

Einleitung

»Nous sommes, au fond, *les docteurs de la République française*, comme les psychologues furent ceux de la Monarchie constitutionnelle, et les idéologues ceux de la première révolution.«

(*Auguste Comte*, Brief an Horace de Montègre vom 5. April 1848)¹

a. Cogito und Leben: an der Wurzel der modernen Bio-Techno-Kratie

Die von Mendelssohn und Kant aufgeworfene Frage nach der *Aufklärung* ist in Frankreich vor allem in der Tradition der *histoire des sciences* zum Tragen gekommen. Von dieser Überzeugung ging Michel Foucault aus, als er 1978 vor die Aufgabe gestellt, eine Einleitung zur amerikanischen Übersetzung von Georges Canguilhems *Le normal et le pathologique* zu verfassen, die Besonderheit der französischen Tradition der Historischen Epistemologie reflektierte, als deren Weiterführung er seine eigene Archäologie verstand.² Die Kritiken Saint-Simons sowie der Positivismus Auguste Comtes und seiner Nachfolger stellen die Bemühung dar, Mendelssohns und Kants Fragestellung auf der Ebene einer allgemeinen Geschichte der Gesellschaften wieder aufzunehmen. Die Frage nach der Aufklärung in Frankreich ist demnach durch den Positivismus in Form der Ermittlung der Schwelle zwischen vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Wissen, der Rekonstruktion der Entstehung einer rationalen Macht vor dem Hintergrund einer traditionellen Erfahrung oder der Bestimmung einer eigentümlichen Geschichtlichkeit des Wahren weiterverfolgt worden. Die historische Soziologie Comtes wurde zum Ort der *Geschichte* und der *Geographie* einer Rationalität, die

- 1 »Im Grunde genommen sind wir die *Doktoren der französischen Republik*. In ihr spielen wir die gleiche Rolle wie die Psychologen in der konstitutionellen Monarchie und die *Idéologues* zur Zeit der Revolution.«
- 2 Vgl. M. FOUCAULT, »La vie : l'expérience et la science«, zuerst erschienen mit dem Titel »Introduction by Michel Foucault« in: G. CANGUILHEM, *On the Normal and the Pathological*, Boston 1978; dann leicht bearbeitet und mit dem endgültigen Titel in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90 (1985), 3–14; jetzt in: M. FOUCAULT, *Dits et écrits II (1976–1988)*, hg. v. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Paris 2001 (1994), 429–42 (Nr. 219, erste Fassung) und 1582–95 (Nr. 361, zweite Fassung; fortan als DE II angegeben).

nicht mehr bloß hinsichtlich ihrer internen Konstitution, sondern daraufhin untersucht wird, wie sie sich aus etwas herausbildet, das ganz anders ist als sie selbst.³

Ihr Sinn für die Negativität der Vernunft erklärt, warum der *histoire des sciences* und den speziellen Arbeiten in Sonderbereichen der Wissenschaftsgeschichte wie jenen von Alexandre Koyré, Jean Cavaillès, Gaston Bachelard und Georges Canguilhem mit Recht eine allgemeine philosophische Relevanz zugesprochen wurde. Nicht zufällig rückte, als mit der späten Aufnahme der Phänomenologie in Frankreich in den dreißiger Jahren die Frage nach der Aufklärung wiederentdeckt wurde, die Historische Epistemologie in den Mittelpunkt.⁴ Ähnlich wie Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* und der *Krisis der europäischen Wissenschaften* stellte sich auch die Historische Epistemologie im Hinblick auf das abendländische Projekt einer universellen Entfaltung der Vernunft die Frage nach dem Verhältnis zwischen *techne* und *epistéme*, zwischen der Positivität der Wissenschaften und der Radikalität der Philosophie. Die Fragestellung Husserls führte die Historische Epistemologie allerdings anders als Sartre und Merleau-Ponty nicht im Sinne einer Vertiefung der *Subjektivität*, sondern der Fundierung der *Strukturen der Rationalität* weiter, wie insbesondere das Werk des Philosophen der Mathematik sowie des Freundenes und Kollegen von Georges Canguilhem Jean Cavaillès zeigt.

Wollte man ein Pendant zu den Arbeiten Cavaillès', Koyrés, Bachelards und Canguilhems außerhalb Frankreichs suchen, so würde man es laut Foucault zweifellos in der Frankfurter Schule finden. Kritische Theorie und Historische Epistemologie gleichen sich nämlich bei allem Unterschied in Stil- und Akzentsetzungen darin, dass sie die Frage nach dem Status und der Rolle des Wissens in den modernen Gesellschaften auf eine radikale Weise stellen. So ist es die Historische Epistemologie gewesen, die nach dem zweiten Weltkrieg auf die Frage nach der Aufklärung, die sich dem zeitgenössischen Bewusstsein in Frankreich angesichts der entgegengesetzten, spiegelbildlichen Gefahren des Faschismus und des Stalismus mit erneuter Dringlichkeit stellte, eine prägnante Antwort zu geben vermochte. Nicht anders als in Deutschland die Kritische Theorie hat die Historische Epistemologie in Frankreich die aufklärerische Vernunft im Hinblick auf die besonderen Formen, die sie mit der Entwicklung der modernen Massendemokratien in der Nachkriegszeit angenommen hatte, kritisch zu hinterfragen gewusst. Sie hat die Bedeutung untersucht, die die wissenschaftliche, technische Rationalität in der Entwicklung der

3 A.a.O. 1584/dt. 945; außerdem M. FOUCAULT, »Qu'est-ce que la critique?«, Vortrag vom 27. Mai 1978 vor der Société française de philosophie, in: *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84 [1990], 35–63, insb. 44/dt. 23 f.

4 Vgl. FOUCAULT, »La vie : l'expérience et la science«, a.a.O., 1586/dt. 947 f. und DERS., »Qu'est-ce que la critique?«, a.a.O., 42 f./dt. 20 f.

Produktivkräfte und im Spiel der politischen Entscheidungen bekommen hatte. Sie hat die Entgleisungen der aufklärerischen Vernunft sowohl in der Umkehrung einer ›Revolution‹ in den Despotismus wiedererkennen können, deren emanzipatorische Hoffnung von einer bestimmten Form von Rationalismus getragen wurde, als auch in der Legitimitätskrise eines abendländischen Universalismus, der sich in der Geschichte des Kolonialismus als schlichte Herrschaft entpuppt hatte. Wie die Kritische Theorie so hat auch die *histoire des sciences* in einer Vernunft, die eine strukturelle Autonomie beansprucht, die Geschichte der Dogmatismen und der Despotismen der Nachkriegszeit zu lesen gewusst: Sie hat eine Form von Rationalität erkannt, die nur unter der Bedingung einen Befreiungseffekt haben kann, dass sie sich von sich selbst befreit.⁵

Canguilhems Geschichte und Philosophie der Lebenswissenschaften und -techniken, der Biologie wie der Medizin, stellt keine bloße Erweiterung des Gegenstandsgebietes der Historischen Epistemologie dar, die sich im 20. Jahrhundert eher auf harte, hochformalisierte Wissenschaften, insbesondere auf die moderne mathematische Physik fokussiert hatte. Die erneute Behauptung des Vorrangs, den der Biologie bereits Auguste Comte zumaß, bedeutet vielmehr eine tiefe Umwälzung der ganzen Tradition der *histoire des sciences*. Der Umstand, dass Canguilhem trotz der Spezialisierung seiner Arbeit auf dem vergleichsweise eng umgrenzten Gebiet der Wissenschaftsgeschichte in brennenden Debatten auf spektakuläreren Schauplätzen wie der Psychoanalyse (über Lacan), dem Marxismus (über Althusser), der Soziologie (über Bourdieu, Castel, Passeron) und selbstverständlich der Philosophie (über Derrida, Deleuze und Foucaults selbst) präsent zu sein wusste, ist nach Foucault nicht lediglich auf die wichtigen institutionellen Funktionen zurückzuführen, die Canguilhem zuerst als Generalinspekteur des nationalen Bildungswesens und dann als Mitglied und Präsident der Prüfungskommission der *agrégation* wahrnehmen konnte.

Canguilhems diskreter und doch tiefgreifender Einfluss auf den philosophischen und wissenschaftlichen Diskurs der Nachkriegszeit in Frankreich verdankt sich vielmehr seiner Fähigkeit, die für die Geschichte der modernen Philosophie grundlegende Infragestellung der neuzeitlichen Philosophie des Cogito anhand des Begriffs des Lebens bis in ihre letzte Konsequenz zu entfalten. Hatte die Philosophie Descartes' die Frage nach dem Verhältnis der Wahrheit zum Subjekt aufgeworfen, so warf das 18. Jahrhundert in Bezug auf die Beziehungen zwischen Wahrheit und Leben eine Reihe von Fragen auf, deren erste große Formulierungen Kants *Kritik der Urteilskraft* und Hegels *Phänomenologie des Geistes*

5 FOUCAULT, »La vie : l'expérience et la science«, a.a.O., 1586/dt. 948: »Une raison, par conséquent, qui n'a d'effet d'affranchissement qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer d'elle-même.«

darstellten. Seitdem bestand eines der Grundprobleme der philosophischen Diskussion darin, zu wissen, ob das Leben und dessen Erkenntnis bloß als eines der Gebiete zu betrachten sind, die in den Bereich der allgemeinen Frage der Wahrheit, des Subjekts und der Erkenntnis fallen, oder ob sie vielmehr die Grundlage darstellen, auf der diese Frage neu zu stellen ist. Der Ort der Philosophie Canguilhems ist laut Foucault auf der Ebene einer solchen Reformulierung der Frage nach dem Subjekt und der Wahrheit aufgrund des Lebens zu bestimmen. So erklärt sich die entscheidende Bedeutung, die die Arbeit Canguilhems als Historiker und Philosoph in Frankreich für all diejenigen haben konnte, die Stellung und Wert der Subjektivität neu zu denken versuchten.⁶

Georges Canguilhems *biologische Philosophie* unterscheidet sich von der herkömmlichen Lebensphilosophie im 19. und 20. Jahrhundert zumindest darin, dass sie nicht auf *Immanenz* setzt. Von Nietzsche bis zu Dilthey und schließlich Simmel, von Bergson bis zur Philosophischen Anthropologie, von Husserl bis zur ›Lebensform‹ des späten Wittgenstein und zum Neuspinozismus Deleuzes und Agambens hat ein dominierender Strang der modernen Philosophie im Begriff des Lebens die Möglichkeit einer konkreten Vermittlung der abstrakten Dualismen der metaphysischen Tradition gesucht. Canguilhem geht von Auguste Comtes *philosophie biologique* aus: sowohl von dessen Aufnahme des Vitalismus Barthez', Cabanis', Bichats als auch von dessen Verwandtschaft zur spekulativen Tradition der romantischen Naturphilosophie. Im Leben als spontane Tätigkeit, *formation de formes*, sieht er das Prinzip der Vermittlung zwischen Werten und Tatsachen, Geschichte und Natur. Gegen billige Berufungen auf das Konkrete und auf die Überwindung des metaphysischen Dualismus, die sich in der Moderne wiederholen, weiß er, dass die Bedingungen einer Vermittlung zwischen Wesen und Dasein unmöglich *positiv* – weder *technisch-wissenschaftlich* noch *praktisch*, weder *subjektiv* noch *intersubjektiv* – zu erfüllen sind.

Nimmt man Foucaults Vorschlag ernst, die Bedeutung von Canguilhems Philosophie vor allem an ihrer Fähigkeit zu messen, die für die Geschichte des modernen Denkens entscheidende Umwälzung der kartesischen Frage nach dem Verhältnis zwischen Wahrheit und Subjekt im Sinne eines Primats des Lebens neu zu interpretieren, dann kann man *mutatis mutandis* auf Canguilhems *philosophie biologique* den programmatischen Spruch von Hegels *Differenzschrift* anwenden, nach dem gegenüber der Vorherrschaft der endlichen Subjektpphilosophien die eigentliche »Aufgabe der Philosophie« darin bestehe, »das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen.«⁷

6 A.a.O., 1594 f./dt. 958.

7 G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und des Schelling'schen Systems der Philosophie*, in DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hg. v. H. Buchner, O.

Das in der *Differenzschrift* formulierte Programm steht im Mittelpunkt von Jean Hyppolites Deutung der Hegel'schen Philosophie. Als Lehrer am traditionsreichen Lycée Henri IV in Paris hat Hyppolite den jungen Foucault in die Lektüre von Hegels *Phänomenologie des Geistes* eingeführt. Bei ihm schrieb später Foucault seine Lizenzarbeit für das diplôme d'études supérieures: *La constitution d'un transcendental historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1949), in dessen Titel Foucaults späteres Interesse an der archäologischen Bestimmung einer ›historischen Apriori‹ sich bereits ankündigt. Canguilhem unterhielt seinerseits enge Beziehungen zu Hyppolite, seitdem dieser in den vierziger Jahren sein Kollege an der Universität Straßburg wurde. Canguilhem ist insbesondere der Verfasser eines wichtigen Aufsatzes über die Bedeutung Hegels in Frankreich, in dem er die Arbeit Hyppolites gegen Attacken von marxistischer wie von katholischer Seite verteidigt.⁸

In seiner Lektüre des Hegel'schen Werkes hebt Hyppolite gegen Versuche, Hegel auf die *Phänomenologie des Geistes* und diese auf einen Kampf um Anerkennung beziehungsweise die Vernunft auf Gesellschaft und den Geist auf seine objektiven Bestimmungen zu reduzieren, die intrinsische Korrelation hervor, die zwischen *Erfahrung* und *Spekulation* besteht. Das absolute Wissen bildet dementsprechend kein Äußerliches dem natürlichen Bewusstsein gegenüber, sondern die interne Entfaltung seiner Substanz. Ähnlich ist der spekulative Satz als vernünftiger Schluss keine Schwärmerei, sondern die Wahrheit eines jeden Urteils.⁹ »Hegel hat hier Nietzsche vorweggenommen. Die humanistische Reflexion ist der Sturz in ›allzu Menschliches‹«, schreibt Hyppolite am Ende seiner Studie über Hegels Logik.¹⁰ Der Mensch verliert sich, wenn er, wie in der aufklärerischen Subjektpolosophie, sich auf sich selbst reduziert. Er ist der *carrefour*, der Kreuzungspunkt einer Bewegung, die ihn unendlich übersteigt. Jeder Versuch, einen *Humanismus* auf einen *Naturalismus*, auf ein natürliches Dasein des Menschen als dessen endliche, ursprüngliche Positivität zu gründen, muss fehlschlagen.

Pöggeler, Hamburg 1968, 1–92, 16: »Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Seyn in das Nichtseyn – als Werden, die Entzweyung in das Absolute – als seine Erscheinung, – das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen.«

- 8 G. CANGUILHEM, »Hegel en France« (1948/49), in: *Œuvres complètes IV. Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940–1965)*, hg. v. C. Limoges, Paris 2015 (fortan als OC IV angeführt), 321–41.
- 9 Genaueres in: U. BALZARETTI, »Hegel als Vorgänger Nietzsches. Jean Hyppolites nicht-anthropozentrische Anthropologie«, in: *Hegel-Jahrbuch* (im Erscheinen).
- 10 J. HYPPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, 1952, 243: »Hegel a ici devancé Nietzsche. La réflexion humaniste est la chute dans le ›trop humain‹.«

Das Resultat einer bloß auf Endlichkeit aufbauenden Aufklärung – so der Schluss Hegels, auf den Hyppolite hinweist – ist der verallgemeinerte Instrumentalismus: »Eine Hand wäscht die Andere. Wo er [sc. der Mensch] aber sich befindet, ist er recht daran, er nützt andern und wird genützt.«¹¹

Spekulation, anthropologischer Reduktionismus, verallgemeinerter Instrumentalismus: Die von Hyppolite im Anschluss an Hegels Kritik der Aufklärung nachgezeichnete Triade stellt zugleich den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit dar.¹² Sie gestattet zuerst einmal, philosophiegeschichtlich in der Interpretation des Werkes Foucaults gegenüber dem heute vorherrschenden Spinoza-Nietzsche-Strang die von Hyppolite suggerierte Hegel-Nietzsche-Linie stark zu machen. Eine Univocität des Seins qua Differenz, die sich den Widerspruch ersparen zu dürfen glaubt und die meint, aus den Dualismen der Tradition ohne die Unendlichkeit einer *causa sua* und mittels des bloßen Daseins attribut-, das heißt wesenserloser *modi* ungestraft heraustreten zu können,¹³ kann keinen Ausweg aus dem von Nietzsche im Namen einer übermenschlichen Vermittlung zwischen Zeitlichem und Ewigem denunzierten allzu-menschlichen Utilitarismus des modernen Humanismus bieten. Die vermeintliche Aufhebung jeder Dualität zwischen Subjekt und Objekt ebnet vielmehr jeglichem verdinglichenden Verfügarmachen den Weg. Die Wirksamkeit einer solchen im weiten Sinne spinozistischen Linie in Foucaults Werk ist unbestritten. Sie ist insbesondere in seiner Rede von einem lediglich *affirmativen* Denken anzutreffen, in der Verabsolutierung der Oberfläche und, in

¹¹ Vgl. a.a.O., 243, 236 f.; G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. H.-F. Wessels, H. Clairmont, Hamburg 1988, 371 für das Zitat.

¹² Die über Hyppolite vermittelte Kritik Hegels an dem aufklärerischen anthropologischen Reduktionismus und an dessen Vergessen des Spekulativen bildet zugleich den produktivsten Ansatz, um einen ergiebigen Anschluss an die Kritische Theorie und an ihren Einspruch gegen die Verdinglichungen und den Instrumentalismus der Aufklärung und deren Dialektik zu versuchen. Die Rückkehr zu den »spekulativen Köpfen« – so Jürgen Habermas – der Kritischen Theorie gestattet es, die sterilen Vorwürfe an die Archäologie, ihr mangele es an einer handfesten normativen Grundlage, hinter sich zu lassen und zugleich die Frage aufzuwerfen, ob das unbekümmerte Reden von »Pathologien der Vernunft« (Axel Honneth) von einem *soziokratischen* Standpunkt aus nicht doch einen *biopolitischen Technokratismus* in sich birgt.

¹³ Vgl. die lehrreichen Einführungen von Gilles Deleuze, Pierre Macherey und Alexandre Matheron zur italienischen Ausgabe der Schriften Antonio Negris über Spinoza: A. NEGRI, *Spinoza*, Rom 2006 (1998), und in der vorliegenden Arbeit das der Auseinandersetzung Deleuzes mit Foucault gewidmete Kapitel des ersten Teils (IV.v. »Gilles Deleuze und Giorgio Agambens affirmative Biopolitik«).

seiner politischen Philosophie, in der gleichzeitigen Zurückweisung des Hobbes'schen Gedankens der Souveränität als eines dem Dasein entbundenen Wesens. Von der ersten Auffassung der technisch-wissenschaftlichen Entstehung der Psychopathologie über die strukturelle Konzeption der Archäologie als Denken des Außen und der genealogischen Auflösung von Identitäten bis zum eigentlichen kritischen Kern der Biopolitik im Werk Foucaults ist der Gedanke einer grundlegenden *Indifferenz* allerdings nicht weniger präsent. Diese stellt die unendliche Einheit vor der Trennung zwischen Sinn und Nicht-Sinn, Vernunft und Nicht-Vernunft dar, der gegenüber jede endliche, anthropologisch-dialektische Sinnentfaltung auf die unlösbare Verflechtung zwischen Tatsachenerkenntnis und praktischem Interesse, Wissen und Macht zurückverwiesen wird, die sie zusammen mit dem herkömmlichen, metaphysischen Dualismus hinter sich gelassen zu haben glaubte.

Mit Canguilhems Philosophie des Lebendigen um eine Lebensphilosophie bereichert, die über den Anschluss an Auguste Comte und Henri Bergson und deren Verpflichtung auf eine genuin ethische Tradition der Versöhnung von jeglichem dämonischen Rest bereinigt ist,¹⁴ erlaubt der Ausgang von der Hegel-Nietzsche-Linie darüber hinaus, aus einer systematischen Perspektive eine radikale Kritik an dem Naturalismus zu entwerfen, der hinter dem konstitutiven Instrumentalismus der Moderne steckt. Man vergisst zu leicht, dass das in *Les mots et les choses* verkündete Auftreten des Menschen mit dem Tod der Metaphysik einhergeht.¹⁵ Die Konstitution einer anthropologischen Dublette, in der unter unendlichem Verweis der Endlichkeit auf sich selbst das Positive auf das Fundamentale aufgrund eines praktischen Interesses, und das heißt grundsätzlich *technisch*, zurückgeführt wird, geht mit der Reduktion jeglichen Sich-Entziehens auf Gegebenes und Verfügbares, jeder *Metaphysik* auf eine *Physik* beziehungsweise auf eine *Physiologie* einher. Ähnlich ist Canguilhems *philosophie biologique* von dem Projekt durchdrungen, jeglichen Versuch zurückzuweisen, die Erfahrung

- ¹⁴ Für die Verpflichtung der Lebensphilosophie nicht auf ein genuin ethisches Versöhnungsprinzip, sondern auf eine faschistische, neu-heidnische Kraft der Zerstörung, die das Andere der menschlichen Vernunft nicht als deren innerstes, versöhnendes Prinzip, sondern als deren schlichtes Gegenüber ausmacht, vgl. die gleichsam kanonische Beurteilung Georg Lukács', die selbstverständlich nicht in ihrer Undifferenziertheit zu nehmen ist: Das *Irrationale* muss nicht notwendig als Zerstörungskraft verstanden werden, deshalb wird auch in der hiesigen Arbeit der Diskussion des Begriffes des Anderen der Vernunft ein besonderer Platz eingeräumt (G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalen von Schelling zu Hitler*, Berlin ⁴1988 [1955]), 318 ff.).
- ¹⁵ Vgl. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris 1966, 328/dt. 383 (fortan als MC angegeben)..

aufgrund einer Erkenntnis der Natur zu vereinigen, die *paralogisch* der Natur zugeschrieben wird.

Foucault und Canguilhem gehen insbesondere nicht von den Versuchen aus, die über die *antimetaphysische Tatsachenforschung* des logischen Positivismus¹⁶ noch einen großen Teil der zeitgenössischen Philosophie im Geiste, wenn auch nicht mehr buchstäblich, prägen, die Erfahrung nach dem Modell der Physik zu vereinheitlichen und somit die Dualismen der Metaphysik hinter sich zu lassen. Ihr Ausgangspunkt ist vielmehr mit Auguste Comte die Biologie. Deshalb ist die Kritik am Naturalismus, die sich nach ihnen entfalten lässt, als eine *radikale* zu bezeichnen. Foucault und Canguilhem treffen den modernen Naturalismus und den Instrumentalismus, der ihm innenwohnt, wo sie der junge Lévinas vor dem Aufstieg des Nationalsozialismus gesucht und gefunden hatte: im Inneren des Geistes selbst.¹⁷ Aufgrund seiner Selbstreflexion in sich selbst steht das Leben *naturalistisch aufgefasst* in der Mitte des Wegs, der von der Natur zum Geiste führt: Es bildet sowohl die letzte Stufe der Natur als auch die erste des Geistes beziehungsweise den Geist in seiner noch natürlichen Form und dies wiederholt mit jeder Gestalt, die der Geist in seinem Werden zu sich selbst annimmt. Gleichzeitig ist das Leben *spekulativ aufgefasst* als unendliche Einheit die Form, die der Geist realisiert, als er durch seine vollendete Idealisierung von jeglichem Naturrest befreit ist. Das Leben ist sowohl *Index* einer nur erst zum Teil vollzogenen Idealisierung des Geistes als auch *Maßstab* ihrer Vollendung.

Mit der von Auguste Comte vertretenen eigentümlichen Form des Positivismus, nicht von der Physik, sondern von der Biologie auszugehen, heißt demnach, einen kritischen Blick nicht nur für die schlichte Reduktion des Geistes auf die Natur, sondern auch für die naturalistischen Reste im Geiste selbst zu entwickeln und zugleich dafür im Ideal eines Lebens im eminenten Sinne einen Prüfstein zu haben. Auf dem Spiel steht nicht mehr lediglich die unberechtigte Reduktion der Erfahrung auf eine wirkkausale Interaktion von diskreten Entitäten, *partes extra partes*, sondern ihre Zurückführung auf organisch zusammenhängende Ganzheiten, insofern diese als endlich gegeben und bestimmbar aufgefasst werden.¹⁸ Die Natur wird im Geist selbst begriffen, im Prozess der

¹⁶ Vgl. R. CARNAP, H. HAHN, O. NEURATH, *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* (1929), in: O. NEURATH, *Gesammelte philosophische und methodologischen Schriften*, Wien 1981, 299–336, insb. 299.

¹⁷ E. LÉVINAS, »Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme«, zuerst in: *Esprit*, 26 (1934), 199–208, jetzt in: *Emmanuel Lévinas [Cahier de l'Herne]*, hg. v. C. Chalier, M. Abensour, Paris 2006 (1991), 154–60, 157: »Das Biologische mit all dem, was es an Fatalität mit sich bringt, wird zu mehr als zu einem Gegenstand des geistigen Lebens, es wird zu dessen Herzen.«

¹⁸ Das Problem des modernen Naturalismus besteht nicht so sehr in der Reduktion des Geistes auf Natur, sondern in der naturalistischen Bestimmung

Selbstwerdung und der realen Naturverfallenheit des Geistes erfasst, die der moderne Naturalismus aufgrund seiner erklärten Endlichkeit und der Unfähigkeit, die damit einhergeht, die Idealität des Prinzips des Geistes als unendliche Einheit zu verstehen, nicht mehr zu begreifen und zu reflektieren weiß. Indem er um das Übernatürliche als das innere Prinzip des Geistes nicht mehr weiß, vergeht zugleich dem Naturalismus paradox jegliche Möglichkeit, Natur aufzufassen. Seine Unwissenheit von der eigenen Negativität ist zugleich die Unwissenheit vom Krieg und dem Unzivilen: dem Zwang, der Zerrissenheit und der Gewalt, die dem Naturalismus als fundamentalisiertem Naturzustand innewohnen.

Beide, Foucault und Canguilhem, erkennen insbesondere den Kern des modernen *Biologismus* im Begriff des Normalen und in der grundlegenden Rolle, die ihm bei der Entstehung nicht nur der modernen Humanwissenschaften, sondern auch der nachmetaphysischen anthropologischen Konstellation zukommt, die sie alle trägt. Die Kritik an der Normalisierung, die Foucault und Canguilhem formulieren, betrifft die Moderne nicht nur hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen, sondern ebenso ihrer philosophischen Grundlage. Sie visiert außerdem nicht lediglich einen unbestimmten Drang zur Homogenität und Konformität an, wie eine über seine Geschichte nicht informierte Auffassung des Begriffs des ›Normalen‹ glauben lassen könnte, sondern prägnant die Wurzel selbst der modernen, szientistischen Technokratie. Der Begriff des Normalen steht nämlich aufgrund seiner Grundäquivalenz zwischen Tatsachen und Werten für die endliche, falsche Vermittlung zwischen Natur und Geist, Körper und Seele, die dem modernen Szientismus qua unlösbarer

des Geistes selbst. Die Unterscheidung zwischen *two sorts of naturalism*, die dazu dienen soll, den modernen Subjektivismus und jede Form von übernatürlichem Rationalismus zurückzuweisen und sich zugleich von einem schlichten Physikalismus abzusetzen, hilft in diesem Sinne kaum weiter. Im Gegenteil, sie beschreibt ausdrücklich die mehr oder weniger offene Strategie des modernen naturalistischen Reduktionismus. Vgl. J. McDOWELL, »Two Sorts of Naturalism«, in: DERS.: *Mind, Value, and Reality*, 1998, 167–97; dazu auch: M. DE CARO, D. MACARTHUR (Hg.), *Naturalism and Normativity*, New York 2010, und für eine Problematisierung: S. RÖDL, »Reason and Nature, First and Second«, in: *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, hg. v. G. Hindrichs, A. Honneth, Frankfurt/M. 2013, 119–130. Auch die bloße Kehre zum Organischen, zum Holismus der inferentiellen Bezüge, wie im Zusammenhang mit einer Auffassung der Rationalität als *soziale Sprachpraxis*, reicht an sich nicht, ebenso wenig wie der prätendierte nachmetaphysische Übergang vom Substanz- zum Relationsdenken, um dem spezifischen Naturalismus des modernen auf Endlichkeit vereidigten Geistes gerecht zu werden (vgl. etwa R.B. BRANDON, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.)/London 1994, 89 ff.).

Verstrickung zwischen Wissen und Macht, *scientia* und *potentia*, zu grunde liegt. So erklärt sich die Relevanz, die Canguilhem seit seinem frühen *diplôme d'études supérieures* der Unterscheidung zwischen Normalen und Pathologischem im Hinblick auf Auguste Comtes Vermittlung zwischen Ordnung und Fortschritt, Wissenschaft und Technik zusmisst und die besondere Bedeutung, die diese Unterscheidung, vermittelt über den Einfluss von Canguilhems Medizinthese *Le normal et le pathologique*, im Werk Foucaults bekommen konnte.

Der Begriff des *Normalen* steht im Mittelpunkt der drei neuen Wissenschaften der Psyche, des Lebens und der Gesellschaft, die in der *Moderne zur Prägung der drei Neologismen führten*: Psychologie, Biologie und Soziologie. Die *neu-logische Triade* steht im Mittelpunkt des Interesses sowohl Canguilhems als auch Foucaults, indem sie exemplarisch den Anspruch der Moderne verkörpert, die Metaphysik durch die Wissenschaft zu ersetzen. Für alle drei *neu-logischen* Wissenschaften gilt das, was Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* über die empirische Psychologie behauptet, dass sie nämlich, von jeher ein Teil der Metaphysik, jetzt gegenüber der Krisis des spekulativen Denkens durch ihre ebenso endliche wie paralogische Vermittlung beansprucht, dem Ganzen, zu dem sie gehört, das heißt die Metaphysik selbst, zur Aufklärung zu dienen.¹⁹ *Psychologie, Biologie, Soziologie* und das *Normale*, das in ihrem Zentrum liegt, sind das Spiegelbild der epistemischen Konstellation, in der sie wachsen konnten, als sie sich vom Teilwissen zum Wissen über das Ganze oder zur Philosophie erhoben und somit dem Szientismus verfielen.

Leben und *Macht* stellen somit einen *Gegensatz* nicht weniger als ein *Hendiadyoin* dar. Die beiden Begriffe stehen in einem Gegensatz jedes Mal dann, wenn eine entleerte Auffassung des einen einer emphatischen des anderen gegenübergestellt wird: so der *depotenzierte* Begriff des Lebens, der als Paradigma einer endlichen Vermittlung für das moderne postmetaphysische Denken als *biokratische*, rein instrumentale Selbst-erhaltung bestimmt ist, wenn er der Macht im ausgezeichneten Sinne einer reinen Tätigkeit und Spontanität gegenübergestellt wird; so umgekehrt der Begriff der Macht als die Folge eines endlichen Verständnisses des Lebens, das sich auf keine Weise über den schlichten Kampf aller gegen alle und alles eines verallgemeinerten Naturzustandes erhebt, in dem das Mannigfaltige keine obere Einheit kennt, wenn dieser Machtbegriff dem eminenten Begriff des Lebens als unendliche Vermittlung entgegen-gestellt wird. *Hendiadyoin*, Eines durch Zwei, sind hingegen *Leben* und

¹⁹ Vgl. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. R. Schmidt, Hamburg 3¹⁹⁹⁰ (1926), B 876: »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?«

Macht, wenn sie entweder Ausdruck derselben Reduktion auf Endliches und des ontologisierten Konflikts zwischen für sich stehenden Elementen sind, der ihr folgt, oder zwei Seiten derselben idealen Vermittlung, die der Herrschaft des Natürlichen eine unendliche Versöhnung entgegenstellt. *Leben* und *Macht* sind dann Struktur und Aktivität einer Liebe, die dem Dämonismus eines verendlichten, schlicht irrationalen Anderen der Vernunft, dem depotenzierten Leben der Moderne als intrinsisch sadistischer Impotenz eines fundamentalen Machtdranges entgegengehalten wird.

b. Wahnsinn und Leben: anthropologischer Zirkel und Lebenskreis

In Hinsicht auf die fundamentale Verstrickung zwischen *Leben* und *Macht* unterscheidet Auguste Comte zwischen der *reinen Biokratie*, die grundsätzlich in der Fähigkeit des Lebendigen besteht, die Materie zu assimilieren und dadurch sich in seinem Milieu durchzusetzen, und der *Endbiokratie*, die den *großen Organismus der Menschheit* realisieren soll: das *unendliche Leben*, das als Prinzip der *Liebe* und des *Friedens* eine jede Tätigkeit leiten soll, die *Wissenschaft* nicht weniger als die *Technik*, das *Wissen* nicht weniger als die *Macht*. An eine solche *fundamentale* Auffassung des Lebens knüpft Georges Canguilhem bewusst an, der unermüdlich die Notwendigkeit wiederholt, jede Wissenschaft und Technik des Lebens innerhalb einer *philosophie de la vie* zu begreifen. Es lässt sich insbesondere anhand von Foucaults Auffassung des Wahnsinns und seiner Kritik an der Anthropologie zeigen, dass ein fundamentaler Lebensbegriff auch bei ihm am Werk ist. Es wurde zurecht hervorgehoben, dass die *Biopolitik* nach dem Modell des Lebens selbst funktioniert.²⁰ Das liegt wohl daran, dass die Biomacht aus einem naturalistischen Reduktionismus hervorgeht, bei dem die Biologie und somit das *Organische* im Zentrum stehen. Will man aber dem eigentlich kritischen Charakter von Begriffen wie *Biopolitik* und *Biomacht* gerecht werden, dann muss man der *endlichen* Biologie der biopolitischen Macht eine *umfassende* Biologie entgegensetzen können, die den reduktionistischen, intrinsisch gewalttätigen Charakter der ersten zum Vorschein bringt.²¹

- 20 So das wichtigste Ergebnis, zu dem die Dissertation von Maria Muhle kommt (vgl. M. MUHLE, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, München 2013 [2008], 247: »Die Bio-Macht bezieht sich nicht nur *auf das Leben*, sondern sie tut dies zugleich *nach dem Modell des Lebens*«).
- 21 Philipp Sarasins Vorschlag, im »Zeitalter der Biologie« die darwinsche Evolutionstheorie als systematischen Rahmen für die Philosophie Foucaults zu reklamieren, erscheint angesichts der Unterscheidung zwischen einem

Biopolitik stellt demnach viel mehr als lediglich eine Politik dar, die das Leben der Individuen und der Bevölkerungen zum Ziel hat. Sie geht über die schwerwiegenden Probleme hinaus, die die rasante Entwicklung der Biowissenschaften und die Frage nach deren Anwendung bereiten und lässt sich nicht einfach ins Positive wenden: Sie darf nicht mit dem Drang zu einem *enhancement of life*, zu einer Maximierung der Lebensvirtualitäten bis zum vermeintlichen Posthumanen verwechselt werden, dessen schärfste Kritik sie vielmehr bildet. *Bio-Politik* stellt die fundamentale Verstrickung zwischen *Biologischem* und *Politischem*, *Tatsachen* und *Werten*, in der modernen Macht als Macht der *Norm* und des *Normalen* dar.²² Sie ist die Folge des modernen Naturalismus und des Sieges des modernen liberalen Industrialismus und der bürgerlichen instrumentellen Vernunft, die strukturell nichts als reine Naturbeherrschung und funktionale Verwertung, lediglich *poiesis* und keine *praxis* kennen. Biopolitik in einem weiten und prägnanten Sinne ist dann die *Hybris* eines Denkens – sein *hybrider Charakter* wie auch sein *Übermaß* und die Machtffekte, die aus ihm folgen –, das als ein zugleich Natürliches und Geistiges, Biologisches und Politisches sich in der eigenen Endlichkeit zirkulär fundieren will und das sein Verhältnis zum Unendlichen nicht angemessen zu reflektieren weiß. In seinen extremsten Konsequenzen ist sie der strukturelle Bürgerkrieg und die *biologistische* Thanatopolitik, die aus ihrem intrinsischen Rassismus folgen.

Georges Canguilhem schließt an eine fundamentale Auffassung des Lebens viel konsequenter als Michel Foucault an. Sein Lebensbegriff stellt gar die einzige angemessene Entfaltung des Primats und des Vorrechts dar, die Foucault dem Wahnsinn gegenüber der Geschichte zuerkennt. Der Lebenskreis einer formierenden Tätigkeit, die sowohl Subjekt ist als auch Objekt ihrer selbst, ähnlich wie in der Auffassung

endlichen Lebensbegriff und einem unendlichen systematisch als der erneute Versuch, den Teil für das Ganze, das Abkünftige für das Grundlegende gelten zu lassen (vgl. Ph. SARASIN, *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt/M. 2009). Dadurch wird der Sientismus, den Foucault wie auch Canguilhem an der bürgerlichen, biokratischen Technokratie der Moderne kritisieren, bloß in seinem Wesen selbst wiederholt. Sarasins Buch ist lehrreich, was die Missverständnisse angeht, die die Rezeption Foucaults, aber auch Canguilhems in einem breiten Maß noch prägen. Es kehrt bloß einen Naturalismusvorwurf ins Positive, der Foucault spätestens seit Sartres und Piagets Bezeichnung der Archäologie als eine ›Geologie‹ und Canguilhem sowieso wegen seiner erklärten *philosophie biologique* angehängt wurde.

²² Für die Unterscheidung zwischen Leben als *Ziel* der modernen Machttechnologien einerseits und der modernen Vermengung zwischen *Biologischem* und *Historischem* andererseits vgl. M. FOUCAULT, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris 1976, 200/dt. 146 (fortan als VS angegeben).

Canguilhems, nach dem die *Erkenntnis des Lebens* immer sowohl *subjektiv* als auch *objektiv* ist, ist das Fundament, auf dem sich der von Foucault angeprangerte anthropologische Zirkel angemessen entfalten kann. Die fehlerhafte Zirkularität zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, Wesen und Dasein, Fundamentalem und Positivem stellt nicht die Besonderheit einer bestimmten Epoche dar, sondern vielmehr die Unhintergehrbarkeit eines reflexiven Moments für ein jedes Denken. Dialektik ist nicht ein Irrweg des modernen Anthropologismus, sie gehört im Gegen teil wesentlich zu jeder Sinnentfaltung. So ist nicht die Subjektivität das Hauptproblem der Moderne, sondern die Unfähigkeit, den anthropologischen Zirkel der Endlichkeit, in dem sie sich notwendig expliziert, in ein angemessenes Verhältnis zum unendlichen Lebenskreis zu stellen, der sowohl sein intrinsisches Prinzip als auch sein Anderes ausmacht und der allein qua Ideal die naturverfallene, instrumentale Gewalt der Geschichte in einen Versöhnungshorizont zu stellen vermag. Die Aufgabe der Philosophie bleibt weiterhin, »das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen«. Mit Hegel kann man allerdings kaum glauben, dass man dabei bloß mit Dialektik als der vollendeten Form der modernen Wissenschaft auskommen kann. Wegen ihrer konstitutiven Abhängigkeit von einem Anderen, vom Prinzipiellen und Unmittelbaren, bleibt die Dialektik notwendig auf Metaphysik angewiesen.

Das Vorhaben der vorliegenden Arbeit besteht dementsprechend darin, im Hinblick auf eine radikale Kritik am modernen Naturalismus *Foucault mit Canguilhem zu widerlegen*, das heißt sein Denken in eine umfassendere Theorie aufzunehmen. Es geht weder darum, eine *Genealogie* – etwa den Einfluss Canguilhems auf Foucault oder umgekehrt den Einfluss Foucaults auf Canguilhem – zu rekonstruieren, noch darum, einer Philosophie mit der anderen – etwa dadurch, dass man Foucaults Archäologie Canguilhems *Philosophie des Lebendigen* oder diese Philosophie der Archäologie entgegenstellt – zu *widersprechen*. Vielmehr wird der Versuch unternommen, Canguilhems Philosophie als den umfassenden Ansatz darzustellen, in dem Foucaults Kritik am anthropologischen Reduktionismus und an der modernen Biopolitik ihren prägnanten und konsistenten Sinn erhalten kann. Gleichzeitig soll die Philosophie Canguilhems durch die Einbeziehung Foucaults um die konkrete, ausführliche Behandlung von Themen bereichert werden, die in ihr nur ansatzweise angedeutet sind und die zumindest *in nuce* bereits die Schilderung einer Normalisierungsgesellschaft suggerieren: von den disziplinierenden Arbeitsbedingungen in der großen Industrie über den instrumentellen Gebrauch der Verhaltenspsychologie zur menschlichen Ausnutzung und Kontrolle in Schulen, Krankenhäusern und Human-Ressources-Abteilungen bis zum Reduktionismus der modernen Neuro- und Kognitionswissenschaften.

Die Kritik am Naturalismus soll insofern eine *radikale* sein, als sie nicht einfach schlichte Formen des *Physikalismus* oder *Biologismus*

anvisiert. Sie gibt sich auch nicht damit zufrieden, einer *schlichten Natur* die Vorstellung einer *zweiten Natur* entgegenzuhalten. Eine radikale Kritik am Naturalismus hat vielmehr das breite Spektrum der Versuche im Blick, die die Erfahrung ausschließlich aus *prätendiert Gegebenem* erklären wollen und die aus der modernen Verendlichung des Denkens im 19. Jahrhundert hervorgegangen sind. Sie betrifft nicht einfach die direkte Übertragung von Begriffen der Physik und der Biologie auf genuin geistige Gebiete, sondern – nach der Intuition Emmanuel Lévinas – die intime Einwilligung in die metaphysische Revolution, die zugleich die Moderne eröffnet und die Entstehung der modernen Biologie ermöglicht hat: *der verstandesmetaphysische Glaube an die Endlichkeit des Vermittelns*. In diesem Sinne ist das *Natürliche* vor allem dem *Übernatürlichen* und nicht primär dem *Erworbenen, Künstlichen, Menschlichen* oder gar *Geistigen* entgegenzusetzen. *Naturalismus* ist sodann ein bezeichnender Ausdruck für den Anspruch, das anthropologische Problem des Verhältnisses zwischen Natur und Freiheit im Menschen auf einer endlichen Basis zu lösen. Die angebliche Überwindung der Dichotomien der Metaphysik, wie der zwischen Seele und Körper, Geist und Materie, endet in der *Hybris* der falschen Vermittlungen zwischen Wert und Tatsachen, die Wissenschaft und Technik auszeichnet und die zum Problem wird, insfern diese einen hegemonialen Anspruch erheben und dadurch zum Szenismus und zur Technokratie verkommen.

Foucaults Einspruch gegen die prätendierte Verselbstständigung des Endlichen in der Moderne findet seinen Niederschlag vor allem in dem Kapitel über »Die Analytik der Endlichkeit« von *Les mots et les choses*, wo in Anklang an die Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* die Struktur der modernen, anthropologischen Subjektivität umrissen wird. Von entscheidender Bedeutung in dieser Hinsicht ist aber bereits Foucaults *Einführung in Kants ›Anthropologie‹*. Seine unmittelbare Voraussetzung hat der Einspruch gegen die Endlichkeit der modernen Subjektivität in Foucaults früher Kritik am modernen Rationalismus und insbesondere im Begriff eines Wahnsinns als absolute Indifferenz, die vor jeglicher Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn, Vernunft und Unvernunft liegt. Eine Analyse der Interpretation der Verrücktheit des Protagonisten in Diderots *Rameaus Neffe*, die Foucault in *Histoire de la folie* vorlegt, soll ermöglichen, Foucaults Verständnis des Wahnsinns mit jenem Hegels zu vergleichen, der in der *Phänomenologie des Geistes* die Figur des Nefen als eigentümliche Gestalt eines *noch* naturverfallenen Geistes ausführlich behandelt. Rechtfertigen lässt sich das Vorrecht, das Foucault dem Wahnsinn zuspricht, erst dann, wenn man seinen Begriff des Wahnsinns mit jenem des Lebens als unendliche Einheit und absolute Tätigkeit gleichsetzt, der Hegels Geistesphilosophie zugrunde liegt. Foucaults Wahnsinnsbegriff bleibt dennoch insofern erhalten, als unendliches Leben anders als bei Hegel zwar als das Prinzip von Geist und Geschichte

verstanden wird, seine Negativität gegenüber dem menschlichen Verstand aber nie verliert.

Die Notwendigkeit, den Begriff des Lebens in seinem *eminenten* Sinne zu unterstellen, wird im Übrigen von Foucaults Lektüre der Anthropologie Kants bestätigt, in deren Zentrum der Begriff des Geistes qua Leben steht, das zwischen Freiheit und Natur vermittelt. Foucault verfolgt allerdings diesen Gedanken nicht weiter. Die Engpässe der anthropologischen, modernen *epistéme* versucht er mit einem angeblich nicht-aporetischen Denken der Endlichkeit zu überwinden. Dieses soll die Form einer *übermenschlichen ewigen Wiederkehr* haben, bleibt aber im Grunde bei Foucault im Anschluss an Nietzsches *Zarathustra* ein erklärtermaßen uneingelöstes Versprechen. Weder eine endliche, ethisch-ästhetische Subjektivität, die bloß in einem *genetischen*, aber nicht wirklich in einem *strukturellen* Sinne von der Subjektivität der Humanwissenschaften sich unterscheidet, wie in Foucaults später ethischer Wende, noch der Rückzug in eine vermeintlich unmittelbare Leiblichkeit können einen Ausweg aus der Biomacht und aus der Biopolitik bieten.

Canguilhems *philosophie biologique* bleibt im Gegensatz zu Foucaults Archäologie dem Begriff des Lebens im eminenten Sinne wesentlich verpflichtet. In Canguilhems frühem radikalem Verständnis des Vitalismus bildet das Leben nicht einfach den Gegensatz zur Materie, sondern das obere Prinzip, aus dem die Materie selbst hervorgeht. Dieser fundamentalen Auffassung entsprechend begreift Canguilhem das Leben als absolute Spontaneität und absolutes Schöpfungsprinzip oder gar als *formation de formes*, von der her erst eine Vermittlung zwischen Natur und Geschichte denkbar wird.

Leben stellt bei Canguilhem weder das Prinzip einer möglichen *Naturalisierung der Erfahrung* und einer endlichen Vermittlung zwischen Werten und Tatsachen noch das Prinzip einer *mystischen Verschmelzung* mit der unendlichen Einheit alles Seienden dar, die ihre Vollendung in einer Handlung jenseits jeglicher *ratio* haben würde. Canguilhem vertritt weder eine *philosophie du vécu* noch eine *philosophie de la vie*, sondern eine *philosophie du vivant*. *Leben* wird nur *negativ* erfahren und bleibt dennoch als unendliche Einheit und absolute Vermittlung das interne Prinzip des *Lebendigen* in seinem Streben nach einer möglichen Assimilation der Materie und der Negativität, von der *vitalen* Ebene der Selbsterhaltung bis zur ethischen der Autonomie, das heißt der selbstgenügsamen Praxis.

Die *immanente Transzendenz* des Lebens im Lebendigen erklärt besser als jeglicher Naturalismus, dem in seinem endlichen Identifizieren Materie immer in Geist vergeht, zum einen das Angewiesensein des *vivant* und insbesondere des Menschen auf Natur als uneinholbare Negativität und Unmittelbarkeit, zum anderen das Faktum, dass es immer wieder Menschen gibt, die aus ihrer unmittelbaren vitalen Verankerung heraus, ohne die

Handlung kaum möglich wäre, bereit sind, im Namen eines höheren Lebens ihr eigenes Leben in Gefahr zu bringen oder gar aufzugeben. In Canguilhems *Philosophie des Widerstandes* sind es Figuren wie Jean Cavaillès und Simone Weil oder auch Spinoza, der kaum *geometrisch* gedacht haben dürfte, als er bei Gefahr des eigenen Lebens Johan de Witts Mörder als die neuesten unter den Barbaren – *ultimi barbarorum* – bezeichnete. Die Treue zu einem unendlichen Lebensbegriff ist aber zugleich das, was Canguilhem gestattet, den Bereich der endlichen Synthese zwischen Seele und Körper, worin er im Anschluss an Descartes VI. Meditation das eigentliche Gebiet der Anthropologie, der Medizin wie der Moral, erkennt, in ein ambivalentes Licht zu stellen, das an seine berühmte Schilderung einer zwischen Pantheon und Polizei gespannten Psychologie erinnert.

Als Tätigkeiten *des Lebens* stellen Wissenschaft und Technik und im Allgemeinen die endlichen Vermittlungen des menschlichen Geistes *Werte* dar, die in Bezug auf *Leben* und *Lebendiges* ihrer Tragweite nach zugleich *vital* und *ethisch* zu beurteilen sind. Weil Canguilhem Wissenschaft und Technik eine genaue Funktion zuzuweisen vermag, begreift er sie als intern *normative*, auf einen besonderen Zweck hin ausgerichtete Tätigkeiten. Änderungen weisen zwar in Wissenschaft und Technik angesichts ihres wesentlich synthetischen und schöpferischen Charakters einen unleugbaren, diskontinuierlichen Emergenzcharakter auf und sind insofern konstitutiv *historisch*; sie sind allerdings kaum beliebig in Bezug auf die besondere Aufgabe von Wissenschaft und Technik: *Realität* zu vitalen, ethischen Zwecken zu *konstruieren*. Es ist diese Aufgabe, die die interne Normativität der Wissenschaft ausmacht. Der technisch-wissenschaftliche Fortschritt der Moderne lässt sich somit – anders als mit Foucaults Archäologie – grundsätzlich erklären: Er stellt nicht bloß das Resultat von beliebigen *Transformationen* auf der Ebene der Diskurse, sondern einen auf die Konstruktion von Realität zu Lebenszwecken final ausgerichteten Prozess dar. Freilich muss er deswegen im Sinne eines Szentismus nicht schon zum *Fortschritt überhaupt* erhoben werden. Wissenschaft und Technik sind darüber hinaus weder – im Sinne eines *Internalismus* – von Werten bestimmt noch – im Sinne eines *Externalismus* – von Werten unabhängig: Aufgrund ihrer konstitutiv synthetischen, von einem technisch-praktischen Interesse geleiteten Natur sind Wissenschaft und Technik wesentlich auf Werte bezogen; wegen ihrer internen Normativität und ihres grundsätzlich schöpferischen Charakters entgehen sie allerdings immer schon jeglichem strikten soziologischen Determinismus.

So erklärt sich auch, dass Canguilhem dieser merkwürdige Denker sein konnte, der Foucaults Kritik an der anthropologischen Biopolitik, die von ihm in breitem Maße antizipiert und inspiriert wurde, in ein angemesseneres Licht und in einen umfassenden Horizont zu stellen wusste; der mit Bachelard eine anti-kartesianische Epistemologie entwickelte und gleichzeitig die Rechte der Subjekte sowohl in *vitaler* als auch in

ethischer Hinsicht zu verteidigen wusste; der die Leistungen von Wissenschaft und Technik aufgrund einer Auffassung von deren interner Normativität, gegen die sich Foucault stets gewandt hat, für eine mögliche Emanzipation des Menschen würdigte und der nie müde wurde, gegen den Subjektivismus, den Szientismus und die Technokratie der modernen Kultur das eigentliche Vorrecht der Philosophie zu verteidigen.

Der systematischen Relevanz Canguilhems entsprechend, der die Beschreibung einer bloßen Abstammungslinie nicht gerecht werden kann, kehrt die Arbeit in ihrem Aufbau gleichsam die Chronologie um: Sie widmet sich zuerst der eingehenden Auseinandersetzung mit Foucault, wobei an vielen Stellen auf Canguilhem bereits inhaltlich Bezug genommen wird, und wendet sich erst danach der ausführlichen Diskussion der Philosophie Canguilhems zu. Was die Methode angeht, die *Arbeit am Begriff*, als die sich eine *philosophische* Untersuchung primär versteht, so wird sie nicht als bodenlose *Analyse* missverstanden, sondern aufgrund des konstitutiv *organischen* und *bildhaften* *Charakters* des Denkens und seiner wesentlichen *Historizität* vorwiegend als Konstruktion von *Konstellationen* aufgefasst, zu der die möglichst ausführliche Rekonstruktion der Werke der Referenzautoren und der wiederholte Rückgriff auf Schlüsselinterpretamente in der Geschichte der Philosophie gleichermaßen beitragen. Nicht dem szientistischen Mantra der *Reduktion der Komplexität* (Luhmann), sondern dem im Grunde dialektischen Prinzip des *Verkomplizierens* (Bachelard), das allein zur organischen Einfachheit führen kann, nicht dem *ingleisigen Gedankengang*, sondern dem *Gewebe* (Adorno) wird Vorzug gegeben. *Definitionen* werden nicht als *Vorbedingung* der Arbeit, sondern erst als das *Resultat* der Geduld einer Hermeneutik verstanden, die als *negative Erfahrung* immer schon gegen die eigene kulturelle ›Harthörigkeit‹ gewendet ist. Es wird darüber hinaus so weit wie möglich der Originalsprache der Texte Raum gegeben, und zwar in der Überzeugung, dass das nötige Bemühen um möglichst genaue Übertragungen gleichwohl die Eigentümlichkeit eines bestimmten *Sprachethos* nie restlos ersetzen können wird.

Die Arbeit besteht aus vier Teilen. Im *ersten* wird in Bezug insbesondere auf das umstrittene Vorwort von *Histoire de la folie* der Begriff des Wahnsinns, mit dem Foucault operiert, und das Vorrecht gegenüber der Geschichte, das er ihm zuschreibt, genauer untersucht. Gleichzeitig wird auf jene Interpretationen genauer eingegangen, die zur Unterschätzung der aufschließenden Kraft und der Konsistenz von Foucaults früher Verunftkritik großenteils beigetragen haben und die dennoch die heute noch wichtigsten und einflussreichsten philosophischen Auseinandersetzungen mit Foucaults Werk darstellen. Es handelt sich nämlich um die Interpretationen Jacques Derridas, Gilles Deleuzes, Jürgen Habermas' und auch Manfred Franks, soweit dieser Foucault mit der Tradition des

Deutschen Idealismus konfrontiert. In unmittelbarem Anschluss daran werden darüber hinaus auch die Positionen von Giorgio Agamben und von Claude Lévi-Strauss in Betracht gezogen. Auch angesichts der autonomen philosophischen Bedeutung der angeführten Interpretationen und Autoren ermöglicht deren Behandlung, nicht nur Fragen nach der unmittelbaren, heute noch vorherrschenden Rezeption zu stellen, sondern auch den genuin philosophischen Rahmen abzustecken, in dem die Originalität und das polemische Potenzial von Foucaults Ansatz und seiner Korrektur durch Canguilhem erst in ihrer völligen Prägnanz und Relevanz begriffen werden können. Alle angeführten Positionen zeichnen sich insbesondere durch ihre Unfähigkeit aus, Ort und Bedeutung des Spekulativen angemessen zu bestimmen. Dadurch wird es unmöglich, sowohl die exakte Natur des modernen, anthropologischen Reduktionismus biologistischer Inspiration und damit einhergehend der vielfältigen *Anthropoiatrien*, die ihn begleiten, zu begreifen als auch das *Nicht-rationale* vom schlichten *Irrationalen* und *Dämonischen* abzugrenzen.

Im zweiten Teil wird überprüft, ob Foucaults prägnantester Begriff des Wahnsinns nicht mit einem Begriff des Lebens im eminenten Sinne als unendliche Einheit und absolute Tätigkeit gleichgesetzt werden muss, will man das Vorrecht, das ihm Foucault gegenüber der kontinuierlichen, dialektischen Sinnentfaltung der Geschichte zuerkennt, überhaupt rechtfertigen können. Zu diesem Zweck wird eine genaue Analyse von Foucaults Deutung von Diderots *Rameaus Neffe* in *Histoire de la folie* vorgeschlagen, die zugleich die im ersten Teil an der schmalen Textbasis des Vorworts gewonnenen Erträge bestätigen und vertiefen soll. Die Interpretation der Figur des Neffen dient Foucault sowohl der genauen Bestimmung seines Begriffs des Wahnsinnes wie auch einer strikten Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels, der im Entfremdungskapitel der *Phänomenologie des Geistes* Diderots verrücktem Musiker als der noch naturhaften Gestalt des objektiven Geistes vor der Französischen Revolution ebenfalls besondere Aufmerksamkeit schenkt. Gegenüber Hegels absolutem Leben des Geistes zeichnet sich der Lebensbegriff, dessen versteckte Wirksamkeit hinter Foucaults Auffassung des Wahnsinns postuliert wird, durch seine Negativität gegenüber jedem verstandesmäßigen Versuch aus, ihn aufzufassen. Dadurch erhält die Rede von einem Wahn ihre Berechtigung. Die Anlehnung an Hegel als Interpretament, die in Jean Hyppolites entscheidendem Einfluss auf Foucault ihre unmittelbare Rechtfertigung hat, ermöglicht gleichzeitig eine Begrifflichkeit zur Entfaltung zu bringen, die überhaupt erst auf der Höhe des in dieser Arbeit in Angriff genommenen Themas ist.

Im dritten Teil wird Foucaults Begriff der *Bio-Politik* untersucht, der hauptsächlich als die falsche Vermittlung zwischen *Biologischem* und *Politischem*, Wert und Tatsachen, Seele und Körper, die der moderne

Vorrang der humanwissenschaftlichen Norm mit sich bringt, verstanden wird. Der genaue Sinn von Foucaults später Rede von *Biopolitik* und *Biomacht* wird demgemäß durch eine Analyse untersucht, die innerhalb von Foucaults gesamtem Werk eine ideale Brücke zwischen dem frühen Interesse für die Psychologie, den Untersuchungen über die Entstehung der modernen Medizin, der Archäologie der Humanwissenschaften und den späteren *Surveiller et punir* und *La volonté de savoir* schlägt. Überprüft wird insbesondere, ob der Begriff eines eminenten Lebens in Foucaults Auffassung der Biopolitik nicht immer schon am Werk ist und ob er nicht derjenige Begriff ist, der deren vollständige und prägnanteste theoretische Entfaltung ermöglicht.

Ein einleitender Rückblick auf die frühen Schriften zur Philosophischen Anthropologie und deren wissenschaftsgeschichtliche Kontextualisierung im Gespräch von Philosophie, Psychologie und Psychoanalyse (Maurice Merleau-Ponty, Georges Politzer, Daniel Lagache) erlaubt, die polemische und systematische Relevanz von Foucaults Kritik an dem modernen, anthropologischen Diskurs angesichts der in der zweiten Nachkriegszeit akut auftretenden Probleme einer die sozialen Lebenskräfte möglichst maximierenden Kontrolle der modernen Massendemokratien zu begreifen. Auf eine eingehende Untersuchung der späten Ästhetik der Existenz wird hingegen in der Überzeugung verzichtet, dass es Foucault mit seiner Rekonstruktion des *souci de soi* es nicht gelungen ist, sich über die endliche Subjektivität und die Naturalisierung des Fundamentalen wirklich zu erheben, die er im anthropologischen, humanwissenschaftlichen Diskurs anprangert.

Im *vierten* und letzten Teil wird schließlich im Werk Georges Canguilhems die genaue Bestimmung des Zusammenhangs zwischen *Biopolitik* und *Leben* gesucht, den Foucault zwar gleichzeitig entworfen und unterstellt, den er aber nicht zu Ende gedacht hat. Zuerst werden die Folgen von Canguilhems Anlehnung an einen fundamentalen Begriff des Lebens für sein Verhältnis zur französischen Tradition der Wissenschaftsgeschichte untersucht, insbesondere im Hinblick auf sein Verständnis des Verhältnisses zwischen *Technik*, *Wissenschaft*, *Anthropologie* und *Philosophie*. Der Vorzug, den Canguilhem den Lebenswissenschaften gegenüber der mathematischen Physik beimisst, erweist sich als durchaus programmatisch sowohl im Hinblick auf eine Verteidigung der Originalität des Willens und der Handlung und somit der Ethik gegenüber der Wissenschaft und der Technik als auch angesichts einer Hervorhebung der Eigenständigkeit des Negativen, des Pathologischen nicht weniger als des Irrtums. Mithilfe eines Rückblicks auf Auguste Comtes *philosophie biologique* werden sodann Canguilhems fundamentale Auffassung des Lebens und insbesondere ihre politischen und philosophischen Implikationen schärfer bestimmt. Erst dadurch werden zugleich die Bedeutung des Begriffs des *Normalen* und die universelle Geltung deutlich, die ihm

jenseits der engen Grenzen der Biologie und der Medizin zukommt. Vor diesem Hintergrund schließlich lässt sich Canguilhems Einspruch gegen das Prinzip der radikalen Identität zwischen Normalem und Pathologischen in seiner ganzen Relevanz verstehen und zugleich seine ›Biopolitik‹ *ante litteram* umreißen. Zu diesem Zweck werden vor allem seine Konzeption der Medizin und seine Kritik an der Psychologie untersucht, ohne jedoch zu vernachlässigen, zugleich seinen Einspruch gegen die Neuro- und Kognitionswissenschaften und seine Auffassung von einer Normalisierung in Betracht zu ziehen, die in der Schule, in der Wirtschaft und in der Arbeitswelt sich durchsetzt.

