Against the Anthropology of Irritation«, in: S. NORMANDIN, Ch. T. WOLFE (Hg.), *Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science, 1800–2000*, Dordrecht 2013, 243–67).

darstellt, die einer wissenschaftlichen, quantitativen Erkenntnis überhaupt zugänglich ist. Oder anders gesagt:

La différence de valeur que le vivant institue entre sa vie normale et sa vie pathologique est-elle une apparence illusoire que le savant doit légitimement nier?<sup>281</sup>

Nur wenn eine solche *Auslöschung* eines qualitativen Gegensatzes theoretisch möglich ist, kann eine Wissenschaft des Pathologischen als legitim betrachtet werden. Canguilhem konzentriert sich insbesondere auf Bernards Vorlesungen über den Diabetes und die Erzeugung von Glucose (*Leçons sur le diabète et la glycogenèse animale*, 1877). Aus der Sicht Bernards stellt der Diabetes ein ausgezeichnetes Beispiel der Übereinstimmung zwischen Physiologie und Pathologie dar. Er ist nämlich eine Krankheit, die ausschließlich in der Störung einer normalen Funktion besteht. Alle seine Symptome stellen durch und durch physiologische Phänomene dar, die im Krankheitszustand nur der Intensität nach vom Normalzustand abweichen. So hält Bernard zum Beispiel die Glykosurie, die die ›Zuckerkrankheit‹ auszeichnende Ausscheidung von Zucker in den Urin, anders als die Medizin seiner Zeit für ein normales, physiologisches Phänomen, das von dem entsprechenden normalen Phänomen nur wegen seiner übermäßigen Quantität abweicht.<sup>282</sup> Aufgrund dieser Quantifizierung ist Bernard davon überzeugt, dem Pathologischen und dem Normalen einen *experimentellen* Inhalt geben zu dürfen. Das Prinzip der *physiologischen* Medizin Broussais' dient somit der Begründung einer *experimentellen* Pathologie, die dem Projekt entspricht, der therapeutischen *Technik* eine *wissenschaftliche* Grundlage zu geben. Eine rationelle Therapeutik wäre von einer wissenschaftlichen, auf die experimentelle Methode der übrigen Naturwissenschaften ausgerichteten Pathologie getragen, die ihrerseits in den physiologischen Wissenschaften gründen würde.

Cl. Bernard considère la médecine comme la science des maladies, la physiologie comme la science de la vie. Dans les sciences, c'est la théorie qui éclaire et domine la pratique. La thérapeutique rationnelle ne saurait être portée que par une pathologie scientifique et une pathologie scientifique doit se fonder sur la science physiologique.<sup>283</sup>

<sup>281</sup> NP<sup>es</sup> 40 (›Stellt der Wertunterschied, den der lebendige Mensch zwischen seinem normalen und seinem pathologischen Leben etabliert, einen illusorischen Schein dar, den der Wissenschaftler berechtigerweise zu negieren hat?«, dt. 70, Übersetzung leicht verändert).

<sup>282</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 33 f./dt. 59–61.

<sup>283</sup> NP<sup>es</sup> 34 (›Bernard sieht in der Medizin die Wissenschaft von den Krankheiten und in der Physiologie die Wissenschaft des Lebens. In den Wissenschaften

In seinem Bemühen, eine experimentelle Pathologie zu entwickeln, nimmt Claude Bernard einen *analytischen* und *quantitativen* Standpunkt einen, den einzigen, mit dem sich ein wissenschaftlicher Ansatz garantieren lässt. Seine experimentelle Pathologie betrachtet zwangsläufig die Krankheit vom Standpunkt der *realen Ursachen* und nicht der *scheinbaren Wirkungen*, der *funktionalen Mechanismen* und nicht ihrer *symptomatischen Ausdrücke*.<sup>284</sup> So kann Bernard aber nicht mehr erklären, dass ein normaler physikalisch-chemischer Mechanismus auf der phänomenologischen, ganzheitlichen Ebene seiner Manifestation ein anormales Symptom herbeiführen kann. Ähnlich hält eine Kakophonie im Fall der Musik zwar die Gesetze der Akustik ein, ohne aber deswegen *angenehm* klingen zu müssen.<sup>285</sup> Die Invarianz der *Gesetze* der Chemie und der Physik sowohl in der Materie wie auch im Leben zum Postulat zu erheben, zwingt nicht notwendigerweise dazu, die Spezifität der *Phänomene* zu erkennen, die diese Gesetze manifestieren. Andernfalls würde auf diese Weise das Pathologische nicht erklärt, sondern zum Verschwinden gebracht.<sup>286</sup>

In der Tat taugt Bernards physikalischer Reduktionismus nicht einmal etwas auf der Ebene der Physiologie, denn funktionelle Zusammenhänge lassen sich nicht auf Mechanismen zurückführen. Im konkreten Fall des Diabetes entscheidet eigentlich das *Nierenverhalten* in seiner Gesamtheit, ob die Korrelation zwischen Hyperglykämie und Hyperglykosurie, der übermäßigen Präsenz von Zucker im Blut und seiner übermäßigen Hahnausscheidung, die Bernard für den pathologischen Zustand des Diabetikers verantwortlich macht, tatsächlich besteht.

Die Unmöglichkeit, *Symptome* durch *Mechanismen*, *Phänomene* durch *Gesetze* zu ersetzen, gilt schließlich umso mehr, wenn man die Krankheit nicht mehr vom Standpunkt einer wissenschaftlichen Physiologie in eine Vielfalt von abweichenden Funktionsmechanismen aufsplittert, sondern sie *allgemein biologisch* als ein Ereignis betrachtet, von dem ein lebendiger Organismus in der Auseinandersetzung mit seinem Milieu betroffen ist.<sup>287</sup>

Claude Bernard kommt der Verdienst zu, dem Verlangen einer Epoche, die an die Allmacht einer *in der Wissenschaft fundierten Technik* glaubte,

ist es ihm zufolge die Theorie, die die Praxis erhellt und beherrscht. Die rationelle Therapie kann allein von einer wissenschaftlichen Pathologie getragen werden, und diese wiederum hat sich auf die physiologische Wissenschaft zu stützen«, dt. 59 f., Übersetzung leicht verändert).

<sup>284</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 42/dt. 73.

<sup>285</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 24 f./dt. 45. Canguilhem führt dort das Beispiel der Musik in Bezug auf Broussais an, dem er ebenso wie Bernard die Verwechslung zwischen Ursachen und Wirkungen, dem Standpunkt des Wissenschaftlers und jenem des kranken Menschen vorwirft.

<sup>286</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 46/dt. 78.

<sup>287</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 43/dt. 75.

eine strenge methodologische Ausführung auf medizinischem Gebiet gegeben zu haben. Eine *Lebenskunst* – und die Medizin ist laut Canguilhem unleugbar eine solche – erfordert nach dieser *positivistischen* Sichtweise eine *Wissenschaft des Lebens*. Eine *wirksame Therapeutik* setzt eine *experimentelle Pathologie* voraus, und diese kann nicht von einer Physiologie als Wissenschaft des *normalen* Menschen getrennt werden. *Physiologie* und *Pathologie* gehen somit laut Bernard ineinander über und sind im Grunde ein und dasselbe.<sup>288</sup>

Das Bemühen, eine wissenschaftliche Pathologie zu entwickeln, ist im Übrigen nicht nur völlig legitim, sondern entspricht dem *dringlichen* Bedürfnis einer Wissenschaft des Lebens, sämtlichen Wechselfällen des Lebens gewachsen zu sein. Dies berechtigt aber keineswegs zu dem Anspruch, die Pathologie als *nichts anderes* als eine Physiologie und die Krankheit lediglich als eine Vergrößerung oder eine Verkleinerung des normalen Zustandes zu betrachten. Weit entfernt, ihr jegliche Legitimität abzusprechen, wirft hier Canguilhem der Verwissenschaftlichung der Medizin die Unfähigkeit vor, die eigentliche *Bedeutung* des eigenen Wissens angemessen zu erfassen. Der *Wert* einer wissenschaftlichen Medizin kann demnach nicht darin bestehen, Werte – etwa die Schwelle zwischen normalen und pathologischen Lebensphänomenen – auf Tatsachen zu reduzieren, sondern die Resultate der eigenen Verobjektivierungen in Dienst von Werten zu stellen. Man kann somit durchaus verstehen, dass die Medizin als Lebenskunst eine objektive Pathologie braucht; eine Untersuchung aber, die ihren Gegenstand zum Verschwinden bringt, kann nicht *objektiv* genannt werden.

On comprend que la médecine ait besoin d'une pathologie objective, mais une recherche qui fait évanouir son objet n'est pas objective.<sup>289</sup>

Um die Originalität der Krankheit als eine *qualitativ* verschiedene, eigenartige Verhaltensweise des Organismus zu verstehen, muss man sie nicht notwendig als eine Art Vergewaltigung der physiologischen Gesetze des Körpers begreifen. Die Krankheit mag durchaus aus dem Zusammenspiel der normalen organischen Funktionen hervorgehen. Das besagt aber nicht, dass die Neuheit des organischen Zusammenspiels im pathologischen Zustand geleugnet werden und dass die Krankheit für den Organismus bloß eine Summe aus Symptomen und nicht eine andere *allure*, einen anderen Gesamtverlauf der funktionellen Totalität und eine

<sup>288</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 49/dt. 82.

<sup>289</sup> NP<sup>es</sup> 49/dt. 83. Für eine Stellungnahme Canguilhems gegen jegliche pauschale Verwerfung der wissenschaftlichen Medizin vgl. den späten Vortrag: G. CANGUILHEM, »La santé: concept vulgaire et question philosophique« (1988), in: DERS., *Écrits sur la médecine*, Paris 2002, 49–68, insb. 67 f./dt. 67 f.

andere Verhaltensweise gegenüber dem Milieu darstellt. Die (quantitative) Progressivität eines allmählichen Eintretens – hier denkt Canguilhem wohl an Bergson – schließt nicht die Eigentümlichkeit eines (qualitativen) Ereignisses aus.<sup>290</sup>

Canguilhem wirft insbesondere dem technisch-wissenschaftlichen Ansatz einen grundsätzlichen Logizismus vor. Denn will man die Differenz zwischen Pathologischem und Normalem auf das Identitätsprinzip reduzieren, das einem jeden quantitativen Wert zugrunde liegt, so kann man nicht mehr die reale Entgegensetzung erkennen, in der Krankheit und Gesundheit zueinander stehen. Im *Essai* erinnert Canguilhem insbesondere an das Prinzip Aristoteles', nach dem die Gegensätze derselben Gattung angehören müssen. Die Wissenschaft der Gegensätze ist somit einheitlich. Muss aber daraus folgen, dass die Gegensätze keine Gegensätze sind?<sup>291</sup> In seinem Aufsatz über das Normale und das Pathologische, den er 1951 für das von René Leriche miteditierten Handbuch der Medizin *Somme de la médecine contemporaine* anfertigte, weist Canguilhem eine schlichte dialektische Reduktion des Pathologischen ausdrücklich zurück. Er unterscheidet insbesondere zwischen *vitaler* und *logischer* Entgegensetzung. Demnach muss man in aller Strenge sagen, dass *pathologisch* den *vitalen Gegensatz zu gesund* darstellt und nicht den *logischen Widerspruch* zu normal.<sup>292</sup>

Sechs Jahre nach dem *Essai* ließ Canguilhem 1949 im Verlag Vrin die Übersetzung von Kants *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* erscheinen. Canguilhem verfasste das Vorwort, in dem er auf die jüngste Wiederaufnahme und Erneuerung der Frage nach dem Nichts und der Negation in Frankreich erinnerte.<sup>293</sup> Die Reflexion über den mathematischen Begriff der negativen Größen veranlasst Kant, zwischen der Ebene der *Logik* und jener der *Existenz* zu unterscheiden. Nicht von ungefähr führt er in der *Allgemeinen Anmerkung*, mit der die Schrift schließt, zum ersten Mal die für das kritische Unterfangen zentrale Unterscheidung zwischen *analytischen* und *synthetischen Urteilen* ein. Kant verwendet bloß noch nicht das Vokabular der kritischen Philosophie, sondern spricht von *logischem Grund* und von

<sup>290</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 49/dt. 83.

<sup>291</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 49/dt. 83.

<sup>292</sup> G. CANGUILHEM, »Le normal et le pathologique« (1951), in: DERS., *La connaissance de la vie*, a.a.O., 155–69, 166/dt. 303.

<sup>293</sup> DERS., »Préface« (1949), in: OC IV, 360–63. Heinrich Rickert unterscheidet in seiner Wertphilosophie, mit der sich Canguilhem während der Vorbereitung seiner medizinischen Dissertation beschäftigte, zwischen einer Negation, die bloß das Nichts als Folge hat, und den negativen Werten, wie etwa denjenigen, die sich aus der Polarisierung des Lebens ergeben und die durchaus eine positive Realität haben (vgl. die Anmerkung Camille Limoges' in: OC IV, 361 Anm. 1).

*Realgrund.*<sup>294</sup> Im Mittelpunkt von Kants Schrift steht allerdings die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Negation und Entgegensezung. Die *logische Opposition* hat zur Folge ein *nihil negativum, irrepraesentabile*, das heißt ein *Nichts*, das als Unding nicht repräsentiert werden kann. Dieses *negative Nichts* besteht in dem Widerspruch, vom selben Subjekt etwas zugleich zu bejahen und zu verneinen. Ein Körper, der in derselben Hinsicht zugleich in Bewegung und nicht in Bewegung ist, ist gar nichts. Die *reale Opposition* betrifft auch die Beziehung zwischen zwei Prädikaten desselben Subjekts. Diese sind allerdings an sich beide bejahend; das eine stellt ebenso wie das andere Prädikat einen *positiven Grund* dar. Sie stehen nur in einem solchen Verhältnis zueinander, dass die Folgen des einen die des anderen aufheben. Dies ist etwa der Fall von Krediten und Schulden, von Bewegungen in entgegengesetzten Richtungen oder eben von positiven und negativen mathematischen Größen. Aus einer *Realentgegensezung* ergibt sich ein Zero, eine Ruhe oder ein Mangel, das heißt kein Nichts, sondern ein *Etwas*, ein *nihil privativum* oder *repraesentabile*.<sup>295</sup> Als einen solchen positiven Mangel denkt Canguilhem das Pathologische, dass die *reale* und nicht bloß *logische* Negation des Normalen darstellt. Deshalb unterstreicht er wiederholt im *Essai*, dass das Prinzip Broussais' eine *reale Kontinuität* (»continuité réelle«) oder gar eine *reale Identität* (»identité réelle«) zwischen normalen und pathologischen Lebensphänomene behauptet und nicht einfach eine logische.<sup>296</sup>

Die Unmöglichkeit, die Krankheit wissenschaftlich zu *logifizieren*, das heißt sie auf messbare Identitätsverhältnisse zwischen Größen zu reduzieren, impliziert für Canguilhem nicht nur die Verteidigung einer organisistischen, vitalistischen Auffassung der Medizin, der gegenüber den Verobjektivierungen der Physiologie lediglich ein instrumenteller Wert zukommt. Die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Logifizierung der Krankheit bedingt vielmehr das Angewiesensein der Medizin sowohl als *Wissenschaft* als auch als *Technik* auf eine *Anthropologie*. Denn zu behaupten, dass die pathologische Tatsache als solche, das heißt als *reale, qualitative* Abweichung des Normalzustandes, erst auf der Ebene der organischen Totalität sich angemessen aufzufassen lässt, bedeutet im Fall der Humanmedizin, dass sie erst in Bezug auf eine individuelle, bewusste Totalität ihren negativen Wert als Mangel und Beeinträchtigung gewinnt. Nur in Bezug auf einen konkreten Menschen wird die Krankheit zu einem *Übel*, die *maladie* zu einem *mal*.

<sup>294</sup> Vgl. I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in: DERS., *Werkausgabe*, hg. v. W. Weischedel, Bd. II, *Vorkritische Schriften bis 1768*. 2, 777–819, hier 816 ff.

<sup>295</sup> Vgl. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, a.a.O., 783 f.

<sup>296</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 14, 33, 62, 66/dt. 30, 59, 103, 109.

En fin de compte, ne conviendrait-il pas de dire que le fait pathologique n'est saisissable comme tel, c'est-à-dire comme altération de l'état normal, qu'au niveau de la totalité organique et s'agissant de l'homme, au niveau de la totalité individuelle consciente, où la maladie devient une espèce de mal?<sup>297</sup>

Die *Pathologie* ist somit wesentlich auf die *Klinik* angewiesen, die den Arzt erst mit konkreten Individuen in Kontakt bringt. Die *anatomische* wie die *physiologische* Pathologie analysieren, um besser zur erkennen. Sie können allerdings die Symptome und die funktionellen Mechanismen, die sie isolieren, nur deswegen als pathologisch *qualifizieren*, weil sie von der Klinik einen Krankheitsbegriff erhalten, dessen Ursprung in der *Erfahrung* der Menschen von ihrer ganzheitlichen Beziehung mit dem Milieu liegt.<sup>298</sup>

Der Primat der Klinik soll allerdings nicht im Sinne einer Übertragung der Erkenntnishoheit missverstanden werden. Aufgrund seiner unmittelbaren Erfahrung der Krankheit weiß der Patient selbstverständlich über die objektive, pathologische Tatsache *nicht* besser Bescheid als sein Arzt. Das sinnliche, unmittelbare Bewusstsein des organischen Lebens stellt an sich keine *Wissenschaft* des Organismus dar.<sup>299</sup> Aus der Tatsache, dass der Patient sich anders fühlt oder – so möchte man gerne mit Descartes hinzufügen – dass die Medizin als menschliche Erkenntnis der Einheit zwischen Körper und Seele immer auf Gefühle angewiesen bleibt, folgt nicht, dass er auch weiß, wodurch und in welche Weise er anders geworden ist. Es geht nämlich nicht um eine Tatsachenerkenntnis oder um ein technisches Können, sondern um eine Wertfrage. Der Vorrang der Klinik ist kein Erkenntnis-, sondern ein *Wertprimat*.<sup>300</sup> Mit seiner These hat

<sup>297</sup> NP<sup>es</sup> 49 (»Muss man daher nicht letzten Endes zu dem Schluss gelangen, dass das Pathologische als solches, nämlich als Alteration des Normalzustands, nur auf der Ebene der organischen Totalität und – im Fall des Menschen – der bewussten Totalität eines Individuums aufzufassen ist, in der die Krankheit zu einer Art Übel wird?«, dt. 84, Übersetzung leicht verändert).

<sup>298</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 50/dt. 85.

<sup>299</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 51/dt. 85.

<sup>300</sup> Andrea Cavazzini spricht in diesem Sinne berechtigerweise von zwei unterschiedlichen *Diskursregistern*, der wissenschaftlichen Objektivität und dem Ausdruck des Sinnen (vgl. A. CAVAZZINI, »Per una filosofia critica. Lettura di Georges Canguilhem«, in: G. CANGUILHEM, *Scritti filosofici*, hg. v. A. Cavazzini, Mailand 2004, 7–25, insb. 10). Von der Aktualität der Position Canguilhems zeugen am besten die Schwierigkeiten in der heutigen Biologie und Medizin, den eigentlichen Sinn seiner These zu begreifen. Es ist nämlich kaum zu erkennen, in welcher Hinsicht die Entwicklung der modernen Molekularbiologie und Genetik und mit diesen einhergehend die Fortschritte in der objektiven Bestimmung des Pathologischen die These eines prinzipiellen

Canguilhem somit auch nicht eine *klinische Erkenntnis* des Konkreten seitens des Arztes im Blick, keine intuitive, unmittelbare Erfassung des Individuellen, die seine Verteidigung der Klinik berechtigerweise in das

Unterschieds zwischen *Tatsachen* und *Werten* widerlegen können. Vgl. insb.: M. MORANGE, »Retour sur le normal et le pathologique«, a.a.O., und nuancierter: DERS., »Georges Canguilhem et la biologie du XXe siècle«, in: *Revue d'Histoire des Sciences*, 53 (2000), 83–105. Gegen den Mythos, Canguilhem habe seine Auffassung von der Krankheit infolge der Entwicklungen der Molekularbiologie revidiert oder gar zurückgenommen, vgl. das Geständnis in der *Nouvelles réflexions*, er habe zwanzig Jahre später nicht den Eindruck, damals die Frage falsch gestellt zu haben (NP<sup>rr</sup> 173/dt. 250), und den Schluss der zwei Konferenzbeiträge, in denen Canguilhem 1966 sich mit dem Problem des Verhältnisses seiner Auffassung von der *Erkenntnis des Lebens* zu der Entwicklung der modernen Genetik auseinandersetzte und die er in seine zweite Aufsatzsammlung, die *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, unter dem Obertitel »Nouvelle connaissance de la vie« aufnahm: Dort bekräftigt er das Angewiesensein der modernen Biologie auf eine *philosophie de la vie* und der Erkenntnis des Lebens auf ein *lebendiges* Subjekt, das vor der unendlichen Aufgabe, Tatsachen und Werte zu vermitteln, im Leben immer *fehl am Platz* ist, sich immer irgendwie irrt und auf der Suche nach wissenschaftlicher *Verifikation* ist (vgl. CANGUILHEM, »Le concept et la vie«, a.a.O., 364 und auch 352 für das Angewiesensein der Erkenntnis des Lebens auf ein *lebendiges* Subjekt). Für eine ausführliche Darstellung der Thesen von »Le concept et la vie« vgl. auch Canguilhems Rezension von François Jacobs *La logique du vivant* (Paris 1970): »Logique du vivant et histoire de la biologie«, in: *Sciences*, 71 (1971), 20–28. Zur Schwierigkeit für die Biologie auch nach der Entwicklung der modernen Genetik ohne den Begriff der Finalität auszukommen: DERS., »Biologie et philosophie«, in: R. KLIBANSKY (Hg.), *La philosophie contemporaine*, Bd. II, Florenz 1968, 387–94, 389 ff. Zur Notwendigkeit, nach den Arbeiten Monods und Jacobs die wissenschaftliche Verobjektivierung des Lebens anders zu denken – was selbstverständlich nicht heißt, auf die Einordnung der Biologie in eine Philosophie des Lebens zu verzichten: DERS., »Entretien avec Georges Canguilhem« (1984), Interview mit J.-P. Chrétien-Goni und Ch. Lazzeri, in: *Indisciplines*, 1 (1984), 21–34, 21 f. Für die Verteidigung der Kontinuität im Werk Canguilhems, nach der die neue *logique de la vie* der Genetik nichtsdestoweniger auf das subjektive *pathos* des Lebendigen angewiesen bleibt, vgl. F. WORMS, »Le concept de vivant comme philosophie première: de Canguilhem à aujourd'hui«, in: DERS., *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris 2010, 355–69, 363 ff.; außerdem bereits A. BADIOU, »Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem?«, in: DERS., *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, a.a.O., insb. 77 ff. Canguilhem hat im Übrigen im späten Vortrag »La santé: concept vulgaire et question philosophique« seine Ablehnung der Möglichkeit einer objektiven Pathologie bekräftigt: »Santé n'est pas un concept scientifique, c'est un concept vulgaire« (a.a.O., 52/dt. 54). Für eine Bilanz der medizinphilosophischen Rezeption Canguilhems: B. DURRIVE,

polemische Visier von Foucaults *Geburt der Klinik* und *Überwachen und Strafen* geraten ließe.

Das Interessante an René Leriches Auffassung von der Krankheit liegt laut Canguilhem darin, dass es sich um die *Theorie einer Technik* handelt. Folgen Comte und Bachelard nämlich dem positivistischen Grundgedanken, nach dem man erkennt, um handeln zu können, so denkt Leriche, dass man *de facto* zumeist von der durch den pathologischen Zustand geforderten medizinischen und chirurgischen Technik ausgeht und dass man *de iure* auch so immer verfahren sollte. Die physiologische Erkenntnis des normalen Zustandes ergibt sich laut Leriche aus der nachträglichen Abstraktion der klinischen und therapeutischen Erfahrung. Die Physiologie bildet demnach die Sammlung der Lösungen der Probleme, die die erkrankten Menschen mit ihrer Krankheit aufgeworfen haben. Und wenn nach Leriche die Gesundheit das Leben *in der Stille der Organe*, das heißt das reibungslose organische Leben, insofern es von sich selbst kaum ein Bewusstsein hat, darstellt, dann kann es genau genommen keine Wissenschaft der Gesundheit geben. Die normalen Funktionen des Organismus werden uns erst durch die Krankheit in eben dem Augenblick offenbart, in dem der pathologische Zustand uns ihre Ausübung nicht mehr gestattet. Die Krankheit ist somit der eigentliche Anlass der *Erkenntnis des Lebens*.

La maladie est au principe de l'attention spéculative que la vie attache à la vie par le truchement de l'homme.<sup>301</sup>

»Actualité plurielle de Canguilhem en philosophie de la médecine«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (2014), 257–71. Zum Krankheitsbegriff vgl. die eher an die Diskussion im angelsächsischen Raum orientierte É. GIROUX, *Après Canguilhem. Définir la santé et la maladie*, Paris 2010, und den Sammelband Th. SCHRAMME (Hg.), *Krankheitstheorien*, Berlin 2012, dort insb. DERS., »Einleitung: Die Begriffe ›Gesundheit‹ und ›Krankheit‹ in der philosophischen Diskussion«, 9–37. Giroux und Schramme schlagen einen ergänzungstheoretischen Ansatz vor, der den *objektiven* und *subjektiven* Aspekten gleichermaßen Rechnung tragen würde. Ähnlich spricht Céline Lefèvre von einer dualen Einheit der Medizin beim späten Canguilhem als eine *science* und ein *art* zugleich (vgl. C. LEFÈVE, »De la philosophie de la médecine de Georges Canguilhem à la philosophie du soin médical«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 [2014], 196–222). Canguilhems These eines Primats der Klinik soll selbstverständlich auch nicht im Sinne eines Vorrangs des praktischen Könnens des Arztes über das *theoretische Wissen* missverstanden werden (vgl. hingegen H. PÉQUIGNOT, »Le normal et le pathologique en médecine«, in: BING, BRAUNSTEIN, ROUDINESCO [Hg.], *Actualité de Georges Canguilhem*, a.a.O., 59–69).

<sup>301</sup> NP<sup>es</sup> 59 (»Die Krankheit ist die Quelle der spekulativen Aufmerksamkeit, die das Leben durch den Menschen dem Leben entgegenbringt«, dt. 98, Übersetzung leicht verändert).

Canguilhem unterstreicht insbesondere den resoluten Monismus, der die Medizin des 19. Jahrhunderts – vor allem vor der Mikrobiologie Pasteurs – gegenüber derjenigen der vorangegangenen Jahrhunderte auszeichnet. Trotz der Anstrengungen der Iatromechanisten und -chemisten war die Medizin des 18. Jahrhunderts aufgrund des Einflusses der Animisten und der Vitalisten *dualistisch* geblieben. Sie bildete grundsätzlich einen medizinischen Manichäismus: Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod kämpften um den Menschen wie Gut und Böse um die Welt. In ihren Bemühungen, die ontologische Auffassung der Krankheit seitens der Nosologie hinter sich zu lassen, mussten allerdings die *physiologische Medizin* Broussais' wie die *experimentelle Medizin* Bernards dem *Übel* der Krankheit und den negativen Werten unter den vitalen Werten jede Wirklichkeit absprechen.<sup>302</sup>

Ähnlich wie Foucault den ›Mortalismus‹, der hinter Bixats und Broussais' Pathologischer Anatomie und somit der Geburt der modernen positiven Medizin stand, hebt Canguilhem die *Kontinuität* hervor, die zwischen dem Gedanken einer Kontinuität zwischen dem Normalen und dem Pathologischen und jenem einer Kontinuität zwischen Leben und Tod besteht.

L'idée de la continuité entre le normal et le pathologique est elle-même en continuité avec l'idée de la continuité entre la vie et la mort, entre la matière organique et la matière inerte.<sup>303</sup>

So festigt Claude Bernard durch das Prinzip der Identität zwischen Physiologie und Pathologie im Anschluss an dem Prinzip Broussais' den Glauben an die universelle Geltung des deterministischen Postulats der Wissenschaft. Bernard röhmt sich gar, das Wort *Determinismus* in die Wissenschaft eingeführt zu haben. Demnach musste die Pathologie, die in *vor-wissenschaftlichen* Begriffen (»concepts préscientifiques«) gefangen war, auf das Niveau der physikalisch-chemischen Physiologie gebracht werden. Diese wurde den Erfordernissen einer wissenschaftlichen Erkenntnis gerecht, das heißt, sie konnte sich auf quantitative, experimentell verifizierbare Gesetze berufen.<sup>304</sup>

<sup>302</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 61 f./dt. 101 f.

<sup>303</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 37 (»Zwischen der Vorstellung einer Kontinuität von Normalem und Pathologischem und jener einer Kontinuität zwischen Leben und Tod, von organischer und unbelebter Materie, waltet selbst eine Kontinuität«, dt. 65).

<sup>304</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 64/dt. 106. Canguilhem bezieht sich insbesondere auf Bernards *Leçons sur la chaleur animale* (1876), nach denen die Vorstellung von einem Antagonismus zwischen Tod und Leben, Gesundheit und Krankheit, träger und belebter Natur endgültig überwunden ist.

## i.ii Gibt es Wissenschaften des Normalen und des Pathologischen?

Im zweiten Teil des *Essai* geht Canguilhem auf die Frage ein, ob es Wissenschaften des Normalen und des Pathologischen gibt. Mit der negativen Antwort auf die Frage danach, ob der pathologische Zustand nur eine quantitative Abweichung vom normalen darstellt, hatte der erste Teil des *Essai* gezeigt, dass keine Möglichkeit besteht, das Pathologische als *negativen Wert* vom Normalen *wissenschaftlich* abzuleiten. Jetzt geht es darum zu bestimmen, wie Werte in das vermeintlich allein auf Tatsachen ausgerichtete Wissen über das Leben eingeführt werden. Welches Verhältnis besteht insbesondere in der menschlichen Biologie zwischen der *Physiologie* und der *Medizin*, das heißt zwischen der *Wissenschaft* des normalen Menschen und der *Technik* der therapeutischen Wiederherstellung des Normalen? Verwandelt die Medizin die rein deskriptiven und theoretischen Begriffe der Physiologie in biologische Ideale oder beinhaltet der durch die Physiologie vermittelte Begriff des Normalen einen normativen Wert? Und kommt in diesem Fall ein solcher normativer Wert nicht aus der Medizin selbst, sodass die Physiologie als Wissenschaft eigentlich einen *technischen Ursprung* hätte?<sup>305</sup>

Canguilhem prüft zunächst kritisch einige Begriffe: das *Normale*, die *Anomalie* in Bezug auf die Krankheit, das *Experimentelle* in Bezug auf das Normale (»II. Examen critique de quelques concepts«). In einem weiteren Schritt untersucht er, in welchem Verhältnis die *Norm* zum *Durchschnitt* steht (»III. Norme et moyenne«). Sodann liefert er eine genauere Bestimmung des Begriffs der *Krankheit*, der *Genesung* und der *Gesundheit* (»IV. Maladie, guérison, santé«). Schließlich geht er auf die Frage nach der wechselseitigen Beziehung zwischen Physiologie und Pathologie ein (»V. Physiologie et pathologie«).

André Lalandes *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* folgend hebt Canguilhem die grundsätzliche Äquivozität (»l'équivocité«) hervor, in der der Begriff *normal* gefangen bleibt. *Normal* ist der Etymologie nach (*normalis* aus *norma*, das Winkelmaß) das, was sich in einer richtigen Mitte hält und *gerade*, *recht* ist (in diesem Sinne entspricht es dem Griechischen *orthós*, das heißt *rectus, recht, right*). *Normal* ist insofern sowohl das, was so ist, wie es sein soll, als auch das, was in der Mehrzahl der Fälle zutrifft: Es wird im Sinne einer *Tatsache* wie auch eines *Wertes* oder eines *Ideals* verwendet. Diese Begriffsverwirrung komme laut Lalande auch in der Sprache der Medizin vor, in der der *Normalzustand* sowohl den gewöhnlichen Zustand der Organe wie auch deren *Idealzustand* bezeichnen kann, den es therapeutisch wiederherzustellen gilt.<sup>306</sup>

<sup>305</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 75/dt. 123 f.

<sup>306</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 76 f./dt. 125 f.

Hier hat Canguilhem allerdings eine tiefere Äquivozität als jene zwischen Tatsachen und Werten im Blick, die im Mittelpunkt der reduktionistischen Versuche stand, sowohl bei Broussais als auch bei Comte und Bernard, die Pathologie als eine Wissenschaft aufzufassen. Er denkt nämlich die Äquivozität des Lebens selbst, dessen Werte als Idealzustand sich im gewöhnlichen Zustand niederschlagen und insofern auf der deskriptiven Ebene ihren Ausdruck finden, ohne dass das Deskriptive an sich sie als Werte fundieren könnte. Damit ist man im Zentrum der *philosophie biologique* gelangt, in die Canguilhems Philosophie der Medizin einzuordnen ist. Die Äquivozität des Normalen trägt laut Canguilhem dem *fundamentalen Tatbestand* Rechnung, wonach das Leben seinen Existenzbedingungen gegenüber nicht *indifferent* ist. Das Leben stellt vielmehr die Polarität und die unbewusste Wertsetzung einer *normativen Tätigkeit* dar. Es ist insbesondere nicht einfach *normativ*, insofern es Tatsachen nach Normen wertet und qualifiziert, sondern in dem starken Sinne, dass es *Normen setzt*. Als ein solches Prinzip, als normative Tätigkeit *d'information et d'assimilation*, ist das Leben die Wurzel alles technischen Tuns.<sup>307</sup> Darüber hinaus bildet es das Prinzip sowohl der *biologischen Normativität* als unbewusste Wertsetzung als auch der Normativität, die dem *menschlichen Bewusstsein* wesentlich ist.<sup>308</sup>

Die Medizin muss insofern als *menschliche Technik* organologisch im Rahmen der *vitalen Techniken* verstanden werden. Sie *verlängert* die spontane Anstrengung des Lebens, sich allem zu widersetzen, was seine Erhaltung und seine Entwicklung behindert. Die Medizin als *art de la vie* existiert, weil der Kranke bestimmte Zustände oder Verhaltensweisen in Bezug auf die *vitale Normativität*, das heißt auf die dynamische, wertsetzende Polarität des Lebens, aufgrund der eigenen *menschlichen Normativität* als *pathologisch* und insofern als *negative Werte* qualifiziert.

Nous pensons que la médecine existe comme art de la vie parce que le vivant humain qualifie lui-même comme pathologiques, donc comme devant être évités ou corrigés, certains états ou comportements appréhendés, relativement à la polarité dynamique de la vie, sous forme de valeur négative.<sup>309</sup>

<sup>307</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 80/dt. 131.

<sup>308</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 77/dt. 127.

<sup>309</sup> NP<sup>es</sup> 77 (»Wir meinen, dass es die Medizin als Kunst des Lebens deswegen gibt, weil das menschlich Lebendige selbst bestimmte Zustände oder Verhaltensweisen, die es bezüglich der dynamischen Polarität des Lebens als negativen Wert begreift, als pathologisch und insofern als zu vermeiden oder als zu beheben qualifiziert«, dt. 126, Übersetzung leicht verändert).

Mit seiner Rede von einer *biologischen Normativität*, mit seinem Versuch, eine jede menschliche Technik, einschließlich der Medizin als Technik des Lebens, in das Leben einzuschreiben, und folglich mit seiner Auffassung von der dem menschlichen Bewusstsein wesentlichen Normativität als im Leben *keimhaft* enthaltene, hat Canguilhem sich bald den Vorwurf des Biologismus eingehandelt.

### i.iii Das Leben des Geistes und der Organe

Der Vorwurf, eine Form von ›Biologismus‹ zu vertreten, wurde bereits 1953 von Mikel Dufrenne in seiner Rezension von Canguilhems *La connaissance de la vie* formuliert. Dufrenne sprach insbesondere in Bezug auf Canguilhems *vitalisme triomphant* von der Versuchung, nachdem man die Irreduzibilität des Lebens auf die Materie behauptet hat, das Leben zum *Erklärungsprinzip* überhaupt zu erheben und *den Geist auf das Leben* zu reduzieren.<sup>310</sup> Dufrenne geht seinerseits im Anschluss an Paul Ricceurs Philosophie des Willens von einer Philosophie des *Cogito* aus, nach der das Vitale (*l'involontaire*) im Freiwilligen (*le volontaire*) als die eigentliche, fundamentale Dimension des Menschlichen liegt. Gegenüber diesem *Cogito* bildet ein *biologistisch* aufgefasstes Leben nicht ein absolutes Schöpfungs- und Vermittlungsprinzip. Es zeichnet sich vielmehr lediglich durch seine Adaptation und seine unmittelbare Verankerung in der Welt aus. Selbst wenn das Leben Werte setzt, stellt es laut Dufrenne die abkünftige Ebene der *natura naturata* und nicht die konstitutive der *natura naturans* dar. Aus der Sicht Dufrennes bildet das Leben des Geistes somit nur in einem übertragenen Sinne ein Leben: »La vie de l'esprit n'est une vie que par métaphore.«<sup>311</sup>

Dufrenne erkennt allerdings in Canguilhems Auffassung eine grund-sätzliche *Ambiguität*. Er sieht einerseits, dass für Canguilhem der *biologischen Normativität* als *unbewusster Wertsetzung* kein Vorrecht zukommt. Sie ist lediglich eine unter anderen möglichen Quellen von Normen und muss insofern auf eine Hierarchie von Werten bezogen werden, die sie selbst nicht konstituieren kann. Die *biologische Normativität* bleibt insofern auf die *menschliche Normativität*, das unmittelbare *Urteil* des organischen Lebens auf jenes des erkrankten Menschen angewiesen, der erst die organische Abweichung als *pathologisch*, die Pathologie als *pathos* qualifiziert. Man darf im Übrigen nie aus dem Blick verlieren, dass

<sup>310</sup> Vgl. DUFRENNE, »Un livre récent sur la connaissance de la vie«, a.a.O., 184.

<sup>311</sup> A.a.O., 186 und Anm. 2 für Paul Ricceurs *philosophie de la volonté*, auf die sich Dufrenne bezieht, ohne allerdings die Dimension der Sünde in Betrachtung zu ziehen.

für Canguilhem die vitalen Werte, die Gesundheit, der Körper unmissverständlich keinen Zweck an sich, sondern bloß ein Mittel darstellen.<sup>312</sup> Die *menschliche Technik*, auf die nicht nur die *vitale Technik*, sondern auch die Wissenschaft als ein verobjektivierendes Verfahren, dem ein bloß *instrumenteller* Wert zukommt, zu beziehen ist, setzt wiederum wie eine jede *Anthropologie* eine *Moral* als eine *Wertphilosophie* voraus, die in Bezug auf die *présomption*, das heißt die Vorwegnahme, einer möglichen konkreten Einheit eine Wertehierarchie etabliert.<sup>313</sup>

Dufrenne hebt allerdings andererseits hervor, dass Canguilhem trotz des Verweisens auf eine Wertphilosophie darauf besteht, dass Leben als Quelle sowohl der Mechanik (und der Wissenschaft) als auch der Werte zu begreifen ist. Reicht es aber, so die Frage Dufrennes, die eigentümliche axiologische Polarität des Lebens erkannt zu haben, um jedes Bewusstsein und jeden Wert in das Leben einzuschreiben?

Die Ambiguität Canguilhems ist selbstverständlich zunächst jene Dufrennes, der zwischen einer schlicht *biologischen* und einer *fundamentalen* Auffassung des Lebens anders als der von Auguste Comte und von Henri Bergson lehrte Canguilhem nicht unterscheidet. Das Leben als *Prinzip*, als *formation de formes* und Vermittlung zwischen Mechanik und Werte ist selbstverständlich nicht das Leben als die *vitale Technik*, in der Auseinandersetzung mit seinem Milieu besondere Formen und Normen zum Zweck der eigenen Erhaltung und Entwicklung zu setzen und aufzubewahren. Ähnlich ist der Biologismus nicht Canguilhem, sondern Dufrenne zuzusprechen, der Leben als Fundament auf die Biologie zurückführt. In zwei Hinsichten bleibt allerdings Dufrennes Auffassung von Canguilhems *philosophie biologique* von deren weiteren Rezeptionen unerreicht. Auch wenn er ihn im Sinne einer Äquivokation missversteht, hat Dufrenne den Unterschied zwischen den zweien Ebenen, der *fundamentalen* und der *technischen*, immerhin erkannt. Dufrenne hat außerdem

<sup>312</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 133: »L'homme, même physique, ne se limite pas à son organisme.

L'homme ayant prolongé ses organes par des outils, ne voit dans son corps que le moyen de tous les moyens d'action possibles. C'est donc au-delà du corps qu'il faut regarder pour apprécier ce qui est normal ou pathologique pour ce corps même.« (»Der Mensch ist auch in seiner bloßen physischen Existenz nicht auf seinen Organismus eingeschränkt. Da er seine Organe mithilfe von Werkzeugen verlängert hat, sieht er in seinem Körper nur das Mittel zu allen möglichen Mitteln des Handelns. Nur wenn man über den Körper hinaussieht, kann man beurteilen, was für ihn normal oder pathologisch heißt«, dt. 211.) Vgl. außerdem TLM 866 (was das Verhältnis zwischen geistigem und körperlichem Leben angeht) und 873 (wo das Leben zugleich als Anlass, Mittel und Hürde der Moralität dargestellt wird).

<sup>313</sup> Vgl. DUFRENNE, »Un livre récent sur la connaissance de la vie«, a.a.O., 186 f. und für Canguilhem: NP<sup>es</sup> 149/dt. 234; »Le normal et le pathologique«, a.a.O., 169.

genau gesehen, dass Canguilhem das *Historische* in das (fundamentale) Leben einschreibt.

Der ›Biologismus‹ ist als Befund eine Konstante in der Rezeption Canguilhems geblieben, sei es affirmativ als Ausgangspunkt für eine produktive Weiterführung seiner Philosophie, sei es einfach als Feststellung einer philosophischen Position, deren Einseitigkeit einer Ergänzung bedarf, oder sei es schlicht negativ als Kritik. Canguilhems Schüler François Dagognet und Guillaume Le Blanc, auf die bereits hingewiesen wurde, stellen sicherlich zu verschiedenen Zeitpunkten und auf verschiedene Art und Weise Versuche dar, an Canguilhems *biologischer* Auffassung des Vitalen produktiv anzuschließen.<sup>314</sup> In einer geschichtsphilosophischen Perspektive, die sich aber vor systematischen Schlussfolgerungen nicht scheut, lässt sich Canguilhems *philosophie du vivant* in den Mittelpunkt eines großangelegten Porträts der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Frankreich stellen, das seinen Ausgangspunkt in Bergsons *überpsychischem* Begriff des Lebens hat und seinen Fluchtpunkt in Deleuzes Auffassung des Lebens als absoluter Immanenz und in deren neuspinozistischer Weiterführung durch italienische Autoren wie Giorgio Agamben, Antonio Negri oder Roberto Esposito. Giuseppe Bianco sieht in Canguilhems Akzentverschiebung vom *Leben* zum *Lebedingen* eine Anthropologisierung des metaphysischen Ansatzes Bergsons. Canguilhems Wideraufnahme von Bergsons *philosophie de la vie* folgt insbesondere laut Bianco der Wende zum Konkreten in der französischen Philosophie in den dreißiger und vierziger Jahren und ist dementsprechend von der Verlegung des metaphysischen Lebensbegriffs des Verfassers der *Évolution créatrice* auf die Ebene der *konkreten Leiblichkeit* des einzelnen lebendigen Organismus gekennzeichnet.<sup>315</sup> Wie bereits Bianco liest Frédéric Worms das Werk Canguilhems im Zeichen der sogenannten Wende zum Konkreten der französischen Philosophie in der Zwischenkriegszeit. In dieser Hinsicht sei nicht so sehr Jean Wahls *Vers le concret* (1932), sondern Georges Politzers Kritik an Henri Bergson in seinem *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme* (1929) relevant gewesen. Canguilhem, der Politzers Pamphlet sogleich rezensierte – und hinsichtlich der Kritik an Bergson eigentlich auf die Notwendigkeit bestand, zwischen dessen politischer Haltung im

<sup>314</sup> Vgl. F. DAGOGNET, *Philosophie biologique*, 2<sup>1962</sup> (1955) und LE BLANC, *Canguilhem et la vie humaine*, a.a.O.

<sup>315</sup> Vgl. G. BIANCO, »La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson«, in: G. DELEUZE, G. CANGUILHEM, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'>Evoluzione creatrice< di Bergson*, Mailand 2006, 7–51, hier 28; BIANCO, »Portées du nom ›Bergson‹. Portrait de groupe avec philosophe«, in: *Philosophie(s) française(s)*, a.a.O. und jetzt auch DERS., *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris 2015, für Canguilhem insb. 235–51.

ersten Weltkrieg und dessen Philosophie zu unterscheiden<sup>316</sup> –, ist laut Worms von dem Versuch Politzers, dem abstrakten, unpersönlichen Leben in der Philosophie Bergsons das *konkrete, menschliche Individuum* entgegenzustellen, das erst in seiner Praxis erkannt werden kann, entscheidend beeinflusst worden.<sup>317</sup> Mit Canguilhem trete demnach das menschliche Lebendige in seinem normalen oder pathologischen Verhältnis zum Milieu in den Vordergrund und mit diesem einhergehend die *Immanenz* der eigentümlichen Begrifflichkeit, die dieses Lebendige in seiner wertsetzenden Tätigkeit hervorbringt.<sup>318</sup> Canguilhems Auffassung der immanenten Begrifflichkeit des Lebendigen als *philosophie première* sei als Gegengift zu verstehen gegen Bergsons Reduktion der Philosophie auf eine *Substanzmetaphysik des Lebens*.<sup>319</sup> Dem

<sup>316</sup> Canguilhem verteidigt gegen Politzers Attacke insbesondere Bergsons Hervorhebung der Willensfreiheit. Diese ist – so Canguilhem – bloß *abstrakt* und nicht *konkret* bestimmt; aber selbst die Empörung über die substantielle Unfreiheit ist nur deshalb möglich, weil dem Menschen – etwa von Philosophen wie Descartes, Spinoza, Kant, die nicht weniger *abstrakt* dachten als Bergson – prinzipiell Freiheit zuerkannt wurde. In diesem Zusammenhang weist Canguilhem insbesondere auf die Philosophen der französischen neu-kantischen Tradition wie Lagneau, Alain und Renouvier hin, die gegen den psychologischen Determinismus in seiner Verwicklung mit dem Antisemitismus während der Dreyfus-Affäre Stellung bezogen haben (vgl. G. CANGUILHEM, »La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme« (1929), in: OC I, 221–28).

<sup>317</sup> Vgl. F. WORMS, »La vie dans la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle en France«, in: *Philosophie(s) française(s)*, a.a.O., 74–91, hier 80 ff. Zum Verhältnis Canguilhems zu Bergson vgl. auch H. DELITZ, *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist 2015, 268–88.

<sup>318</sup> Vgl. WORMS, »Le concept de vivant comme philosophie première: de Canguilhem à aujourd’hui«, a.a.O.

<sup>319</sup> DERS., »La vie dans la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle en France«, a.a.O., 89. In seinem Buch über die zwei Bedeutungen des Lebensbegriffs bei Bergson, in dem er zwischen einer biologischen und einer metaphysischen Auffassung des Lebens unterscheidet, bezieht sich Worms ähnlich überraschend nicht auf Bergsons fundamentalen Lebensbegriff, der das strukturelle Prinzip darstellt, auf das die mystische Liebe der Menschheit und mit ihr die Religion und die Moral wie auf einer umfassenden Biologie gründen (vgl. BERGSON, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, a.a.O., 80 ff., 182 ff./fz. 105 ff., 248 ff.). Stattdessen erhalten bei Worms die ethischen Unterscheidungen zwischen *clos* und *ouvert*, geschlossener und offener Gesellschaft, Heimat und Menschheit, Ausschließung und Einschließung, Krieg und Frieden eine fundamentale Stellung, als ob diese Unterscheidungen selbst nicht in Leben und Liebe als in den Prinzipien, die sie erst ermöglichen, ihre Grundlage haben würden. Die Fokussierung auf die Unterscheidung zwischen *clos* und *ouvert* erlaube nach Worms, sich von jedem

menschlich Lebendigen Canguilhems fehle allerdings ein wesentlicher Bezug sowohl zur Sozialität als auch zur Sprache: Foucault habe die Philosophie Canguilhems gerade in dieser Hinsicht, nämlich um die soziale und sprachliche Dimension, ergänzt.<sup>320</sup>

In seiner Kritik der Epistemologie verfolgte 1972 Dominique Lecourt das Projekt, das enge Gebiet der *Wissenschaftsgeschichte* im breiten Kontinent der *Wissenschaft der Geschichte* zu begreifen.<sup>321</sup> Lecourt erinnert an den Einfluss, den die *histoire des sciences* und insbesondere jene Canguilhems in den sechziger Jahren auf Louis Althusser und seinen Kreis ausüben konnte. Die historische Epistemologie habe grundsätzlich zu dem Versuch beigetragen, den historischen Materialismus als die marxistische Theorie der Geschichte von seiner *neu-hegelianischen* Hülle zu befreien und ihn im Sinne eines *theoretischen Antibumanismus* zu lesen. Nun sei es an der Zeit, dass die *histoire des sciences* ihren Platz innerhalb der *Science de l'Histoire* zurückgewinnt.<sup>322</sup> Was Canguilhem dem *dialektischen* und dem *historischen* Materialismus nahebrachte, war insbesondere die Einheit zwischen Epistemologie und Wissenschaftsgeschichte, der wissenschaftlichen Begrifflichkeit und der Geschichte, die seine philosophische Auffassung der *histoire des sciences* zu stiften wusste. Canguilhem hat allerding laut Lecourt die Einheit zwischen Wissenschaft und Geschichte immer mehr in Bezug auf das Verhältnis zwischen *Begriff* und *Leben* gedacht, was bei ihm oft auf zu einer *biologistischen Auffassung der Geschichte* geführt hat. Letzterer sei der historische Materialismus als das eigentlich wissenschaftliche und umfassende Verständnis der Geschichte entgegenzuhalten.<sup>323</sup>

Ähnlich waren aus der Sicht Maria Muhles in Canguilhems *Essai* (1943) und in *La connaissance de la vie* (1952) die »sozialen Phänomene« noch den »vitalen Normen nachgeordnet«. Im Nachtrag zum *Essai* (1966) habe dann Canguilhem, unter anderem durch Foucault beeinflusst, der – wie Muhle im Anschluss an Frédéric Worms hervorhebt – in *Geburt der Klinik* den sozialen Normen und insbesondere der Sprache einen klaren Vorrang vor den vitalen Normen zugesprochen hat, seine

transzendenten Kriterium zu befreien und in der Immanenz selbst (»dans l'immanence même«) der Menschheit moralische Kriterien für ihre Orientierung zu sichern (vgl. DERS., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris 2004, insb. 344 f.).

<sup>320</sup> Vgl. DERS., »Le concept de vivant comme philosophie première : de Canguilhem à aujourd'hui«, a.a.O., 367 ff. und DERS., »La vie dans la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle en France«, a.a.O., 84.

<sup>321</sup> Vgl. D. LECOURT, *Kritik der Wissenschaftstheorie. Marxismus und Epistemologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, übers. v. I. Neu, Westberlin 1975, 17/fz. 18.

<sup>322</sup> Vgl. a.a.O., 51 f./fz. 64 f.

<sup>323</sup> Vgl. a.a.O., 75 f./fz. 96 f.

Position verändert und das Soziale und das Vitale als zwei voneinander unabhängige, inkommensurable Regime begriffen.<sup>324</sup>

Der Vorwurf, über den sich Canguilhem seinerseits mehr Sorgen zu machen scheint, ist eigentlich bezeichnendermaßen nicht, das *Soziale* auf das *Vitale* reduziert, sondern umgekehrt, dieses nach einem *anthropomorphen* Muster begriffen zu haben. So erwähnt er im Vorwort zur zweiten Auflage des *Essai* (Clermont-Ferrand 1950) die Einwände vom evolutionskritischen Biologen der Naturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Straßburg Louis Bounoure, der in seinem *L'autonomie de l'être vivant* (Paris 1949) Canguilhem mit Scharfsinn vorwarf, der evolutionistischen Obsession zu sehr nachgegeben und mit der Vorstellung einer *Normativität des Lebendigen* die menschliche Tendenz zum Überschreiten auf die gesamte lebendige Natur übertragen zu haben.<sup>325</sup> Laut Canguilhem handelt es sich dabei tatsächlich um ein großes, weniger philosophisches als vielmehr biologisches Problem, ob man die Geschichte ins Leben einführen darf. Dabei denkt Canguilhem insbesondere an Hegel und an die Probleme, die die Interpretation des Hegelianismus aufwirft.

Im *Essai* hatte Canguilhem zugegeben, für seine Theorie des Pathologischen mehr Anknüpfungspunkte bei den Psychiatern als bei den Ärzten und den Physiologen gefunden zu haben. In Frankreich haben Psychiater und Psychologen wie Charles Blondel, Daniel Lagache und Eugène Minkowski – Canguilhem weist aber auch wiederholt auf Karl Jaspers hin – mit ihren Arbeiten entscheidend dazu beigetragen, das allgemeine Wesen des psychisch Morbiden oder Anormalen und seine Beziehungen zum Normalen zu bestimmen.<sup>326</sup> Canguilhem denkt aber vor allem, dass zwischen

<sup>324</sup> Vgl. M. MUHLE, »Vom Vitalen zum Sozialen. Überlegungen zu einem politischen Wissen im Anschluss an Canguilhem«, DEUBER-MANKOWSKY, HOLZHEY (Hg.), *Situierter Wissen und regionale Epistemologie*, a.a.O., 141–59. Vgl. auch bereits P. MACHEREY, »De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault«, zuerst in: AA.VV., *Georges Canguilhem. Philosophie, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*, Paris 1993, jetzt in DERS., *De Canguilhem à Foucault*, a.a.O., 98–109, der einen Weg schildert, der vom *Leben* (Canguilhems *Essai*) über die *Geschichte* (Foucaults *Naissance de la clinique*) bis zur Interaktion zwischen *Leben* und *Geschichte* (Canguilhems *Nouvelles réflexions*) geführt haben soll. Ähnlich: G. LE BLANC, *Canguilhem et les normes*, Paris 2010 (1998), 78–89, 125.

<sup>325</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 5/dt. 17.

<sup>326</sup> Macherey hat auch die Affinität hervorgehoben zwischen Canguilhems Auffassung des Normalen und jener der medizinischen Dissertation Jacques Lacans über die paranoische Psychose, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (Paris 1932); vgl. P. MACHEREY, »Normes vitales et normes sociales dans l'*Essai sur quelques problèmes concernant le*

*somatischer* und *psychischer* Anomalie eine grundsätzliche Homologie besteht. Er wendet gegen Minkowski ein, für den die somatischen Krankheiten eine exaktere Verobjektivierung zulassen, während in der Sphäre der Geistesstörungen das Individuelle herrschen würde, dass, wenn man das Leben – wie Minkowski – mit Bergson als eine *dynamische Über-schreitungskraft* versteht, man sich dann dazu zwingt, die somatischen und die psychischen Anomalien identisch zu behandeln.<sup>327</sup> Das Individuelle herrscht demnach in der somatischen nicht weniger als in der psychischen Krankheit, wie Canguilhem unter Verweis auf Kurt Goldstein und dessen Bedeutungsbiologie betont.

Wenn man vom Verhältnis zwischen *vitalen* und *sozialen Normen* bei Canguilhem spricht, sollte man nie aus dem Blick verlieren, dass beide aus dem *Leben* hervorgehen, das heißt aus einem *reinen Schöpfungsprinzip*, das Henri Bergson gar auf ein *Überbewusstsein*, eine »supraconscience«, bezieht.<sup>328</sup> Canguilhem verfügte in seiner außerordentlichen politischen Wachsamkeit sicherlich über einen zu ausgeprägten Sinn für die Härte der realen Gegensätze, um einem blassen Panpsychismus anheimzufallen. Wenn man allerdings das Vitale als *Normativität* bestimmt, als Assimilation von Negativität, dann hat man es der Sache nach bereits auf einer Ebene mit dem Bewusstsein gestellt, das man sowieso als *en germe dans la vie*, keimhaft im Leben, begreift. Dabei versteht man nicht so sehr das Denken *biologisch*, als das Biologische *psychisch*.

Canguilhem war sich dessen bewusst. Er gab allerdings kaum eine *fundamentale Auffassung* des Lebens preis, die er von Auguste Comte übernommen hatte und die er in Henri Bergsons Philosophie, der eine *simultane Genese* der Materie und der Intelligenz aus dem Leben als Bewusstsein dachte,<sup>329</sup> bestätigt fand. Treu seiner radikalen Auffassung des Vitalismus, nach der das Leben nicht als ein besonderes Reich im Reich der Natur, sondern als ein Reich über dem Ganzen der Erfahrung zu erfassen ist und dementsprechend die Materie und die Wissenschaft der Materie aus dem Leben selbst zu begreifen sind,<sup>330</sup> bestätigte Canguilhem sein Verständnis der *philosophie biologique* als Fundamentalphilosophie. Zugleich bekräftigte er – auch in dieser Hinsicht der vitalistischen Tradition eines Barthezs und eines Bichats treu – den *Dualismus*, der auf der *realen Ebene* des menschlichen Geistes zugleich als Praxis und Reflexion aus diesem *fundamentalen Monismus* folgt.

*normal et le pathologique», in: DERS., De Canguilhem à Foucault, a.a.O., 124–38, insb. 135.*

<sup>327</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 72/dt. 119.

<sup>328</sup> Vgl. BERGSON, *Schöpferische Evolution*, a.a.O., 279, 296/fz. 246, 261.

<sup>329</sup> Vgl. a.a.O., 187 ff., 201 ff. und CANGUILHEM, »Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*», a.a.O., 122 ff.

<sup>330</sup> Vgl. die bereits erwähnte Stelle aus CANGUILHEM, »Aspects du vitalisme», a.a.O., 95/dt. 173.

Im Aufsatz über die Maschine und den Organismus wiederholt Canguilhem die organologische Auffassung, die in seiner medizinischen Dissertation sein Verständnis der *vitalen* wie der *menschlichen* Techniken prägte. Um die Maschine zu verstehen, muss man sie in die menschliche Geschichte und die menschliche Geschichte in das Leben einschreiben, ohne die Irreduzibilität der menschlichen Kultur auf Natur zu verkennen.

Du point de vue philosophique, il importe moins d'expliquer la machine que de la comprendre. Et la comprendre, c'est l'inscrire dans l'histoire humaine en inscrivant l'histoire humaine dans la vie, sans méconnaître toutefois l'apparition avec l'homme d'une culture irréductible à la simple nature.<sup>331</sup>

Es wurde andererseits bereits gesehen, dass am Ende seiner Rezension von Georges Friedmanns Buch über die psychologischen und sozialen Problemen der Mechanisierung der Produktion in der modernen Industrie Canguilhem vom Leben zwar als von der *Vermittlung zwischen dem Mechanischen und dem Wert* spricht, aber als von einer Vermittlung, aus der ein unauflöslicher Konflikt und somit jede Erfahrung und jede Geschichte hervorgeht.<sup>332</sup>

Mit dem, was Canguilhem die *La nouvelle connaissance de la vie* nennt, das heißt in den zwei Vorlesungen von 1966, in denen er sich mit der Entwicklung der modernen Genetik auseinandersetzte, geht Canguilhem auf eine der *Hauptschwierigkeiten* der Philosophie Bergsons ein. Wie lässt sich nämlich erklären, dass das Leben als Elan, das heißt als Überschreitung einer jeden Position und als unaufhörliche Verwandlung, dazu kommt, sich in spezifische Formen, Arten und Gattungen zu bestimmen.<sup>333</sup> Dafür muss ein entgegengesetztes Prinzip angenommen werden, das erklärt, dass der Elan des Lebens überhaupt angehalten werden kann, nämlich die Materie als Ausdehnungsprinzip. Die philosophische Schwierigkeit, die für eine Fundamentalphilosophie des Lebens aus der Annahme zweier Prinzipien entsteht, lässt sich allerdings

<sup>331</sup> DERS., »Machine et organisme«, a.a.O., 120 (»Aus philosophischer Perspektive ist es weniger wichtig, die Maschine zu erklären, als sie zu verstehen. Und sie zu verstehen heißt, sie in die menschliche Geschichte einzuschreiben, indem man die menschliche Geschichte ins Leben einschreibt, ohne indes zu erkennen, dass mit dem Menschen eine Kultur erscheint, die nicht auf die bloße Natur reduzierbar ist«, dt. 219).

<sup>332</sup> Vgl. DERS., »Milieu et normes de l'homme au travail«, a.a.O., 135.

<sup>333</sup> Vgl. DERS., »Le concept et la vie«, a.a.O., 352 f. In seinem späten Interview mit François Bing und Jean-François Braunstein hält er gar die Ausführungen von »Le concept et la vie« für seine bessere Stellungnahme zu Bergson (vgl. DERS., »Entretien avec Georges Canguilhem« [1995], a.a.O., 129).

kaum lösen. Sie bildet eine schlichte Aporie, von der beide Interpretationen beliebig möglich sind: ein *Substanzmonismus* (»monisme de substance«) ebenso wie ein *Dualismus der Tendenzen* (»dualisme de tendances«).<sup>334</sup>

Canguilhem führt die Frage nicht weiter. Er fragt insbesondere nicht, was der Einschluss des Konfliktes zwischen Leben und Materie in das Leben selbst durch seine radikale Auffassung des Vitalismus doch nahegelegt hätte, ob das Problem sich nicht durch die einfache Unterscheidung zwischen der fundamentalen Ebene des Lebens als unendliche Einheit und der Ebene des endlichen Konfliktes zwischen Leben und Materie als Manifestation der ersteren schlichten ließe. Stattdessen übernimmt er ohne weiteres Vladimir Jankélévitchs problematische Annahme, der Bergsonismus gründe auf der impliziten Unterstellung, der *élan vital* sei endlich.<sup>335</sup> Damit unterscheidet Canguilhem nicht zwischen einer unendlichen und einer endlichen Auffassung des Lebens bei Bergson: zwischen einer *biologie compréhensive* und einer schlicht *organischen Biologie*. Nur ein unendliches Leben kann allerdings als Fundamentalprinzip dienen. Für die Wirksamkeit eines solchen Prinzips spricht die Tatsache, dass Materie und Leben nicht einfach einander gegenüberstehen, sondern sich in einem antagonistischen Verhältnis zueinander befinden. Worum es Canguilhem auf jeden Fall in den zwei Vorlesungen spezifisch geht, ist, die intrinsische Tendenz des Lebens zur Überschreitung, zum *dépassemement*, so einzugrenzen, dass es gelingt, der Notwendigkeit besser Rechnung zu tragen, in der sich das Lebendige befindet, seine spezifische Form aufrechtzuerhalten, um den Tod überhaupt abzuwenden. Es gilt letztendlich, dem Dualismus der Biologie auch vor dem Hintergrund des Monismus einer Fundamentalauffassung des Lebens gerecht zu werden. Es wurde darüber hinaus bereits angemerkt, dass wenn es Canguilhem gelingt, diesen Dualismus wirklich zu begreifen, dann nicht trotz, sondern gerade wegen einer unendlichen Auffassung des Lebens, die ihn vor der Hybris und dem Hybriden der endlichen Vermittlungen bewahrt.

#### i.iv Vom Sozialen zum Vitalen

Von einer ähnlichen Sorge, das *Vitale* vom *Geistigen* nicht scharf genug abgrenzen zu können, zeugt die zusätzliche Schrift, die Canguilhem 1966 zusammen mit dem *Essai* unter dem allgemeinen Titel *Le normal et le pathologique* 1966 veröffentlichte: die *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* (1963–1966). Dort erlaubt Canguilhem zum besseren Verständnis des Organismus sich einige *Abstecher* in die

<sup>334</sup> DERS., »Le concept et la vie«, a.a.O., 354.

<sup>335</sup> Vgl. a.a.O., 353.

Gesellschaft.<sup>336</sup> Im ersten Kapitel, »Du social au vital«, fragt er, welches Verhältnis zwischen einer *sozialen Organisation* und einem *lebedingen Organismus* besteht. Beinhaltet der Begriff der *organisation* im Verhältnis zu jenem des *organisme* eine allgemeinere, formalere und vielfältigere Struktur oder handelt es sich bei ihm um ein Modell, das im Vergleich zum Modell des Organismus als Grundtypus von Struktur von so vielen einschränkenden Bedingungen gekennzeichnet ist, dass es nichts weiter als eine Metapher darstellt?<sup>337</sup>

Zum Begriff der *Organisation* als spezifischer Form des gesellschaftlichen Zusammenhangs gelangt Canguilhem durch eine Analyse der *technischen Normen* einer Gesellschaft im Verhältnis zu deren *juristischen Normen* und zu deren *Bedürfnissen*. Die gegenseitige Abhängigkeit der Normen untereinander und im Verhältnis zu den Bedürfnissen führt zur Herausbildung eines Systems, das die Gestalt einer *Organisation* annimmt. Den Begriff *organisation* übernimmt Canguilhem von Bergson, der in *Les deux sources de la morale et de la religion* den organischen Charakter der sozialen Normen hervorgehoben hat, insofern diese die *Ganzheit der Verpflichtung* darstellen.<sup>338</sup> Mit Bergson grenzt Canguilhem die *soziale Organisation* vom *vitalen Organismus* durch die Äußerlichkeit ihrer Regeln ab. Während einem *Organismus* die Regeln für die Abstimmung der Teile aufeinander immanent und so gegenwärtig sind, dass sie nicht repräsentiert zu werden brauchen und ohne Absicht und Berechnung wirksam sind, sind die Regeln einer *Organisation* den Teilen – Individuen, Gruppen, sozialen Organen – äußerlich und müssen folglich dargestellt, gelernt, vergegenwärtigt, angewendet werden.

Eine ähnliche Unterscheidung zwischen sozialer Organisation und vitalen Organismus findet Canguilhem bei Auguste Comte. Dieser scheute sich zwar nicht, zuerst im *Cours de philosophie positive*, von einem *sozialen Organismus* zu sprechen und bezeichnetet undifferenziert den gesellschaftlichen Zustand durch die Begriffe *Organisation*, *Organismus*, *System*, *Konsensus*. Im *Système de politique positive* schränkte Comte aber die Geltung der Analogie zwischen Organisation und Organismus ein, ohne allerdings die Rede vom *sozialen Organismus* aufzugeben. Comte hebt insbesondere hervor, dass die *zusammengesetzte Natur* des Kollektivorganismus sich von der *unteilbaren* Verfassung des legendigen Organismus unterscheidet. Obgleich nämlich die Elemente der Gesellschaftskörper funktionell zusammenwirken, sind sie doch zu einer getrennten Existenz fähig, sodass der soziale Organismus in sich einige

<sup>336</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 173/dt. 250.

<sup>337</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 185 f./dt. 266 f.

<sup>338</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 185/dt. 266 und BERGSON, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, a.a.O., 18 ff./fz. 17 ff.

Merkmale des Mechanismus trägt. Ähnlich hat die Gesellschaft darüber hinaus auch in einem höheren Grad als der vitale Organismus die Fähigkeit, neue, äußerliche Organe zu erwerben. Die Integration in das soziale Ganze der nach und nach angefügten Teile, die *Regulation*, bildet somit ein spezifisch gesellschaftliches Bedürfnis.<sup>339</sup>

Etwas sozial zu regeln heißt im Grunde, dass der *Geist der Gesamtheit* (»l'esprit d'ensemble«) die Oberhand über die soziale Zersplitterung gewinnen soll. Dafür ist es aus der Sicht Comtes nötig, das Leben eines Sozialkörpers, einer Familie, Gruppe oder Stadt, in eine insofern allgemeinere und edlere Gesellschaft einzufügen, als diese der einzigen konkreten sozialen Wirklichkeit, nämlich dem großen Organismus der Menschheit näher ist. Die soziale Regulation ist demnach die *Religion*, und die positive Religion ist die *Philosophie* als *geistige Macht*, allgemeine Kunst der Handlung des Menschen auf sich selbst durch die allgemeine Koordination der Gesamtheit seines Wissens.<sup>340</sup>

Mit Comte hebt Canguilhem hervor, dass eine Gesellschaft *zugleich* Maschine und Organismus ist.<sup>341</sup> Er gibt aber auch zu, dass die Phänomene der sozialen Organisation gleichsam eine *Mimik* (»une mimique«) der vitalen Organisation darstellen. Mimik soll in dem Sinne verstanden werden, in dem Aristoteles von der Kunst sagt, dass sie die Natur nachahmt. Nachahmen heißt demnach nicht, die Natur einfach äußerlich zu kopieren, sondern den intrinsischen *Sinn* einer Produktion wiederzufinden. Ähnlich wird von einer Nachahmung des vitalen Organismus durch die gesellschaftliche Organisation zu reden im Grunde heißen, nach einer

<sup>339</sup> Zum Problem der *régulation* sowohl im vitalen als auch im sozialen Sinne vgl. auch G. CANGUILHEM, »Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société« (1955), in: DERS., *Écrits sur la médecine*, a.a.O., 101–25; DERS., »Régulation«, in: *Encyclopædia Universalis*, Paris 1989 (1968).

<sup>340</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 186 f./dt. 267–69. Für die Regulation bei Auguste Comte als Konstitution einer insofern gerechteren Gesellschaft, als sie sich am meisten dem *sozialen konkreten Reellen* annähert, nämlich dem Grand-Être der Menschheit, und für die Regulation als positive Religion und damit als Philosophie vgl.: G. CANGUILHEM, »Le normal et le pathologique, norme et normal«, Vorlesung an der Sorbonne 1962–1963, Fonds Georges Canguilhem CAPHES, Ms., Bl. 14: »La régulation est un besoin social. Régler c'est constituer une société plus générale et plus noble (parce que plus proche du réel social concret, le Grand-Être) qui se subordonne la précédente. La régulation, c'est la religion, et la religion positive c'est la philosophie, pouvoir spirituel« (»Die Regulation ist ein soziales Bedürfnis. Regulieren heißt, eine allgemeinere und edlere Gesellschaft aufzubauen (weil dem sozialen konkreten Reellen näher, dem Grand-Être), die sich die vorhergehende unterordnet. Die Regulation ist die Religion, und die positive Religion ist die Philosophie, geistige Macht«).

<sup>341</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 187/dt. 189.

tieferen *Integration der Teile in das Ganze* zu suchen. In den zum Problem des Verhältnisses zwischen *Sozialem* und *Vitalem* einleitenden Ausführungen über den Sinn der technischen Normen, mit denen das Kapitel »Du social au vital« eröffnet wird, hatte Canguilhem bereits von der Notwendigkeit einer *régulation* gesprochen. In freier Anlehnung an Hans Kelsens Begriff der *Grundnorm* hatte Canguilhem dabei betont, dass die Norm der Normen die *Konvergenz* bleibt.<sup>342</sup>

Das Wort *normal*, das – wie bereits bemerkt – nach der kantischen Terminologie als ein *Weltbegriff* gelten kann, während man im Fall der *Norm* von einem *Schulbegriff* sprechen würde, ist trotz seines *populären* Charakters in die Umgangssprache durch das spezifische Vokabular zweier Institutionen eingegangen, des Erziehungs- und des Gesundheitswesens, deren Reformen zumindest in Frankreich mit der Revolution von 1789 zusammengefallen sind. *Normal* ist das Wort, mit dem man im 19. Jahrhundert den Schulprototyp wie auch den organischen Gesundheitszustand bezeichnet. Sowohl die Krankenhaus- als auch die Schulreform, die beide von einer nicht weniger theoretischen als praktischen und institutionellen Umwandlung begleitet wurden, sind die Folge einer Forderung nach *Rationalisierung*, die ebenso in der Politik wie in der Ökonomie auftritt, wo sie eine Wirkung der entstehenden Mechanisierung der industriellen Produktion ist, und die schließlich zu dem führt, was man seitdem *Normalisierung* genannt hat.<sup>343</sup>

Das *Normale* der *menschlichen Techniken* unterscheidet sich dadurch vom *Normalen* der *vitalen* Techniken, dass es im ersten Fall die Folge einer Wahl und einer Entscheidung ist, die ihrem Gegenstand äußerlich sind, während man im zweiten Fall es mit einer intrinsischen Qualifizierung zu tun hat. Die *Normalisierung* der technischen Mittel der Erziehung, der Gesundheit, der Politik, des Kommerzes, der Industrie, des Militärwesens stellt darüber hinaus den gleichen Ausdruck von *kollektiven Forderungen* dar, deren Gesamtheit die Art und Weise definiert, auf die eine historisch gegebene Gesellschaft ihre Strukturen auf das bezieht, was sie für *ihr eigenes Wohl* hält.<sup>344</sup> *Normieren, normalisieren* heißt somit, einem Daseienden (»une existence«) eine Forderung (»une exigence«) aufzuzwingen.<sup>345</sup> Die Normen beziehen das, was wirklich ist, auf Werte und, sofern diese miteinander koordiniert sind, auf ein *Ideal*. Als Ausdruck eines *technischen* Willens bildet die Erfahrung der Normalisierung somit eine spezifisch *anthropologische* und *kulturelle Erfahrung*, sofern der Naturzustand durch eine unmittelbare Entsprechung zwischen Realität und Erfordernissen gekennzeichnet werden kann,

<sup>342</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 185/dt. 266.

<sup>343</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 175/dt. 251.

<sup>344</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 176/dt. 252 f.

<sup>345</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 177/dt. 254.

durch die jeglicher technische Eingriff entbehrlich ist. Bildet die Absenz von *Techniken* den Wunsch einer integralen Regression, den Traum eines Goldenen Zeitalters ohne Arbeit und Kultur, so stellt das irreparabile Zerreißen des direkten Einklangs zwischen Tatsachen und Werten die eigentliche Quelle dar, aus der die Geschichte hervorgeht.<sup>346</sup>

Canguilhem vermerkt, dass in Frankreich im 17. Jahrhundert der Sprachgebrauch der gebildeten Bürgerklasse von Paris zur Norm erhoben wurde. Diese Normalisierung der Sprache gehorchte eigentlich einem politischen *Ideal*, nämlich der Zentralisierung der Verwaltung zugunsten der Macht des Königs in seinem Kampf gegen den Adel. Richelieu, der Nationalkonzert während der Revolution und Napoleon Bonaparte sind die aufeinander folgenden Instrumente der gleichen kollektiven Erfordernisse gewesen. Dabei hatte man mit den *grammatikalischen* Normen angefangen, um über die *hygienischen* und die *industriellen* Normen bei den *morphologischen* Normen zum Zweck der nationalen Verteidigung zu enden, etwa durch die Einführung der Erfassung und Musterung von Wehrpflichtigen und durch die Einrichtung von Staatsgestüten und Remontedepots.<sup>347</sup> Canguilhem schlägt dementsprechend vor, die Hypothese des Sprachwissenschaftlers Pierre Guiraud, nach der das Bürgertum die Sprache zur selben Zeit annektierte, als sie sich die Produktionsinstrumente aneignete, neu zu formulieren. Der marxistische Begriff der *aufsteigenden Klasse* sollte versuchsweise mit jenem der *normativen Klasse* ersetzt werden. Man könnte dann behaupten, dass zwischen 1759, als das Wort *normal* zum ersten Mal attestiert ist, und 1834, als das Wort *normalisé* aufkommt, eine *normative Klasse* die Macht erworben hat, die Funktion der sozialen Normen *ideologisch* mit der eigenen Normsetzung gleichzusetzen.

Entre 1759, date d'apparition du mot *normal*, et 1834, date d'apparition du mot *normalisé*, une classe normative a conquis le pouvoir d'identifier – bel exemple d'illusion idéologique – la fonction des normes sociales avec l'usage qu'elle-même faisait de celles dont elle déterminait le contenu.<sup>348</sup>

Die Untersuchung der gegenseitigen Beziehungen zwischen *technischen* und *ökonomischen* Normen zeigt, was es heißt,<sup>349</sup> dass die *normative*

<sup>346</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 178–80/dt. 255–58.

<sup>347</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 181/dt. 259 f.

<sup>348</sup> NP<sup>nr</sup> 182 f. (»Zwischen 1759, als das Wort *normal* aufkommt, und 1834, als das Wort *normalisé* in Gebrauch kommt, hat eine normative Klasse die Macht erobert, die Funktion der gesellschaftlichen Normen gleichzusetzen mit dem Gebrauch, den sie selbst von diesen – inhaltlich einzig durch sie bestimmten – Normen machte, und hat damit ein schönes Beispiel ideologischen Scheins geliefert«, dt. 262).

<sup>349</sup> Im französischen Original steht eigentlich *juridische Normen* (»normes juridiques«, NP<sup>nr</sup> 183). Im Absatz geht es aber unmissverständlich um die

*Intention* sich in einer gegebenen Gesellschaft und in einer gegebenen Epoche nicht aufspalten lässt. Sie kann angemessen betrachtet werden nur, wenn sie als ein Ideal in ihrer Gesamtheit behandelt wird. Das Wechselsehverhältnis zwischen *technischen* und *ökonomischen* Normen zeigt aber auch – Canguilhem sagt dies nicht ausdrücklich, es geht aber deutlich aus dem Zusammenhang hervor –, was es bedeutet, dass die Normalisierung in Europa mit dem Aufstieg des Bürgertums als die Klasse des *Industrialismus*, der Produktion und der Ökonomie als ausgezeichneter Ort der gesellschaftlichen Vermittlung, unauflöslich verbunden ist. Die Arbeitsteilung zwingt dazu, homogene Normen einzuführen, was die Materie, die Form und die Dimensionen der fabrizierten Gegenstände angeht. Die *technische* Normalisierung findet aber innerhalb der Ökonomie einer Gesellschaft statt und muss insofern mit industriellen und wirtschaftlichen Interessen in Einklang gebracht werden. Was produziert wird, muss zudem auch verbraucht werden können. Die Logik der Normalisierung kann sicherlich bis zur Normalisierung der Bedürfnisse durch Werbungsmittel getrieben werden. In Bezug auf das Prinzip einer möglichen Konvergenz der Normen musste man aber zuerst darüber entschieden haben, ob das Bedürfnis den Gegenstand einer möglichen Normalisierung oder eher das obligatorische Subjekt der Normenschöpfung darstellt.

Encore faudrait-il avoir tranché la question de savoir si le besoin est un objet de normalisation possible, ou bien le sujet obligé de l'invention des normes?<sup>350</sup>

Wie Canguilhem es mit subtiler Ironie deutet, ist es eher die erste Proposition, nämlich dass das Bedürfnis den Gegenstand einer möglichen Normalisierung darstellt, die man für wahr gehalten hat. Das zeige selbst die Bevorzugung des Wortes *Normalisierung* gegenüber *Standardisierung*, durch die der Notwendigkeit nachgekommen wird, angesichts des Problems der Konsumation eine gewisse *Abweichungsspanne* (»tolérance d'écart«) einzuführen. Ähnliche Überlegungen könnten selbstverständlich in Bezug auf das Problem der Arbeitskraft und ihrer möglichen Normalisierung angestellt werden. Canguilhem hat dies eher in seinen Aufsätzen über die Psychologie und über das Gehirn und das Denken und auch bereits in seiner Rezension von Georges Friedmanns *Les problèmes humains du machinisme industriel* getan. Das Beispiel der Beziehungen zwischen *technischen* und *wirtschaftlichen Normen* zeigt auf jeden Fall, wie eine technische Norm stufenweise auf eine Idee der Gesellschaft und

*ökonomischen Normen*. Von den *juridischen Normen* ist erst später die Rede (NP<sup>rr</sup> 184 f./dt. 264 f.).

<sup>350</sup> NP<sup>rr</sup> 183 (»Allerdings müsste dann bereits entschieden sein, ob das Bedürfnis ein mögliches Objekt der Normalisierung oder eher das notwendige Subjekt der Schaffung von Normen ist«, dt. 263, Übersetzung leicht verändert).

ihrer Werthierarchie verweist und zur Vorwegnahme eines möglichen Ganzen der korrelierten Entscheidungen nötigt.

On voit ainsi comment une norme technique renvoie de proche en proche à une idée de la société et de sa hiérarchie de valeurs, comment une décision de normalisation suppose la représentation d'un tout possible des décisions corrélatives, complémentaires ou compensatrices. Ce tout doit être fini par anticipation, fini sinon fermé.<sup>351</sup>

Die Vorstellung dieser Totalität wechselseitig abhängiger Normen ist die *Planung* der Planwirtschaft. Diese setzt insofern eine Mechanisierung des sozialen Lebens oder gar die Vorstellung der Gesellschaft ausschließlich als einer Maschine voraus, als sie annimmt, dass die Ziele einer Kollektivität nicht nur strikt geplant, sondern auch gemäß einem Programm vollzogen werden können.<sup>352</sup> Obwohl man jedoch *Normalisierung* und *Planung* oft mit der Kriegswirtschaft und der Ökonomie der totalitären Regime in Verbindung bringt, muss man in den Planungsversuchen vor allem Bestrebungen sehen, Organe zu bilden, durch die eine Gesellschaft ihre Bedürfnisse einschätzen, vorhersehen und sich aufzurüsten könnte, statt sie bloß auf Konten und in Bilanzen zu registrieren. Was also von den Verfechtern des Liberalismus mit dem Schreckbild der *Bürokratisierung* und der *Mechanisierung* dargestellt wird, ist vielleicht ganz im Gegenteil Ausdruck des von der Gesellschaft konfus empfundenen Bedürfnisses, das *organische Subjekt* von als solchen anerkannten Bedürfnissen zu werden.<sup>353</sup>

Das Erfordernis, wieder Subjekt der eigenen Bedürfnisse zu werden, steht ebenfalls hinter dem Hang der sozialen Organisation, die Struktur eines Organismus *nachzuahmen*. Denn das Streben nach einer möglichst hohen Konvergenz der eigenen Normen – so können Canguilhems Worte interpretiert werden – kann sowohl im Sinne einer Effizienzsteigerung der Gesellschaft als schlicht *bürgerliches* Systems der Befriedigung der privaten Bedürfnisse und Begehrten als auch im Sinne der Realisierung einer Gerechtigkeitsstruktur nach den eminenten Begriffen von *Leben* und *Liebe* verstanden werden. Erst angesichts eines solchen großen Organismus der Menschheit, in dem Canguilhem

351 NP<sup>nr</sup> 183 f. (»Eine technische Norm verweist also – wie man sieht – über verschiedene Vermittlungen auf eine Idee der Gesellschaft und ihrer Wertehierarchie, ein Normalisierungsbeschluss setzt die Vorstellung einer möglichen Ganzheit von korrelierenden, komplementären oder kompensatorischen Entscheidungen voraus. Diese muss in der Antizipation abgeschlossen sein, abgeschlossen, wenn auch nicht vollendet«, dt. 263 f., Übersetzung leicht verändert).

352 Vgl. NP<sup>nr</sup> 184, 187 f./dt. 264, 269 f.

353 Vgl. NP<sup>nr</sup> 184/dt. 264.

Comtes Verständnis der kantischen Idee eines Reichs der Gnade sah, kann eine wirkliche – und nicht eine bloß soziale – Anerkennung der Subjekte untereinander als Zwecke an sich selbst gleichsam theologisch-politisch stattfinden und der Idee eines nicht bloß instrumentalen, sondern autonomen Handelns, einer *praxis* und nicht bloß einer *poiesis*, überhaupt ein konsistenter Gehalt verliehen werden. Auguste Comtes Unterscheidung zwischen einer Biokratie als schlichter Herrschaft über die Natur und einer Endbiokratie als Realisierung der unendlichen Einheit der Menschheit qua Leben und Liebe trug dieser Notwendigkeit Rechnung.<sup>354</sup>

Henri Bergson, auf den sich Canguilhem bei der Unterscheidung zwischen *Organisation* und *Organismus* ausdrücklich bezieht, entwickelt ebenso den Gedanken einer Nachahmung der Struktur des Organismus durch das System der Normen einer Gesellschaft. Er unterscheidet aber auch zwischen der schlichten Nachahmung des Instinktes des vitalen Organismus und der Nachahmung der großen Persönlichkeiten, die von der Liebe getragen in ihrer mystischen Praxis die utilitaristische Moral hinter sich gelassen haben, um bis zum *Lebensprinzip* selbst vorzudringen.<sup>355</sup> Das *Leben* ist dabei nicht schlicht vitale Selbsterhaltung, sondern das Leben, von dem die menschlichen Gesellschaften und die menschliche Gattung nichts Anderes als *Manifestationen* sind und auf dessen Basis sich ein *umfassendes* Verständnis der Biologie entwickeln lässt, nach dem jede Moral eine *biologische* Essenz hat.<sup>356</sup>

Die Stellung Canguilhems zum Problem der Nachahmung ist nicht ganz widerspruchsfrei. Einerseits hält er am Gedanken der Imitation des Organischen durch die gesellschaftliche Organisation fest. Die *soziale* Regulation strebt nach der *organischen*, auch wenn sie dennoch nicht ganz aufhört, mechanisch zusammengesetzt zu sein. Die Tatsache, dass die Gesellschaft gleichzeitig *Maschine* und *Organismus* ist, stellt somit nicht eine bloße Feststellung dar, sondern angesichts des organischen

<sup>354</sup> In diesem Sinne wäre auch der Vorschlag von Andrea Cavazzini zu diskutieren, Canguilhems Humanismus parallel zu Hans Blumenbergs Auffassung der Moderne zu lesen. *Selbstbewusstsein* als *Selbstbehauptung* sollte aber dann vor einem breiteren Horizont gestellt werden, angesichts dessen der *Selbsterhaltung* und der *theoretischen Selbstvergewisserung* nur ein relativer Wert zukommen würde (vgl. A. CAVAZZINI, »Per una filosofia critica. Lettura di Georges Canguilhem«, a.a.O., 18 ff.; zu Blumenberg vgl. außerdem C. BORCK, »Begriffene Geschichte: Canguilhem, Blumenberg und die Wissenschaften«, in DERS. (Hg.), *Hans Blumenberg beobachtet*, Freiburg/München 2013, 168–95).

<sup>355</sup> Vgl. BERGSON, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, a.a.O., 7 ff./fz. 2 ff. (für die Nachahmung des Organismus); 76 ff./fz. 99 ff. (für die Imitation der großen Menschen).

<sup>356</sup> Vgl. a.a.O., 79/fz. 103.

Modells einer höheren Integration schlicht einen *Ungerechtigkeitsrest*, wie Canguilhem im Anschluss an Lévi-Strauss behauptet.<sup>357</sup> Andererseits erinnert Canguilhem daran, dass die Veräußerlichung der Organe und damit einhergehend die Möglichkeit, über sie per Repräsentation und Wahl zu verfügen, ein spezifisches Merkmal der menschlichen Gesellschaften gegenüber den tierischen darstellt. Für die menschlichen Gesellschaften in ihrer Suche nach immer mehr Organisation das Modell des Organismus vorzuschlagen, würde demnach im Grunde heißen, von einer Rückkehr nicht nur zu den *archaischen*, sondern gar zu den *tierischen* Gesellschaften zu träumen.<sup>358</sup> Offensichtlich unterscheidet Canguilhem hier nicht zwischen dem Begriff des Organismus im moralischen Sinne und dem Begriff des Organismus eng biologisch verstanden.

Der an sich einfach lösbarle Widerspruch verrät aber mehr, nämlich einen bereits hervorgehobenen Mangel im Denken Canguilhems. Man muss nicht unbedingt besonders vertraut mit dialektischem Denken sein, um zu bemerken, dass *Veräußerlichung* an sich kein Hindernis, sondern eher ein Mittel zur Entfaltung einer organischen Ganzheit darstellt. Nur über die Veräußerlichung kann man nämlich die Stufe einer immanenten, natürlichen Einheit und den Kampf aller gegen alle, die die defizitäre Vermittlung des Naturzustandes notwendig mit sich bringt, überwinden. Auch in diesem Fall spürt man bei Canguilhem, der mit seinem Einspruch gegen die technisch-wissenschaftliche Auffassung des *Normalen* diese Tradition doch gleichsam von innen heraus zu sprengen weiß, gleichwohl einen unübersehbaren Rest von Szentismus. Im Verkennen der Potenzialitäten eines organischen Denkens der Differenz äußert sich eine Tradition, die sich – wie bereits betont wurde – seit dem Kartesianismus mit der Ablehnung des Syllogismus etablieren konnte. Der Syllogismus stellt eine Form der Rationalität dar, die Identitäten und Differenzen durch die Erzeugung von höheren Einheiten, und ohne Qualitäten auf Quantitäten zu reduzieren, vermittelt. Insofern bildet der *Syl-logismus* ein *Zusammen-Denken*, aus dem die dialektische Tradition der spekulativen Philosophie sowie

357 Vgl. NP<sup>nr</sup> 191/dt. 274. Zur gemischten Natur des Sozialen vgl. auch MUHLE, »Vom Vitalen zum Sozialen«, a.a.O., die aber das Soziale im Zusammenhang nicht mit einem fundamentalen Lebensbegriff, sondern mit einer *hybriden* Ontologie des Lebens begreift, die nach der sich ausdrücklich auf Donna Haraways berufende Auffassung Monica Grecos den Vitalismus Canguilhems auszeichne (vgl. 152 ff. und M. GRECO, »On the Vitality of Vitalism«, *Theory, Culture & Society*, 22 (2005), 15–27, 20). Zum Kapitel »Vom Vitalen zum Sozialen« vgl. auch P. MACHERAY, »Normes vitales et normes sociales dans l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*«, in: Bing, Braunstein, Roudinesco (Hg.), *Actualité de Georges Canguilhem*, a.a.O., jetzt in: DERS., *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, a.a.O., 124–38.

358 Vgl. NP<sup>nr</sup> 190/dt. 274.

der Rhetorik und der Hermeneutik hervorgehen. Canguilhem selbst erwähnt kritisch Léon Brunschvicgs Einschätzung in *Les âges de l'intelligence* (1934), nach der Aristoteles (in der *Physik*) mit seinem qualitativen, sich der Mathematisierung widersetzen Denken der Form nach im intellektuellen Stadium der Kindheit der Menschheit geblieben sei, in dem man an der unmittelbaren Realität der wahrgenommenen Formen und Qualitäten glaubt.<sup>359</sup> Canguilhems Lehrer Alain, der am System des Autors der *Phänomenologie des Geistes* aufgrund von dessen Affinität mit jenem Auguste Comte interessiert war, fand seinerseits die Argumentationsweise Hegels sehr plausibel, obwohl lediglich *poetisch*.<sup>360</sup>

Canguilhem legt mit seiner Kritik an den Ansprüchen, eine positive Medizin und somit eine Wissenschaft des Normalen zu etablieren, zugleich die Mystifikation des Positivismus bloß, Metaphysik und Poesie endgültig hinter sich gelassen zu haben. Somit stellt er Bachelards scharfe Trennung zwischen *wissenschaftlichem Geist* und *Imaginärem* infrage: Wissenschaft lässt sich nicht *psychoanalysieren*, sie kann nicht von ihrer grundsätzlichen Werthaftigkeit bereinigt werden. Das grundsätzliche Angewiesensein auf die *menschliche, bewusste Normativität* des Patienten, um die Grenze zwischen dem, was *gesund*, und dem, was hingegen *krank* ist, festzulegen, und wiederum das Angewiesensein dieser auf eine Anthropologie, eine Moral und eine Philosophie, als die Projektion eines möglich ganzheitlichen Systems von hierarchisch eingeordneten Werte, erfordert ein Denken des Qualitativen und Werthaften, das gestattet, zwischen dem unmittelbaren, vital verankerten Sich-*wohl*- oder Sich-*unwohl*-fühlen eines entweder kranken oder gesunden Menschen und einem System von Werten nicht bloß willkürlich zu vermitteln. Ähnlich verhält es sich bei dem spezifischen Problem, um das es im Kapitel »Vom Vitalen zum Sozialen« der *Nouvelles réflexions* von 1966 eigentlich geht, nämlich die *organische* Koordinierung der Normen einer sozialen *Organisation* zu garantieren, für dessen Lösung eine Form von Rationalität nötig ist, die die Vermittlung zwischen den wechselseitig korrelierten *technischen, ökonomischen, juristischen* Normen und einem bestimmten Ideal ermöglicht, so nämlich, dass die Glieder einer Gesellschaft zum *Subjekt* und nicht zum *Objekt* ihrer Normen werden. Erfordert sind außerdem Formen der *Vergeistigung*, die erlauben, *poli, religiös, moralisch* den irreparablen *Ungerechtigkeitsrest* der Geschichte, den unvermeidlichen Anteil des Mechanischen an einer Organisation, nach dessen Ausmaß und Akuität, im Namen einer höheren Einheit anderer Art entweder zu akzeptieren oder als das schlicht Unannehbare zu verwerfen. Erforderlich ist schließlich selbstverständlich ein

<sup>359</sup> Vgl. CANGUILHEM, *Les normes et le normal*, a.a.O., 93 und L. BRUN-SCHVICG, *Les âges de l'intelligence*, Paris 1934, 7 ff.

<sup>360</sup> Vgl. ALAIN, *Idées. Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte*, Paris 1939, 187.

Rechtssystem, das aus den Gliedern des großen Organismus der Menschheit gleichberechtigte Subjekte von Rechten macht.

### i.v Die normale Priorität der Übertretung

Gegen die moderne, instrumentelle *Normalisierung* entwickelt Canguilhem eine spezifische Theorie der *normalen Priorität der Übertretung* (»la priorité normale de l'infraction«).<sup>361</sup> Von einem funktionellen, organischen Zusammenhang gibt es kein mögliches Bewusstsein vor dem Bruch, der zwingt, ihn auf eine Norm als auf ein Ideal zu beziehen, das auf ihn erst nachträglich projiziert wird. So zeichnet sich die Gesundheit dadurch aus, dass sie als solche nicht wahrgenommen wird, sie ist nämlich – wie Canguilhem mit den Worten René Leriche sagt – »das Leben in der Stille der Organe«. Das *Gesunde*, das als normatives Ideal die normalisierende Praxis der Medizin *intentional* leitet, bildet erst die nachträgliche, bewusste Darstellung eines vermeintlichen Zustandes vor der Erkrankung, den es nun wiederherzustellen gilt. Ähnlich stellt im Fall der technischen Normen im Allgemeinen die unmittelbare, ohne jede Normierung oder jeden technischen Eingriff erreichte Übereinstimmung zwischen den Tatsachen und den Werten ein Goldenes Zeitalters, ein Paradies oder – im 18. Jahrhundert – ein mythischer *état de nature* dar, einen Zustand des Unbewusstseins, aus dem erst das Zerreißen der Entsprechung zwischen *Erfordernissen* und *Gegebenheiten* führen kann. Erst aus diesem Bruch entsteht – wie das Bewusstsein nach Bergson, das hier offensichtlich als Modell dient, aus einer Hürde<sup>362</sup> – das Bewusstsein der Norm als das Bedürfnis, die Wirklichkeit auf ein Ideal zu beziehen. Die Infraktion, das *Anormale*, ist somit logisch *sekundär*, aber existenziell *primär*: »l'anormal, logiquement second, est existentiellement premier,«<sup>363</sup>

Canguilhem ist sich bewusst, mit seinen Ausführungen zur Priorität der Übertretung eigentlich eine Theorie der Entstehung der Kultur, das heißt der Technik und der Arbeit, aus der Natur entwickelt zu haben. Im Anschluss an einem Essay Jean Starobinskis über die Ursprünge des soziologischen Denkens bei Rousseau weist er darauf hin, wie die Geschichte aus dem unheilbaren Riss des vorgeschichtlichen Glücks eines spontanen Gleichgewichts zwischen Welt und Begehrten, oder

<sup>361</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 178 ff./dt. 255 ff.; außerdem NP<sup>es</sup> 52 ff./dt. 87 ff. und bereits *Les normes et le normal*, Vorlesung an der Universität Straßburg, Bl. 9–13 (Vorlesung mit dem Titel: »La priorité normale de l'infraction et de l'interdiction«).

<sup>362</sup> Vgl. BERGSON, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, a.a.O., 151 ff. 13, und für die Idee der retrospektiven Übertragung DERS., *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, übers. v. L. Kottje, Frankfurt/M. 1985, 33/fz. 14.

<sup>363</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 180/dt. 259.

– wiederum mit Canguilhem gesprochen – aus dem Leben als dem Prinzip einer möglichen Einheit zwischen Werten und Tatsachen, Wesen und Dasein, hervorgeht.<sup>364</sup> Der Begriff der *Übertretung* kann aber höchstens die Entstehung der spezifisch *anthropologischen* und *kulturellen* Erfahrung der Normierung und der Regulation erklären, nicht aber begreifen, wie sich Normen und Techniken entwickeln.<sup>365</sup>

Ein dialektisches Denken legitim zu verwerfen, das mit seiner Verendlichung zugleich die Verabsolutierung der hybriden Struktur in Kauf nimmt, die als falsche Vermittlung zwischen Werten und Tatsachen der instrumentellen Vernunft der modernen Technokratie zugrunde liegt, muss nicht notwendig heißen, *dialektischem Denken* im Ganzen jede Berechtigung zu verweigern. Kultur speist sie sich nicht nur aus negativen Erfahrungen, sondern ebenso aus Gedächtnis und Überlieferungen, die immer neu, immer wieder zu erfinden sind. Dafür braucht man ein gehaltvolles *Denken des Qualitativen*.<sup>366</sup> Was schließlich die *Übertretung* angeht, so hat Canguilhem genau gesehen, dass Normen immer aus Anderem als aus sich selbst hervorgehen. Deshalb muss aber ihr Grund nicht nur im Negativen gesucht werden. Exzesse, Hyperbeln, wie bereits gesehen wurde, gibt es ebenso im Positiven. Spricht Canguilhem im Übrigen in Bezug auf die Totalität der Normen und der konkreten Einheit, auf die sich die Philosophie beziehen muss, will sie ihrer Aufgabe gerecht werden, die Normen untereinander hierarchisch zu koordinieren, selbst nicht von einer Vorwegnahme, *anticipation* und *présomption*?<sup>367</sup>

<sup>364</sup> Vgl. NP<sup>nr</sup> 179 f./dt. 257 f. und J. STAROBINSKI, »Aux origines de la pensée sociologique«, in: *Les Temps Modernes*, 18 (1962), 961–79.

<sup>365</sup> Zur »expérience spécifiquement anthropologique ou culturelle« der Normierung und der Regulation vgl. NP<sup>nr</sup> 178/dt. 255.

<sup>366</sup> In diesem Sinne ist äußerst bezeichnend, was Jean Starobinski sich gerade auf Gaston Bachelard beziehend über die Dichtung Yves Bonnefoys sagt, des zeitgenössischen Dichters, der vielleicht am kohärentesten der Frage nachgegangen ist, wie es noch möglich ist, eine Welt unter der Bedingung des Ruins der Sprache zu konstituieren. Vor der völligen Trennung zwischen Wissen und Weltbildern, die das Aufkommen der modernen, analytischen Wissenschaft mit sich brachte, habe Bachelard die kosmologische Funktion ganz auf die Seite des Imaginären gestellt. Die moderne Dichtung und im Allgemeinen die moderne ästhetische Tätigkeit übernehmen dadurch bewusst eine *ontologische Funktion*, die alte Aufgabe der *theoría tou cosmou*, für die sie in den vorhergehenden Jahrhunderten nicht verantwortlich waren. Canguilhem, der Bachelards scharfe Trennung zwischen Wissenschaft und Werten gebrochen hat, müsste sich umso mehr darüber im Klaren sein (vgl. J. STAROBINSKI, »La poésie. Entre deux mondes«, in: Y. BONNEFOY, *Poèmes*, Paris 1982, 7–30, insb. 10 f.).

<sup>367</sup> Vgl. die bereits angeführten Stellen in: NP<sup>nr</sup> 184/dt. 264 und CANGUILHEM, »Philosophie et science«, a.a.O., 1107/dt. 63.

Wovon soll das Anormale außerdem die Übertretung sein, wenn vor ihm die Norm noch nicht existierte, wenn nicht von jener unmittelbaren Einheit, von der die Norm höchstens ein *ideales* Bild geben kann?

Selbst wenn man die Richtung, die Canguilhem für seine *Nouvelles Réflexions* von 1963–1966 angegeben hat, unbedingt umkehren will und das erste Kapitel des Zusatzes nicht mehr als ›vom Sozialen zum Vitalen‹, sondern als ›vom Vitalen zum Sozialen‹ lesen will, hat man wenig getan, wenn man nicht gewahr wird, dass das Problem nicht darin liegen kann, die vermeintliche Nachordnung des Sozialen gegenüber dem Vitalen im Sinne eines Vorranges des Sozialen wiedergutzumachen. Vielmehr muss es darum gehen, ein richtiges Verhältnis sowohl vom *Vitalen* als auch vom *Sozialen* zum fundamentalen Leben, aus dem beide hervorgehen, herzustellen, damit der Mensch als ein Lebendiges und als Person wieder zum Subjekt seines vitalen und sozialen Lebens werden kann. *Soziokratie* ist an sich nur eine raffiniertere und gerne perfidere und grausamere Form von *Biokratie* als schlichter Beherrschung. Mehr als fraglich ist außerdem, ob Canguilhem im *Essai* von 1943 je das Soziale dem Vitalen nachgeordnet hat. Man kann sicherlich einen solchen Eindruck haben, dafür muss man aber nicht zwischen Leben in einem fundamentalen Sinne und seinen Manifestationen, den *vitalen Techniken* und den entsprechenden *Normen*, unterscheiden, durch die das Leben in verschiedenen funktionalen Zusammenhängen sein Prinzip vollzieht, das heißt die Normativität als Assimilation der Materie. Allein in diesem Fall kann man Canguilhems *allgemeine Organologie*, die Behauptung etwa, dass jede menschliche Technik, einschließlich der Medizin, dem Leben als die die Materie formierende und aneignende Tätigkeit eingeschrieben ist, im Sinne eines schlichten *Biologismus* und nicht einer *fundamentalen Philosophie des Lebens* verstehen.<sup>368</sup>

Innerhalb des Lebens ist nach Canguilhem das Vitale im strikt organischen Sinne kaum vom Sozialen unabhängig. Im Anschluss an die These von Maurice Halbwachs' über Adolphe Quetelets durchschnittlichen Menschen, in der der Soziologe statistische Werte wie die Körpergröße und die Lebensdauer als soziale Phänomene untersucht, etwa als Faktoren von Paarungs- und Ehepraxis, Lebensweisen und -niveaus, sieht sich Canguilhem berechtigt zu behaupten, dass der Körper im gewissen Sinne ein *Produkt der sozialen Tätigkeit* ist.<sup>369</sup> Canguilhem denkt gar, dass das geographische Milieu selbst gleichsam ein Produkt der menschlichen Handlung darstellt, und wenn der Mensch ein geographischer Faktor ist, so ist die Geographie ganz von Geschichte in der Form von kollektiven Techniken durchdrungen. So kann Pierre Macherey, an das Interesse Canguilhems für die Humangeographie Vidal de La Blaches, Max Sorres', Lucien Febvres denkend, gar zu dem Schluss kommen, dass in

<sup>368</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 80/dt. 131.

<sup>369</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 102/dt. 165.

dem Maße, wie die menschliche Ordnung sich tendenziell gegenüber der großen Mehrheit der lebendigen Natur durchgesetzt hat, jedes Leben *in gewissem Sinne* menschlich geworden ist.<sup>370</sup>

Canguilhem lässt schließlich keinen Zweifel daran, welche Prioritätsordnung zwischen *vitaler* und *menschlicher* Normativität besteht. Einen Zustand oder eine Verhaltensweise können erst als *pathologisch* bezeichnet werden, wenn ein Mensch sie als solche qualifiziert, indem er sie in Bezug auf die dynamische Polarität des Lebens als negative Werte erfasst.<sup>371</sup> So kann Canguilhem behaupten, dass seines Erachtens es nichts in der Wissenschaft gibt, das sich nicht zuvor im Bewusstsein gezeigt hätte: »il n'y a rien dans la science qui n'ait d'abord apparu dans la conscience«.<sup>372</sup>

#### i.vi Natur und Geschichte des Lebens

Wo bleibt aber dann eigentlich die *Natur*? Die Frage scheint umso mehr berechtigt, als Canguilhem selbst noch im *Essai* das Bedürfnis empfindet, sich vor dem Einwand zu verteidigen, er sei in eine Art *Anthropomorphismus* geraten.<sup>373</sup> In Bezug auf den Vorwurf von Louis Bounoure, auf die vitale Normativität die menschliche Neigung zum *dépassemant* projiziert zu haben, wies Canguilhem dann im Vorwort zur zweiten Auflage 1950 auf Hegel und auf die Frage hin, ob man berechtigterweise die Geschichte ins Leben einführen kann. Zugleich entschuldigte er sich, eine solche Frage in einem Vorwort nicht behandeln zu können. Einige Auskunft darüber hatte er allerdings bereits in seinem Aufsatz über die Rezeption Hegels in Frankreich (»Hegel en France«, 1949) gegeben.<sup>374</sup> Canguilhems knappe Ausführungen sind auch im Hinblick auf Foucault umso bedeutender, als sie anhand einer Kritik an Alexandre Kojèves dialektischem Humanismus entwickelt werden.

Alexandre Kojève erhebt die Negativität des menschlichen Geistes, die transformierende, aneignende Praxis der Arbeit zum einzigen Prinzip der

<sup>370</sup> MACHEREY, »Normes vitales et normes sociales«, a.a.O., 130. Für Canguilhems Interesse an der Humangeographie vgl. NP<sup>es</sup> 102 ff./dt. 164 ff. und G. CANGUILHEM, »Le vivant et son milieu« (1947), in: DERS., *La connaissance de la vie*, a.a.O., 129–54, insb. 132 f., 142 ff./dt. 238 f., 257 ff. Gegen eine naturalistische Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu seinem Milieu auch: DERS., »La question de l'écologie. La technique ou la vie« (1974), in: F. DAGOGNET, *Considérations sur l'idée de nature*, Paris 2000, Anhang, 183–91.

<sup>371</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 77/dt. 126.

<sup>372</sup> NP<sup>es</sup> 53/dt. 89.

<sup>373</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 77/dt. 127.

<sup>374</sup> Vgl. außerdem noch CANGUILHEM, »Le concept et la vie«, a.a.O., 345 f.

Geschichte. In seinem *humanisme intégral* gibt es keinen Platz für eine Dialektik der Natur. Kojève verurteilt somit die *idealistische Illusion* Hegels und den Monismus, der bei Hegel dazu führt, den Dualismus zwischen Natur und Geist aufzugeben. Canguilhem setzt sich insbesondere mit Kojèves Auffassung der Bedeutung der menschlichen Geschichte auseinander, sofern diese – so Canguilhem – mit dem *zentralen Problem* des Hegelianismus verbunden ist, nämlich der Natur der Zeit, die Hegel mit dem Begriff gleichsetzt.

Nach Kojève müssen die *Zeit der Natur* und die *Zeit der Menschheit* radikal voneinander getrennt werden. Nur die menschliche Zeit ist *historisch*, nur der Mensch hat eine Geschichte, weil allein der Mensch sich durch die Negation des Bestehenden, dessen Transformation und Aneignung, realisiert. Das Ende der Geschichte stellt sodann das Ende der menschlichen Handlung, die endgültige Versöhnung des Menschen mit dessen Negativität, der Natur, dar. Das Ende der Geschichte ist zugleich das Ende des *Irrtums*, oder gar – wie bereits in Bezug auf Foucault zu sehen war – des *Wahnsinnigen*, des *Verbrechers* und des bürgerlichen *Intellectuellen*, die von der objektiven sozialen Realität *vernichtet* werden. Kojève insistiert insbesondere darauf, dass die *menschliche* Zeit sich sowohl von der *biologischen* als auch von der *kosmischen* Zeit unterscheidet. Der Mensch ist nämlich *Projekt*, das Leben *Gedächtnis* und die Welt *Präsenz*. Die Welt, das Sein, ist mit sich selbst identisch; sie ist Raum. Der Mensch ist nicht, indem er sich stets negiert und dadurch zu Zeit wird. Kojève tritt demnach für den Dualismus ein. Es gäbe keine *natürliche* Dialektik, sondern bloß eine *menschliche*. Nur sofern diese den Menschen einschließt, könne man von einer Dialektik der Wirklichkeit sprechen. Laut Kojève sagt Hegel darüber nichts. Canguilhem bemerkt allerdings, dass Hegel in Wahrheit gerade das Gegenteil behauptet, sodass eigentlich davon ausgegangen werden muss, dass Kojève in Bezug auf Hegels System dessen ganze Naturphilosophie, die *kosmologische* wie die *biologische* Philosophie, leichtsinnig fallen lässt.<sup>375</sup>

Kojève erinnert zwar daran, dass Hegel 1817 in der ersten Ausgabe der *Enzyklopädie* die Negativität ins natürliche Sein selbst einführt, nachdem er zehn Jahre früher in der *Phänomenologie* die Geschichtlichkeit des Seins und des Lebens ausgeschlossen hatte. Kojève entscheidet sich aber einfach für den Standpunkt der *Phänomenologie* und verneint jede Dialektik der Natur. Umgeht er aber dadurch, dass er den *Menschen*, den *Geist* und die *Geschichte* miteinander gleichsetzt und die *Geschichte* und die *Natur*, die *Freiheit* und die *Identität* radikal voneinander trennt, nicht – so die Frage Canguilhems – ein traditionelles Problem der Philosophie, etwa dasjenige Kants, auf den sich Kojève im Übrigen bezieht, um seinen Dualismus zu rechtfertigen, nämlich die Frage nach

375 Vgl. CANGUILHEM, »Hegel en France«, a.a.O., 331 ff.

dem Verhältnis von *Natur* und *Freiheit* im Menschen? Der Mensch ist laut Kojève *wesentlich* unterschieden von allem, was nur Natur ist. Übereinstimmen heißt allerdings für Canguilhem nicht, zu leugnen, dass der Mensch *auch Natur ist*.<sup>376</sup>

Die Lösung dieser Schwierigkeit, die Natur im Menschen zu denken, kann laut Canguilhem nicht im *Naturalismus* bestehen. Um Kojèves Programm zu verwirklichen, Hegel auf einen *integralen Humanismus* zurückzuführen, lässt so Tran Duc Thao den Geist aus einer der Natur eigenen Dialektik hervorgehen. Gegen den Dualismus Kojèves verteidigt er zwar eine monistische Dialektik wie jene Hegels, versteht sie aber als eine *materialistische Dialektik*, ohne allerdings in der Lage zu sein, dem Begriff der Materie einen eindeutigen Gehalt zu geben.<sup>377</sup> Canguilhem findet die Position Jean Hyppolites viel aufschlussreicher, der auf den *Dualismus* Hegels schließt, soweit dieser in der Gegenüberstellung *zweier Substanzen* nicht aufgeht.<sup>378</sup> Canguilhem erklärt sich als in der Sache Hegels nicht kompetent genug, um zwischen der Interpretation Kojèves, der Hegel den Monismus vorwirft, und der Interpretation Hyppolites zu entscheiden, der stattdessen den nicht-substanzuellen Dualismus Hegels hervorhebt. Er glaubt allerdings, dass es Hyppolite dank seines dualistischen Ausgangspunkts besser gelungen ist, den Schlüsselbegriff der Entäußerung zu erklären. Sollte man aber nicht im Mechanismus der Entäußerung die Lösung des Problems suchen, das Kojève ins Zentrum seines Kommentars stellt: Wie kann Hegel mal das *Leben* von der *Geschichte* – das heißt hier von der zeitlichen Entfaltung des Begriffes – ausschließen und mal das *Leben* und den *Geist* in Kontinuität mit der *Geschichte* sehen? Nach Kojève ist das Leben *Gedächtnis* und der Mensch *Projekt*. Muss aber das *Gedächtnis* als ein einfacher Wiederholungs- und Integrationsmechanismus verstanden werden, oder stellt es nicht vielmehr bereits einen *dialektischen Prozess* dar, in dem sich die *Gewohnheit*, das heißt die *Entäußerung* – oder die *Natur* als *habitude*, als unreflektierte Unmittelbarkeit, nach Bergson die soziale Form des Instinkts<sup>379</sup> – und die *Emergenz*, das heißt die *Schöpfung* – oder die Reflexion, kohärent von Canguilhem mit einer lebensphilosophischen Begrifflichkeit verstanden – gegenseitig einschränken? Der *Geist* wird sich demnach als *Geschichte* dadurch gewahr, dass er sich aus seiner Entäußerung in der Gewohnheit erhebt. Die *Geschichte* und das *Leben* werden somit aufhören, als

<sup>376</sup> Vgl. die bereits angeführte Stelle in: CANGUILHEM, »Hegel en France«, a.a.O., 334.

<sup>377</sup> Vgl. a.a.O., 334.

<sup>378</sup> Vgl. a.a.O. 336 und HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*: de Hegel, a.a.O., Bd. II, 581: »mais ce dualisme n'est pas la juxtaposition de deux substances«.

<sup>379</sup> Vgl. BERGSON, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, a.a.O., 20 ff./fz. 20 ff.

nebeneinanderstehende Elemente zu erscheinen, und man wird anerkennen können, dass der Monismus Hegels nicht so sehr von dem Dualismus entfernt ist, den Kojève bei ihm bemängelte.

Ainsi l'histoire et la vie cesserait d'apparaître comme pièces juxtaposées et l'on pourrait reconnaître que le monisme de Hegel n'est pas si éloigné du dualisme que M. Kojève lui reproche de n'avoir pas suffisamment contribué à formuler.<sup>380</sup>

Ist ein ähnlicher *dialektischer Prozess* nicht auch zwischen der *unbewussten Wertsetzung* des Lebens als die Materie formierende und aneignende Tätigkeit und der dem menschlichen Bewusstsein wesentlichen *Normativität* am Werk, deren Interaktion im Mittelpunkt von Canguilhems medizinischer Dissertation steht?<sup>381</sup> Selbstverständlich verabsolutiert Canguilhem keinen der Prozesse, weder die *vitale* noch die *menschliche Technik* und auch nicht die Dialektik zwischen beiden oder das Wissen über sie. Weder der *Wissenschaft* noch der *Technik*, weder dem *Körper* noch der *Gesellschaft*, und auch nicht einer *wesentlichen Äquivalenz* zwischen ihnen möchte Canguilhem allerdings – so skandalös es auch klingen mag – eine fundamentale Stellung zuerkennen.

*Fundamental* ist ein Leben wie die *vis occulta*, die die Vitalisten nach dem physikalischen Modell der Anziehungskraft Newtons unterstellten, um die organischen Phänomene zu erklären, ohne etwas über ihre Natur aussagen zu wollen. Wenn das Leben insofern als ein *immanentes Prinzip* zu denken ist, dann als ein solches – nach der von Blumenbach zitierten Formel Ovids: *causa latet, vis est notissima* (Met. IV, 287) –, dessen Wirkungen allzu bekannt sind, während die Ursache verborgen bleibt.<sup>382</sup> Es wurde bereits angemerkt, dass Canguilhem dem Leben als fundamentalem Prinzip sowohl eine *epistemologische* als auch eine *ethische* Bedeutung beimisst. Dem Leben kommt einerseits eine *epistemologische Bedeutung* als der Totalitätshorizont, auf den sich jedes Wissen durch das System seiner Annahmen immer schon bezieht, und andererseits eine *ethische Bedeutung* als die *konkrete Einheit* zu, deren Vorwegnahme und Unterstellung erlaubt, eine Hierarchie der Werte herzustellen. Eine fundamentale Auffassung des Lebens ermöglicht, nicht nur ein *instrumentales*

<sup>380</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Hegel en France«, a.a.O., 336 (»Demnach würden die Geschichte und das Leben aufhören, nebeneinandergestellt zu sein, und man würde anerkennen können, dass der Monismus Hegels vom Dualismus, den er laut Kojèves Vorwurf nicht ausreichend ausformuliert hat, nicht so weit entfernt ist«).

<sup>381</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 77/dt. 127.

<sup>382</sup> Vgl. DERS., *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, a.a.O., 113 ff./dt. 140 ff.; ähnlich bereits DERS., »Le normal et le pathologique«, a.a.O., 156/dt. 283.

Handeln nach äußerem Zwecken als *poiesis*, sondern auch ein *autonomes* nach einem immanenten Zweck als *praxis* zu begreifen und die Menschheit als eine Gemeinschaft von *Subjekten* zu denken, von denen ein jedes als Zweck an sich selbst gelten kann. Wie bereits gesagt, Canguilhem ist überzeugt, die *ethische* Geltung des Lebensprinzips verteidigen zu können, ohne dafür ähnlich wie beim Vitalismus ihre *ontologische* Bedeutung behaupten zu müssen. Der *antinomische* Charakter einer rein *theoretischen* Begründung der Metaphysik macht sie allerdings sowohl *de facto* wie *de iure* nicht entbehrliech; er steht außerdem der Möglichkeit ihrer praktischen Fundierung nicht im Wege, sondern bestätigt sie vielmehr.

#### i.vii Canguilhems Dualismus oder die unmögliche Einheit der Erfahrung

Canguilhems *phänomenologischer* Dualismus ist selbstverständlich viel radikaler als derjenige, den er in Jean Hyppolites Interpretation von Hegel verteidigt wissen wollte. Hyppolite spricht lediglich von *einem gewissen* Dualismus, den man unterstellen muss, um den *Ernst*, den *Schmerz*, die *Geduld*, die *Arbeit des Negativen* im System anzunehmen. So weist Hyppolite gleich darauf hin, dass die Dialektik zwischen Logos und Natur eigentlich in der immerwährenden Selbstsetzung des Geistes als ihrer *lebendigen Einheit* besteht.<sup>383</sup> Canguilhem zitiert im Übrigen an einer weiteren Stelle seines Aufsatzes eine wichtige Fußnote des Kommentars Hyppolites, in der dieser den Kern von Hegels Religionsphilosophie in der *Phänomenologie* in der Überwindung des christlichen Dualismus zwischen Jenseits und Diesseits, *weltlichem* und *absolutem* Geist sieht. Es gebe somit keine Transzendenz mehr außerhalb des historischen Werdens.<sup>384</sup>

Der Dualismus Canguilhems kennt keine endgültige Vermittlung außer in der Form der *anticipation* und der *présomption*; oder im Extremfall des aufgeklärten Wahnsinns des *Todes im Namen des Lebens*, etwa der Aufopferungsbereitschaft von Jean Cavaillès, Simone Weil, Spinoza. Der Dualismus steht im Mittelpunkt von Canguilhems steter Ablehnung des modernen Programms, Erfahrung von Natur her zu vereinheitlichen. Das Projekt, die Erkenntnis der Natur zu naturalisieren, »le projet de naturaliser la connaissance de la nature«, nach der Formel der zwei Vorlesungen von »Le concept et la vie« (1966),<sup>385</sup> meint die *natura naturans* auf

<sup>383</sup> HYPPOLITE, *Genèse et structure de la >Phénoménologie de l'esprit< de Hegel*, a.a.O., Bd. II, 581.

<sup>384</sup> Vgl. a.a.O., 525 Anm. 1 und CANGUILHEM, »Hegel en France«, a.a.O., 336.

<sup>385</sup> Vgl. DERS., »Le concept et la vie«, a.a.O., 342.

die *natura naturata* reduzieren zu können. Somit kommt aber nicht nur die *Freiheit* des Menschen, sondern auch dessen *Wille*, das heißt letztendliche seine praktische Natur, abhanden. Denn den Willen auf Wissen zu reduzieren heißt, ihm seine Originalität abzusprechen, seine synthetische, teleologische, subjektive Natur zu verneinen.<sup>386</sup> So erklärt sich auch die bekannte polemische *Virulenz*, die alle Schriften Canguilhems, selbst diejenigen, die Fachfragen von Spezialgebieten angehen, durchzieht: Nach dem Vermächtnis der *histoire des sciences* Auguste Comtes sind *epistemische Fragen* immer schon auch *politische* und *moralische Fragen*. Sie zeugen vom Stand der geistigen Europäischen Republik.

Das gemeinsam von Georges Canguilhem und Camille Planet verfasste Gymnasialhandbuch *Traité de logique et de morale* (1939) wird von der These geleitet, dass der qualitative Reichtum der phänomenologischen Erfahrung sich nicht über die Wissenschaft vereinheitlichen lässt.<sup>387</sup> Canguilhem und Planet lehnen sich insofern an Bergson an, als *Logik* (das heißt Wissenschaft) und *Moral* zwei unterschiedliche mögliche Einstellungen gegenüber der Erfahrung bilden, die Bergsons Unterscheidung von zwei divergierenden Richtungen in der Evolution des Lebens, der analytischen der Materie und der Intelligenz und der synthetischen des Lebens, des Instinkts und der Intuition, wieder aufnimmt.<sup>388</sup> Der Dualismus steht selbstverständlich im Mittelpunkt von Canguilhems Einspruch gegen den mechanischen Reduktionismus in der Biologie, der meint, einen *unendlichen Weg*, jenen der *passage à l'infini*, der vom Mechanismus zum Organismus führt, auf endliche Weise zurücklegen zu können.<sup>389</sup> Im

<sup>386</sup> Vgl. DERS., »Descartes et la technique«, a.a.O., insb. 497 und die zivilisationsdiagnostischen Überlegungen von DERS., »Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique«, 312 ff.

<sup>387</sup> TLM 641, 798–809 und bereits CANGUILHEM, »Activité technique et création«, a.a.O., 500 ff.

<sup>388</sup> Vgl. BERGSON, *Schöpferische Evolution*, a.a.O., 119 ff./fz. 99 ff.

<sup>389</sup> Außer den zwei bereits erwähnten Aufsätzen, dem Vortrag am Collège philosophique von Jean Wahl (1947), in der Canguilhem sein Programm für eine allgemeine Organologie darlegt, »Machine et organisme«, und der Rezension von Martial Gueroult's Buch über Seele und Körper bei Descartes, »Organismes et modèles mécaniques« (1955), ist das große Werk Canguilhems über die Unvereinbarkeit zwischen Organismus und Mechanismus sicherlich seine philosophische Dissertation *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (1955). Dort weist Canguilhem nach, dass der Begriff der Reflexbewegung nicht, wie infolge seiner späteren Mechanisierung üblicherweise gemeint, auf die mechanische Biologie Descartes', sondern auf vitalistisch orientierte Autoren wie den Engländer Thomas Willis (1621–1675) und den Tschechen Georg Prochaska (1749–1820) zurückzuführen ist. Was Canguilhem in einer historischen Perspektive zeigen will, ist die Enge einer mechanistischen Erklärung des

*Essai* entspricht das Grundprogramm, die Autonomie der Pathologie gegenüber der Physiologie als Wissenschaft des Normalen aufzuzeigen, einer Verteidigung des fundamentalen Dualismus des Lebens, für den sich Canguilhem einmal mehr auf den Vitalismus Xavier Bichats beruft. Die dynamische Polarität des Lebens, das sich in der konstitutiven Werthaf- tigkeit seiner Normativität in einen positiven und einen negativen Pol aufteilt, erklärt ein *epistemologisches Faktum*, dessen fundamentale Be- deutung Bichat geahnt hatte. Es gibt zwar eine *biologische*, nicht aber eine *physische*, eine *chemische* oder eine *mechanische* Pathologie.<sup>390</sup>

Canguilhems *Essai* ist insgesamt mit dem Ziel geschrieben worden, die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Vereinheitlichung der Biologie nach dem naturwissenschaftlichen Modell der Physik aufzuzeigen. Nachdem auf die Bedeutung der Biologie für den Positivismus Auguste Comtes hingewiesen wurde, scheint es nicht mehr unbedingt nötig, an die *politische* Relevanz zu erinnern, die ein solches *Naturalisierungsprojekt*, die Schaffung einer Wissenschaft des Wertes und die Etablierung ei- ner wissenschaftlichen Politik auf der Basis einer biologisch fundierten Soziologie, haben konnte.

On dira que le progrès de la connaissance physique a consisté, avec Galilée et Descartes, à considérer tous les mouvements comme naturels, c'est-à-dire conformes aux lois de la nature, et que de même le progrès de la connaissance biologique consiste à unifier les lois de la vie naturelle et de la vie pathologique. C'est précisément cette unification dont Comte

*animalischen* Lebens, die von der *vitalen Bedeutung* der reflexartigen, unwillkürlichen Bewegung abstrahiert, um im Reflex ein Elementarmodell für die Reduktion der allgemein biologischen Frage nach dem Verhältnis des Organismus zum Milieu, d. h. letztendlich nach der Eingliederung des Lebens in die Natur, auf eine rein *wissenschaftliche* Frage zu finden. Es versteht sich in dieser Hinsicht, dass Canguilhem die Einleitung zu sei- ner Studie mit einem Hinweis auf die Prädilektion der Physiologie für die *unwillkürliche* lieber als für die *willkürliche* Bewegung schließen konnte: Die *Physiologie des Automatismus* sei nämlich einfacher als die *Physiologie der Autonomie* zu entwickeln (vgl. CANGUILHEM, *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, a.a.O., hier 7/dt. 14; dazu auch SCHMIDGEN, »Fehlformen des Wissens«, a.a.O., XXIX–XL und XXXVIII für den Einfluss der seit der Jahrhundertwende vor allem in Deutschland etablierten Strömung der Allgemeinen Biologie auf Can- guilhem, die aus einer fundamentalen Perspektive auf die vitalen Phäno- mene als ganzheitliche Phänomene blickte und zu der in Frankreich Auto- ren wie Kurt Goldstein, Viktor von Weizsäcker, Frederik Buysse und Jakob von Uexküll zählten, die von Merleau-Ponty einem breiteren Pub- likum bekannt gemacht wurden).

<sup>390</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 78/dt. 127 f.

rêvait et que Claude Bernard s'est flatté d'accomplir, comme on l'a vu ci-dessus.<sup>391</sup>

Man versteht besser, was es heißt, dass Canguilhem statt einer *philosophie de la vie* oder einer *philosophie du vécu* eine *philosophie du vivant* vertrat. Von einer *philosophie de la vie* trennte ihn die Ablehnung jeder Form von mystischer Vereinigung mit dem Leben, sowohl in der Theorie wie in der Handlung. Die Anerkennung der fundamentalen Geltung des Lebens hinderte ihn nicht, den Standpunkt des Lebedingen als individuiertes Leben mit der vitalistischen Tradition als den einzige berechtigten anzusehen. Das Leben gilt nur im Hinblick auf ein Lebendiges, das ein Mensch ist: Canguilhems Perspektive ist eine genuin *anthropologische*. Gleichwohl teilt Canguilhem mit der Lebensphilosophie den Sinn für die Grenzen des Rationalismus und der Originalität der Handlung und des Willens gegenüber dem Wissen. Wie Dufrenne bemerkt, ist das Gegenstück zu Bergsons *Intuition* bei Canguilhem die Notwendigkeit, will man Biologie betreiben, sich zuweilen *wie die Tiere zu fühlen*.<sup>392</sup> Und man möchte sagen, dass dieser *vitale Sinn*, diese unmittelbare Verankerung im Leben ein *Instinkt* bleibt und keine *Intuition*, selbst wenn er theoretisch aufgeklärt im Namen eines absoluten Lebens entscheidet. Die *Vergeistigung*, die er vollzieht, bleibt eine Wette und ein Wahn, die ihre konstitutive Naturhaftigkeit nicht loswerden können.

Die Rede von einer unmittelbaren vitalen Verankerung und von einem gefühlten vitalen Sinn könnte andererseits an eine *philosophie du vécu* denken lassen. Georges Canguilhem und Maurice Merleau-Ponty haben die Kritik an der mechanistischen, physikalischen Reflexologie und mit

<sup>391</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 78 f. (»Man könnte geltend machen, dass der Fortschritt der physikalischen Erkenntnis bei Galilei und Descartes gerade darin bestanden hat, alle Bewegungen als natürliche, d. h. als den Naturgesetzen entsprechende anzusehen, und dass ebenso der Fortschritt der biologischen Erkenntnis darin bestehen muss, die Gesetze des natürlichen und des pathologischen Lebens zu vereinheitlichen. Eben diese Vereinheitlichung war – wie wir oben gesehen haben – Comtes Traum, und Bernard bildete sich ein, sie bereits geleistet zu haben«, dt. 129, Übersetzung leicht verändert).

<sup>392</sup> Vgl. DUFRENNE, »Un livre récent sur la connaissance de la vie«, a.a.O., 177 und CANGUILHEM, »La pensée et le vivant«, a.a.O., 13/dt. 22. Dufrenne weist allerdings nicht darauf hin, dass Canguilhem an der Stelle sich auf einen berühmten Spruch Pascals bezieht, der auch von Kurt Goldstein als Motto des IX. Kap. (»Leben und Geist«) seines *Der Aufbau des Organismus* verwendet wird: »L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête« (vgl. PASCAL, *Pensées*, a.a.O., 403, Nr. 557 [Brunschvicg: Nr. 358]). Es geht so – auch in Canguilhems Anspielung – nicht primär um eine Rückkehr zum *tierischen* Leben, sondern um die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Natur und Freiheit im Menschen.

dieser einhergehend am Behaviorismus und an der Gestaltpsychologie gemeinsam, denen beide die spezifische Sinnhaftigkeit des Organismus entgegenhalten.<sup>393</sup> Für Canguilhem ist die Ordnung des Menschlichen allerdings nicht *ursprünglich*, sondern jene des Lebens als fundamentales Prinzip. So denkt er das spezifisch *Anthropologische*, die Affekte und die Leidenschaften als unvollendete Vermittlung zwischen Seele und Körper, als Empfindung eines geistigen Wesens, das immer auch *Natur* ist. Für Merleau-Ponty ist hingegen die unmittelbar in seinem Leib und in der Weltlichkeit, die aus diesem hervorgeht, inkarnierte praktisch-sozial Intentionalität des wahrnehmenden Bewusstseins ursprünglich. Die *perception* ist – wie Dufrenne sehr schön sagt – das Absolute, das ähnlich wie die Vermittlung bei Hegel alles relativiert. Nichts kann die *Wahrnehmung* erklären, weder das *Leben*, das sie in sich begreift, noch das *Cogito*, das sie transzendiert.<sup>394</sup>

Die *konkreten* Vermittlungen der Wahrnehmung in ihrer vermeintlich selbstgenügsamen Endlichkeit kennen insbesondere kein Außen, weil sie keine Artikulation eines *unendlichen* Prinzips – wie das *Leben* oder das *Cogito* – darstellen. Sie gehen ganz in ihrer *Phänomenalität* auf, in ihrer *Bedeutung*. Merleau-Ponty erklärt dementsprechend in *La structure du comportement*, unter anderem polemisch gegen die vitalistische Tradition, die eine sich in ihrem Wesen entziehende *Vitalkraft* postuliert hatte, dass die Totalität des wahrgenommenen Körpers keinen *Schein* darstellt, sondern ein *Phänomen*: »La totalité n'est pas une *apparence*, c'est un *phénomène*.«<sup>395</sup>

Gegenüber dem *endlichen, phänomenologischen* Monismus Merleau-Pontys bleibt Canguilhem mit seinem Dualismus im Grunde ein Kantianer und ein Vitalist. Das strukturelle Angewiesensein einer jeden Vermittlung auf ein unendliches Prinzip bringt immer auch notwendig deren Unvollständigkeit mit sich: Sie wird immer ein Mischwesen zwischen Körper und Seele, Natur und Seele, Unmittelbarkeit und Reflexion darstellen. So kann man wohl behaupten, dass das Wechselverhältnis zwischen *vitaler* und *menschlicher Technik*, unbewusster Wertsetzung des Lebens und der dem menschlichen Bewusstsein wesentlichen Normativität, das Canguilhem im *Essai* schildert, eine Dialektik darstellt, die eigentlich der konstitutiven Struktur des menschlichen Geistes selbst in seiner Unendlichkeit entspricht. In diesem Sinne wird bei Canguilhem das *Vitale* nie ganz im *Geistigen*, in *Bedeutung* aufgehen können. In diesem Sinne ist seine Philosophie eine *philosophie du vivant*.<sup>396</sup>

<sup>393</sup> Vgl. DUFRENNE, »Un livre récent sur la connaissance de la vie«, a.a.O., insb. 178–81.

<sup>394</sup> Vgl. a.a.O., 181.

<sup>395</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris 1942, 172 / dt. 182.

<sup>396</sup> Primär ist somit für Canguilhem keineswegs eine prätendierte »originäre, leibhaftige Welterfahrung«, sondern das Leben als das Prinzip, in dem das

Canguilhems polemisches Verhältnis zu einer *Phänomenologie der Bedeutung* zeigt sich am besten in seiner Kritik an der *Ganzheits- und Sinnbiologie* des deutschen Neurologen Kurt Goldstein (1878–1965), zu dessen Bekanntschaft in Frankreich Merleau-Pontys *La structure du comportement* (1942) viel beigetragen hat. Goldstein spielt eine ausgezeichnete Rolle in Canguilhems Bestimmung der Krankheit im *Essai*. Canguilhem bezieht sich insbesondere auf Goldsteins Ablehnung der *überindividuellen Norm* des statistischen Durchschnitts zugunsten einer *individuellen Norm*, die allein imstande sei, das ganzheitliche Verhalten eines Organismus in der Auseinandersetzung mit seinem Milieu seiner vitalen Bedeutung nach aufzufassen.<sup>397</sup> Wenn man nämlich Anomalie und pathologischen Zustand, biologische Varietät und negativen vitalen Wert unterschieden hat, kann man nicht mehr die Krankheit auf der Basis der Abweichung von einem vermeintlich objektiven Normalzustand feststellen, sondern man muss sich auf die konkrete Situation des Individuums und auf dessen Fähigkeit beziehen, sich *normativ* gegenüber seinem Milieu zu verhalten. Der Unterschied zwischen *Gesundem* und *Krankem* wird somit auf jenen zwischen verschiedenen *individuellen Normen*, verschiedenen Verhaltensweisen oder gar *allures de vie* des gesamten Organismus verlagert. Um den normalen Zustand eines Organismus zu bestimmen, muss man sich nach Goldstein auf sein *privilegiertes Verhalten* beziehen, das heißt auf die Gesamtheit der von ihm bevorzugten Reaktionen, durch die er den Anforderungen seiner Umgebung am besten genügt; die Krankheit ist hingegen

grundlegende Gespaltensein der *vivants* wurzelt. So sehr seine Philosophie der Medizin die affektive, unmittelbare Erfahrung der Patienten – auf der ethischen Ebene der Werte, und nicht auf der theoretischen der Erkenntnis – wieder aufwertet, ist es insofern wohl vermessen, in seiner *philosophie du vivant* gleichsam eine Annäherung »auf halbem Wege« an Merleau-Pontys Phänomenologie des Leibes zu sehen: vgl. B. LIEBSCH, »Leib und Leben. Im Blick der Phänomenologie (M. Merleau-Ponty) und der Epistemologie (G. Canguilhem)«, in S. SCHÄEDE, G. HARTUNG, T. KLEFFMANN, *Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffes*, Bd. 2, Tübingen 2012, 463–91, insb. 475. Im Fahrwasser von Merleau-Ponty wurde das Werk Canguilhems in Deutschland von Bernhard Waldenfels früh rezipiert (vgl. B. WALDENFELS, *Ordnung in Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987, 221; DERS., *Grenzen der Normalisierung*, Frankfurt/M. 1998, 138 f. und EBKE, »Prismatische Brechungen und epistemologische Mimesis«, a.a.O., 31).

<sup>397</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 118/dt. 189 und CANGUILHEM, »Le normal et le pathologique«, a.a.O., 163/dt. 298 für die Notwendigkeit, von individuellen Normen auszugehen, um *individuelle konkrete Fälle* zu begreifen; vgl. außerdem K. GOLDSTEIN, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, hg. v. Th. Hoffmann, F. Stahnisch, Paderborn 2014, 329 f.

laut Goldstein durch *katastrophale Reaktionen* charakterisiert, die eine harmonische Auseinandersetzung mit dem Milieu nicht mehr zulassen. Beide, sowohl die Krankheit wie auch die Gesundheit, ergeben sich allein aus der gesamten Auffassung des individuellen Organismus, so dass die Bestimmung beider »den Ausgang vom *individuellen Wesensbegriff*« verlangt.<sup>398</sup>

Keineswegs kann aber das *Vorrecht der Klinik*, der notwendige Bezug auf das konkret leidende Individuum im Sinne einer *Erkenntnis* missdeutet werden. Mit seiner Verteidigung des Individuellen beschwört Canguilhem anders als viele seiner Zeitgenossen keine Rückkehr zum Konkreten, keine *Erkenntnis der individuellen Norm* wie etwa Georges Politzer oder sein Kollege Daniel Lagache. Seine Klinik hat nichts zu tun mit der *klinischen Erkenntnis des Individuellen*, die Michel Foucault von *Naissance de la clinique* bis zu *Surveiller et punir* als Primat der *biopolitischen*, individuellen Norm der Humanwissenschaften stets angeprangert hat. Wenn Goldstein den Primat der *individuellen Norm* im Sinn einer *Erkenntnis* und nicht eines *Wertes* interpretiert, sei es auch einer *besonderen, synthetischen Erkenntnis*, »einer Art Schau etwa im Goetheschen Sinne«, die die *schöpferische Tätigkeit* des Lebens selbst nachahmen würde, so nimmt Canguilhem unmissverständlich Abstand von dessen Theorie.<sup>399</sup> Für Canguilhem geht es keineswegs darum, die objektive, wissenschaftliche Erkenntnis in Richtung des Lebens zu erweitern, sondern ihre Grenze, den genauen Wert des Wertes der Objektivität, die sie verkörpert, in einem hierarchischen System von anderen Werten zu bestimmen.

Das Angewiesensein einer jeden Pathologie auf die Klinik ist für Canguilhem keine Frage der *Erkenntnis*, sondern des *Wertes*. Zwischen den beiden besteht dieselbe *logische Unabhängigkeit*, die Canguilhem im *Es-sai* zwischen dem Begriff der *Norm* und jenem des *Durchschnittes* ausmacht.<sup>400</sup> Wer sie verwechselt, fällt der *ernstesten philosophischen Konfusion* zum Opfer.<sup>401</sup> Es trifft nämlich zu, dass die Biologie das Lebendige

398 A.a.O., 242 und NP<sup>es</sup> 121/dt. 193.

399 Vgl. insb. CANGUILHEM, »Le concept et la vie«, a.a.O., 346–47, wo Canguilhem sich die Kritiken Raymond Ruyers gegen die *lebensmimetische* Erkenntnis des Lebens bei Goldstein zu eigen macht. Außerdem: K. GOLDSTEIN, »Remarques sur le problème épistémologique de la biologie« (1951), übers. v. G. und S. Canguilhem, in: OC IV, 1161–64 und Kapitel VII, »Das Wesen biologischer Erkenntnis«, von: DERS, *Der Aufbau des Organismus*, a.a.O. Das Zitat über eine Art Schau im Goetheschen Sinne stammt aus Goldsteins *Der Aufbau des Organismus* und wird von Canguilhem am Anfang des dritten, der Philosophie gewidmeten Teils von *La connaissance de la vie* als Motto angeführt.

400 Vgl. NP<sup>es</sup> 99/dt. 160.

401 Vgl. NP<sup>es</sup> 152/dt. 239.

zunächst für ein *sinnhaftes* Wesen halten soll. Die Individualität stellt allerdings kein Objekt dar, sondern einen Charakter innerhalb der Ordnung der Werte. Als normsetzendes, lebendiges Subjekt bildet sie ein absolutes Bezugszentrum.

La biologie doit donc tenir d'abord le vivant pour un être significatif, et l'individualité, non pas pour un objet, mais pour un caractère dans l'ordre des valeurs. Vivre c'est rayonner, c'est organiser le milieu à partir d'un centre de référence qui ne peut lui-même être référé sans perdre sa signification originale.<sup>402</sup>

#### i.vii Technik, Wissenschaft, Philosophie

Die Antwort auf die Frage, ob es Wissenschaften vom Normalen und vom Pathologischen gibt, die den zweien Teil des *Essai* eröffnete und die von der Frage, die der erste Teil behandelte, vorbereitet wurde, nämlich ob der pathologische Zustand eine quantitative Abweichung vom Normalzustand darstellt, ist selbstverständlich negativ. Es kann keine Wissenschaft vom Pathologischen, das heißt *letztendlich* vom Wert, geben.

In der Pathologie hat die Klinik *historisch* das erste Wort und *logisch* das letzte.<sup>403</sup> Erst wenn sich die Menschen krank fühlen, gibt es eine Medizin. Erst weil sich jemand früher unwohl gefühlt hat, kann der Arzt einen bestimmten Zustand als krankhaft bezeichnen. Der Klinik kommt aber nicht nur ein *historisches*, sondern auch ein *logisches* Privileg zu, weil das Objekt der Pathologie nicht so sehr eine *Tatsache* als vielmehr ein *Wert* ist. Erst der durch die Klinik vermittelte Bezug auf das kranke Individuum berechtigt die Qualifizierung eines Zustandes als *pathologisch*, sodass man kaum *logisch korrekt* von einer *objektiven Pathologie* sprechen kann.<sup>404</sup> Angesichts ihrer konstitutiven Werthaftigkeit ist die Klinik keine Wissenschaft und sie wird *nie* eine bilden.<sup>405</sup> Durch sie ergeht der Appell des Kranken an den Arzt, der auf die Medizin zugreift, das heißt auf eine *Technik* zur Herstellung oder Wiederherstellung eines gesunden Zustandes, deren Zweck, nämlich die subjektive

<sup>402</sup> CANGUILHEM, »Le vivant et son milieu«, a.a.O., 147 (»Die Biologie muss also zunächst das Lebendige für ein sinnhaftes Wesen, und die Individualität nicht für ein Objekt, sondern für einen Charakter in der Ordnung der Werte halten. Leben ist ausstrahlen, das Milieu von einem Bezugszentrum her organisieren, das selbst nicht auf etwas bezogen werden kann, ohne seine ursprüngliche Bedeutung zu verlieren«, dt. 266, Übersetzung leicht verändert).

<sup>403</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 153/dt. 239.

<sup>404</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 156 f./dt. 243.

<sup>405</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 153/dt. 239.

Befriedigung, die auf die Durchsetzung einer Norm folgt, sich der Gerichtsbarkeit des objektiven Wissens entzieht. In ihrem Eingriff zur Hilfe des Lebens macht sich die medizinische Technik *Wissenschaften* wie die pathologische Anatomie, die pathologische Physiologie, die pathologische Histologie und die pathologische Embryologie zunutze. Diese beschreiben objektiv Strukturen und Verhaltensweisen. Sie versuchen – wie Canguilhem im Fall der Physiologie sagt – die Konstanten und die Invarianten zu bestimmen, die die Lebensphänomene oder genauer deren stabilisierte Verlaufsweisen (»*allures stabilisées*«) auszeichnen. Dabei gehen sie streng *wissenschaftlich* vor.<sup>406</sup> Wenn sie sich aber fragen, welches der *vitale Sinn* dieser Strukturen, Verhaltensweisen und Konstanten ist, indem sie die einen als normal, die anderen als pathologisch bezeichnen, betreiben sie – ähnlich dem Physiologen, den Canguilhem als Beispiel nimmt – keinesfalls *weniger*, sondern *mehr* als strenge Wissenschaft.<sup>407</sup> Sie bleiben nämlich nicht nur vorwissenschaftlich, indem sie der Aufgabe der *Verifikation*, das heißt der *analytischen* Konstruktion eines Gegenstandes nach den Maßstäben der Messung und der kausalen Erklärung, nicht gerecht werden, sondern sie betreiben etwas *anderes* oder *mehr* als bloß Wissenschaft. Sie betrachten das Leben nicht mehr als eine mit sich selbst identische Realität, sondern als eine polarisierte Bewegung; sie schauen auf es nicht mehr mit dem indifferenten Blick eines Physikers, der die Materie untersucht, sondern mit jenem werthaften und wertsetzenden eines Lebendigen, das vom Leben und von seinen Erfordernissen *durchdrungen* ist.<sup>408</sup> Die Kennzeichnung dieser Wissenschaften als *pathologisch* hat somit keine wissenschaftliche Grundlage; sie ist vielmehr eine Einführung von außen (»*un import*«) und hat einen *technischen* und somit *subjektiven Ursprung*.

Mais leur qualité de pathologique est un import d'origine technique et par là d'origine subjective. Il n'y a pas de pathologie objective.<sup>409</sup>

Somit ist zugleich die Frage nach der Existenz der Wissenschaft des Normalen und des Pathologischen beantwortet, die den zweiten Teil des *Es-sai* eröffnet und der Canguilhem in den Seiten, in denen er in das Problem einführt, eine besondere Ausformulierung gab. Dort fragt er, ob die Medizin als Technik die rein deskriptiven und theoretischen Begriffe der Physiologie in biologische Werte konvertiert oder ob nicht vielmehr die *wissenschaftlichen* Konstanten der Physiologie eigentlich bereits *vitale*

<sup>406</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 137, 149/dt. 216, 234.

<sup>407</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 149/dt. 234.

<sup>408</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 149 f./dt. 234.

<sup>409</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 153 (»Ihre Kennzeichnung als pathologisch ist freilich eine Einführung von außen, deren Ursprung technisch und mithin subjektiv ist. Es gibt keine objektive Pathologie«, dt. 240).

Werte darstellen, die die Physiologie, in der Regel ohne sich dessen bewusst zu sein, aus der Medizin als *vitaler, menschlicher* Technik hat.<sup>410</sup>

Die Probleme, von deren exakter Formulierung und Erhellung sich Canguilhem einen Nutzen durch das Studium der Medizin erhoffte, nämlich das Problem des Verhältnisses zwischen Wissenschaften und Techniken und das Problem der Natur der Normen und des Normalen, haben eine parallele Lösung gefunden. *Wissenschaft* und *Technik* sind aufeinander *irreduzibel*. Jedes Mal, wenn eine Wissenschaft über Werte entscheidet, verfährt sie nicht mehr *analytisch*, sondern *synthetisch*, das heißt, sie verkennt, dass sie ihre Werte nicht aus sich selbst, sondern aus einer *Technik* hat. Jedes Mal, wenn eine Technik sich auf Tatsachen beruft, verkennt sie, dass ihre Wertsetzung *idealer Natur* ist und somit jede wissenschaftliche Tatsache immer schon übersteigt. Im *Essai* sind allerdings alle Elemente vorhanden, die ihrer inneren Logik nach eine radikalere Interpretation zulassen. Jede Wissenschaft stellt als Wille zur Konstruktion der Wirklichkeit qua Objektivität, als die willkürliche *Wahl* einer besonderen, abstrahierenden Einstellung gegenüber dem qualitativen Reichtum der Erfahrung,<sup>411</sup> eine auf ein Ziel hin gerichtete Tätigkeit dar. Als *Wille zur Wahrheit* weist sie somit intrinsisch eine *intentionale, technische* Natur auf, die zudem von der einfachen Tatsache bestätigt wird, dass die *wissenschaftlichen Urteile* bereits dadurch, dass sie *psychologische*, auf ein Ziel hin gerichtete *Akte* darstellen, einen *axiologischen Charakter* aufweisen.<sup>412</sup> Jede Technik weist zudem zumindest insofern einen *wissenschaftlichen Rest* auf, als ihre Synthesen angesichts ihrer endlichen Natur keine vollständige *Idealisierung* der Wirklichkeit darstellen können. Die *technischen Ideale* bleiben somit einer grundsätzlichen *Faktizität* verhaftet. Als voneinander abhängig und zugleich, nach dem Anspruch, der ihnen jeweils innewohnt, aufeinander irreduzibel, zeichnen sich *Wissenschaft* und *Technik* durch ihre grundsätzliche Unselbstständigkeit aus. Sie können sich in sich selbst nicht fundieren und sind insofern auf Anderes immer schon angewiesen, nämlich auf das *Leben* als die vereinheitlichende Tätigkeit, die Wissenschaft und Technik

<sup>410</sup> Vgl. NP<sup>es</sup> 75/dt. 124.

<sup>411</sup> Für den *choix* des wissenschaftlichen Standpunktes vgl. insb. NP<sup>es</sup> 149/dt. 234.

<sup>412</sup> Vgl. Canguilhems Rekonstruktion der Argumente des von der neukantianischen Wertphilosophie stark beeinflussten deutschen Arztes Gotthold Herxheimer, NP<sup>es</sup> 144: »D'une part, en effet, le jugement scientifique, même relativement à des objets exempts de valeurs, reste du fait qu'il est acte psychologique un jugement axiologique« (»Einerseits nämlich bleibt das wissenschaftliche Urteil – auch über wertfreie Gegenstände – axiologisch, einfach weil es einen psychischen Akt darstellt«, dt. 227). Über Herxheimer vgl. SCHMIDGEN, »Canguilhem et les ›discours allemands‹«, a.a.O., 51 ff.

ihren *Sinn* verleiht. Sie befinden sich somit unlösbar im Zirkel des Lebens: Ihr Gegenstand, das Leben, ist zugleich das Subjekt, dass sie trägt.

La science [und die Technik] de la vie se trouve donc avoir la vie comme sujet, puisqu'elle est entreprise de l'homme vivant, et comme objet.<sup>413</sup>

Keine der beiden kann den berechtigten Anspruch erheben, über die andere zu *richten*. Canguilhems Einspruch gegen den *Szientismus* der modernen Medizin ist keine Verteidigung der *Technokratie*, keine vulgär pragmatische Verabsolutierung des *instrumentalen* Handelns. Ähnlich können die Normen und das Normale, das in Bezug auf sie bestimmt wird, als Werte und Ideale nicht *vergegenständlicht* werden. Das besagt aber nicht, dass sie wie auch immer *selbstgenügsam* wären. Sie sind vielmehr *Instrumente* einer Tätigkeit, des Lebens, das sie *unendlich* übersteigt und auf das sie trotzdem angewiesen bleiben als auf die fundamentale Normativität, die zwar nur erst *negativ* erfahren werden kann, die aber immer in der Form der *Antizipation* den positiven Bezug einer jeden Normierung darstellt.

Die Instanz, die den unvermeidlichen Konflikt zwischen den verschiedenen Werten der Techniken, der Künste, der Mythologien, der Religionen untereinander und mit dem Wert der wissenschaftlichen Objektivität regelt, kann somit selbst keine Wissenschaft und keine Technik sein. Sie wird vielmehr die Philosophie sein, und insbesondere eine Philosophie, die aufgrund der *Vorwegnahme* einer möglichen *konkreten Einheit* eine Hierarchie unter den Werten etabliert.

Ce point de vue scientifique est un point de vue abstrait, il traduit un choix et donc une négligence. Chercher ce que l'expérience vécue des hommes est en réalité c'est négliger quelle valeur elle est susceptible de recevoir pour eux et par eux. Avant la science, ce sont les techniques, les arts, les mythologies et les religions qui valorisent spontanément la vie humaine. Après l'apparition de la science, ce sont encore les mêmes fonctions, mais dont le conflit inévitable avec la science doit être réglé par la philosophie, qui est ainsi expressément philosophie des valeurs.<sup>414</sup>

<sup>413</sup> NP<sup>es</sup> 149 (»In solcher Wissenschaft ist also das Leben sowohl Subjekt (wird sie doch vom lebendigen Menschen betrieben) wie Objekt«, dt. 234).

<sup>414</sup> NP<sup>es</sup> 149 (»Dieser Standpunkt, nämlich der der Wissenschaft, ist abstrakt; er verdankt sich einer Auswahl, mithin einer Vernachlässigung. Wer sich fragt, was die erlebte Erfahrung der Menschen in Wirklichkeit ist, vernachlässigt, welcher Wert ihr für und durch die Menschen zukommen kann. Vor der Wissenschaft sind es die Techniken, die Künste, die Mythologien und die Religionen, die dem menschlichen Leben spontan einen Wert verleihen. Mit dem Erscheinen der Wissenschaft sind es immer dieselben Funktionen, die dem Leben einen Wert geben; deren unausweichlicher Konflikt mit der Wissenschaft

Canguilhem bekräftigt dieselbe Schlussfolgerung mit einer womöglich noch klareren Formulierung am Ende des Aufsatzes über *Le normal et le pathologique* von 1951. So dürfen weder die Biologie als *Wissenschaft* noch die Medizin als *Technik* Selbstständigkeit vindizieren; sie setzten vielmehr immer schon eine bestimmte Auffassung vom Menschen voraus, die sie nicht aus sich selbst gewinnen können, sondern nur aus einer *Anthropologie*. Diese ist notwendig auf eine *Moral* angewiesen, sodass der Begriff des ›Normalen‹ kein *deskriptiver*, sondern ein wesentlich *präskriptiver* bleibt, dessen Tragweite als auf ein möglichst umfassendes System von Werten bezogen im eigentlichen Sinne *philosophisch* ist.

En conclusion, nous pensons que la biologie humaine et la médecine sont des pièces nécessaires d'une ›anthropologie‹, qu'elles n'ont jamais cessé de l'être, mais nous pensons aussi qu'il n'y a pas d'anthropologie qui ne suppose une morale, en sorte que toujours le concept de ›normal‹, dans l'ordre humain, reste un concept normatif et de portée proprement philosophique.<sup>415</sup>

Hatte Comte in der Positivierung des Begriffs des Normalen eine *biologische* Vermittlung zwischen *Wissenschaft* und *Technik*, *Wissen* und *Willen* gesucht, die seine *positive Politik* wissenschaftlich fundieren könnte, so entspricht Canguilhems Verteidigung des Vorrechts der *Philosophie* gegenüber den Autonomieansprüchen von *Wissenschaft* und *Technik* durchaus Comtes Erweiterung des Begriffspaares *Ordnung* und *Fortschritt*, das das erste Motto des Positivismus ausmachte, um den Begriff der *Liebe*. Die endliche Vermittlung zwischen *Tatsachen* und *Idealen*, *Wirklichem* und *Nützlichem*, die die enge *Biokratie* des prometheischen Subjektivismus der Moderne als schlichte Naturbeherrschung und -an-eignung auszeichnete, muss vor dem Horizont einer *umfassenden Biologie* verstanden werden, einer *Endbiokratie*, die von der Realisierung des großen Organismus der Menschheit als des unendlichen Lebens der Liebe ausgeht.

muss freilich von der Philosophie geregelt werden, die damit ausdrücklich zur Philosophie der Werte wird«, dt. 234, Übersetzung leicht verändert).

<sup>415</sup> CANGUILHEM, »Le normal et le pathologique«, a.a.O., 169 (»Wir ziehen also die Schlussfolgerung, dass die Humanbiologie und die Medizin notwendige Teile einer ›Anthropologie‹ sind und dass sie nie aufgehört haben, zu dieser zu gehören. Wir denken jedoch auch, dass es keine Anthropologie gibt, die nicht eine Moral voraussetzt, sodass der Begriff des ›Normalen‹ in der menschlichen Ordnung ein normativer Begriff bleibt, dessen Tragweite im eigentlichen Sinn philosophisch ist«, dt. 308, Übersetzung leicht verändert).

*ii. Was ist die Psychologie? Oder die instrumentale Ideologie  
des modernen Biologismus*

À mon avis, l'homme de science doit être débarrassé de tout scrupule métaphysique ou épistémologique. Pour lui, tout principe, toute notion, tout point de vue sont légitimes dès qu'ils lui sont utiles, commodes. La légitimité n'a pas d'autre garant que la fécondité. Or le point de vue fonctionnel est utile et fécond.

(Édouard Claparède,  
»La psychologie fonctionnelle«)<sup>416</sup>

Toute politique implique quelque idée de l'homme.  
(Paul Valéry, *La politique de l'esprit*)<sup>417</sup>

Mit seiner Auffassung einer *biologischen Philosophie* kritisiert Canguilhem nicht nur den Reduktionismus einer *biologischen Soziologie*. Wie bereits in Bezug auf Daniel Lagaches Versuch, die Psychologie zu vereinheitlichen, deutlich wurde, sträubt sich Canguilhem ebenso gegen eine *biologische Psychologie*.<sup>418</sup> Nachdem gezeigt wurde, welche latente Affinität zwischen Comtes positiver Soziologie und der Psychologie, von der er sich gerne abgrenzen möchte, besteht, kann dies kaum überraschen. Canguilhems aufsehenerregende ›Attacke‹ gegen die Psychologie steht nicht nur einfach in der positivistischen Tradition Comtes, wie in der Regel angenommen, sondern reicht so weit, dass sie sich zugleich gegen Comte selbst wendet.<sup>419</sup>

416 »Meines Erachtens muss der Wissenschaftler jedes metaphysische oder epistemologische Bedenken loswerden. Für ihn sind alle Prinzipien, alle Begriffe, alle Standpunkte insofern legitim, als sie nützlich sind und gelegen kommen. Die Legitimität kennt keinen anderen Garanten als die Fruchtbarkeit. Nun, der funktionelle Standpunkt ist nützlich und fruchtbar.«

417 »Alle Politik schließt irgendeine Idee vom Menschen ein.«

418 Canguilhem selbst verwendet die Bezeichnung *biologische Soziologie* nicht ausdrücklich. Diese scheint allerdings angesichts seiner Interpretation der Soziologie Comtes als einer *historischen Biologie*, d. h. als einer Physiologie der intellektuellen Fakultäten des in seiner Geschichte als Kollektivwesen betrachteten Menschen, die im biologischen Prinzip der Variabilität als radikaler Identität zwischen Normalem und Pathologischen ihre Grundlage hat, durchaus berechtigt zu sein. In »Qu'est-ce que la psychologie ?« spricht Canguilhem hingegen direkt von einer *biologischen Psychologie*, genauer von einer *biologischen Psychologie des Verhaltens* (vgl. a.a.O., 377).

419 Zu Canguilhems Verhältnis zu Comtes Kritik an der Psychologie vgl. insb. BRAUNSTEIN, »Canguilhem, Comte et le positivisme«, a.a.O., 115 ff.;

Die *Psychologie*, bekanntlich eine auf Christian Wolff zurückgehende Wortprägung des 18. Jahrhunderts, ist neben der *Biologie* und der *Soziologie* der dritte moderne Neologismus einer Konstellation, die in der modernen Verbreitung des Begriffes des *Normalen* ihren prägnantesten Ausdruck findet.<sup>420</sup> *Normal* heißt so viel wie *natürlich*, wenn Natur nicht einfach als *Physik*, sondern als *Physiologie* verstanden wird. *Normalisierung* ist dann die besondere Form, die der Naturalismus in der Moderne annimmt, indem er biologistisch als technische Wissenschaft des Organischen gedacht wird. *Natur* ist das Ergebnis einer höchsten *Kunst*, einer *wissenschaftlichen Technik*, die dem *politischen* Programm einer aufsteigenden Klasse entspricht, der kapitalistischen, die ihre Recht fertigung in der Reduktion der Totalität der Erfahrung, Lebendiges und Menschen eingeschlossen, auf Gegenstände für eine mögliche technische Verwertung fand.

Die Psychologie ist das ausgezeichnete Beispiel des modernen Naturalismus und des endlichen Monismus, auf dem er gründet. Das Problem der Einheit zwischen Seele und Körper und letztendlich jenes der Einheit der Erfahrung wird durch eine naturalistische Betrachtung der Erkenntnis der Natur gelöst: Seit Aristoteles' Traktat *De anima* wird die Seele innerhalb einer allgemeinen Biologie behandelt, die ihrerseits einen Teil der Physik darstellt. Ähnlich fand die Soziologie Comtes im *biologischen* Prinzip der radikalen Identität zwischen dem Normalen und dem Pathologischen, das

DERS., »La critique canguilhemienne de la psychologie«, a.a.O., 184b f. In einer historischen Hinsicht und aus einer epistemologischen wie moralistischen Perspektive ist für Canguilhem auch die Kritik an der Psychologie von Alain und dessen Lehrer Jules Lagneau prägend gewesen. Die Psychologen als Historiker der Seele reduzieren die Urteilsakte der Willensfreiheit auf Tatsachen. Sie betreiben somit nicht nur – nach Alains Bezeichnung – eine *hohe Polizeiarbeit*, sondern sie sind auch Ausdruck einer *feigen, tödlichen* Haltung, die das Wiederkauen über die Notwendigkeit der Handlung und der moralischen Deliberation stellt. Vgl. außerdem CANGUILHEM, »La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme«, a.a.O., wo Canguilhem sich auf das den Psychologen gewidmete Kapitel »Lâches penseurs« in Alains *Mars ou la Guerre jugée* (1921) bezieht; vgl. außerdem G. CANGUILHEM., »De l'introspection« (1930), in: OC I, 321–23.

<sup>420</sup> Für das moderne Aufkommen des Begriffes des *Normalen* ab dem 18. Jahrhundert vgl. außer Canguilhems historischen Ausführungen in NP<sup>nr</sup> 175 ff. auch die *analytisch-deskriptive* Untersuchung von J. LINK, *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Göttingen 1997. Link spricht gar von einem »diskursiven Ereignis«, das aus dem Komplex *normal/Normalität/Normalisierung* in der Moderne eine »diskurstragende Kategorie« gemacht hat. Die Wurzel dieses den zeitgenössischen Mediendiskurs noch prägenden Komplexes verfolgt er bis ins 18. Jahrhundert und insbesondere bei Quetelet, Comte, Marx, Galton, Nietzsche, Durkheim (vgl. 15 ff., 185 ff.).

heißt in einer Reduktion des Wesens auf Dasein, der Ideale auf Tatsachen, das Gesetz selbst des Naturgesetzes und somit die Möglichkeit, die naturwissenschaftliche Betrachtung auf die Gesamtheit der Erfahrung anzuwenden, nicht nur auf die Astronomie, auf die Physik und auf die Chemie, sondern ebenso auf die Biologie, und zwar sowohl auf die Pflanzen-, die Tier- wie auch auf die Humanbiologie, und auf die Soziologie als historische Biologie. Damit sollte der Dualismus der Metaphysik – mit Broussais' Worten – aus seiner letzten *Zuflucht* vertrieben und die Grundlage für die letzte Reorganisation der abendländischen Gesellschaft gesichert sein. In der Tat sind damit allerdings lediglich die Grundlagen für den technokratischen Szientismus der instrumentellen Vernunft des modernen, endlichen Subjektivismus geschaffen. Der *Wille zum Wissen* und *zur Macht* des wissenschaftlichen wie philosophischen prometheischen Projekts der Moderne gründet auf der sadistischen *Impotenz* eines *depotenzierten Lebens* und einer *depotenzierten Vernunft*: Der schlimmste Nietzsche und der Marquis feiern dabei ihre widerliche Hochzeit.

Canguilhem erinnerte 1986 an das Befremden, das Foucaults Verteidigung von *Histoire de la folie* 1961 beim Theoretiker der Einheit zwischen der Psychologie naturalistischer und der Psychologie humanistischer Tendenz Daniel Lagaches ausgelöst hatte. Die Psychologie war nicht aus einer Vermittlung zwischen den analytischen Verfahren der Naturwissenschaften und den synthetischen Verfahren der Humanwissenschaften entstanden, in der Auguste Comte die Vollendung des wissenschaftlichen Stadiums der Menschheit und somit den Weg zu der endgültigen Organisation der abendländischen Zivilisation sah. Ihre Geburt war vielmehr in Praktiken der sozialen und juristischen *Exkommunikation* zu suchen, die jede neutrale Methode der Verobjektivierung konstitutiv übersteigen. Foucault hatte damit der Macht des Psychologen jede Rechtfertigung durch dessen Anspruch auf *Wissenschaftlichkeit* entzogen und sie hingegen auf eine *Kontrolltechnik der Normalität* zurückgeführt: »une technique de normalisation se présentait comme un savoir.«<sup>421</sup>

Nirgends zeigt sich die Nähe zwischen Canguilhem und Foucault deutlicher als in ihrer gemeinsamen Kritik an der Psychologie. Beide gehen von Kants Verwerfung der Möglichkeit aus, die empirische wie die rationale Psychologie als eine Wissenschaft zu begründen und damit die Subjektivität als den Gegenstand einer objektiven Erkenntnis zu betrachten. Beide sehen im Anspruch, die Metaphysik als empirische Psychologie *physisch* zu behandeln, den Ursprung des modernen Naturalismus und der modernen, *normalisierenden* Technokratie.<sup>422</sup> Beide weisen darauf hin, dass nach Kant

<sup>421</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement«, a.a.O., 39b.

<sup>422</sup> Vgl. IAnth, 34 ff.; CANGUILHEM, »Qu'est ce que la psychologie ?«, a.a.O., 373.

der Sinn der Psychologie nicht darin, eine eigenständige Form von theoretischem Wissen zu fundieren, sondern allein in ihrem »fruchtbaren praktischen Gebrauche«<sup>423</sup> bestehen kann. Der eigentliche Ort der Psychologie liegt in einer Anthropologie *in pragmatischer Hinsicht*, das heißt in einer nicht *theoretischen*, sondern *deskriptiven* Betrachtung des Menschen als Gegenstand der Erfahrung im Hinblick auf seine Fähigkeit, seine Handlung nach die Erfahrung unendlich übersteigenden Prinzipien zu richten.<sup>424</sup>

Die Reaktion beider gegen die moderne Hegemonie der *poiesis* konnte dementsprechend in nichts anderem als in dem Versuch bestehen, eine eigentliche *praxis* zu konzipieren. Canguilhem weist in seinen Erinnerungen an die Verteidigung von *Histoire de la folie* darauf hin, dass Foucaults späte ethische Wende keinen Bruch gegenüber seiner vorherigen Arbeit, sondern vielmehr dessen Vollendung darstellt. Es war laut Canguilhem insofern im eigentlichen, axiologischen Sinne des Wortes *normal*, dass Foucault es unternahm, eine *Ethik* zu entwickeln. Ange-sichts der Normalisierung und gegen sie, lag es nahe, sich der *Sorge um sich* zuzuwenden.<sup>425</sup> Foucault hatte in seiner frühen Untersuchung über die Entstehung der modernen Psychopathologie die *Verrücktheit* des Subjektivismus der Moderne hervorgehoben, die in endlichen, unverrückbaren Bestimmungen die Grundlagen eines positiven Wissens gesucht hatte. Dieses hat allerdings nur durch die Verfemung der Negativität des Unendlichen und durch die *Gewaltakte*, die damit einhergingen, sich etablieren können. Den *anthropologischen Zirkel* des modernen Denkens der Endlichkeit hatte Foucault in seiner *Einführung in Kants „Anthropologie“* untersucht, in der er die *unkritische* Natur der fundamentalen Äquivokation der ›Menschenkenntnis‹ hervorheben und die Basis für seine Archäologie der Humanwissenschaften schaffen konnte. Der *Biomacht* als Macht der humanwissenschaftlichen, aus der modernen Verselbständigung der Endlichkeit entstandenen Norm und der *biopolitischen Thanatopolitik* des Rassismus, die im Vordergrund von *Surveiller et punir* und *La volonté de savoir* standen, versuchte Foucault ein vermeintlich *kritisches* Denken der Endlichkeit entgegenzusetzen, das er in Nietzsches Gedanken der ewigen Wiederkehr und des Übermenschen verkörpert sah. So bewahrt seine späte ethische Wende im Grunde die Struktur der modernen Subjektivität auf, die er in der Analytik der Endlichkeit von *Les mots et les choses* als grundlegend für

<sup>423</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., KrV B 421.

<sup>424</sup> Vgl. die Paralogismen und die Architekonik der *Kritik der reinen Vernunft* und insb. a.a.O., B 876 f.; DERS., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: *Schriften zur Naturphilosophie. Werke in zwölf Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. IX, Frankfurt/M. 1977, A XI f.; DERS., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, a.a.O., B 11.

<sup>425</sup> CANGUILHEM, »Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu’événement«, a.a.O., 40b.

die *anthropologische Konstellation* des Wissens untersucht hatte. Seine Ästhetik der Existenz stellt allein eine neue Genealogie dar, durch die die Grundstruktur der modernen, endlichen Subjektivität kaum infrage gestellt wird. Die biopolitischen Normalisierungstechnologien machen lediglich den *etho-poetischen* Techniken und Praktiken des Selbst Platz, durch die man sich als *ethisches Subjekt* souverän konstituiert.<sup>426</sup> Foucault war durch die Vorstellung einer umfassenden Unvernunft vor der Trennung zwischen Vernunft und Unvernunft und durch Kants Gedanken des Geistes als ein *durch Ideen belebendes Prinzip*, auf das der Menschen als *mit Vernunft begabtes Erdwesen* immer schon angewiesen ist, um in sich Natur und Freiheit in Einklang zu bringen, dem Begriff eines *unendlichen Lebens* durchaus begegnet. Statt den Zirkel der *Erkenntnis des Menschen* in jenen der *Erkenntnis des Lebens* aufzunehmen, versuchte er vergeblich ihn zu durchbrechen. Dem *sujet de désir*, in dem die *Dispositive der Sexualität* die biopolitische Wahrheit der Individuen, deren *Normalität* oder deren *Perversion*, fanden, konnte Foucault am Ende bloß die *aphrodísia*, dem *Begehr*en bloß den *Gebrauch der Lüste* entgegensezen.<sup>427</sup>

Anders als bei Foucault stand Canguilhems *ethische* Reaktion auf die Macht der Normalisierung – wäre es auch nur durch seine Anlehnung an zwei ihrer größten modernen Interpreten, Auguste Comte und Henri Bergson – im Zeichen einer Tradition, die in der Unendlichkeit des Lebens die Möglichkeit der Liebe und zugleich einer eigentlichen *praxis* gefunden hatte. Vor dem Hintergrund eines solchen Lebens im *eminenter* Sinne verurteilt Canguilhem von Grund auf den intrinsisch *instrumentalen* Charakter der falschen Synthesen eines *organischen* Denkens, dass im Namen eines endlichen Lebens oder einer durch die Mittel der Biologie als der neuesten Physiologie eruierten Natur beansprucht, Wissenschaft und Technik unabhängig von jeglichem Bezug auf einen Sinn und letztendlich auf eine *Philosophie* zu etablieren.

»Le cerveau et la pensée«, der Vortrag, den Canguilhem im Februar 1980 für den Mouvement universel de la responsabilité scientifique an der Sorbonne hielt, stellt eine natürliche Verlängerung und zugleich gleichsam eine neue Bearbeitung des Vortrags über die Psychologie von 1956 dar – nach einer Art Usus Canguilhems, der dem *Essai* zwanzig Jahre später die *Nouvelles réflexions* und der *La connaissance de la vie* die *Nouvelle connaissance de la vie* hatte folgen lassen. In seinem Vortrag über das Gehirn und das Denken macht sich Canguilhem die Kritik Husserls am Naturalismus zunutze, um seine Auffassung der Psychologie

<sup>426</sup> Vgl. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, a.a.O., 21/dt. 21.

<sup>427</sup> Zum *Begehrungssubjekt*, zur Notwendigkeit einer *Genealogie des Begehrens-menschen* und zum Bestreben, Herr seiner Lust (»maître de son plaisir«) zu sein, vgl. a.a.O., 10 ff., 321 ff./dt. 10 ff., 313 ff.

nochmals gleichsam zusammenfassend auf den Punkt zu bringen. Husserl habe mit Recht sagen können, dass die Art und Weise, auf die die Psychologie zur Zeit Aristoteles' auf den Plan trat, aus ihr »ein beständiges Kreuz der philosophischen Geister« machte.<sup>428</sup> Die Psychologie erhebt den Anspruch, als eine objektive Wissenschaft die objektiven Wissenschaften über die intellektuellen Funktionen zu belehren, die sie zu dem machen, was sie sind. Die Philosophie kann sich einem solchen Anspruch *eines Teils, für das Ganze einzustehen*, nur widersetzen. Sie soll demnach der Psychologie wohl gewähren, ihre Errungenschaften weiter für den Gebrauch anzubieten, den die Pädagogik, die Wirtschaft und die Politik von ihnen machen mögen. Was die Philosophie angeht, so kann ihre eigene Aufgabe nicht darin bestehen, das *Leistungsvermögen* des Denkens zu steigern, sondern ihm den *Sinn* seiner Macht in Erinnerung zu rufen.<sup>429</sup>

Seiner axiologischen Auffassung der Wissenschaft entsprechend wählt Canguilhem in seiner Wiederaufnahme von Daniel Lagaches und Édouard Claparèdes Frage nach der Einheit der Psychologie keine bloß methodologische oder objektive Betrachtungsart. Canguilhem fragt weder nach der Methode noch nach dem Objekt der Psychologie. Er interessiert sich vielmehr für deren *Sinn*: für die *Intention* und die *Zielsetzung* (»la visée«) oder gar für das spezifische *Projekt*, das ein theoretisches Bewusstsein als solches konstituiert.<sup>430</sup> Die Einheit zwischen den verschiedenen Disziplinen, die psychologisch genannt werden, nach Lagaches Aufzählung sind das: *experimentelle, klinische, soziale Psychologie, Psychoanalyse und Ethnologie*, sucht dementsprechend Canguilhem in der etwaigen Einheit eines Projekts. Zum diesem Zweck schlägt er die Skizze einer Geschichte der Psychologie vor. Diese soll die Psychologie in ihrer Orientierungen und in ihrem Verhältnis zur Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften in Betracht ziehen und den postulierten *ursprünglichen Sinn* einer jeden der psychologischen Disziplinen eruieren.<sup>431</sup>

Gemäß seinem genealogischen Vorhaben unterscheidet Canguilhem die drei Hauptrichtungen, die seines Erachtens die Geschichte der Psychologie auszeichnen: eine Psychologie als Naturwissenschaft, eine Psychologie als Wissenschaft der Subjektivität und eine Psychologie als Wissenschaft der Reaktionen und des Verhaltens. Von der dritten ist gesagt worden, dass sie nach Canguilhem die eigentliche Wahrheit der

<sup>428</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 31/dt. 35 und E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. v. E. Ströker, Bd. VI, Hamburg 1992, I. Teil, 8. Vorlesung.

<sup>429</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 31/dt. 36.

<sup>430</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 366 f.

<sup>431</sup> Vgl. a.a.O., 367 f.

Psychologie darstellt.<sup>432</sup> Die These wird so von Canguilhem nicht vertreten und hat sicherlich einen kritischen Anklang, indem sie unterstellt, dass Canguilhem *tendenziös* die Probleme eines ihrer Zweige auf die gesamte Psychologie überträgt. Bei aller Neuheit der Verhaltenspsychologie kann man allerdings durchaus behaupten, dass sie gewissermaßen die zwei ersten Psychologien zu deren Vollendung führt: Sie verfolgt nämlich deren im Grunde naturalisierenden Ansatz bis in letzter Konsequenz.

Es ist laut Canguilhem kein Zufall, dass ›Psychologie‹ kein eigentlich griechisches Wort darstellt. Die philosophischen Systeme der Antike sahen nämlich keine selbstständige Psychologie vor. Die Betrachtung der *psyché* war zwischen Metaphysik, Logik und Physik aufgeteilt. Aristoteles' Abhandlung *Über die Seele* ist in der Tat ein Traktat der *allgemeinen Biologie* und bildet insofern eine der Schriften, die der Physik gewidmet sind. Gegenstand der Physik ist der natürliche und organisierte Körper, der das Leben als Potenzialität hat. Die Physik berücksichtigt dementsprechend die Seele als *Form des lebendigen Körpers* und nicht als von der Materie getrennte Substanz. In dieser Hinsicht unterscheidet sich eine Untersuchung der Erkenntnisorgane, das heißt der äußeren Sinne (die üblichen fünf Sinne) und der inneren Sinne (*sensus communis*, Fantasie und Gedächtnis) kaum von der Untersuchung der Atmungs- oder der Verdauungsorgane. Die Seele bildet einen Naturgegenstand für eine mögliche Untersuchung, eine Form in der Hierarchie der Formen, auch wenn ihre wesentliche Funktion in der Erkenntnis der Formen besteht.<sup>433</sup>

In den zwei Vorlesungen von Bruxelles 1966 erinnert Canguilhem daran, dass Aristoteles die Seele als die Form des Lebendigen und insofern zugleich als seine Wirklichkeit (*ousía*) und als seine Definition (*logos*) gedacht hatte. Wie ist es aber möglich, die Erkenntnis der Natur zu naturalisieren? Wie kann das Denken der Ordnung einen Platz innerhalb der universellen Ordnung finden? Die aristotelische Theorie des aktiven Intellekts ist vor dem Hintergrund dieser Schwierigkeit zu verstehen. Mit ihr führt Aristoteles eine reine Form ohne organisches Substrat und dadurch eine *außernaturliche* oder *transzendentale* Macht in die Erkenntnis ein, die die durch das individuell Seiende realisierten formellen Esszenzen erst intelligibel macht. Die Konzeption der Konzepte (»la conception des concepts«) wird somit zu einer mehr als menschlichen oder, wenn noch menschlichen, so zu einer *über-vitalen* Angelegenheit.<sup>434</sup>

<sup>432</sup> Vgl. BRAUNSTEIN, »La critique canguilhémienne de la psychologie«, a.a.O., 185b.

<sup>433</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 368.

<sup>434</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Le concept et la vie«, a.a.O., 336 f. Man weiß, dass Aristoteles in *De anima* ebenso gegen den Naturalismus der Materialisten

Wenn somit Canguilhem im Vortrag über die Psychologie meint, dass ein Aspekt der modernen Psychologie, nämlich die *Neurophysiologie* und die *Psychopathologie* als medizinische Lehre, *bruchlos* aus der aristotelischen *Physiologie* der Seele hervorgeht,<sup>435</sup> sollte man nicht vergessen, dass diese Filiation erst durch die zunehmende Vernachlässigung der metaphysischen Grundlagen dieser Physiologie möglich werden konnte. Canguilhem hebt insbesondere hervor, dass vor den zwei Revolutionen, die den Aufstieg der modernen Physiologie ermöglicht haben, William Harveys Theorie des Kreislaufes und Lavoisiers Theorie der Atmung, eine nicht weniger bedeutende Revolution auf Galen zurückzuführen ist, der klinisch und experimentell gegen Aristoteles festgestellt hatte, dass das Gehirn und nicht das Herz das Organ der Empfindung und der Bewegung und den Sitz der Seele bildet. Galen gründete somit eine über die Jahrhunderte hinweg unaufhörliche Reihe von Untersuchungen, eine *empirische Pneumatologie*, deren Herzstück, die Theorie der animalischen Geister, im 18. Jahrhundert von der Elektroneurologie abgelöst wurde. In diesem Sinne kann laut Canguilhem ruhig behauptet werden, dass die heutige Psychologie als *Naturwissenschaft*, als Psychophysiologie und medizinische Psychopathologie immer noch auf das 2. Jahrhundert zurückgeht.<sup>436</sup>

Dort verortete sie Canguilhem immer noch, als er 1980 in »Le cerveau et la pensée« die Psycho-Physiologie und die Vorstellung des Gehirns als Sitz und Organ der Seele im Hinblick auf die mögliche Entwicklung von *Normalisierungstechniken* bis in der Neurophysiologie des 19. Jahrhunderts, in der kybernetischen Metapher des Denkens als rechnende Maschine und in der im Grunde biologistischen Auffassung der Lern- und Sprachvermögen durch Jean Piaget und Noam Chomsky wiederendeckte. So stellt der Rechner das Ergebnis des Versuchs dar, mithilfe der Elektronik des 20. Jahrhunderts die Eigenschaften nachzubilden, die bereits die Neurophysiologie des 19. Jahrhunderts dem Gehirn zusprach: Reizempfang, Übermittlung und Aussortierung von Signalen, Herausarbeitung von Reaktionen, Registrierung von Operationen.<sup>437</sup>

Der Niedergang der aristotelischen Physik im 17. Jahrhundert brachte das Ende der Psychologie als Para-Physik, als Wissenschaft eines

wie gegen jenen Platons sich sträubt, der der Seele Bewegung im Sinne der Physik zuspricht. Erst ein Intellekt, der *wesentlich tätig* ist (vgl. *De anima* 430a 18), d. h. im Grunde die absolute Tätigkeit des *nous* als unendliches Leben (*Met.* 1069a 36 ff.), kann die Erkenntnis aus dem naturalistischen Zirkel einer allgemeinen Biologie führen.

<sup>435</sup> Vgl. DERS., »Qu'est-ce que la psychologie?«, a.a.O., 368.

<sup>436</sup> Vgl. a.a.O., 369.

<sup>437</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 19/dt. 18; 11 f./dt. 8 für den Bezug auf Galen. In *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* erwähnt Canguilhem das berühmte Urteil Kants in seinem Brief vom 10. August 1795 an Samuel Thomas von Sömmerring, den

Naturgegenstands mit sich. Gleichzeitig bedeutete er die Geburt der Psychologie als Wissenschaft der Subjektivität. Letztere wird zwar ebenso als ein Naturgegenstand betrachtet, aber nun aufgrund einer Physik, die nach den mathematischen Kriterien einer Mechanik verstanden wird und die sich über die Täuschungen der subjektiven Wahrnehmung stellt. Die wahren Verantwortlichen der Entstehung der modernen Wissenschaft des denkenden Subjekts sind insbesondere die mechanistischen Physiker des 17. Jahrhunderts gewesen. Die Wissenschaft der Subjektivität ist als das *Entmystifizierungsprojekt* entstanden, das Subjekt von den Illusionen des qualitativen Gehalts der Wahrnehmung, an dem die aristotelische Physik noch festhielt, zugunsten der mathematischen und mechanischen Wahrheit zu befreien.<sup>438</sup> Die Psychologie als Physik des äußeren Sinnes sucht somit in einer Natur, das heißt in der Struktur des menschlichen Körpers, die Gründe für die qualitativen Abfälle der menschlichen Erfahrung. Untersucht werden nicht mehr Formen und deren Einordnung, sondern die quantitativen Konstanten der Empfindung und deren Verhältnisse zueinander. Descartes und Malebranche sind die Hauptvertreter dieser mathematischen Physik des äußeren Sinnes, die in den Messeexperimenten Gustav Fechners und Hermann von Helmholtzs mündet und die von Wilhelm Wundt auf die Dimension einer experimentellen Psychologie mit dem Projekt erweitert wurde, die Gesetzte der Bewusstseinstatsachen auf einen analytischen Determinismus zurückzuführen.<sup>439</sup>

Die Wissenschaft der Subjektivität beschränkt sich aber nicht auf eine Physik des äußeren Sinnes. Sie erhebt ebenso den Anspruch, eine Wissenschaft des Selbstbewusstseins oder des inneren Sinnes darzustellen. Die *Wissenschaft des Selbst* wird im 18. Jahrhundert von Christian Wolff mit dem Terminus ›Psychologie‹ getauft. Die Geschichte dieser Psychologie lässt sich laut Canguilhem als die Geschichte der Missverständnisse schreiben, zu denen Descartes' *Meditationes* den Anlass gaben. Descartes' Innerlichkeit als Bewusstsein des *ego cogito* ist die unmittelbare Erkenntnis, die die Seele von sich selbst als reiner Verstand hat. Deshalb schrieb Descartes kein *intimes Tagebuch*, sondern ein *metaphysisches Werk*. Die Behauptung einer unmittelbaren Selbsterkenntnis der Seele war alles andere als selbstverständlich. Sie war insbesondere gegen den

Verfasser der Abhandlung *Über das Organ der Seele* (1796): »Die verlangte Auflösung also der Aufgabe vom Sitz der Seele, die der Metaphysik zugemutet wird, führt auf eine unmögliche Größe  $\sqrt{-2}$ .« (vgl. a.a.O., 128/dt. 158 und I. KANT, »Aus Sömmerring. Über das Organ der Seele«, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werke in zwölf Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. XI, Frankfurt/M. 1977 [1968], 255–59, insb. 259, A 86.)

<sup>438</sup> Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie?«, a.a.O., 369 f.

<sup>439</sup> Vgl. a.a.O., 370 f.

inneren Sinn der Aristoteliker gerichtet, die das Selbst als einen Naturgegenstand innerhalb des Kopfes auffassten und den Descartes insofern für einen Aspekt des Körpers hielt. Als innerer Sinn kann die Seele sich selbst nicht direkt, sondern allein durch Reflexion, etwa durch die Erkenntnis ihrer Wirkungen erkennen. Dieses scholastische Argument wurde bereits zur Zeit Descartes' von Gassendi ausgegriffen und im 19. Jahrhundert noch von Maine de Biran gegen denselben Descartes gerichtet. Auguste Comte seinerseits beruft sich auf dasselbe Argument, um die Möglichkeit der Introspektion zu bestreiten, das heißt jener Methode der Selbsterkenntnis, die der Monarchist Pierre-Paul Royer-Collard von der schottischen Psychologie eines Thomas Reids übernimmt, so Canguilhem, um Thron und Altar zu untermauern. Die Psychologie wird zur wissenschaftlichen Propädeutik der Metaphysik, durch die Royer-Collard die traditionellen Thesen des spiritualistischen Substanzialismus auf experimentellem Weg rechtfertigt und zugleich die Basis für den Eklektizismus eines Victor Cousins schafft.<sup>440</sup>

Descartes wurde demnach missverstanden – und politisch instrumentalisiert – von denjenigen, die gegen ihn eine empirische Psychologie als Naturgeschichte des Selbst entwickelten (von John Locke bis zu Théodule Ribot über Étienne de Condillac, den französischen *Idéologues* und den englischen Utilitaristen) nicht weniger als von denjenigen, die vermeintlich mit ihm eine rationelle, auf der Intuition eines substanzialen Selbst aufbauende Psychologie stifteten wollten.<sup>441</sup>

Kant ist deshalb noch heute der Verdienst zuzurechnen, festgestellt zu haben, dass es Wolff nicht gelungen ist, die Legitimität der von ihm getauften post-kartesischen Neugeburten (*Psychologia empirica*, 1732; *Psychologia rationalis*, 1734) zu fundieren. Kant zeigt einerseits, dass der innere Sinn nur eine Form der empirischen Intuition – und keinen Naturgegenstand – darstellt und dass er insofern dazu tendiert, sich mit der Zeit zu vermischen. Anderseits hebt Kant hervor, dass das Selbst als Subjekt jedes Apperzeptionsurteils eine Funktion der Organisation der Erfahrung bildet, von der es keine Wissenschaft geben könne, da es die transzendentale Bedingung einer jeden Wissenschaft darstellt. Kant lehnt insbesondere in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* die Möglichkeit sowohl einer *mathematischen* als auch einer *experimentellen* Psychologie ab.<sup>442</sup> Auch wenn man auf die Veränderungen des inneren Sinnes nach dem Prinzip der Antizipation der Wahrnehmung

<sup>440</sup> Dass Canguilhem gleichzeitig die modernen Versuche, die Psychologie zu vereinheitlichen, des *Eklektizismus unter dem Vorwand der Objektivität* bezichtigt (vgl. a.a.O., 366), zeigt in welchem Maße seine Kritik an den modernen, massendemokratischen Kontrolltechniken politisch ist.

<sup>441</sup> Vgl. a.a.O., 371–73.

<sup>442</sup> Vgl. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, a.a.O., A X f.

bezüglich der intensiven Größen die Mathematik des Kontinuums anwendet, wird man allein ein verkürztes Bild von ihnen haben. Die innere Beobachtung verzerrt andererseits ihren Gegenstand, sodass man weder mit sich selbst noch mit anderen Experimenten durchführen kann. Der Psychologie kommt insofern kein eigentlich *wissenschaftlicher*, sondern allein ein *deskriptiver* Wert zu. Ihr eigentlicher Ort ist eine *Anthropologie* als Propädeutik einer Theorie der Fertigkeiten und des Urteilsvermögens, die wiederum von einer Theorie der Weisheit vollendet werden muss.<sup>443</sup>

Eine besondere Bedeutung kommt dem romantischen Psychologen Maine de Biran zu. Seine Psychologie des *intimen* Sinnes befindet sich nämlich in einer einzigartigen Stellung zwischen spiritualistischer Introspektion und naturalistischer Psychopathologie. De Biran hatte einen Dialog mit dem Royalisten Pierre-Paul Royer-Collard geführt und wurde zugleich von dessen jüngerem Bruder Antoine-Athanase studiert, der nach Pinel und Esquirol einer der Gründer der französischen Schule der Psychiatrie gewesen ist. Charcot, bei dem neben Théodule Ribot, Pierre Janet und Kardinal Mercier bekanntlich auch Freud sich ausbildeten ließ, kommt noch aus dieser Tradition. So hat de Biran aus der Psychologie eine Technik des Tagesbuches und eine Wissenschaft des intimen Sinnes gemacht. Der Mensch stellt nach ihm anders als nach de Bonald keine sich der Organe bedienende Intelligenz dar, sondern eine lebendige Organisation, die von einer Intelligenz bedient wird. Die Seele bedarf einer Verkörperung, sodass es keine Psychologie ohne Biologie gibt. Die Selbstbeobachtung befreit nicht vom notwendigen Rückgriff auf die Physiologie der willkürlichen Bewegung und auf die Pathologie der Affekte.<sup>444</sup>

Durch seine Definition des Menschen als eine lebendige Organisation, die von einer Intelligenz bedient wird, und durch die daraus folgende Einordnung der Psychologie in die Biologie, bestimmte de Biran das Feld, auf dem sich eine *neue Psychologie* im 19. Jahrhundert entwickeln sollte.<sup>445</sup> Zugleich weist er ihr ihre Grenzen zu: In seiner Anthropologie

443 Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce la psychologie ?«, a.a.O., 373.

444 Vgl. a.a.O., 374 f.

445 Canguilhem denkt hier wahrscheinlich u. a. an den Genfer Arzt und Neurologen Édouard Claparède (1873–1940), auf den sich Lagache bei seiner Frage nach der Einheit der Psychologie unmittelbar bezog. Claparède ist einer der Väter der wissenschaftlichen Pädagogik gewesen und übte mit seiner funktionellen Psychologie einen starken Einfluss auf Jean Piagets genetische Epistemologie aus. Wie bereits gesehen, stellt die Psychologie nach Claparède einen Teil der Biologie dar. So muss die geistige Tätigkeit des Menschen in einer *dynamischen* und *funktionellen*, d. h. letztendlich *biologischen* Perspektive betrachtet werden. Ist das Hauptproblem der Biologie insbesondere die *Adaptation*, so steht die *Verhaltensweise* im Mittelpunkt der Psychologie, indem die *conduite* nichts anderes als eine bestimmte Art

verortete nämlich de Biran das menschliche Leben zwischen dem animalischen und dem geistigen Leben. Daniel Lagache unterließ es laut Canguilhem, dasselbe zu tun. Lagache hatte auf die von Édouard Claparède gestellte Frage nach der Einheit der Psychologie mit einer *allgemeinen Theorie des Verhaltens* als der Synthese zwischen experimenteller (das heißt *naturalistischer*) und klinischer (das heißt *humanistischer*) Psychologie geantwortet. Lagache, der im Grunde eine Vermittlung zwischen Tierpsychologie (die experimentelle Psychologie ist zum großen Teil eine Psychologie der Tiere) und *Humanpsychologie* vorschlug, versäumte eigentlich die Frage zu stellen, ob zwischen menschlicher und tierischer Sprache, menschlicher und tierischer Gesellschaft eine Kontinuität oder ein Bruch besteht. Ohne diese Frage zu beantworten sei es aber kaum möglich, ernsthaft von einer *allgemeinen Theorie des Verhaltens* zu sprechen.<sup>446</sup>

Canguilhem schließt hypothetisch nicht aus, dass nicht die *Philosophie*, sondern die *Wissenschaft* auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen tierischem und menschlichem Leben antworten soll. In diesem Fall kann die Psychologie aber, um sich zu definieren, nicht im Voraus als *Partei* über das entscheiden (*préjuger*), worüber sie als *Richter* zu urteilen (*juger*) hat. Tut sie es – und wie könnte sie als Wissenschaft anders? –, dann ist es unvermeidlich, dass die Psychologie sich dadurch, dass sie sich als *allgemeine Theorie des Verhaltens* konzipiert, irgendeine *Idee des Menschen* aneignet. Man soll demnach der Philosophie gestatten, die Psychologie zu fragen, woher sie diese Idee hat und ob sie sie doch nicht einer Philosophie entnommen hat.<sup>447</sup> Canguilhems Vortrag, der nach dem *Sinn* der Psychologie sucht, tut eigentlich nichts anderes, als diese Frage zu stellen, nämlich wie es anders als *szientistisch* für eine Wissenschaft möglich sein soll, über die Natur ihres Gegenstandes, die sie je schon voraussetzt, überhaupt zu entscheiden.

Die Wurzeln der modernen Theorie des Verhaltens sind laut Canguilhem im 19. Jahrhundert zu suchen, das neben einer Psychologie als Nerven- und Geistespathologie, als Physik des äußeren Sinnes und als Wissenschaft des inneren und des intimen Sinnes eine *Biologie des menschlichen Verhaltens* kannte. Diese *psychologie biologique* zeichnet

von Adaptation bildet (vgl. CLAPARÈDE, »La psychologie fonctionnelle«, a.a.O., 65 f.). Wenn Canguilhem in seinem Vortrag die Tendenz einer jeden vermeintlich *neuen Psychologie* ironisiert, diejenige Psychologie, von der sie sich absetzen möchte, als die *klassische* zu bezeichnen, spielt er offensichtlich auf Claparède an, der seinen Aufsatz über die funktionelle Psychologie mit einem allgemeinen Bezug auf die »*psychologie classique*« beginnt (vgl. a.a.O., 65 und CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 373).

<sup>446</sup> Vgl. a.a.O., 366 f.

<sup>447</sup> Vgl. a.a.O., 367.

sich aus der Sicht Canguilhems gegenüber den anderen Arten von psychologischen Untersuchungen durch die konstitutionelle Unfähigkeit aus, ihr *stiftendes Projekt* zu erfassen und mit Klarheit vorzulegen. Die vorherigen Arten von Psychologie mögen als *philosophisch widersinnig* (»contre-sens philosophiques«) gelten, sie konnten auf jeden Fall noch eine präzise Zielsetzung vorzeigen; die moderne *biologische Psychologie* des Verhaltens weist hingegen jedes Verhältnis zu einer philosophischen Theorie zurück, sodass sich die Frage stellt, woraus sie ihren Sinn entnimmt.

In der Tat tun die endlichen Synthesen der biologischen Psychologie – führt man Canguilhems Argumentation zu Ende – nichts anderes als den Widersinn der ›alten‹ Psychologie als Wissenschaft der Subjektivität zu reproduzieren. In ihrem Anspruch, funktionelle Zusammenhänge zu *analysieren*, reduziert die ›neue‹ Psychologie das Wesen auf Dasein, nicht weniger als die ›klassische‹ Psychologie und die Paralogismen es taten, indem sie das Ich denke als Funktion der Organisation der Erfahrung mit der Erfahrung verwechselten. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Comtes Versuch, die *Soziologie* anhand des biologischen Prinzips der radikalen Identität zwischen Normalem und Pathologischem zu begründen, und Daniel Lagaches Bestreben, die Psychologie durch eine wissenschaftliche Vermittlung zwischen Natur und Geist zu vereinheitlichen, kaum voneinander. Es versteht sich, in welchem Sinne Canguilhem den Eindruck erwecken kann, dass nach ihm die biologische Psychologie des Verhaltens nicht einfach eine *neue Psychologie*, sondern eigentlich *die Wahrheit der Psychologie* darstellt. Ein szientistischer, technokratischer Charakter ist allen diesen Unterfangen nicht zufällig, sondern intrinsisch, und zwar jedes Mal dann, wenn sie, von der Illusion geführt, *Metaphysik* ließe sich ungestraft auf *Physik* zurückführen, Wissenschaft und Technik einen nicht bloß *instrumentalen*, sondern einen *hegemonialen* Wert beimessen und sie dadurch zum Diskurs der Diskurse, nämlich zur *Philosophie* erheben.

Als Teile, die das Ganze beurteilen wollen, lösen diese szientistischen Unterfangen sich selbst auf, sobald sie *reflexiv* werden. Deshalb werden sie gerne *ideologisch*. So vergessen die Psychologen völlig, nachdem sie akzeptiert haben, dass die Psychologie unter der Schirmherrschaft der Biologie zu einer objektiven Wissenschaft der Eignungen, der Reaktionen und des Verhaltens wurde, ihr eigenes Unterfangen in Bezug auf die historischen Umstände und auf die sozialen ›Milieus‹ zu verorten, innerhalb derer sie dazu gebracht werden, ihre Dienste anzubieten.<sup>448</sup> Canguilhem versucht hingegen, die Gründe des Aufstiegs einer Biologie des menschlichen Verhaltens im 19. Jahrhundert zu bestimmen. Er erkennt insbesondere *wissenschaftliche, technisch-ökonomische* und *politische*

448 Vgl. a.a.O., 377.

Gründe für das Aufkommen der modernen *biologischen Psychologie*. Auf einer *wissenschaftlichen* Ebene ist die Entstehung einer Biologie als allgemeiner Theorie der Beziehungen zwischen Organismus und Milieu prägend gewesen, die zugleich das Ende des Glaubens an die Existenz eines getrennten menschlichen Reichs mit sich brachte. Die *technischen* und *ökonomischen* Gründe sind ihrerseits mit der Entwicklung einer industriellen Ordnung verbunden, die den *betriebsamen* (»industrielles«) Charakter der menschlichen Gattung in den Vordergrund rückten ließ und zugleich das Ende des Glaubens an die Würde des spekulativen Denkens bedeutete. Die *politischen* Gründe lassen sich schließlich mit dem Hinweis auf das Ende des Glaubens an die Berechtigung des sozialen Privilegs und auf die Verbreitung des Egalitarismus zusammenfassen. Bildung und militärische Einberufung werden zu Staatsangelegenheiten, die Forderung nach Gleichheit vor der Zuschreibung von militärischen und zivilen Ämtern bildet den *fondement réel* eines oft unbeachteten Phänomens der modernen Gesellschaften: die verallgemeinerte Praxis der Expertise.<sup>449</sup>

Nietzsche nennt die »Psychologen der Zukunft« die »Instrumente der Erkenntniß«, die sich selbst nicht zu erkennen versuchen.<sup>450</sup> Ähnlich will der Psychologie aus der Sicht Canguilhems bloß ein Instrument sein, ohne zu wissen, für wen oder für was er Instrument ist. Am Anfang der *Genealogie der Moral* fragte sich Nietzsche ferner, was bei den englischen Psychologen, das heißt letztendlich bei den Utilitaristen, zum Zy-nismus geführt habe, nämlich zur Erklärung der menschlichen Verhal-tensweisen durch das Interesse und den Nutzen und durch das Weglassen der menschlichen Grundmotivationen. Die Idee des Nutzens war bei den Utilitaristen mit der *philosophischen* Bestimmung der menschlichen Na-tur als der Fähigkeit verbunden, *künstlich zu handeln* (Hume, Burke)<sup>451</sup> – das heißt nach Canguilhem im Grunde mit der Fähigkeit des Men-schen, durch seine spontane, wertsetzende Tätigkeit Natur zu überstei-gen –, oder auch prosaischer mit der Definition des Menschen als Her-steller von Werkzeugen (die Enzyklopädisten, Adam Smith, Franklin). Das Prinzip der biologischen Psychologie des Verhaltens scheint hingegen nicht aus einer expliziten philosophischen Reflexion hervorgegangen

449 Vgl. a.a.O., 376.

450 Vgl. a.a.O. und F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, Bd.

13, *Kritische Studienausgabe*, a.a.O., 230 (Frühjahr 1888, 14 [27]): »Wir Psychologen der Zukunft – wir haben wenig guten Willen zur Selbstbeob-achtung; wir nehmen es fast als ein Zeichen von Entartung, wenn ein Instru-ment ›sich selber zu erkennen‹ sucht: wir sind Instrumente der Erkenntniß und möchten die ganze Naivität und Précision eines Instrumentes haben; – folglich dürfen wir uns selbst nicht analysieren, nicht ›kennen‹.«

451 Dazu auch G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature hu-maine selon Hume*, Paris 1953, 35 ff.

zu sein. Er kann nämlich nur unter der Bedingung angewendet werden, dass es unformuliert bleibt. Dieses Prinzip ist die Definition des Menschen selbst als *Werkzeug*. Auf den *Utilitarismus*, der von der Vorstellung des Nutzens für den Menschen, des Menschen als der Instanz, die über das Nutzen urteilt, ausging, ist somit der *Instrumentalismus* gefolgt, der die Vorstellung des benutzbaren Menschen, des Menschen als Mittel zum Nützlichen, mit sich bringt. Nach dem Spruch de Birans ist die Intelligenz nicht mehr das, was die Organe schafft und sich ihrer bedient, sondern das, was den Organen dient.<sup>452</sup> Im engen Horizont der Biologie als schlichter Naturbeherrschung eingeschlossen, hat die normsetzende Spontaneität des Menschen, dessen *puissance d'artifice* als Fähigkeit, neue Werte zu etablieren und neue Techniken zu entwickeln, die die vitale Bestimmtheit übersteigen, keinen anderen Sinn mehr als die bloße organische Selbsterhaltung und Selbstbehauptung.

Die historischen Ursprünge der Reaktionspsychologie gehen nicht ungestraft auf die Arbeiten zurück, die 1796 von der Entdeckung der Personalgleichung durch Nevil Maskelyne veranlasst wurden. Als menschlicher Störfaktor in der Messung durch das Teleskop wurde der Mensch zuerst als *Instrument des wissenschaftlichen Instruments* untersucht, um sodann als *Instrument aller Instrumente* studiert zu werden. Die Untersuchungen über die Adaptations- und Lerngesetze – so Canguilhems in seiner ›Genealogie der Biopolitik‹ *ante litteram* –, über das Verhältnis zwischen Lernen und Begabung, über die Leistungs- und Produktivitätsbedingungen (sowohl, was die Individuen, als auch, was die Gruppen angeht), Untersuchungen, die von ihrer Anwendung auf die Selektion und auf die Orientierung nicht getrennt werden können, gehen alle von einem impliziten, gemeinsamen Postulat aus: Die Natur des Menschen ist es, ein Werkzeug zu sein, seine Berufung liegt darin, an seinen Platz gesetzt, vor seine Aufgabe gestellt zu werden.<sup>453</sup>

In den anderen Arten der Psychologie stellen die *Seele* oder das *Subjekt* die natürliche Form oder das Bewusstsein einer Innerlichkeit, nämlich das Prinzip dar, das man sich gibt, um eine gewisse Idee des Menschen in Bezug auf die Wahrheit der Dinge als einen Wert zu rechtfertigen. In einer Psychologie hingegen, wie die biologische Psychologie des Verhaltens, in

452 Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 377 f.

453 Vgl. a.a.O., 378. Am Anfang seines Vortrages hatte Canguilhem bemerkt, dass man aus vielen psychologischen Arbeiten unter anderem den Eindruck einer *anspruchslosen Ethik* gewinnen kann, nämlich der konfusen Verbindung von selbst kritiklosen ethologischen Erfahrungen wie jener des *Beichtvaters*, des *Erziehers*, des *Chefs*, des *Richters* (vgl. a.a.O., 366). Canguilhem interessierte sich darüber hinaus auch für die Anwendung der psycho-sozialen Techniken auf den militärischen Bereich, insbesondere in Bezug auf den Indochina- und den Algerienkrieg. Vgl. DERS., »Colonels et psychologues« (1958), in: OC IV, 859–64.

der das Wort ‚Seele‘ zum Weglaufen veranlasst, und das Wort ‚Bewusstsein‘ zum Lachen bringt, besteht die Wahrheit des Menschen allein darin, dass es keine Idee mehr vom Menschen gibt, die nicht jene von einem Gegenstand für eine Wissenschaft und eine wissenschaftliche Technik, das heißt von einem instrumentellen Wert wäre. Wenn aber eine *Wissenschaft* und eine *wissenschaftliche Technik* allein keine Idee beinhalten, die ihnen einen *Sinn* verleihen würde, so fragt es sich, was die Psychologen berechtigt, ihre Selektion- und Orientierungsrolle auszuüben. Wie werden die Verantwortlichen für die Selektion selektiert?

Canguilhem erinnert an Gideon, der in der Bibel das Kommando aus Israeliten rekrutierte, an dessen Spitze er die Midianiter jenseits des Jordans zurückwies (Ri, vi). Zu diesem Zweck verwendete Gideon einen zweistufigen Test, durch den er 300 Menschen aus 32 000 auswählte. Sein Test schuldete allerdings den Zweck seiner Verwendung und das ausgewählte Selektionsverfahren dem Ewigen. Um die Prinzipien einer Selektion zu bestimmen, muss der Plan der Selektionstechniken *transzendiert* werden. In ihrer *Immanenz* hatte aber die *wissenschaftliche Psychologie* sich dadurch unabhängig zu machen, dass sie sich von jeglicher Philosophie trennte, das heißt von der Spekulation, die nach einer Idee des Menschen jenseits der biologischen und sozialen Gegebenheiten sucht.<sup>454</sup> Die *Philosophie* hat demnach sich weiter Fragen über eine instrumentelle, biologische Psychologie zu stellen, die sich als eine Theorie der menschlichen Fertigkeiten ohne jeglichen Bezug – anders als bei Kant und de Biran – auf eine Theorie der Weisheit versteht und dessen Status sowohl aus der Sicht der *Wissenschaft* als auch aus jener der *Technik* schlecht definiert ist. Die Philosophie dreht sich dabei – Comtes Lehre aneignend – zur *populären Seite*, das heißt zur naiven Seite der Nicht-Spezialisten, und fordert mal ganz vulgär: Sagt mir, worauf ihr hinauswollt, damit ich weiß, wer ihr seid. Der Philosoph kann somit dem Wissenschaftler ausnahmeweise einen Rat für die Orientierung formulieren: Wenn man aus der Sorbonne von der rue Saint-Jacques (wo das Institut der Psychologie lag) hinausgeht, kann man entweder hinauf- oder hinuntergehen: Wenn man hinaufgeht, nähert man sich dem Pantheon, geht man hingegen hinunter, bewegt man sich mit Sicherheit zur Polizeipräfektur.<sup>455</sup>

<sup>454</sup> Vgl. DERS., »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 380.

<sup>455</sup> Vgl. a.a.O., 381.