Ugo Balzaretti

Leben und Macht

Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem

VELBRÜCK WISSENSCHAFT

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ugo Balzaretti
Leben und Macht

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ugo Balzaretti

Leben und Macht

Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem

VELBRÜCK
WISSENSCHAFT

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

a Abeneser Venzi, *in memoriam*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Matto è chi spera che nostra ragione
possa trascorrer la infinita via
che tiene una sustanza in tre persone.
(*Dante*, Purg. III, 34-36)[1]

Ce sentiment d'identité entre le moi et le corps […] ne permettra donc jamais à ceux qui voudront en partir de retrouver au fond de cette unité la dualité d'un esprit libre se débattant contre le corps auquel il aurait été enchaîné. Pour eux, c'est, au contraire, dans cet enchaînement au corps que consiste toute l'essence de l'esprit. Le séparer des formes concrètes où il s'est d'ores et déjà engagé, c'est trahir l'originalité du sentiment même dont il convient de partir. L'importance attribuée à ce sentiment du corps, dont l'esprit occidental n'a jamais voulu se contenter, est à la base d'une nouvelle conception de l'homme. Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'on *objet* de la vie spirituelle, il en devient le cœur.
(*E. Lévinas*, Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme)[2]

Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntnis des Menschen, haben einen hohen Wert als Mittel, größtenteils zu zufälligen, am Ende aber doch zu notwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdann nur durch Vermittlung einer Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffen, die, man mag sie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.
(*I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft)

1 »Ein Tor ist, wer da glaubt, dass unser Geist / die unendliche Bahn durchlaufen könne, / auf der ein Wesen geht in drei Personen.«

2 »Dieses Gefühl der Identität zwischen dem Ich und dem Körper […] wird jenen, die von ihm ausgehen wollen, nie erlauben, hinter dieser Einheit die Dualität eines freien Geistes wiederzuentdecken, der mit dem Körper ringt, an den er gefesselt wurde. Für sie besteht im Gegenteil das ganze Wesen des Geistes in dieser Verkettung an den Körper. Den Geist von den konkreten Formen zu trennen, an denen er immer schon gebunden ist, heißt die Originalität des Gefühls zu verraten, von dem man auszugehen hat. Die Bedeutung, die diesem Gefühl des Körpers beigemessen wird, mit dem sich der abendländische Geist nie zufrieden gegeben hat, liegt einer neuen Auffassung des Menschen zugrunde. 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.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung einer Dissertation, die von der Philosophischen Fakultät der Universität Basel im März 2016 angenommen wurde. Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft Basel, des Max Geldner-Fonds und des Dissertationsfonds der Universität Basel.

Erste Auflage 2018
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2018
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-135-9

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Danksagung 13

Einleitung 14
a. Cogito und Leben: an der Wurzel der modernen Bio-Techno-Kratie 14
b. Wahnsinn und Leben: anthropologischer Zirkel und Lebenskreis 24

ERSTER TEIL
»L'homme dans un puissant oubli«: das Vergessen des Wahnsinns und der anthropologische Zirkel . . . 35

I. Abschied vom Spekulativen: Die philosophische Rezeption von *Histoire de la folie* 40
i. Jürgen Habermas: Aporetische Vernunftkritik und Kryptonormativismus. 40
ii. Jacques Derrida: Strukturalistische Internierung der dämonischen Hyperbel des Cogito 42
iii. Manfred Frank: Darwinistischer Evolutionsbiologismus der Diskurse 47
iv. Gilles Deleuze: Die Immanenz des Lebens als ewige Wiederkehr. 51

II. Das ursprüngliche Vorwort von *Histoire de la folie*: Rekonstruktion 55
i. Eine Geschichte des Wahnsinns als Archäologie seines Schweigens (Abschnitt I) 59
ii. An den Pforten der Zeit: Eine Geschichte der Strukturen der Tragik an den Grenzen der Dialektik der Geschichte (Abschnitt II) 61
iii. Nicht eine Geschichte der Psychiatrie, sondern des Wahnsinns selbst (Abschnitt III) 64
iv. Eine Geschichte der Bedingungen der Möglichkeit des Wissens: der Geschichte, der Psychologie, der Anthropologie (Abschnitt IV) 67
v. Eine Sprache unterhalb der Sprache (Abschnitt V). . . 69

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III. Das ursprüngliche Vorwort von *Histoire de la folie*: Diskussion 70
i. Tragik und Dialektik 73
ii. Wahnsinn und Tragik 86
iii. Das Vorrecht des Wahnsinns 104
iv. Metaphysik der paradoxen Tragik 116

IV. Eine konsequente *Vernunftkritik*: Die Rezeption von *Histoire de la folie* vor dem Hintergrund der *Préface* . 127
i. Eine Ursprungskritik im Namen der Ursprungsphilosophie 128
ii. Jürgen Habermas' Naturalismus 135
iii. Jacques Derridas *physis en différance* 140
iv. Manfred Frank: Die genealogische Auflösung von Lévi-Strauss' Vermittlung zwischen *physis* und *nomoi* durch den Positivismus der Archäologie 163
v. Gilles Deleuzes und Giorgio Agambens affirmative Biopolitik 179
v.i Gilles Deleuze: Leben als *Immanenz- und Univozitätsplan* der Natur 179
v.ii. Giorgio Agamben: *Das nackte Leben* oder die *Außerkraftsetzung* des Rechts durch dessen Produkt 190

ZWEITER TEIL
Rückkehr und Triumph der Unvernunft: Foucaults Rameaus Neffe 209

I. Denis Diderots *Rameaus Neffe*: ein verdichtetes Paradigma der Geschichte des Wahnsinns 214

II. *Nature de la folie* und *essence de la déraison*: Wiederkehr und Triumph des Wahnsinns in Foucaults *Neffen* 230

III. Die Natur des Geistes: Besitz, Urteil, Persönlichkeit als absolute Unpersönlichkeit in Hegels *Neffen* . . . 240

IV. Vom Urteil zum Schluss: von der Natur zur Freiheit des Begriffes 248

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

V. Foucaults andere Grundlage: das Substanzielle nicht als Subjekt, sondern als Widerstreit 261

VI. Leben im eminenten Sinne als Freiheit und Liebe . . 270

DRITTER TEIL
Michel Foucaults Biomacht als die Macht der Norm und des Normalen 283

I. Foucaults Philosophische Anthropologie: Einheit des Menschen und psychosomatische Totalität . . . 292
i. Georges Politzers konkrete Psychologie des menschlichen Dramas als wissenschaftliche Psychotechnik 295
ii. Maurice Merleau-Pontys eidetische Psychologie als Überwindung der Krisis der Humanwissenschaften . 299
iii. Daniel Lagaches Einheit der Psychologie 304
iii.i Daniel Lagaches Klinische Psychologie als Vermittlung zwischen Technik und Wissenschaft 304
iii.ii Daniel Lagache und Georges Canguilhems Philosophie des Wertes und der Technik 309
iv. Foucaults Lösung des Problems der Einheit des Menschen und dessen Verabschiedung. 316
iv.i Die Einleitung zu Ludwig Binswangers »Traum und Existenz« 318
iv.ii Foucaults Entdeckung des Wahnsinns und seine Überwindung des Paradigmas der Geisteskrankheit 327

II. Die Geburt der Klinik oder das biowissenschaftliche Paradigma der Humanwissenschaften 337

III. Foucaults Einführung in Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 354

IV. *Les mots et les choses* oder das Cogito als Natur des Menschen 375
i. Die Grenzen der Repräsentation: von der Taxonomie zur Organisation 380
ii. Die objektiven Apriori der neuen Empirizitäten: *Arbeit, Leben, Sprache* 386

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

iii. Der konkrete Mensch anstelle des Cogito 394
iii.i Endlichkeit und Unendlichkeit des Menschen. . . 406
iii.ii Die allgemeine Tragweite der modernen anthropologischen Konstellation des Wissens. . . 413
iv. *Totem und Tabu*: eine Gegen-Wissenschaft zur Auflösung der Humanwissenschaften 421

V. Foucaults Genealogie der modernen Seele: Biomacht als Macht der Norm und des Normalen 435
i. *Surveiller et punir*: die Geburt des Gefängnisses . . . 440
i.i Die Seele: das Gefängnis des Körpers 446
i.ii Die Disziplinen als Machttechniken und Wissensprozeduren. 452
i.iii Die Prüfung oder die technische Geburt der Humanwissenschaften 456
i.iv Die Humanwissenschaften als Wissenschaften der Norm und des Normalen 464
i.v Die psychosomatische Einheit des Körpers und der Seele der Untertanen 470
i.vi Der Panoptismus als spezifische Technologie der politischen Macht nach der Abdankung des Leviathans 475
ii. *La volonté de savoir*: Geburt des Menschen und politische Technologie des Lebens 484
ii.i. Der biologistische Grund der modernen Regierungskunst 484
ii.ii. Staatsrassismus als biopolitische Thanatopolitik . 488

VIERTER TEIL
Georges Canguilhems anthropologischer Zirkel des Lebens 497

I. Canguilhems kritische Treue zur französischen *histoire des sciences* 501
i. Canguilhems fundamentale Auffassung des Lebens . . 501
ii. Ein anti-positivistisches Verständnis der Wissenschaft . 510
iii. Gaston Bachelards technisch-wissenschaftliche Synthese der metaphysischen Gegensätze 516
iv. Canguilhems Lebenswissenschaften statt mathematischer Physik 521

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

v. »Der Wille und die Freiheit liegen nicht innerhalb der Grenzen der Intelligenz« 530
vi. Das Sein des Nichts: die Positivität des Pathologischen und des Irrtums 535
vii. Die philosophische und politische Relevanz der *philosophie biologique* in Frankreich 541
viii. Leben und Tod des Menschen 549

II. Für eine europäische Politik des Geistes: die zweifache Bedeutung der Biokratie 556
i. Auguste Comtes *philosophie biologique* 560
ii. Das Normale als die *physis* der Physiologie 566
iii. François Broussais' Prinzip der Identität zwischen Normalem und Pathologischem 571
iv. Ein nosologisches Prinzip mit universeller Geltung . . 576
v. Canguilhems Zirkel des Lebens 585

III. Das Normale und das Pathologische: Canguilhems Biopolitik 590
i. Das *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* 594
i.i Ist der pathologische Zustand nur eine quantitative Abweichung vom Normalzustand? . . 594
i.ii Gibt es Wissenschaften des Normalen und des Pathologischen? 607
i.iii Das Leben des Geistes und der Organe 609
i.iv Vom Sozialen zum Vitalen 617
i.v Die normale Priorität der Übertretung 627
i.vi Natur und Geschichte des Lebens 630
i.vii Canguilhems Dualismus oder die unmögliche Einheit der Erfahrung 634
i.viii Technik, Wissenschaft, Philosophie 641
ii. Was ist die Psychologie? Oder die instrumentale Ideologie des modernen Biologismus 646

Canguilhems *kartesischer Riss*: Tod des Menschen oder Erschöpfung des Cogito? 662

Siglenverzeichnis 672
Bibliografie 673
Namensregister 712
Begriffsregister 719

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich all denen danken, die diese Arbeit auf verschiedene Art und Weise und in ihren unterschiedlichen Phasen begleitet und unterstützt haben. Ein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater, Herrn Emil Angehrn, für die Zuversicht und die Aufgeschlossenheit, mit der er mir in meinem Anliegen stets kompetent und erfahren zur Seite gestanden hat. Herr Henning Schmidgen hat das Projekt seit seiner Inkubationszeit mit einer Gelassenheit und Selbstverständlichkeit begleitet, die seine beste Förderung gewesen sind. Ihm verdanke ich viel mehr als nur die Abfassung des zweiten Gutachtens. Herzlich danken möchte ich außerdem Herrn Gunter Gebauer, Herrn Hans-Peter Krüger, Herrn Guillaume Le Blanc und Herrn Christoph Menke, die das Projekt in ihrer frühen Entstehungsphase begutachtet haben. Wegen ihrer freundlichen Unterstützung bei der Beschaffung der Druckkostenzuschüsse gilt Frau Brigitte Hilmer mein besonderer Dank. Die Arbeit konnte vom äußerst offenen und freundlichen Diskussionsklima am Doktorandenkolloquium bei Herrn Emil Angehrn in Basel vielfältig profitieren: Allen seinen Teilnehmerinnen und Teilnehmern sei hier ausdrücklich gedankt.

Unter den vielen, die mich in unterschiedlicher Weise unterstützt haben, möchte ich unbedingt Daniel Fisher, Sabina Hoth und Herbert Kopp-Oberstebrink nennen. Mit Thomas Ebke, Dimitris Karydas und Holden Kelm ist ein Gespräch entstanden, dessen Ende kaum in Sicht ist. Gudrun von Düffel, Christoph Koch sowie Ekkehard und Virginia Schulz haben mich stets wieder erfahren lassen, wie sich Philologie und Weltsicht paaren können. Bernd Kronenberg hat unbeirrt die Mühe des Lektorierens auf sich genommen und war dabei nahezu rund um die Uhr für mich ansprechbar. Bedeutung und Sinn meines Vorhabens waren mir im Austausch mit ihm plötzlich immer wieder eine Selbstverständlichkeit.

Diese Arbeit ist meinen Eltern, Olga und Pier Guido, sowie Sara, Vania und Adele gewidmet, deren Niederschrift sie stets mit Liebe, Humor und Ausdauer begleitet haben.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ²2001 (1994), 429–42 (Nr. 219, erste Fassung) und 1582–95 (Nr. 361, zweite Fassung; fortan als DE II angegeben).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *Cartesianische 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 Freundes 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 Stalinismus 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Lagache und 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.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Subjektphilosophien 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 transcendantal historique dans la ›Phénoménologie de l'esprit‹ de Hegel* (1949), in dessen Titel Foucaults späteres Interesse an der archäologischen Bestimmung eines ›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 Subjektphilosophie, 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 darinn, 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‹.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Univozität 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 wesenloser *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 Verfügbarmachen 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 ²2006 (1998), und in der vorliegenden Arbeit das der Auseinandersetzung Deleuzes mit Foucault gewidmete Kapitel des ersten Teils (IV.v. »Gilles Deleuzes und Giorgio Agambens affirmative Biopolitik«).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seiner politischen Philosophie, in der gleichzeitigen Zurückweisung des Hobbes'schen Gedankens der Souveränität als eines dem Dasein enthobenen 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 faschistoide, 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 [4]1988 [1955]), 318 ff.).

15 Vgl. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris 1966, 328/dt. 383 (fortan als MC angegeben)..

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Positivismus[16] 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 innewohnt, 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 ²2006 (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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Grundäquivozität 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. BRANDOM, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.)/London 1994, 89 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verstrickung zwischen Wissen und Macht, *scientia* und *potentia*, zugrunde liegt. So erklärt sich die Relevanz, die Canguilhem seit seinem frühen *diplôme d'études supérieures* der Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem im Hinblick auf Auguste Comtes Vermittlung zwischen Ordnung und Fortschritt, Wissenschaft und Technik zumisst 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 Neulogismen 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 Selbsterhaltung bestimmend 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 entgegengestellt 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?«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ²2013 [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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Machteffekte, 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 einzig 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 Szientismus, 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).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Unhintergehbarkeit eines reflexiven Moments für ein jedes Denken. Dialektik ist nicht ein Irrweg des modernen Anthropologismus, sie gehört im Gegenteil 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*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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, insofern diese einen hegemonialen Anspruch erheben und dadurch zum Szientismus 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 Neffen 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Szientismus 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *eingleisigen 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 Vernunftkritik 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *Nichtrationale* 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Zusammenhanges 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Pathologischem 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Erster Teil

»L'homme dans un puissant oubli«: das Vergessen des Wahnsinns und der anthropologische Zirkel

> Il a fallu que la Folie cesse d'être la Nuit, et devienne ombre fugitive en la conscience, pour que l'homme puisse prétendre à détenir sa vérité et à la dénouer dans la connaissance.
>
> *(Michel Foucault,* Préface zu Folie et déraison)[1]

1 »Erst musste der Wahnsinn aufhören, die Nacht zu sein, und zum flüchtigen Schatten im Bewusstsein werden, damit der Mensch den Anspruch erheben konnte, *seiner* Wahrheit innezuwerden und sie in der Erkenntnis zu entwirren.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Michel Foucaults frühe Untersuchung über die Entstehung der modernen Psychopathologie, seine *Histoire de la folie à l'âge classique*,[2] bildet ein Unikum in seinem gesamten Werk: Sie bietet vernunfttheoretischen Ausführungen einen Raum, den diese nirgends sonst in seiner Arbeit einnehmen. Dem vernunftkritischen Ansatz verdankt allerdings das Buch nicht nur seine Besonderheit und seinen umstrittenen Charakter, sondern auch das relative Desinteresse, das ihm in der Rezeption entgegengebracht wurde.

Foucaults Geschichte des Wahnsinns wird von der heutigen Rezeption zumeist als eine Randerscheinung betrachtet. Sie bilde den noch unreifen Versuch, in Alternative zu den herkömmlichen Methoden der Geisteswissenschaften eine nicht-ideengeschichtliche Diskursanalyse zu entfalten. Ein solches nicht-ideengeschichtliches Verfahren sei allerdings erst von Foucault entwickelt worden, nachdem er zuerst eine archäologische und später eine genealogische Methode umreißen konnte. Seine *Histoire de la folie* sei hingegen insofern der Ideengeschichte verhaftet geblieben, als sie eine Universalgeschichte und ein allgemeines Subjekt derselben anzunehmen scheint, was die Umgrenzung der Geschichte des Wahnsinns in stark einheitliche Epochen zeige. Durch seine Geschichte des Wahnsinns verstricke sich Foucault außerdem in das äußerst widersprüchliche Unterfangen einer unvernünftigen Vernunftkritik. Durch das Heraufbeschwören einer wilden, die Grenze jeder Diskursivität übersteigenden Erfahrung des Wahnsinns falle er einer Form des schlichten Irrationalismus anheim.[3]

2 Foucault *thèse principale* ist 1961 zuerst mit dem Titel *Folie et déraison. L'histoire de la folie à l'âge classique* in Paris bei Plon erschienen. Mit der zweiten Ausgabe 1972 bei Gallimard wurde der Titel vereinfacht und das ursprüngliche Vorwort durch ein erheblich kürzeres ersetzt (M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1972; fortan als HF angegeben). In den weiteren Ausgaben wird das ursprüngliche Vorwort nicht mehr gedruckt. Die deutsche Übersetzung, bei Suhrkamp 1969 erschienen, bewahrt das Vorwort der ersten Ausgabe, trägt aber einen neuen Titel, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, und nimmt mehrere Kürzungen vom ursprünglichen französischen Text vor (M. FOUCAULT, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, übers. v. U. Köppen, Frankfurt/M. 1969; vgl. D. ERIBON, *Michel Foucault. Eine Biographie*, übers. v. H.H. Henschen, Frankfurt/M. ³2008 (1991), 173 ff./fz. 131 ff. und U. J. SCHNEIDER, *Michel Foucault*, Darmstadt 2004, 28).

3 Zur Rezeption im Allgemeinen vgl. etwa A. GEISENHANSLÜKE: »Wahnsinn und Gesellschaft«, in: Cl. KAMMLER, R. PARR, U. J. SCHNEIDER

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In Gegenführung zu den vielen Vorbehalten und Missverständnissen, auf die das Buch in der Rezeption gleich nach seinem Erscheinen gestoßen ist, wird hier der Versuch unternommen, die entscheidende Bedeutung von Foucaults früher Vernunftkritik für eine Lektüre auch seiner späteren Werke stark zu machen. Weder Foucaults archäologisch-genealogisches Verfahren noch seine Auffassung von Diskursen, Geschichte, Macht und Subjektivität, noch seine Deutung des normalisierenden und pathologisierenden Charakters der Humanwissenschaften und folglich der Biopolitik lassen sich angemessen rekonstruieren, wenn man von seiner frühen Vernunftkritik und von deren Wirksamkeit auch in seinen späteren Schriften absieht. Ohne den Wahnsinn als die *Wahrheit der Psychologie*, das heißt, ohne die Unvernunft als den vergessenen Grund des modernen, anthropologischen Reduktionismus in Betracht zu ziehen, ist es nicht nur unmöglich, Foucaults Werk wirklich gerecht zu werden, sondern ihn auch angemessen zu kritisieren.

Auf dem Spiel steht gleichzeitig die korrekte Einordnung Foucaults in die Geschichte der Philosophie. Normalerweise wird Foucault im Bannkreis des Nietzscheanismus verortet. Dieser kann von der Machtmetaphysik bis zur vitalistischen Verherrlichung der Leiblichkeit, vom evolutionistisch-genealogischen Biologismus und antihumanistischen Naturalismus bis zu einer Philosophie des Lebens qua Philosophie der Immanenz unterschiedlich dekliniert werden. Gegenüber solchen Einordnungen wird aufzuzeigen sein, wie die Referenz auf die vernunftkritischen Anfänge Foucaults einen breiteren Horizont eröffnet.

So ist es schwierig, nicht an das Werk des Schülers Michel Foucaults zu denken, wenn Jean Hyppolite in seinem Buch über Hegels Logik, *Logique et existence*, in Polemik gegenüber einer Tradition – man weiß, wie einflussreich diese in Frankreich sein konnte –, die ihn nur hinsichtlich seiner Auffassung vom praktisch-historischen Geist, das heißt vom *objektiven*, rezipieren wollte, Hegels Kritik am Anthropologismus am

(Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung,* Stuttgart/Weimar 2008. Eine Ausnahme bildet die italienische Rezeption von *Histoire de la folie*, die positiv von der Reflexion Franco Basaglia beeinflusst wurde: vgl. etwa P. A. ROVATTI, *La follia, in poche parole*, und *Foucault e la ›Storia della follia‹*, monografische Nummer anlässlich des 50. Jahres nach dem Erscheinen von Foucaults Buch der italienischen Zeitschrift: *aut aut*, 351 (2011). Anders als im deutschen hat man sich darüber hinaus im englischen und italienischen Kulturraum darum bemüht, eine Übertragung des vollständigen Textes von Foucaults Hauptdissertation zur Verfügung zu stellen (vgl. M. FOUCAULT, *History of Madness*, hg. v. J. Khalfa, übers. v. J. Murphy, London 2006; DERS., *Storia della follia nell'età classica*, übers. v. M. Galzigna, Mailand 2011). Suhrkamp hat es als entbehrlich betrachtet, *Histoire de la folie* in seiner Ausgabe von Foucaults »Hauptwerke« aufzunehmen: vgl. M. FOUCAULT, *Die Hauptwerke*, Frankfurt/M. 2008.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gründlichsten rekonstruiert und ihn genau in dieser Hinsicht mit Nietzsche verbindet: »Hegel hat hier Nietzsche vorweggenommen. Die humanistische Reflexion ist der Fall ins ›Allzumenschliche‹.«[4]

Michel Foucault hat immer zu seiner *Histoire de la folie à l'âge classique* gestanden, obwohl er auch keinen Hehl aus den Vorbehalten gemacht hat, die er gegenüber seinem Erstlingswerk hegte. Als es zum Beispiel darum ging, bei seinem Auftritt am Collège de France 1970 die Besonderheiten seiner Arbeit zu präsentieren, führt er die Opposition zwischen Vernunft und Wahnsinn als eine der entscheidenden unter »les systèmes d'exclusion« an, durch die sich die Diskurse etablieren können.[5] Dadurch bekräftigte er aber auch die Bedeutung seiner Untersuchungen über Wahnsinn und Unvernunft, deren Schlüsselthese er übrigens wiederholt. Das Wort der Irrsinnigen sei auf der Schwelle zur Moderne durch deren sozialen Ausschluss und durch ihre Einvernahme durch die Vernunft dem Schweigen gewichen.

In *L'archéologie du savoir* (1969) nennt Foucault allerdings die Schwäche seiner vorigen Untersuchungen, die ihn nötigt, die methodologischen Prinzipien zu verdeutlichen, denen er gefolgt ist. Der Bezug in *Histoire de la folie* auf eine unbestimmte »Erfahrung« würde demnach zeigen, wie nahe das Buch der Versuchung war, ein anonymes und allgemeines Subjekt der Geschichte anzunehmen.[6] Die Referenz auf eine vermeintlich anfängliche Wahnsinnsform, auf »la folie elle-même«, zu der in einer ursprünglichen, fundamentalen Erfahrung Zugang zu finden ist, hat den irreführenden Eindruck erweckt, in der Archäologie würde es darum gehen, eine unbescholtene Objektivität vor deren diskursiver Vereinnahmung wiederherzustellen, während die archäologische Methode die konstitutive Zusammengehörigkeit von Diskursivität und Objektivität in den Vordergrund stellt. Dies ist insbesondere im Vorwort auffällig, wo wiederholt eine solche ursprüngliche Erfahrung angedeutet wird; das Thema ist aber auch im Buch vielfältig präsent.

Michel Foucaults kritische Bemerkungen beeinflussen noch heute erheblich die Rezeption von *Histoire de la folie*. Wie oft der Fall, bezeugen allerdings die Vorbehalte gegen ein Buch auch dessen Relevanz und Interesse: Sie umreißen zumindest das umstrittene Terrain, in dem es zu verorten ist. Im Fall von Foucaults *Histoire de la folie* handelt es sich um einen ausdrücklich vernunftkritischen Ansatz, der in seinem weiteren Werk – obwohl immer vorausgesetzt und insofern auch wirksam[7]

4 HYPPOLITE, *Logique et existence*, a.a.O., 243.

5 Vgl. M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris 1971/dt. 11–13.

6 M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, 27/dt. 29 (fortan als AdS angegeben).

7 Ich schließe mich dabei einer durchaus treffenden Intuition von Michael Theunissen an: M. THEUNISSEN, »Vernunft, Mythos und Moderne«, in:

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– nicht mehr mit einer vergleichbaren Deutlichkeit zu vernehmen ist. In ihr kommt insbesondere der interne Zusammenhang zwischen dem Vergessen des Wahnsinns und des Spekulativen und der Entstehung einer in ihrer Endlichkeit vermeintlich selbstfundierten anthropologischen Konstellation zum Ausdruck, ohne den sich weder Foucaults genealogische, das heißt identitätsauflösende Auffassung der Archäologie noch die *biopolitische* Verschränkung zwischen Human- und Biowissenschaften, Technik und Wissenschaft prägnant begreifen lässt, die im Zentrum von seiner Machtauffassung und von seiner Denunzierung der Reduktion des Menschen auf seine Natur: auf Normalität beziehungsweise auf Pathologie steht.

1. Abschied vom Spekulativen: Die philosophische Rezeption von *Histoire de la folie*

Die Auseinandersetzung mit der philosophischen Rezeption von *Histoire de la folie* ermöglicht auf eine ausgezeichnete Art und Weise, die polemische und systematische Relevanz eines Ansatzes zu umreißen, der wie der hier vertretene von Foucaults früher Vernunftkritik ausgeht. Die philosophische Rezeption von Foucaults Untersuchung über die Entstehung der modernen Psychopathologie zeichnet sich nämlich im Allgemeinen durch die Unfähigkeit aus, die wesentliche Verschränkung zwischen *Spekulativem* und *Anthropologischem* angemessen zur Entfaltung zu bringen. Stellvertretend für die Wirkung von *Histoire de la folie* sollen einige der wichtigsten Stimmen eingebracht werden. Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jürgen Habermas oder auch Manfred Frank (der, als Schüler von Hans-Georg Gadamer und Dieter Henrich, Foucault mit der Tradition der Philosophischen Hermeneutik und des Deutschen Idealismus konfrontiert) sind nicht nur heute immer noch die prominentesten Namen unter jenen, die sich an der Auseinandersetzung mit dem Werk Foucaults beteiligt haben. Die Konstellation von Argumenten, die sie zuerst ins Spiel gebracht haben, ist darüber hinaus für die Rezeption Foucaults prägend geblieben.

i. Jürgen Habermas: Aporetische Vernunftkritik und Kryptonormativismus

Jürgen Habermas erfasst treffend den internen Zusammenhang zwischen Vernunftkritik und Archäologie der Humanwissenschaften, der

H.F. FULDA, R.P. HORSTMANN (Hg.), *Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongress 1993*, Stuttgart 1994, 31–54.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bei Foucault jenem von Macht und Wissen entspricht. Bei Foucault geht es laut Habermas um eine »vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften« oder gar um eine »Geschichte der Humanwissenschaften mit dem Ziel einer radikalen Vernunftkritik«.[8]

Habermas kritisiert allerdings Foucaults Vernunftkritik als ein »selbstbezügliches Unternehmen«, das sich in unlösbare Aporien verstrickt. Ungeklärt bleibt nämlich, »wie eine Geschichte der Konstellationen von Vernunft und Wahnsinn überhaupt geschrieben werden kann, wenn sich die Arbeit des Historikers doch ihrerseits im Horizont der Vernunft bewegen muss«.[9] Die Aporien von Foucaults Vernunftkritik haben spätestens nach *Archäologie des Wissens* (1969) und der Auseinandersetzung mit Nietzsche anfangs der siebziger Jahre eine Wendung zur Machttheorie bewirkt, die als die Bewältigung von internen Problemen der archäologischen Methode zu verstehen ist. Foucault verwendet – so Habermas – dabei die Kategorie *Macht* zweideutig. Einmal gebraucht er *Macht* konstitutionstheoretisch als transzendental-historischem Grundbegriff. Wie einst Bergson, Dilthey oder Simmel den Begriff *Leben* als eine Art *parti pris* zum Grundprinzip alles Seienden erhoben haben, so erklärt Foucault den Begriff der *Macht* zum konstituierenden Prinzip, der jeden Diskurs *a priori* bestimmt. Eine solche »idealistische« Verwendung des Machtbegriffs kann nur als ein ungewollter Rest von Foucaults angeblich verheimlichter Vernunftkritik erklärt werden. Wie von Bergson, Dilthey und Simmel eine Lebensmetaphysik, so wird hier schlicht eine Machtmetaphysik betrieben. Ein anderes Mal verwendet Foucault *Macht* als vermeintlich harmlosen, rein deskriptiven Begriff, der der empirischen Analyse von Machtpraktiken und -technologien dienen soll, aus denen jeder Diskurs je schon hervorgeht.

Die problematische Zweideutigkeit der transzendental-empirischen Doppelrolle des Machtbegriffs wird von Foucault nie gelöst. In beiden Fällen verstrickt er sich außerdem in Aporien, die mit der konstitutiven Zirkularität seines Unterfangens verbunden sind. Foucault vermag nicht, seine Genealogie *reflexiv* auf seine eigene genealogische Geschichtsschreibung zu richten, um seine Machtkritik aus den Maschen der Macht zu entwirren. Er ist folglich auch nicht imstande, die »normativen Grundlagen« seiner Kritik auszuweisen.[10]

Dadurch wird er laut Habermas dazu verurteilt, zwischen der Machtmetaphysik eines »bekennenden Irrationalismus« und dem Naturalismus positivistisch ansetzender Diskursanalysen zu schwanken, die Geltungsfragen

8 J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, 281 Anm. 3.
9 A.a.O., 284.
10 Vgl. a.a.O., 325.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deskriptiv-genealogisch bewältigen zu können glauben.[11] Die »willkürliche *Parteilichkeit*« seiner Kritik und deren »Kryptonormativismus« würde demnach höchstens mit einer rhetorischen Haltung zu begründen sein, in der ein Rest von modernistischem Ästhetizismus und eine »vitalistisch-lebensphilosophische« Auffassung von Leiblichkeit stecken.[12] Es versteht sich demnach von selbst, dass Foucault in Georges Bataille und Friedrich Nietzsche die Dioskuren seines eigenen Unterfangens finden konnte.

ii. Jacques Derrida: Strukturalistische Internierung der dämonischen Hyperbel des Cogito

Zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Histoire de la foile* unterzog Jacques Derrida in einem aufsehenerregenden Vortrag am Collège philosophique von Jean Wahls Foucaults Studie einer vertieften Lektüre. Derridas Auseinandersetzung mit Foucaults Untersuchung über das Entstehen der modernen Psychopathologie kann als exemplarischer Fall dafür gelten, wie in der Rezeption eines Werks Missverständnisse eine entscheidende Rolle spielen können.[13] So kann man in einem Vortrag, der allgemein als Zankapfel zwischen Derrida und seinem Lehrer gilt und der zu einem tatsächlichen Bruch führte, eine grundsätzliche Einigkeit zwischen beiden aufzeigen.

Die Lesart Derridas kann gleichsam als die Umkehrung der Interpretation Habermas' betrachtet werden. Denn wirft Habermas Foucault vor, keine handgreifliche »normative Grundlage« seiner Machtkritik ausweisen zu können, so tadelt Derrida an Foucaults Geschichte des Wahnsinns, das »hyperbolische« Moment, das dem kartesischen Cogito und allgemeiner jedem Rationalismus innewohne, auf eine geschichtlich determinierte Vernunft, eine Rationalität *de fait*, zurückführen zu wollen. Diese Reduktion auf die *Innerweltlichkeit* (»intra-mondanité«) bildet laut Derrida allerdings den Ursprung und den Sinn selbst von dem, was man Gewalt nennt: sie ist das, was alle Zwangsjacken möglich macht.[14]

Habermas hält Foucault vor, für seine Kritik keine ausweisbare normative Grundlage angeben zu können: keine – so darf man ergänzen, wenn man Habermas' eigenes Projekt im Blick behält –, die, auf eine kommunikative Vernunft aufbauend, die Aporien der Subjektphilosophie, die letztendlich auch das Ziel von Foucaults Vernunftkritik bilden,

11 Vgl. a.a.O., 327.
12 Vgl. a.a.O., 325, 331, 335.
13 J. DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns« (1964), übers. v. U. Köppen, in: DERS., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1972, 53–101. Für die Umstände, die Derridas Vortrag begleitet haben, vgl. ERIBON, *Michel Foucault,* a.a.O., 189 ff./fz. 144 ff.
14 Vgl. DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 92/fz. 88.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

überwinden könnte und mit der sich die *Kritik* transzendental-pragmatisch in einer historisch-praktischen intersubjektiven Rationalität begründen ließe. Gerade das Haltmachen bei der Positivität, bei einer bestimmten, historisch gegebenen Rationalität *de fait,* bildet hingegen aus der Sicht Derridas das Problem der Kritik Foucaults an der rationalistischen Tradition. Dies ist allerdings nicht auf der Ebene von Foucaults ausdrücklichem Programm, sondern der ungewollten Folgen der von ihm vertretenen Position der Fall.

Die von Habermas vermisste »Normativität« ist sodann für Derrida »normalité«, eine Reduktion auf eine »determinierte historische Struktur« dessen, was jede historische Bestimmtheit immer schon übersteigt, wie zum Beispiel das kartesische Cogito.[15] In diese »normalité« fällt Foucault zurück, indem er die Normalisierung brandmarkt, die dem kartesischen Projekt innewohnt. Denn Foucault führt die *fundamentale Maßlosigkeit* im hyperbolischen Moment von Descartes' Cogito, das, was die Welt erschließt und begründet, auf innerweltliche Strukturen zurück. Dadurch reduziert er selbst, was metaphysisch und dämonisch ist, auf Menschliches und das eigentlich Irrsinnige im Cogito, was jede Bestimmung einer *homo natura* übersteigt, auf Pathologie. Foucault ist demnach dieselbe Anthropologisierung, Naturalisierung und Pathologisierung vorzuwerfen, deren Ursprung er im kartesischen Rationalismus sehen möchte.[16]

Habermas' Positivismusvorwurf wird wieder aufgenommen und gleichzeitig überboten. Auch aus der Sicht Derridas wird Foucault der Unterscheidung zwischen Faktizität und Geltung nicht gerecht, indem er das Cogito letztendlich vom Standpunkt einer Rationalität *de fait*, jener nämlich der Sprache des Irrsinns, die er ihm entgegenhält, kritisiert. Der Positivismus Foucaults liegt aber nicht darin, dass er Diskurse lediglich *deskriptiv* rekonstruiert, ohne deren interne Geltungsansprüche in Betracht zu ziehen, sondern in seiner Unfähigkeit, im Gegensatz zu dem, was sein Projekt impliziert, die Positivität einer geschichtlich verorteten Rationalität zu übersteigen. So liegt im Zentrum von Foucaults Positivismus gerade jene konkrete Normativität, deren Mangel ihm von Habermas vorgeworfen wird und deren Walten auch im eigenen Projekt er nicht zu durchschauen und zu reflektieren imstande ist.

Aus der Sicht Derridas zeichnet ein hyperbolisches, ja irrsinniges Wagnis das Projekt des kartesischen Cogito aus. Der Irrsinn, der dem Cogito innewohnt, ist im Anspruch aufzusuchen, zum ursprünglichen Punkt zurückzukehren, der sich diesseits des Gegensatzes zwischen einer bestimmten Vernunft und einer bestimmten Unvernunft befindet. Auch wenn ich vom Wahnsinn ergriffen bin: *Cogito ergo sum* gilt auch dann noch. In diesem Sinne bildet der Wahnsinn nicht anders als jede

15 Vgl. a.a.O., 91/fz. 88.
16 Vgl. a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bestimmte Rationalität, als jede »raison raisonnante«, einen Fall des *Cogito*: Er hat letztlich im Denken selbst seinen eigentlichen Platz.

> Die hyperbolische Kühnheit des kartesianischen Cogito, seine wahnsinnige Kühnheit, die wir vielleicht nicht mehr so sehr als Kühnheit verstehen, weil wir im Unterschied zu den Zeitgenossen Descartes' zu sicher, zu sehr mit seinem Schema vertraut sind, mehr als vielleicht mit seiner scharfen Erfahrung; seine wahnsinnige Kühnheit besteht also darin, zu einem ursprünglichen Punkt zurückzukehren, der nicht mehr dem Paar von *determinierter* Vernunft und *determinierter* Unvernunft, nicht mehr ihrer Opposition oder ihrer Alternative zugehört. Ob ich wahnsinnig bin oder nicht: *Cogito, sum*. In jedem Sinne dieses Wortes ist der Wahnsinn also nur ein *Fall* des Denkens (*im* Denken).[17]

Descartes' Projekt besteht in dem Versuch, den Nullpunkt zurückzuerlangen, wo Sinn und Nicht-Sinn in ihrer Bestimmtheit sich in ihrem gemeinsamen Ursprung wiederfinden. Es bringt insoweit einen Überschuss, in Richtung des Nicht-Bestimmten, des Nichts oder der Unendlichkeit mit sich, ein *excès*, der die *Totalität des Seienden* und des bestimmten Sinns, die Totalität der faktischen Geschichte, übersteigt. Diese Überbietung der Totalität der Seiendheit (»la totalité de l'étantité«) stellt das Cogito Descartes' und den hyperbolischen Zweifel, durch den es sich etabliert, in die Verwandtschaft mit den großen rationalistischen Projekten des Abendlandes. So ist laut Derrida die Dialektik Sokrates' – anders als von Foucault gemeint – alles andere als beruhigend, insofern sie das Seiende überbietet und uns unter das Licht einer versteckten Sonne stellt, die *jenseits der Ousia* steht. Nicht von ungefähr rief Glaukon aus: »Gott! Was für eine dämonische Hyperbel [δαιμονίας ὑπερβολῆς].«[18]

Indem er versucht, die hyperbolische Pointe von Descartes' Cogito auf eine bestimmte historische Struktur zurückzuführen, geht Foucault das Risiko ein, dem Cogito Descartes' die gleiche Gewalt anzutun, die in seiner Sicht die rationalistische Verobjektivierung des Wahnsinns darstellt.

> Der strukturalistische Totalitarismus würde hier einen Akt des Einschlusses des Cogito vornehmen, der von gleichem Typ wäre wie der der Gewalttätigkeiten des klassischen Zeitalters. Ich sage nicht, daß das Buch Foucaults totalitär ist, weil es zumindest am Anfang die Frage nach dem Ursprung der Historizität *im allgemeinen* stellt und sich so vom

17 A.a.O., 89 f./fz. 86.

18 A.a.O., 91/fz. 87 und PLATON, *Politeia*, *Sämtliche Werke*, Bd. V, übers. v. F. Susemihl u. a. nach der Übers. F. Schleiermachers, Frankfurt/M./Leipzig 1991, 509b.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Historizismus befreit: ich sage, daß er manchmal bei der Bewerkstelligung des Vorhabens in diese Gefahr gerät.[19]

Derrida stellt den Sinn von Foucaults Unterfangen, eine *Geschichte* des Wahnsinns zu schreiben, insgesamt infrage. Was soll es nämlich heißen, eine *Geschichte* von dem zu schreiben, was sich *per definitionem* der Geschichtlichkeit als deren Fundament entzieht?[20] Dabei verfehlt Foucault in einer doppelten Hinsicht die Geschichtlichkeit von Descartes' Cogito. Zum einem wird er der hyperbolischen, dämonischen Pointe des Cogito und seinem überschüssigen Charakter gegenüber jeder faktischen Bestimmtheit nicht gerecht. Zum anderen und darüber hinaus will er auch das Verhältnis des Cogito zum Wahnsinn und zur Negativität unberechtigt historisieren, nachdem es sich historisch determiniert und die schlichte, aber auch leere Gewissheit des *Cogito ergo sum* verlassen hat. Die Tatsache nämlich, dass sich der Wahnsinn als Nullpunkt vor der Unterscheidung zwischen Vernunft und Unvernunft nicht in der Bestimmtheit einer faktischen Rationalität, einer historisch gewachsenen »raison raisonnante« direkt aussprechen lässt, stellt keine besondere Gewalt dar, die das klassische Zeitalter dem Irrsinn antun würde, keine Internierung auf der Ebene der Reflexion, die der tatsächlichen Einschließung der Irrsinnigen im Hôpital général entsprechen würde. Es gehört vielmehr zum Sinn des Sinnes im Allgemeinen, zum Preis, den jedes Wort und jede Sprache entrichten muss, um Sinn überhaupt zur Entfaltung bringen zu können. Als solche bildet die Internierung des Wahnsinns durch das Cogito kein Ereignis, das eine Epoche historisch auszeichnen könnte.

In diesem Sinne kann es keine *histoire de la folie* geben, weder vom Wahnsinn an sich noch von dessen Internierung, Unterdrückung und Verobjektivierung durch die Vernunft. Und wenn es keine Geschichte des Wahnsinns geben kann, dann ebenso wenig eine der Vernunft.

Paradox ist dabei, dass sowohl Derrida wie Habermas von demselben Befund im Hinblick auf Foucaults Vernunftkritik ausgehen. Betont Habermas die Aporien eines selbstbezüglichen Unterfangens, das Vernunft nur von der Vernunft her kritisieren kann, so hebt Derrida hervor, dass die Revolution gegen die Vernunft sich nur innerhalb ihrer vollziehen kann.[21] Um sich auszusprechen, muss sich die Revolte gegen die

19 DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 92/fz. 88 (Übersetzung leicht verändert).

20 Die Frage nach dem Sinn einer »Geschichte des Wahnsinns« steht weiterhin im Mittelpunkt auch von Derridas späterer Auseinandersetzung mit *Histoire de la folie,* im Hinblick diesmal eher auf Foucaults Verhältnis zur Psychoanalyse. Vgl. J. DERRIDA, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!,* Frankfurt/M. 1998, insb. das Kapitel III (»›Gerecht sein gegenüber Freud‹. Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse«).

21 DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 61/fz. 59.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vernunft nämlich selbst determinieren und sich in einer artikulierten Sprache kompromittieren. Dadurch wird sie aber ihrerseits *vernünftig*: Ihr Aufstand stellt nicht mehr als eine Agitation dar, die sich je schon im Rahmen der Vernunft bewegt.

Diese List der Vernunft, der sich auch Foucaults *Histoire de la folie* nicht entziehen kann, macht Derrida zufolge die »Hegelsche Dimension« des Buches aus.[22] Die Unvernunft hat sich in einer Dialektik verfangen, die ihre Differenz wiederum zur Identität führt: Noch das Andere der Vernunft ist Vernunft lediglich in einer anderen Gestalt.

Es dürfte nicht zu schwierig sein, anhand einer detaillierten Rekonstruktion von Foucaults Untersuchung aufzuzeigen, wie viele der Kritiken Derridas eigentlich auf einem einfachen Missverständnis beruhen. Foucault konzentriert sich tatsächlich kaum auf die irrsinnige Kühnheit von Descartes' Unterfangen und auf dessen Überbietung des menschlichen Standpunktes des natürlichen Zweifels. Seine Kritiken gelten vielmehr dem Cogito, sofern es sich in einer Axiomatik und in einem System von Deduktionen kristallisiert: das *clare et distincte* als Zeichen von Wahrheit, das Kausalitätsprinzip, wonach in der Ursache genau so viel Realität stecken muss wie in der Wirkung, usw. Derrida ist allerdings nicht weniger kritisch gegen das Cogito Descartes', soweit es sich in determinierten Strukturen festlegt und die hyperbolische Gewissheit des *Cogito ergo sum* in einer Sprache historisch artikuliert. Derridas Verteidigung des irrsinnigen Wagnisses des Cogito lässt sich außerdem kaum von Foucaults *Lob der Torheit* unterscheiden.

Auch Derrida hat die Übereistimmung mit Foucault zumindest verspürt. Er erklärt, die Interpretation Foucaults fast die ganze Zeit, *presque tout le temps*, einleuchtend zu finden, das heißt insbesondere von dem Moment an, in dem das Cogito sich in sich reflektieren und sich in einen organisierten philosophischen Diskurs aussprechen muss. So kann er auch fast am Ende seines Vortrags zu dem Schluss kommen, dass seine Lektüre – zumindest was das Funktionieren der Hyperbel im Diskurs von Descartes angeht – letztendlich eine tiefe Übereinstimmung mit jener Foucaults aufweist.[23]

22 Vgl. a.a.O.

23 Vgl. a.a.O., 96/fz. 92 f. In der Interpretation von Descartes' *Meditationes* und insbesondere der Frage, welche genaue Funktion dem Wahnsinn im kartesischen Zweifel zukommt, besteht hingegen weiterhin keine Übereinstimmung zwischen Derrida und Foucault. Aus der Sicht Derridas gäbe es nämlich keine Asymmetrie zwischen Wahnsinn einerseits und Irrtum und Traum andererseits. Die Möglichkeit, wahnsinnig zu sein, werde nicht – anders als Foucault meint – vom zweifelnden Subjekt ausgeschlossen: Dieses würde sich im Gegenteil am radikalsten mit der Möglichkeit einer inneren Verrücktheit des Denkens dadurch auseinandersetzen, dass es die Hypothese

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

iii. Manfred Frank: Darwinistischer Evolutionsbiologismus der Diskurse

Manfred Franks Interpretation von Foucaults Archäologie zeigt exemplarisch die Schwächen der heute in der Rezeption noch vorherrschenden Tendenz, von Foucaults früher Vernunftkritik ganz abzusehen. Foucault wird ausschließlich auf Nietzsche zurückgeführt, ohne auf irgendeine Weise mit Jean Hyppolite den Hegel'schen Hintergrund seiner Kritik am modernen instrumentalen Humanismus in Betracht zu ziehen. Die genealogische, identitätsauflösende Funktion des positivistischen Moments seiner Archäologie wird gänzlich verfehlt. Im Anschluss an Sartre und Piaget wird Foucaults Einspruch gegen jegliche Form der Reduktion des Menschen auf Natur zur naturalistischen, gar evolutionsbiologischen Auffassung der Diskurse entstellt.

Manfred Franks Buch zeichnet sich durch die Breite der Gegenüberstellung aus, die er zwischen dem Strukturalismus und dessen interner Überbietung durch französische Autoren wie vor allem Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jacques Lacan, Louis Althusser, Michel Foucault und der deutschen idealistischen und hermeneutischen Tradition nachzuzeichnen vermag.[24] Sein Ansatz führt ihn allerdings dahin, Foucault fast ausschließlich in den Bannkreis des Strukturalismus zu stellen. Foucault ist ein »Denker an den Grenzen zwischen klassischem Strukturalismus und Neostrukturalismus«.[25] Er bricht mit der Vorstellung, dass diskursive Systeme stabil und unveränderlich sind: damit weist er in die Richtung einer aufgeschlossenen und zentrumslosen Struktur, was ihn *de iure* in die Reihen des Neostrukturalismus einordnen lässt. Er ist allerdings Frank zufolge nicht wirklich imstande, diesen Bruch zu denken. Trotz der emphatischen Betonung der Diskontinuität und Zerstreuung von Diskursen, bleibt Foucault dem Gedanken verhaftet, diskursive Ordnungen seien eindeutig identifizierbare und in sich geschlossene Systeme mit einer zugrunde liegenden Struktur, die ein Feld von möglichen Wirkungen deterministisch bestimmt. Nur so ist die Vorstellung von der Unentrinnbarkeit symbolischer Machtordnungen überhaupt zu erklären.[26]

eines *Deus deceptor* aufstellt. Foucault beharrt auf seiner Lesart, nach der das denkende Subjekt als denkendes Subjekt vom Wahnsinn nicht angetastet werden kann, auch in seiner Erwiderung auf Derrida von 1972 (vgl. M. FOUCAULT, »Mon corps, ce papier, ce feu«, zuerst in: *Paideia*, 11 (1972), dann als Anhang II von DERS., *Histoire de la folie*, Paris 1972, jetzt in: DERS., *Dits et écrits I (1954–1975)*, hg. v. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Paris ²2001 (1994) 1113–36, Nr. 102; fortan als DE I angegeben).

24 Vgl. M. FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M. 1984.

25 A.a.O., 234.

26 Vgl. a.a.O., v. a. 241 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auf der Basis einer solchen Strukturauffassung hat Foucault mit seiner Archäologie ein naturalistisches, ja biologistisches Verständnis von Geschichtlichkeit, eine positivistische und selbstwidersprüchliche Kritik ohne Grundlagen und eine nietzscheanische Machttheorie entwickelt. Insbesondere zeichnet ihn die theoretische Unfähigkeit aus, die er mit der gesamten neostrukturalen Bewegung teilt, anders als die idealistische und hermeneutische Tradition Subjektivität lediglich als eine *konstituierte* und nicht auch als eine *konstituierende* zu denken.

Foucault begreift den Übergang von einer Wissensform zu einer anderen nicht als zielgerichtet, sondern als kontingent. Es gibt keine sinnvolle Transformation in Zusammenhang mit einem intentionalen Entwurf, der gestattet, den Wechsel von einer *epistéme* zu einer anderen zu verstehen. Es ist laut Frank demnach schlicht unmöglich, Foucaults Archäologie von einer Naturgeschichte abzugrenzen. Jean-Paul Sartre hat in Bezug auf Foucaults *Les mots et les choses* zu Recht von einer *Geologie* der Humanwissenschaften gesprochen.[27]

Den Verzicht auf Teleologie und Verstehen teilt Foucaults Verfahren mit einer Genealogie, die nicht nur an Nietzsche, sondern vor allem an Darwin anschließt. Ähnlich Darwins Modell einer nicht-intentionalen Evolution der Arten nach einem ganz der Natur überlassenen Auslesemechanismus, der den am besten angepassten Organismen die grössten Überlebenschancen bietet, beschreibt die genealogische Geschichte Foucaults das grundlose und wertfreie Übergehen von einer Wissenskonfiguration zu einer anderen. Wie bereits von Jean Piaget behauptet, macht Foucaults nicht genetische und nicht historische Archäologie auf der Ebene eines vormodernen Evolutionsbiologismus Halt. Anders als die modernen Kybernetiker und Systemtheoretiker vermocht er nämlich Frank zufolge nicht, eine interne Evolution der Systeme zu denken.[28]

Die naturalistische Gleichgültigkeit, mit der der Archäologe das intentionslose Sichereignen des Konstellationenwechsels betrachtet, lässt

27 Vgl. a.a.O., 146. Für Sartres Urteil: das Interview in der Zeitschrift *L'Arc* (J.-P. SARTRE, »Jean-Paul Sartre répond«, in: *L'Arc* [3] 1968, 87–96, insb. 87).

28 Vgl. FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, a.a.O., 146–48. Für den Vorwurf Piagets: J. PIAGET, *Der Strukturalismus*, Olten/Freiburg im Breisgau, 1973, 129/fz. 114: »Mit anderen Worten, das letzte Wort einer ›Archäologie‹ der Vernunft ist, daß sich die Vernunft grundlos transformiert und daß ihre Strukturen durch zufällige Mutationen oder augenblickshafte Emergenzen auftreten und verschwinden, etwa nach der Art der biologischen Denkweise vor dem zeitgenössischen kybernetischen Strukturalismus.« Vgl. auch SARASIN, *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, a.a.O., der die These der Zentralität Darwins für Foucaults genealogischen Ansatz jüngst wieder aufgenommen hat, allerdings diesmal mit umgekehrtem, nicht kritischem, sondern positivem Vorzeichen.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie ferner sich in einem historistischen Relativismus verfangen. Dieser nimmt Foucaults auf *Temperament* und *Affekt* aufbauende kritische Haltung jede nachvollziehbare »normative Kraft«.[29] Die dem archäologischen Verfahren innewohnende Ethik kann sich nämlich selbst nicht der positivistischen Reduktion entziehen, die jede Wissensform ihrer Methode unterwirft. Selbst auf ihr historisches Apriori zurückgebracht, ja mit Foucault gesprochen auf ihre »Positivität«, bleibt sie *normativ* leer: Als *gegeben* ist sie nicht *aufgegeben*, sie gehört zur Ordnung des *Seins* und nicht zu jener des *Sollens*.

Foucault ist mit *Les mots et les choses* einem baldigen Aufwachen aus dem anthropologischen Schlaf auf der Spur gewesen, der die die modernen Humanwissenschaften insgesamt tragende *epistéme* auszeichnet. Dieses Aufwachen stellt die Ankunft eines Übermenschen dar, die ganz und gar im Sinne von Nietzsches Zarathustra biologistisch als die »Züchtung eines neuen Menschen-Typus« zu interpretieren ist. Der neue »*homo-natura*« soll über der Species *homo sapiens sapiens* wie dieser über den Primaten stehen.[30] So ist auch Foucaults spätere Theorie der diskursiven Formationen auf einen nietzscheanischen Machtbegriff angewiesen. *Macht* in der Form eines »Willens zur Übermächtigung – zur Lebenserhaltung und Lebenssteigerung« wird von Foucault als konstitutives Prinzip unterstellt, um das Problem der Einheit und Ordnung der Diskurse überhaupt zu lösen, vor dem sein nicht bewusstseinstheoretischer Ansatz ihn stellt.[31]

Es ist letztendlich der strukturalistische Ansatz selbst, der Foucault und den Neostrukturalisten daran hindert, Subjektivität angemessen zu denken. Subjekte werden immer als strukturell *konstituiert* gedacht und nie im Hinblick auf ihre *konstituierende*, sinnstiftende Kraft in Betracht gezogen. So geht Foucault bereits in seiner Auffassung von Wissens-Ordnungen in *Les mots et les choses* »eine massive These über das Wesen von Subjektivität ein, die – wie ich vorwegnehmend bemerken will – ein Bestandstück des Neostrukturalismus insgesamt ist. Es wird nämlich dadurch unterstellt, das Subjektivität immer in der Position eines Eingesetzten, genauer: in der Position eines durch eine symbolische Ordnung Instituierten, sich befindet. Der Blick, unter dem wir unsere Welt und uns selbst erschließen, ist ein vom unhintergehbaren Apriori der epistemischen Struktur uns Eingesetztes oder, wörtlich verstanden, In-okuliertes.«[32] Das Subjekt unterliegt demnach in Foucaults Denken einer Art *Denkverbot*, ähnlich jenen, die Foucault in seinen Analysen der Ausschlussmechanismen von Machtdispositiven aufdeckt: sein Einspruch

29 Vgl. FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, a.a.O., v. a. 148 f.
30 Vgl. a.a.O., 200.
31 Vgl. a.a.O., 235.
32 A.a.O., 196 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegen die Subjektphilosophie ist letztendlich auf »einen theoretischen *parti pris*« zurückzuführen.[33]

Franks Vorbehalte treffen gewiss in vielerlei Hinsichten ins Schwarze. Sie können sich insbesondere die von Jacques Derrida mehrmals wiederholten Kritiken an der vermeintlich geschlossenen Determiniertheit der Strukturen zunutze machen, von der der ›klassische‹ Strukturalismus ausgeht.[34] Ähnlich und damit einhergehend scheint auch die Einseitigkeit, mit der Foucault die Richtung des Bestimmungsverhältnisses zwischen Subjekten und diskursiven Positivitäten denkt, der Präzisierung bedürftig. Subjekte verfangen sich notwendig dadurch in Diskursen und Gegebenheiten, die sie nicht durchblicken und komplett beherrschen können, dass sie in vielfältigen Manifestationen ihre abstrakte Identität mit sich selbst aufgeben und sich äußernd, handelnd und sprechend ein konkretes Gesicht annehmen; sie sind aber nicht deterministisch in diskursiven Strukturen gefangen, obwohl sie sich von deren Trägheit meistens und zu gerne treiben lassen.

Die Annahme außerdem, man könne Diskurse lediglich *analytisch* konstituieren und rekonstruieren, ist, wenn nicht schlicht zu naiv, dann nur mit dem Systemzwang zu erklären, der dazu drängt, jede Intervention eines Bewusstseins auszuschließen. Denn nimmt man die Notwendigkeit eines *synthetischen* Moments in der Konstitution von Diskursen an, dann hat man bereits den Leistungen eines Bewusstseins ein erstes Zugeständnis gemacht: Was könnte sonst die intuitive Leistung vollbringen, die für eine Synthese erforderlich ist? Nicht von ungefähr stößt Foucault, der auf einen synthetischen Akt ganz verzichten zu dürfen glaubt, bei seinem Versuch, in der *Archäologie des Wissens* die Ebene der kleinsten Elemente der Diskurse, die *énoncés*, zu bestimmen, auf große Schwierigkeiten.[35]

So sehr viele Vorbehalte berechtigt erscheinen, bleibt es dennoch fragwürdig, ob Manfred Frank dem strukturalistischen, positiven Moment in Foucaults Archäologie in der Tat die richtige Funktion zuweist. Ist die Ebene, die von der Faktizität von historisch bestimmten Strukturen umrissen wird, tatsächlich die letzte, die von der reduktiven Arbeit der archäologischen Rekonstruktion der Bedingungen der Möglichkeit von Diskursen und Wissenskonstellationen anvisieren wird, oder ist noch eine tiefere, fundamentalere im Spiel? Ist Ersteres der Fall, dann würde der

33 Vgl. a.a.O. 141 und 218.

34 Neben dem Einspruch gegen das Risiko des Rückfalls in einen »totalitarisme structuraliste«, der den ganzen Aufsatz über *Histoire de la folie* durchzieht, vgl. auch vor allem DERRIDA, »Kraft und Bedeutung« (1963), in: DERS., *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., 9–49 und DERS., *Die Archäologie des Frivolen. Condillac lesen*, übers. v. J. Wilke, Berlin 1993.

35 Vgl. insb. Teil III (»L'énoncé et l'archive«) von M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, a.a.O., Paris 1969.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Positivismus Foucaults das letzte Wort über die Archäologie haben; ansonsten würde der Positivismus nur ein Moment innerhalb eines breiteren Projekts darstellen. In diese Richtung werden eine detaillierte Untersuchung von Foucaults vernunftkritischen Anfängen und eine genaue Einschätzung von deren Wirksamkeit auch in seinem weiteren Werk weisen.

iv. Gilles Deleuze: Die Immanenz des Lebens als ewige Wiederkehr

Gilles Deleuze hat 1986 sechs voneinander relativ unabhängige Studien über das Werk Michel Foucaults in einem einzigen Band gesammelt.[36] Der Anhang, der das Buch abschließt, befasst sich mit der Frage nach dem Tode des Menschen und dem Übermenschen.[37] Allgemein bekannt ist er dadurch geworden, dass er einen großen Einfluss auf die Diskussion über die Biopolitik und das sogenannte ›Posthumane‹ ausgeübt hat. Dort stellt Deleuze die Rekonstruktion der Entstehung der modernen Biologie in den Mittelpunkt, die Foucault in *Les mots et les choses* umreißt. Nach Deleuzes Hauptthese kommt dem Leben in Foucaults Auffassung der Archäologie der ontologische Status zu, den es aufgrund der Biologie des 19. Jahrhunderts erhalten hat. Dieser ontologische Begriff von Leben, der eine nietzscheanische Herkunft haben soll, steht Deleuze zufolge im Mittelpunkt von Foucaults archäologischem Unterfangen: »Es handelt sich eher um eine nietzscheanische als um eine heideggerianische Geschichte, eine Nietzsche oder dem *Leben* rückerstattete Geschichte.«[38]

Die fundamentale Rolle, die das Leben als das Grundgesetz des Seienden mit dem Aufkommen der Biologie des 19. Jahrhunderts übernommen hat, hat eine allgemeinere Bedeutung und bildet laut Deleuze eine Konstante in Foucaults Denken. So auch die Ontologie des Prekären, die sich auf das Leben aufbauen lässt.[39] Vor diesem Hintergrund ist auch die Frage nach dem Übermenschen zu beantworten. Diese ist bei Foucault

36 G. DELEUZE, *Foucault*, übers. v. H. Kocyba, Frankfurt/M. ⁷2011 (1987).

37 G. DELEUZE, »Der Tod des Menschen und der Übermensch«, in: DERS., *Foucault*, a.a.O., 175–89.

38 Vgl. a.a.O., 184 / fz. 137.

39 Vgl. a.a.O., 184, Anm. 10 / fz. 137 Anm. 10. Deleuze bezieht sich insbesondere auf den folgenden von ihm selbst gekürzten Abschnitt in *Les mots et les choses*: »Il n'y a d'être que parce qu'il y a vie [...] L'expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des êtres ... mais cette ontologie dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire [...]« (MC 291; »Es gibt Sein nur, weil es Leben gibt [...] Die Erfahrung des Lebens gibt sich also als allgemeinstes Gesetz der Wesen [...] aber diese Ontologie enthüllt weniger das, was die Wesen begründet, als das, was sie einen Augenblick lang zu einer prekären Form führt [...]«, dt. 340).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit der Frage nach der Gestalt eng verbunden, die die Ablösung von der in *Les mots et les choses* gebrandmarkten anthropologischen Konstellation übernehmen soll.

Definierte sich der Mensch im klassischen Zeitalter Foucault zufolge durch seinen negativen Bezug zum Unendlichen, so zeichnet er sich in der Zeit nach der Wende zum 19. Jahrhundert durch das vergebliche Bestreben aus, seine eigene Endlichkeit auf sich selbst zu gründen. Nach der Auflösung der anthropologischen Konstellation, die die modernen Humanwissenschaften ermöglichte, steht hingegen laut Deleuze eine Zeit bevor, die von einem *Unbegrenzt-Endlichen* markiert ist. So wie der *Übermensch* zugleich *Gott* und den Menschen vertreibt, verdrängt das *Unbegrenzt-Endliche* zugleich das *Unendliche* und die *Endlichkeit*.

Das *Unbegrenzt-Endliche* (»fini illimité«) zeichnet die Situation aus, in der eine begrenzte Anzahl von Bestandteilen eine praktisch unbegrenzte Verschiedenheit von Kombinationen ermöglicht.[40] Auf eine solche unbegrenzt-endliche Kombinatorik verweisen sowohl der neueste Stand der Biologie wie auch die Technik und die Literatur. Ein Unbegrenzt-Endliches als Verabschiedung sowohl vom Endlichen als auch vom Unendlichen würden sowohl der genetische Code in der molekularen Biologie wie auch die Potenzialitäten des Siliziums in den neuen Maschinen der Kybernetik und die freien Spiele der Sprache mit sich selbst in der modernsten Literatur aufweisen. Das Unbegrenzt-Endliche ist außerdem aus der Sicht Deleuzes auch das, was eigentlich Nietzsche bereits nachzeichnete, als er den Gedanken von der ewigen Wiederkehr ausformulierte.

Dem neuen Gesetz des *fini-illimité* entsprechend geht laut Deleuze der Mensch über sich selbst hinaus und gibt dabei seine prekäre, selbstbezogene Form auf seine Andersheit hin auf. Jenseits von jeder Subjektivität und jedem Selbstbezug ist er ein bloßes Bündel von Kräften, die zu den *Kräften des Außen* in Beziehung treten. Nach einer berühmten Formel aus Rimbauds Seherbrief soll der Mensch sowohl die Tiere als auch die neue Sprache und das Unförmige, Unorganische in sich aufnehmen.[41] Der Übermensch ist demnach der Mensch, der zugleich Tier ist, indem er in seinem genetischen Code auch Fragmente der Codes der Tiere integrieren kann. Er ist ferner der Mensch, der insofern auch Gestein ist, als er sich durch die neuen Maschinen der Kybernetik und der Informatik dem Silizium öffnet. Der Mensch geht schließlich über sich selbst hinaus, indem er sich im Sein einer Sprache aufgibt, die diesseits

40 Vgl. DELEUZE, »Der Tod des Menschen und der Übermensch«, a.a.O., 187/fz. 140: »Es handelt sich nicht mehr um die Erhebung ins Unendliche noch um die Endlichkeit, sondern um ein Unbegrenzt-Endliches, wenn wir so jede Kräftesituation benennen wollen, in der eine endliche Anzahl von Komponenten eine praktisch unbegrenzte Vielfalt von Kombinationen ergibt.«

41 Vgl. A. RIMBAUD, *Œuvres complètes*, hg. v. A. Adam, Paris 1972, 252/dt. 31.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jeder Sinnhaftigkeit und Transitivität nur noch reines Spiel der Worte mit sich selbst ist.[42]

Der Übermensch ist das, was das Leben im Menschen selbst, der es nach Nietzsche unterdrückt hatte, zugunsten einer anderen Form befreit: »Nietzsche sagte: der Mensch hat das Leben ins Gefängnis gesperrt, der Übermensch wird das Leben *im Menschen selbst* zugunsten einer anderen Form befreien [...].«[43] Das Leben, das es durch das Hinausgehen des Menschen aus sich selbst zu befreien gilt, ist nach Deleuze ein »neutrales Leben reiner Immanenz jenseits von Gut und Böse«, das dadurch *vollkommenes Vermögen* und *vollkommene Glückseligkeit* schenken soll, dass es die *Individuation* der Person zugunsten einer reinen *Haecceitas*, einer reinen *Singularität* aufgegeben hat.[44] Dieses Leben bildet ein *transzendentales Feld*, das als ein *reiner Immanenzplan* zu charakterisieren sei, insofern es sich jeder Transzendenz des Subjekts wie des Objekts entziehe.[45] Ähnlich dem unpersönlichen, absoluten und immanenten Bewusstsein, als das Jean-Paul Sartre Husserls *Leben des Bewusstsein* verstanden wissen wollte, ist dieser *Immanenzplan* jeder Subjektivität vorgängig und lässt insofern die Aporien des Subjekts und des Objekts hinter sich.[46] Das transzendentale Feld als ein Leben stellt eine reine Tätigkeit dar, die weder auf ein Wesen noch auf einen Akt angewiesen ist und die insofern ein absolutes unmittelbares Bewusstsein bildet, als sie stets aktuell ist. Ein solches Leben als *Immanenzplan* führt hiermit laut Deleuze den Spinozismus in das Tiefste des philosophischen Unterfangens wieder ein.[47]

Das treffendste Bild für ein solches subjekt- und konfliktfreies Leben hat Charles Dickens in einer seiner Erzählungen gegeben. Ein Schurke, der von allen missachtet wird, liegt im Sterben. Jene, die sich um ihn kümmern, zeigen trotzdem eine Art Achtung und Liebe für jedes Lebenszeichen, das der Sterbende von sich gibt. Als er aber nach und nach wieder zu Kräften kommt, werden seine Retter immer kälter zu ihm: Er selber gewinnt seine ganze Gemeinheit wieder. Zwischen seinem Leben und seinem Tod lag ein Moment, der Moment nur mehr *eines* Lebens, eines Lebens mit unbestimmtem Artikel, das mit dem Tod spielt. Dieses Leben war das, was alle noch geachtet haben sollen. Das Leben des Individuums ist einem unpersönlichen Leben gewichen, das jedoch eine

42 Vgl. DELEUZE, »Der Tod des Menschen und der Übermensch«, a.a.O., 188 f./fz. 140 f.
43 A.a.O., 187/fz. 139.
44 Vgl. G. DELEUZE, »Die Immanenz: ein Leben«, in: DERS., *Schizophrenie und Gesellschaft*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 2005, 365–70, insb. 368/fz. 361.
45 Vgl. a.a.O., 366/fz. 360.
46 Vgl. a.a.O., 366 f./fz. 360 f.
47 Vgl. a.a.O., 366/fz. 361.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Singularität darstellt und das ein reines Ereignis hervortreten lässt, frei von den Zufällen des inneren und des äußeren Lebens.[48]

Gilles Deleuze hebt zu Recht die Bedeutung hervor, die eine *konstituierende* Dimension im Werk Foucaults einnimmt. Dadurch grenzt er sich von jenen ab, die wie Derrida und Frank Foucault eine Reduktion auf *Konstituiertes* vorwerfen. Die fundamentale Rolle, die Deleuze dem Begriff des Lebens bei Foucault zuspricht, gestattet ihm allerdings zugleich, Abstand von Positionen wie derjenigen von Habermas zu nehmen, der Foucault den Mangel einer handgreiflichen Normativität vorhält, ohne in irgendeiner Weise der Spezifizität seiner Kritik an Positivitäten und Normalität Rechnung zu tragen.

Abgesehen von der treffenden Herausarbeitung eines konstituierenden Plans, die die Kritiken an Foucaults missverstandenem Positivismus entschärfen, bleibt allerdings fraglich, ob der von Deleuze intendierte Lebensbegriff wirklich im Mittelpunkt von Foucaults Archäologie steht. Soll man außerdem die Relevanz, die Foucault der Biologie beimisst, tatsächlich so wie Deleuze verstehen?

Problematisch ist Deleuzes Deutung bereits dadurch, dass sie sich auf eine Stelle von *Les mots et les choses* stützt, in der Foucault nicht den eigenen Ansatz, sondern die Fundamentalisierung des Lebens durch die Lebensmetaphysiken des 19. Jahrhunderts darlegt. Die *wilde Ontologie* des Lebens steht nicht für das Programm von Foucaults Archäologie; sie ist vielmehr als der philosophische Rückschlag einer Biologie zu verstehen, die als Wissenschaft der Organisation zur Entstehung der unterdrückenden Reflexivität der Humanwissenschaften wesentlich beigetragen hat.[49] Die Biologie als das neue, eigentümliche Wissen von den Lebewesen kann insofern kaum einen Ausweg aus der menschlichen, allzu menschlichen Subjektivität der Moderne bieten, wie die durchaus kritische Verwendung von Begriffen wie *Biomacht* und *Biopolitik* beim späten Foucault bereits zeigt. Sie stellt vielmehr deren unabdingbare Voraussetzung dar.

Bei aller Faszination Foucaults gegenüber dem Glänzen von Nietzsches großem Mittag und gegenüber einem affirmativen Denken, eine angemessene Einschätzung der Relevanz von Foucaults vernunftkritischen Anfängen und ihren Wirkungen auf die weitere Entwicklung seiner Archäologie lässt daran zweifeln, ob eine spinozistische Philosophie des Lebens qua Immanenz wirklich den Schlüssel zu Foucaults Archäologie darstellt. Greift etwa der Lebensbegriff, der in Foucaults Philosophie tatsächlich am Werk ist, nicht viel tiefer als das transzendentale Feld, an das Deleuze denkt? Stellt nicht die durch Endlichkeit – wie auch immer entgrenzt sie sein mag – erkaufte Univozität des Seins, durch die Deleuze im Anschluss an Nietzsche und Spinoza den Menschen von den

48 Vgl. a.a.O., 367 f./fz. 361 f.
49 Vgl. MC 290 f./dt. 340 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

finsteren Dualismen der Metaphysik zum übermenschlichen Glanz und Glück der Immanenz befreien will, den eigentlichen Kern der Grundäquivokation zwischen Tatsachen und Wert, Wissen und Macht dar, die im Zentrum von Foucaults Einspruch gegen den technokratischen Szientismus der modernen Biomacht steht? So wäre die *affirmative* Biopolitik als übermenschliche Steigerung der Lebenskraft und des Lebensgefühls im Menschen, die sich anhand von Deleuzes neu-spinozistischem Programm und Giorgio Agambens eng verwandtem Begriff der *vita nuda* in der Rezeption breitgemacht hat, nichts anderes als die Verschärfung des durch Foucault kritisch anvisierten Biologismus und kaum eine Weiterführung seiner Überlegungen über die moderne Politik des Lebens.

Die genaue Ausarbeitung des Lebensbegriffs im Anschluss an Foucaults frühes Werk – in den zwei Schritten einer genauen Analyse des Begriffs des Wahnsinns und seiner Verknüpfung mit einer spekulativen Auffassung des Lebens – gestattet aber nicht nur, der Rede über Biopolitik und Biomacht die eigentümliche kritische Valenz zurückzugewinnen, für die kaum ein Gespür bleibt, hat man von der Vernunftkritik erst einmal abgesehen. Sie suggeriert darüber hinaus *eine Artikulation des Endlichen ins Unendliche als Leben*, das weder Habermas noch Derrida und Frank zu entfalten wissen, sodass ihre Kritiken an Foucault statt die Aporien der Archäologie vielmehr die Mängel des jeweils eigenen Ansatzes zum Vorschein bringen. Vermag man nicht, den Nietzscheanismus Foucaults über Jean Hyppolite in Verbindung mit Hegel zu bringen, so kann man kaum die genaue Natur von Foucaults Verteidigung des Irrationalen begreifen.

II. Das ursprüngliche Vorwort von *Histoire de la folie*: Rekonstruktion

Aufgrund seiner Dichte und Komplexität bildet das ursprüngliche Vorwort von *Histoire de la folie* ein Dokument von unvergleichbarem Wert. Kaum ein anderer Text von Foucault erlaubt eine so unmittelbare Auseinandersetzung mit dem eigentlichen kontroversen Kern seiner Philosophie. Ist die Referenz auf *den Wahnsinn selbst* (»la folie elle-même«), auf eine *ursprüngliche, fundamentale Erfahrung* (»expérience primitive, fondamentale, sourde, à peine articulée«) lediglich eine Naivität, die einem jugendlichen Eifer zuzuschreiben ist?[50] Oder greift sie tiefer in die

50 Vgl. AdS, 64/dt. 71 f. In einem Interview von 1974 erklärte Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft* eher tastend und gefangen in einem auf persönliche Gründe zurückgehenden Lyrismus geschrieben zu haben: »*L'Histoire de la folie*, je l'ai écrite un peu à l'aveuglette, dans une sorte de lyrisme dû à des expériences personnelles« (M. FOUCAULT, »Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir«, Interview mit M. D'Eramo, in: DE I 1389–93, hier

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begrifflichkeit des Buches selbst ein und, damit einhergehend, in die erste Definition von Foucaults Archäologie der modernen Anthropologie und in die Kritik an der Naturalisierung, die diese Archäologie mit sich bringt?

Insbesondere zwei eng miteinander zusammenhängende Fragen werden zu beantworten sein. Erstens: Was ist wirklich beim Triumph des Wahnsinns am Werk, den *Histoire de la folie* nachzuzeichnen versucht? Und zweitens: Wie lässt sich das Vorrecht rechtfertigen, das Foucault dem Wahnsinn gegenüber anderen Formen von Sinnartikulierung zuerkennt?

Das Vorwort wird zu diesem Zweck einen äußerst hilfreichen Leitfaden bilden, es allein kann aber nicht reichen. Man wird insofern die Ergebnisse der Rekonstruktion der ursprünglichen *Préface* wiederholt auf die Ausführungen des ganzen Buches beziehen müssen. Eine genaue Untersuchung der Deutung von Denis Diderots Satire *Rameaus Neffe*, der Foucault als verkürztes Paradigma der Geschichte des Wahnsinns in *Histoire de la folie* eine besondere, strategische Bedeutung zumisst, wird darüber hinaus im zweiten Hauptteil der Arbeit eine weitere Präzisierung dessen erlauben, was aus dem Vorwort zu gewinnen war. Die Auseinandersetzung mit der entscheidenden Frage nach Foucaults Verhältnis zu Hegel wird schließlich ermöglichen, den Begriff des Wahnsinns auf einen Begriff des Lebens im eminenten Sinne als auf das eigentliche Fundament zurückzuführen, das allein das Vorrecht rechtfertigen kann, das Foucault dem Wahnsinn gegenüber der Geschichte zuspricht.

Die Untersuchung wird insofern hauptsächlich als *philosophisch* zu verstehen sein, als der begrifflichen Arbeit und nicht der historischen Rekonstruktion ein Vorrang beizumessen wird. Im Mittelpunkt wird nicht die Frage nach der Wahrheitstreue gegenüber den ›historischen Gegebenheiten‹, sondern jene nach den Kategorien, mit denen Foucault tatsächlich operiert, und nach deren Konsistenz stehen.[51]

Das ist im Fall einer *Geschichte des Wahnsinns* umso nötiger. Es wurde bereits gezeigt wie Derrida auf den möglichen Widersinn dieses

1391/dt. 650). In einer Anmerkung zu seiner *Archäologie des Wissens* behauptet er zudem, der Bezug auf den *Wahnsinn selbst* sei insbesondere ein Problem des Vorworts gewesen (AdS 64 Anm./dt. 72 Anm.). Die Entscheidung, das ursprüngliche Vorwort nicht mehr zu veröffentlichen, war gewiss auch eine Reaktion auf Jacques Derridas kritische Rezeption des Buches, die zum großen Teil auf einer detaillierten Lektüre der *Préface* basiert.

51 Bereits die Annahme, dass man beide Ebenen überhaupt trennen kann, ist an sich problematisch, zumal bei einem Werk wie jenem Foucaults, das beansprucht, den Sinn selbst vom historisch Positiven radikal infrage zu stellen. So haben sich im Fall von *Histoire de la folie* seit ihrer Veröffentlichung die Vorwürfe seitens der Geschichtsschreibung der Psychiatrie, die Rekonstruktionen Foucaults seien *historisch* unzuverlässig, vermehrt (vgl. M. HEINZE,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausdrucks gestoßen ist. Wie kann nämlich eine Geschichte von dem überhaupt möglich sein, was von Natur aus jede historische Bestimmung übersteigt? Ohne zu viel von dem vorwegnehmen zu wollen, was erst in Laufe der Analyse zu klären sein wird, kann man bereits darauf hinweisen, dass auf Derridas Bedenken sich nur die Hervorhebung des eigentümlichen paradoxen Charakters erwidern lässt, mit der Foucault das Wort »histoire« verwendet. Denn als Geschichte der Bedingungen der Möglichkeit von Geschichte, was nach Foucault in diesem Zusammenhang mit Sinnentfaltung überhaupt gleichzusetzen ist, ist Foucaults *histoire de la folie* eine Geschichte von dem, was selbst in der Geschichte als deren Fundament vorkommen kann und in diesem Sinne geschichtslos ist. Dann wird aber Foucaults *histoire de la folie* noch insofern Historie sein können, als sie *Geschichte eines Geschichtslosen* ist, Geschichte des Verhältnisses der Geschichte zu ihrem eigenen Fundament, als vergessenes, unterschlagenes oder erneut triumphierendes.

Es versteht sich, welche Verschränkung von diskurs-historischen und meta-diskursiven Überlegungen ein solcher Ausgangspunkt mit sich bringen muss. Die Rekonstruktion von bestimmten Diskursformationen und von deren Verhältnis zum Wahnsinn steht direkt einer Theorie über Diskursivität überhaupt gegenüber. Diese eigentümliche Verschränkung ist gewiss mit dem besonderen Status verbunden, der unter den verschiedenen archäologischen Untersuchungen Foucaults jener über den Wahnsinn zukommt. Im *Vorwort* zur *Histoire de la folie* zeichnet Foucault die Möglichkeit einer Reihe von Studien vor, die eine *Geschichte der Grenzen*, »une histoire des *limites*«,[52] darstellen würden: eine Geschichte der grundlegenden Teilungen, durch die eine Kultur ihr Gesicht bekommt. In der abendländischen Kultur sollte man demnach etwa die Teilungen zwischen Orient und Okzident, Traum und Wirklichkeit und die Grenzen, die durch die sexuellen Verbote gezogen werden, erforschen; darüber hinaus sollte man *endlich und an erster Stellen* – »enfin et d'abord« (Pf 190/dt. 227) – über die Erfahrung des Wahnsinns sprechen.

Um dieses *endlich und an erster Stelle* muss es hier gehen: um die Scheidung, die nach Foucault insofern vorrangig sein muss, als sie jeder anderen vorausgeht. Zumal Foucault seine *Histoire de la folie* zugleich als eine Archäologie der Psychologie und damit der modernen

»Psychiatrie«, in: KAMMLER, PARR, SCHNEIDER (Hg.), *Foucault-Handbuch*, a.a.O., 417–25). Um darüber diskutieren oder gar entscheiden zu können, sollte man zuerst freilich genau verstanden haben, mit welchen Kategorien Foucault arbeitet und ob diese überhaupt haltbar sind. Man sollte etwa die Unterscheidung zwischen archäologischer Ebene und Oberfläche begriffen haben, mit ihr konkret operieren und eventuell deren Triftigkeit infrage stellen können.

52 M. FOUCAULT, »Préface«, zuerst in: DERS., *Folie et déraison*, a.a.O., jetzt in: DE I, 187–195, 189 für das Zitat (fortan als Pf angegeben; dt. 226).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anthropologie und der Naturalisierung und Pathologisierung des Menschen versteht, die mit dieser Anthropologie einhergeht.

Das Vorhaben und der argumentative Kern des *Vorworts* von 1961 scheinen relativ einfach zu sein. Foucaults Geschichte des Wahnsinns im klassischen Zeitalter will die Formen des praktischen und theoretischen Umgangs mit den Wahnsinnigen im Zeitraum des französischen âge classique (ca. 17. und 18. Jh.) als die historischen Bedingungen der Entstehung der modernen Psychopathologie am Anfang des 19. Jahrhunderts untersuchen.

Sie möchte dabei allerdings nicht *historisch*, sondern *archäologisch* ansetzen: Sie beabsichtigt nicht, *horizontal* die interne Entfaltung einer bestimmten historisch gewachsenen Sinnkonstellation zu rekonstruieren, sondern *vertikal* auf die ursprüngliche *Teilung* (»partage«) zurückzugehen, die durch die Trennung zwischen Sinn und Nicht-Sinn, Vernunft und Unvernunft, die Emergenz jener historischen Sinnkonstellation erst möglich gemacht hat. Dadurch will sie in der Geschichte zu den Grenzen der Geschichte selbst, zu deren Nullpunkt kommen.

Konkret will das heißen, dass Foucault keine Geschichte der Psychiatrie als des linearen Fortschritts einer wissenschaftlichen Verobjektivierung des Wahnsinns, sondern eine Archäologie schreiben will, die beschreibt, wie *la folie elle-même* als der ursprüngliche Kern jeder Sinnentfaltung allmählich im 19. Jahrhundert wieder zum Ausdruck kommt, nachdem sie im klassischen Zeitalter zum Schweigen gebracht wurde. Erst in diesem umfassenden Sinne ist Foucaults Archäologie eine Geschichte der Psychiatrie, nämlich als die Geschichte der Bedingungen ihrer Möglichkeit.

In diese Geschichte des Schweigens und der Wiederkehr des Wahnsinns hat sich laut Foucault zugleich eine Geschichte der besonderen Form der Anthropologisierung wie von selbst eingeschrieben, die ihm zufolge für die Moderne bezeichnend ist. Diese Anthropologisierung ist zudem wesentlich mit der Pathologisierung und der Naturalisierung des Wahnsinns verbunden, die in dessen Reduktion auf Geisteskrankheit durch die Psychopathologie steckt.

Die anscheinende Einfachheit einer Geschichte der Praktiken, der Institutionen, der Begriffe und der Theorien, die die konkreten Bedingungen der Entstehung einer besonderen Wissenschaft, nämlich der modernen Psychopathologie, ausmachen würden, verdoppelt sich in eine Geschichte des Wahnsinns selbst als absoluter Ursprung von Sinn und somit in eine Metatheorie der Diskursivität überhaupt, die zugleich eine allgemeinere Diagnose über die Moderne erlauben soll.

Die Rekonstruktion der Verobjektivierung, der die positive Psychopathologie den Wahnsinn unterzogen hat, und dessen Reduktion auf Geisteskrankheit soll darüber hinaus zugleich als eine Kritik an der Dialektik verstanden werden. Im Spiel ist Foucaults zufolge die Entgegensetzung zwischen der zeitlichen Kontinuität einer *dialektischen Analyse* (»la

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

continuité temporelle d'une analyse dialectique«) und der Aufdeckung einer *tragischen Struktur* an den Pforten der Zeit (»la mise au jour, aux portes du temps, d'une structure tragique«, Pf 189/dt. 226).

In Foucaults vertikalem Verfahren, das mit einem *terminus technicus* der Phänomenologie auch eine *Reduktion* benennen dürfte, die freilich *transzendental* nur in einem übertragenen Sinne ist, dem diskurs-historischen und nicht bewusstseinstheoretischen *Apriori* der Archäologie entsprechend, zeigen sich drei ineinander verschachtelte und hierarchisch geordnete Ebenen. Zum einen jene der Wissenschaft, »la science«, die im Fall von *Wahnsinn und Gesellschaft* der modernen Psychopathologie entspricht. Zum anderen jene, die Foucault in seinem Buch als *anthropologischen Zirkel* – »Le cercle anthropologique«, so heißt der Titel des letzten Kapitels von *Histoire de la folie* – bezeichnet. Diese zweite Ebene entspricht einer allgemeinen epistemischen Konstellation, aus der heraus die besonderen Wissenschaften sich in ihrer Spezifizität entfalten können. Im Gegensatz zu »la science« bildet sie die Ebene eines »savoir«, eines Wissens, wie sie Foucault bereits in *Histoire de la folie* benennt, ohne freilich diese Unterscheidung direkt zu thematisieren, was erst später mit der *epistéme* von *Les mots et les choses* und mit dem *savoir* von *L'archéologie du savoir* geschehen wird. Drittens geht es schließlich um die Ebene des Wahnsinns selbst als Ursprung (»origine«) von Sinn überhaupt, der sich vor jeglicher Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft, Sinn und Nicht-Sinn ansiedelt.

Zu dieser komplexen Verschachtelung und zu der Notwendigkeit, jeweils zwischen den verschiedenen Ebenen der Reduktion zu unterscheiden, kommen die besondere Struktur des Vorworts, dessen Argumentation eher durch wiederholte Reprisen und Vertiefungen statt linear verläuft, und ein gewisses Schwanken der Begrifflichkeit hinzu, die auf ein Zögern in Foucaults Unterfangen hinweisen. Angesichts der Schwierigkeit und der Gewundenheit des Textes empfiehlt sich, seiner eigentlichen Diskussion eine genaue und geduldige Rekonstruktion vorangehen zu lassen. Zu diesem Zweck scheint es angebracht, der Gliederung in nicht betitelten, sondern lediglich durch Sternchen unterschiedenen Abschnitten zu folgen, die der Text selbst angibt, und zudem für jeden Abschnitt einen möglichst zusammenfassenden Titel vorzuschlagen. Die Strukturierung, die sich daraus ergibt, wird dann als Grundlage für die Diskussion dienen.

i. Eine Geschichte des Wahnsinns als Archäologie seines Schweigens (Abschnitt I)

Der erste Abschnitt umreißt ein erstes Mal die Art des Unternehmens, das im Buch verfolgt wird. Dieses stellt – seinem Gegenstand entsprechend, dem Wahnsinn, der sich als Indifferenz zwischen Sinn und Nicht-Sinn

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht sinnintern erfassen lässt – eine besondere Form von Geschichte dar: eine *Archäologie*, die anders als die übliche Ideengeschichte nicht *abkünftig* auf der Ebene der Sprache einer bestimmten geschichtlichen Sinnkonstellation und deren Wissen einsetzt, sondern *konstitutiv* und *ursprünglich* auf der Ebene der Bedingungen der Möglichkeit eines Diskurses, soweit diese innerhalb derselben Sprache, die sie ermöglichen, zu rekonstruieren sind.

(Abschnitt I, 1–2) Die ersten zwei Absätze geben ein erstes Mal im Anschluss vor allem eines Zitats von Pascal das Vorhaben des Buches an. Die Menschen sind nach Pascal so notwendig wahnsinnig, dass es auf eine andere Art Wahnsinn wahnsinnig wäre, nicht wahnsinnig zu sein.[53] Dementsprechend versucht Foucault, die Geschichte dieser anderen Art Wahnsinn, »l'histoire de cet autre tour de folie« (Pf. 187/dt. 223), zu schreiben. Die *Histoire de la folie* wird somit zugleich eine Geschichte der Vernunft als Wahn bilden. Es wird darum gehen – so lässt sich Foucaults programmatische Erklärung zunächst umreißen –, die Geschichte der Herausbildung einer Form von Rationalität darzustellen, die sich im Versuch, der *folie* zu entgehen, als zumindest ebenso verkehrt wie der Wahnsinn an sich erweist. Gegen die Herrschaftsansprüche der Vernunft wird das Vorrecht einer höheren Form von Vernünftigkeit zu behaupten sein, und zwar jener des Wahnsinns, der gegenüber die Rationalität der Vernunft lediglich ein Moment darstellt. Dafür wird es notwendig sein, *in der Geschichte* jenen *Nullpunkt* (»degré zéro«, Pf 187/dt. 223) der Geschichte des Wahnsinns zu erreichen, wo er differenzlose Erfahrung der Differenz zwischen Vernunft und Unvernunft, Sinn und Unsinn ist: nicht geteilte Erfahrung der Teilung, aus der sie hervorgehen (»expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même«, Pf 187/dt. 223).

Gegen die *Geste*, durch die eine souveräne Vernunft – selbst *eine andere Art Wahnsinn* – Vernunft und Wahnsinn scheidet und sie als äußerliche Dinge beziehungslos nebeneinander fallen lässt (»choses désormais extérieures, sourdes à tout échange, et comme mortes l'une à l'autre, la Raison et la Folie«, Pf. 187/dt. 223), ist auf das Moment zurückzugehen, das vor der Etablierung eines eigentlichen *Reichs der Wahrheit*, aber auch vor dem Fall in eine *Lyrik des Protestes* liegt, die der erbarmungslosen Sprache des Nicht-Wahnsinns, »le langage sans merci de la non-folie« (Pf. 187/dt. 223) lediglich die ebenso erbarmungslose Sprache eines schlichten, abstrakten Irrationalismus entgegensetzten würde.

(I, 3–4) Den Weg, der zu einer solchen Geschichte der Vernunft als Wahn führen soll, gibt – wenigstens *negativ* – der dritte Absatz an. Es

53 »Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou« (B. PASCAL, *Pensées*, hg. v. Ph. Sellier, Paris 1991, Nr. 31 [Brunschvicg: Nr. 414]).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

handelt sich um eine *unbequeme Region*, die sich nur durch die Verabschiedung alles positiven Wissens über den Wahnsinn durchqueren lässt. Kein Begriff der Psychopathologie muss eine leitende Rolle in der Untersuchung übernehmen, umso weniger im Fall der Rekonstruktion der Vergangenheit. Denn es geht darum, nicht auf der *abgeleiteten* Ebene der Wissenschaft, sondern auf der *konstitutiven* Ebene der Geste, die Vernunft und Nicht-Vernunft (»non-raison«) voneinander scheidet, einzusetzen. Erst unter dieser Bedingung wird sich jener Bereich bekunden, wo ein *Dialog* und ein *Austausch* zwischen Wahnsinn und Nicht-Wahnsinn, Vernunft und Nicht-Vernunft wieder möglich werden.

(I, 5–6) Die Konstitution des Wahnsinns als Geisteskrankheit am Ende des 18. Jahrhunderts ist die nachträgliche Feststellung eines bereits vollzogenen Bruchs des Dialogs zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft gewesen. In der heiteren Welt der *Geisteskrankheit* kommuniziere der moderne Mensch nicht mehr mit dem Wahnsinnigen. Die Vergessenheit der murmelnden Wörter des Austausches bilde den Boden, auf dem sich die Sprache der Psychiatrie, ein Monolog der Vernunft *über* den Wahnsinn (»monologue de la raison *sur* la folie«, Pf. 188/dt. 225), etablieren konnte. Foucaults Geschichte des Wahnsinns, die auf der Ebene der ursprünglichen Zäsur zwischen Sinn und Nicht-Sinn anhebt, wird insofern nicht die Geschichte der Sprache, mit der die Vernunft der Nicht-Vernunft ihre Wahrheit als Krankheit entreißt, sondern deren *Archäologie* darstellen, die Rekonstruktion des originären Schweigens und Vergessens, auf dem die Sprache der Psychiatrie sich errichten konnte: »Je n'ai pas voulu faire l'histoire de ce langage ; plutôt l'archéologie de ce silence.«[54]

ii. An den Pforten der Zeit: Eine Geschichte der Strukturen der Tragik an den Grenzen der Dialektik der Geschichte (Abschnitt II)

Im zweiten Abschnitt grenzt Foucault seine Archäologie weiter ein. Die *Histoire de la folie* bildet weder eine *Geschichte der Erkenntnis* noch eine *Geschichte schlechthin*. Sie stellt hingegen eine Geschichte der Grenzen dar, die den internen Sinneszusammenhang einer bestimmten historischen Konstellation bilden. Als solche entfaltet sie sich nicht innerhalb des *Sinns* und der *Werte* der kontinuierlichen Dialektik der Geschichte, sondern sucht an den Grenzen der Geschichte die *unbeweglichen Strukturen der Tragik* (»structures immobiles du tragique«, Pf 190/dt. 11), die jeder Sinnbildung zugrunde liegen. Foucaults Archäologie untersucht demgemäß die unterschiedlichen Artikulationen, die diese in verschiedene Teilungen wie derjenigen zwischen Tragischem und

54 Pf. 188 (»Nicht die Geschichte dieser Sprache wollte ich schreiben, sondern eher die Archäologie dieses Schweigens«, dt. 225).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nicht-Tragischem, Orient und Okzident, Traum und Wirklichkeit, sexuell Verbotenem und sexuell Erlaubtem oder – wie im Fall der *Histoire de la folie* – Sinn und Nicht-Sinn annehmen können.

(II, 1–2) Die Griechen hatten zwar ein Verhältnis zu etwas, das sie *Hybris* nannten, und das sie nicht ganz verurteilten. Dies zeigt die Präsenz von Figuren wie den Sophisten Thrasymachos oder Kallikles in den platonischen Dialogen, auch wenn ihre Worte uns eingehüllt in die *beruhigende Dialektik* des Sokrates überliefert sind. Der Logos der Griechen kannte allerdings kein Gegenteil. Der Gegensatz zwischen Vernunft und Unvernunft bildet eine Eigentümlichkeit des europäischen Menschen. Seit dem Mittelalter ist die abendländische Vernunft mit der dunklen Präsenz ihres Anderen konfrontiert, die sie verworren Wahnsinn, Schwachsinn oder Unvernunft nennt.[55]

(II, 3) Welcher Natur ist aber eine Untersuchung, die sich nicht auf der *horizontalen* Achse mit der Verfolgung des *Werdens* der Vernunft als eines der beiden Pole des Verhältnisses zwischen Vernunft und Unvernunft zufriedengibt, sondern auf der *vertikalen* Achse die Vernunft mit dem konfrontiert, was sie nicht ist? Das *Andere*, um das es hier geht, ist auf keinen Fall als der der Vernunft gegenseitige Pol des Verhältnisses *Wahnsinn, Schuld, Krankheit* (Pf 187/dt. 224), *Demenz* und *Unvernunft* (Pf 188 /dt. 225), oder gar *Leere, Vergebliches, Nichts, Nacht* (Pf 191, 194/ dt. 228, 232) zu verstehen. Nicht nur gegenüber dem *Reich der Wahrheit,* der Wissenschaft und des Wissens erhebt Foucaults Archäologie den Anspruch, vertikal im Sinne eines Konstitutionsverhältnisses zu stehen, sondern auch gegenüber dem Irrationalen als die Schattenseite der Vernunft, das sich als ebenso abkünftig wie die geschichtliche Wahrheit erweist. Dem Programm nach bildet die Archäologie keinen schieren Irrationalismus. Das *Andere der Vernunft* ist nicht schiere Unvernunft, aber Indifferenz zwischen Vernunft und Unvernunft vor der Teilung (»le partage«, Pf *passim)*, die sie beide überhaupt entstehen lässt.

Foucaults vertikale Untersuchung bildet dementsprechend weder eine *Geschichte der Erkenntnis* noch eine *Geschichte* schlechthin: Sie wird weder von einer Teleologie der Wahrheit noch von einer Verkettung von Gründen regiert, die ihren Wert und Sinn erst jenseits der konstitutiven Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft erlangen würden. Sie stellt im Gegenteil eine *Geschichte der Grenzen* (»une histoire des *limites*«, Pf 189/dt. 9) dar, die den internen Sinneszusammenhang einem *constitutum* nur entlehnt, um es auf seine Grenzen als auf sein *constituens* zurückzuführen.

(II, 4) Gegenstand einer *Geschichte der Grenzen* sind jene Gesten, durch die eine Kultur das verwirft, was ihr *Äußeres* (»l'Extérieur«)

55 Dazu vgl. auch die Vorbehalte von DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 65 ff./fz. 63 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bilden wird. Die *ausgehöhlte Leere* und der *blanke Raum*, die dadurch entstehen, bestimmen ihre Identität ebenso sehr wie ihre Werte. Während diese in der *Kontinuität der Geschichte*, das heißt in der Fortdauer eines Sinneszusammenhanges, aufbewahrt werden, ist die Region der Grenzen, auf die die Archäologie abzielt, der Ort, wo eine Kultur ihre *wesentlichen Entscheidungen* trifft. Die Grenzen umreißen das Feld, wo eine Kultur die Teilung vollzieht, die das bestimmt, was in ihr real ist: das, was überhaupt in ihr in Erscheinung tritt und somit ihre *Positivität* ausmacht. Eine Kultur archäologisch zu befragen, heißt demnach gerade nicht, auf der Ebene ihrer Werte und der Kontinuität ihrer Geschichte anzusetzen, wo diese ihren Sinn gewinnen und wahren. Es geht vielmehr darum, die Begrenzungen freizulegen, durch die – an dem *Saum der Zeit* – die Kontinuität der Geschichte selbst erst über die Zerrissenheit einer ursprünglichen Teilung entstehen konnte. Es ist so, dass die zeitliche Kontinuität einer *dialektischen Analyse* der Aufdeckung einer *tragischen Struktur* an den Grenzen der Zeit sich gegenübergestellt findet: »Alors se trouvent confrontées, dans une tension toujours en voie de se dénouer, la continuité temporelle d'une analyse dialectique et la mise au jour, aux portes du temps, d'une structure tragique«.[56]

(II, 5–8) Die abendländische Welt kennt mehrere *Grenzerfahrungen*. Unter ihnen ist jedoch die *expérience-limite* des Tragischen deshalb zentral, weil sie die Zeit und die tragische Struktur, aus der sie hervorgeht, mit der Weigerung der Tragödie durch die Geschichte verbindet. Dies hat Nietzsche aufgezeigt, indem er im Vergessen und in der stummen Rückkehr der Tragödie die *tragische Struktur*, von der her sich die Geschichte der abendländischen Welt vollzieht, nachweisen konnte. Um die Grenzerfahrung des Tragischen kreisen aber viele andere Erfahrungen. Jede von ihnen zieht an den Grenzen unserer Kultur eine Trennungslinie, die eine *ursprüngliche Teilung* (»un partage originaire«, Pf. 189/dt. 226) mit sich bringt: *Orient, Traum* und *sexuelle Verbote* verweisen auf einige dieser Teilungen, von denen man eine Geschichte schreiben musste.

Die *Histoire de la folie* selbst bildet demgegenüber nur die erste und die leichteste Studie einer langen Untersuchung, die im Zeichen Nietzsches die *Dialektiken der Geschichte* mit den *unbeweglichen Strukturen des Tragischen* konfrontieren möchte. Gegenüber den anderen Grenzerfahrungen kommt schließlich dem Wahnsinn insofern ein Vorrang zu, als er sie alle fundiert. Von der Erfahrung des Wahnsinns soll man *endlich und an erster Stelle* sprechen: »Il faut enfin, et d'abord, parler de l'expérience de la folie«, Pf 190/dt. 227).

56 Pf. 189 (»So finden sich in einer Spannung, die stets kurz vor ihrer Auflösung steht, die zeitliche Kontinuität einer dialektischen Analyse und – an den Pforten der Zeit – die Aufdeckung einer tragischen Struktur einander gegenübergestellt«, dt. 226).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

iii. Nicht eine Geschichte der Psychiatrie, sondern des Wahnsinns selbst (Abschnitt III)

Der dritte Abschnitt gibt eine erste, bündige Definition des Wahnsinns. Damit wird der Gegenstand der Untersuchung erneut bestimmt. Wahnsinn sei nichts anderes als die *Abwesenheit eines Werks* (»l'*absence d'œuvre*«, Pf. 190/dt. 227): die Absenz jeglicher Bestimmtheit, die sich innerhalb von Geschichte erfassen ließe. Als solcher bildet der Wahnsinn zugleich jene *Abwesenheit von Geschichte* (»absence d'histoire«), aus der heraus Geschichte erst möglich wird. Sofern er die Struktur der *Erfahrung des Wahnsinns* ausmacht, so wie er von historischem Wissen erfasst werden kann, stellt der Wahnsinn auch den Gegenstand von Foucaults Untersuchung dar. Erzählung nicht der Ausbildung einer psychopathologischen Wissenschaft, aber der geschichtlichen Entfaltung einer Struktur an den Grenzen der Historizität, stellt Foucaults Untersuchung demnach nicht eine *Geschichte der Psychiatrie* dar, sondern *des Wahnsinns selbst* vor jeder Gefangennahme durch das Wissen (»histoire, non de la psychiatrie, mais de la folie elle-même, dans sa vivacité, avant toute capture par le savoir«, Pf 192/dt. 229).

(III, 1) Weist man sämtliche Zugriffe des *Wissens* auf ihn zurück, ist der Wahnsinn in seiner *allgemeinsten* und doch *konkretesten* Form nichts anderes als die *Abwesenheit eines Werks*. Nicht von ungefähr definiert Foucault den Wahnsinn lediglich *negativ*. Denn nur von der Trennung her ist es möglich, vom Ungetrennten zu sprechen; nur innerhalb des Sinns und der Geschichte manifestiert sich die Indifferenz zwischen Sinn und Nicht-Sinn, aus der als deren Möglichkeit und Ursprung Sinn und Geschichte hervorgehen. Der Wahnsinn zeigt sich dementsprechend als *Abwesenheit von*, Abwesenheit von einem *Werk* oder von *Geschichte*: als *Kielwasser*, *unentzifferbarer Wahn*, *verfallene Zeit, Weniger, Schweigen, Leeres, Vergebliches, Nichts, Gemurmel, Abfall, leerer Abdruck*.

(III, 2–3) Angesichts der Negativität des Wahnsinns ist zu fragen, welcher Platz ihm innerhalb des vernünftigen Werdens der Geschichte zukommt. Welche Bedeutung ist *im Universum unserer Diskurse* jenen leeren Worten beizumessen, die der Zufall uns in den Archiven der Gefängnisse und in den Bibliotheken überlassen hat? Was für ein Gewicht gegenüber den entscheidenden Worten der abendländischen Vernunft können die Tausenden von Seiten haben, auf denen Thorin, ein kaum gebildeter Lakai, der Ende des 17. Jahrhunderts als *rasender Irrsinniger* eingesperrt wurde, seine Visionen transkribierte. Diese Worte und Seiten sind *verfallene* Zeit, die irreparabel *weniger* als die Geschichte ist und der die historische Zeit das Schweigen aufgezwungen hat. Sie stellen jene *Abwesenheit von Geschichte*, das heißt jenen Grund dar, von dem her Geschichte erst möglich wird. Als solche bilden sie eine *obskure Region*,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die eine äquivoke Bedeutung trägt: Sie ist reiner Ursprung (»pure origine«, Pf 191/228), aus dem die Sprache der Geschichte entsteht, und bildet dennoch nichts Weiteres als einen Abfall, leeren Abdruck der Figuren, die aus ihr hervorgehen.

(III, 4) Das Fehlen eines Werkes durchläuft unauslöschlich nicht nur *das große Werk der Geschichte der Welt*; es begleitet als Bedingung der Möglichkeit von Zeitlichkeit überhaupt die Entfaltung der Zeit vor der Geschichte und auch noch *nach* ihr. Denn die *absence d'œuvr*e ist *i*n der anfänglichen Entscheidung (»décision primitive«) bereits da, aus der die historische Zeit hervorgeht, und wird triumphierend im letzten durch die Geschichte gesprochenen Wort *wiederkehren*. Ähnlich entrollen sich die sprachlosen Worte des Wahnsinns, die *unterhalb der Geschichte* das hartnäckige Murmeln einer Sprache bilden, die *völlig allein* sprechen würde. Ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner, ohne Bezug auf ein Anderes als sich selbst, jenseits von Kommunikation und Referenz sinkt diese Sprache ein, noch bevor sie zu einer Formulierung gelangt ist, und kehrt ohne Glanz zum Schweigen zurück, von dem sie nie losgekommen ist.

(III, 5) Diese subjektlose Sprache, *verkalkte Wurzel des Sinnes*, die sich in der Form des Neutrums gibt, ist aber noch kein Wahnsinn. Sie ist die erste Zäsur, durch die die Teilung möglich wird, aus der der Wahnsinn resultiert. Diese Teilung, (»le partage«) ist ihrerseits die Wiederaufnahme, die Verdoppelung und die Organisation der subjektlosen Sprache der ersten Zäsur in der Einheit des Anwesenden (»présent«). Aus ihr ergibt sich eine *Verweigerungsstruktur* (»une structure de refus«, Pf 191/dt. 229), von der ausgehend einem Wort, einer Geste, einer Figur das Recht abgesprochen wird, in der Geschichte Platz einzunehmen.

Diese Verweigerungsstruktur ist in unserer Kultur konstitutiv für das, was *Sinn und Nicht-Sinn* ist, und für die Reziprozität, durch die sie aneinandergebunden sind. Sie allein erklärt zudem, warum in der abendländischen Kultur die Vernunft auf den Wahnsinn notwendigerweise angewiesen ist, obwohl die vernünftige Erkenntnis ihn durch dessen wissenschaftliche Verobjektivierung wehrlos macht und ihm den spröden Status eines *pathologischen Akzidens* verleiht.

Die *Notwendigkeit des Wahnsinns*, das heißt die Struktur, nach der die Vernunft nur durch die Konstitution eines dialektischen Gegensatzes zu sich selbst sich zu etablieren vermag, fundiert aber nicht nur die moderne Psychologie und deren Pathologisierung des Wahnsinns, der nunmehr eine Geiste*skrankheit* bildet. Sie begründet darüber hinaus die *Möglichkeit der Geschichte*: Sie hängt mit einer Entscheidungsgeste zusammen, die von der differenzlosen Monotonie des anfänglichen Grundmurmelns eine bedeutende Sprache abhebt. Mit dieser eröffnet sich auch das Reich der Geschichte und des Wahnsinns als deren Nacht.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> *La nécessité de la folie* tout au long de l'histoire de l'Occident est liée à ce geste de décision qui détache du bruit de fond et de sa monotonie continue un langage significatif qui se transmet et s'achève dans le temps; bref, elle est liée à *la possibilité de l'histoire*.[57]

(III, 6–7) Die Verweigerungsstruktur der Erfahrung des Wahnsinns, die der Geschichte vollständig angehört, obgleich sie ihren Sitz an ihren Grenzen hat, da, wo die Geschichte sich entscheidet, bildet den Gegenstand von Foucaults Untersuchung. Diese stellt insofern keine Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis des Wahnsinns als Krankheit dar, aber eine von dessen rudimentärer Erfahrung; es handelt sich nicht um eine Geschichte der Psychiatrie, sondern des Wahnsinns selbst vor jeder Gefangennahme durch das Wissen.

Eine Geschichte des Wahnsinns selbst steht aber vor einer *unmöglichen Aufgabe*. Sie fordert die Rekonstruktion von *konkreten Schmerzen* und *unsinnigen Worten*, die der zeitheterogenen Region des noch nicht Getrennten angehören. Diese sinnlosen Schmerzen und Reden existieren jedoch und sind sich selbst und den anderen allein in der historischen Dimension der Teilung gegeben, die sie denunziert und meistert. Keine Wahrnehmung ihrer *im wilden Zustand* ist möglich. Allein in der Geschichte und von ihr aus, im Akt der Trennung und von ihr her, können sie als noch nicht getrennte *poussière* gedacht werden.

(III, 8) Die Geschichte des Wahnsinns zu schreiben wird dementsprechend heißen, innerhalb des kontinuierlichen Sinneszusammenhanges der Geschichte zu der außerzeitlichen Struktur hinaufzusteigen, die ihn ermöglicht. In Ermangelung einer unzulänglichen primitiven Reinheit, muss eine *Strukturuntersuchung* der historischen Gesamtheit – der Vorstellungen, Institutionen, juridischen und polizeilichen Maßnahmen, wissenschaftlichen Begriffe –, die den Wahnsinn gefangen hält, die konstitutive *Entscheidung* aufzeigen können, die Vernunft und Wahnsinn gleichzeitig trennt und verbindet. Es geht darum, die gemeinsame dunkle Wurzel zu entbergen, die der Einheit wie dem Gegensatz zwischen Sinn und Unsinn einen Sinn gibt. Dadurch wird die der Zeit der Geschichte heterogene, aber außerhalb ihrer unfassbare Entscheidung wieder zum Vorschein kommen können, die das Murmeln des Wahnsinns von der Sprache der Vernunft und von der historischen Kontinuität abtrennt.

57 Pf 191 (»*Die Notwendigkeit des Wahnsinns* über die gesamte Geschichte des Abendlands hinweg ist gebunden an diese Geste einer Entscheidung, die aus diesem Grundrauschen und seiner kontinuierlichen Monotonie eine bedeutungsvolle Sprache herauslöst, die sich in der Zeit überträgt und vollendet; kurz, sie ist gebunden an *die Möglichkeit der Geschichte*«, dt. 229).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

iv. Eine Geschichte der Bedingungen der Möglichkeit des Wissens: der Geschichte, der Psychologie, der Anthropologie (Abschnitt IV)

Der vierte Abschnitt gilt hauptsächlich der historisch-phänomenalen Dimension der konstitutiven Struktur des Wahnsinns, soweit diese mit der Ausbildung der modernen Psychiatrie verbunden ist. Foucault legt dabei die historische Periodisierung dar, die seiner archäologischen Untersuchung zum Leitfaden dient. Foucaults Periodisierung entspricht selbstverständlich in erster Linie strukturellen und nicht rein historischen Kriterien: Nicht die Bedeutungen, die sie geschichtlich einnehmen, sondern die strukturale Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn trägt der Abgrenzung der verschiedenen Epochen und den Übergängen zwischen ihnen Rechnung.

Die Verflechtung zwischen struktureller und historischer Ebene macht die Besonderheit von Foucaults Ansatz gegenüber jenem der Historiker der Medizin aus. *Unterhalb* der reversiblen Bedeutungen, in die sich die Geschichte eines gegebenen Wissens verstrickt, deckt die Archäologie die Struktur auf, auf die das positive Wissen aufbaut. Erst vor dem Hintergrund dieser Struktur wird der Übergang erkennbar, der durch das klassische Zeitalter hindurch von der mittelalterlichen und humanistischen Erfahrung des Wahnsinns hin zu jener modernen führt, die noch die unsere sein soll und die den Wahn in die Geisteskrankheit *verbannt*.

Aufgrund seines *strukturalen* Ansatzes bildet Foucaults Archäologie darüber hinaus eine *Geschichte der Geschichtlichkeit*, eine Geschichte der Möglichkeit von Geschichte überhaupt und zugleich – was insbesondere die *Histoire de la folie* angeht – eine Geschichte der Möglichkeit der Psychologie. So erklärt sich auch, dass sich innerhalb von Foucaults Rekonstruktion der Erfahrung des Wahnsinns eine Geschichte der Bedingungen der Möglichkeit der Psychologie wie von selbst geschrieben hat. Die Psychologie, die dadurch entstanden ist, ist vor allem als ein besonderes Verhältnis des Menschen zu sich selbst, als eine anthropologische Subjektivation zu verstehen.

(IV, 1–2) Unter den drei Epochen, *Mittelalter und Renaissance*, *klassisches Zeitalter* und *unsere Zeit*, in die Foucault die Geschichte der Entstehung der Psychiatrie einteilt, kommt dem *âge classique* eine besondere Bedeutung als Drehscheibe zu. Während der hundertfünfzig Jahre, die der Ausbildung einer von uns als positiv betrachteten Psychiatrie vorangegangen sind und sie herbeigeführt haben, ist die konstitutive Struktur des Wahnsinns besonders *sichtbar* geworden. Der Austausch zwischen Wahnsinn und Vernunft hat dabei seine Sprache radikal verändert. Vor allem zwei symmetrische *Ereignisse* zeigen diese Veränderung äußerst deutlich an: zum einen 1657 die große Einschließung der Armen durch die Schaffung des *Hôpital général*; zum anderen 1794 die Befreiung der

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Irrsinnigen des Hospizes von Bicêtre von den Ketten, an denen sie gehalten wurden, durch den Irrenarzt Philippe Pinel.

(IV 3–4) Auf die Verweigerungsstruktur des Wahnsinns im klassischen Zeitalter ist auch das *machtvolle Vergessen* zurückzuführen, in das der Mensch mit der Herabsetzung des Irrsinnes auf Geisteskrankheit hineingerät. Die große klassische Teilung und die Gefangennahme des befreiten Wahnsinnes, die mit dieser einhergeht, haben zur anthropologischen Reduktion der Wahrheit auf *menschliche Wahrheit* geführt. Der Mensch lernte im klassischen Zeitalter die Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft zu beherrschen und sie auf sein eigenes Niveau zu reduzieren. Er verstand, innerhalb der fundamentalen Teilung selbst, das heißt innerhalb der eigenen, endlichen menschlichen Welt, eine Teilung zweiter Ordnung zu vollziehen, mittels der er zwischen Sinn und Nicht-Sinn zu unterscheiden vermag. So konnte er *die Sonne der Wahrheit* dem schwachen Licht *seiner* Wahrheit unterordnen.

Erst vor dem Horizont dieser *Anthropologisierung* wurde die Psychologie möglich. Unter ihr ist eine besondere Form technisch ausgerichteter Erkenntnisbeziehung des Menschen zu sich selbst unter Ausschluss von Alterität zu verstehen. Voraussetzung dieser psychologischen Selbstbeziehung war insofern die Entstehung der positiven Psychopathologie und des modernen Asyls, als durch die Befreiung der Irren aus den Ketten, an denen sie gehalten wurden, der Wahnsinn den Kerkern des rein menschlichen Blicks und der rein menschlichen Moral ausgesetzt wurde.

> D'avoir maîtrisé sa folie, de l'avoir captée, en la délivrant, dans les geôles de son regard et de sa morale, de l'avoir désarmée en la repoussant dans un coin de lui-même autorisait l'homme à établir enfin de lui-même à lui-même cette sorte de rapport qu'on appelle ›psychologie‹.[58]

Die Herabsetzung des Wahnsinns während des klassischen Zeitalters auf leere Negativität der Vernunft bildet insofern die strukturelle Voraussetzung der Geburt der Psychologie als ausgezeichneter Form des modernen anthropologischen Wissens.

> Il a fallu que la Folie cesse d'être la Nuit, et devienne ombre fugitive en la conscience, pour que l'homme puisse prétendre à détenir *sa* vérité et à la dénouer dans la connaissance.[59]

58 Pf 193 (»Dass er seines Wahnsinns Herr geworden war, dass er ihn, indem er ihn freigab, in den Kerkern seines Blicks und seiner Moral gefangen und dass er ihn entwaffnet hatte, indem er ihn in eine letzte, ihm gehörende Ecke zurückdrängte, autorisierte den Menschen, endlich jene Art Selbstbeziehung einzurichten, die man ›Psychologie‹ nennt«, dt. 232).

59 Pf 194 (»Erst musste der Wahnsinn aufhören, die Nacht zu sein, und zum flüchtigen Schatten des Bewusstseins werden, damit der Mensch den

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus diesem Grund hat sich parallel zu Foucaults Projekt, eine *Histoire de la folie* als Rekonstitution der Erfahrung des Wahnsinns zu entwerfen, wie von selbst eine Geschichte der Bedingung der Möglichkeit der Psychologie geschrieben.

v. Eine Sprache unterhalb der Sprache (Abschnitt V)

Foucault widmet den fünften Abschnitt seiner *Préface* der Erläuterung seins Vorgehens angesichts der Quellenwahl und der Ausdruckweise. Beide Aspekte lassen sich von dem besonderen Standpunkt her erklären, den Foucault in seiner Untersuchung einnimmt. Die archäologische Methode verbot ihm, auf der abkünftigen Ebene des *savoir* anzusetzen. Dementsprechend musste er jeden Bezug auf die Wahrheit der Psychologie und auf deren Sprache vermeiden. Die Materialien, die von der Geschichtsschreibung zu Verfügung gestellt wurden, dürften so wenig wie möglich ins Spiel gebracht werden. Stattdessen sollten die Dokumente der Archive den Vorrang haben. Worten und Texten, die *von unterhalb der Sprache* kommen, musste zur Sprache verholfen werden. Dies bildete laut Foucault auch die größte Schwierigkeit der Arbeit: Man musste in der Sprache der Vernunft eine Teilung und eine Konfrontation zum Vorschein bringen, die notwendig diesseits von ihr bleiben.

(V, 1–2) Abgesehen von jedem Bezug auf eine *psychiatrische Wahrheit* ging es in der Arbeit darum, Worte und Texte für sich sprechen zu lassen, die von unterhalb der Sprache kommen und die nicht dazu geschaffen sind, bis zum Reden vorzudringen. Dafür war es notwendig, eine Sprache auszuwählen, die sich in einer Art *rückhaltloser Relativität* hält. Man musste versuchen, jeglichen *psychologischen Gewaltakt* zu vermeiden und die Rekonstruktion nicht nach dem Modell des mühsamen Vordringens zu einer verkannten Wahrheit zu vollziehen. In ihrer Rückhaltlosigkeit gegenüber jeglichem Wahrheitsdiskurs musste diese Sprache vom Wahnsinn in der Sprache der Vernunft reden: in der *erbarmungslosen Sprache des Nicht-Wahnsinns* – wie es am Anfang des Vorworts heißt –, von jener *anderen Art Wahnsinn* her, in die nach Pascal die Menschen beim Versuch zwangsläufig fallen, nicht wahnsinnig zu sein. Denn diesseits der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn ist keine Sinnartikulation möglich. Anders als der Diskurs der Psychologie sollte allerdings diese Sprache zugleich den Austausch mit dem Wahnsinn autorisieren können; die *andere Art Wahnsinn* konnte nur in ihrer *unbestimmten Auseinandersetzung* mit dem Nicht-Sinn beschrieben werden. Dementsprechend konnte diese Sprache in ihrer Relativität nach

Anspruch erheben konnte, *seiner* Wahrheit innezuwerden und sie in der Erkenntnis zu entwirren«, dt. 232).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Absolutheit streben: Es ging darum, um jeden Preis das *Relative* zu bewahren und *absolut* verstanden zu werden (»Il s'agissait de sauvegarder à tout prix le *relatif*, et d'être *absolument* entendu«, Pf 194/dt. 233).

(V, 3) Das Problem der Ausdrucksweise bildete die *größte Schwierigkeit des Unternehmens*. Es musste in der Sprache der Vernunft eine Teilung und eine Auseinandersetzung an den Tag gebracht werden, die zwangsläufig *diesseits* von ihr bleiben mussten, da diese Sprache nur *jenseits* von ihnen Sinn annehmen kann. Es bedurfte insofern einer Ausdrucksweise, die sich sowohl neutral als auch offen gegenüber wissenschaftlicher Terminologie und sozialen und moralischen Optionen verhielt. Dadurch würde sie zum einen eine maximale Nähe zu den verschlungenen Worten des Wahnsinns ermöglichen und zum anderen erlauben, die Wahrheitsdiskurse zu rekonstruieren, durch die sich unsere Erfahrung von Wahnsinn und Vernunft strukturiert hat.

III. Das ursprüngliche Vorwort von *Histoire de la folie*: Diskussion

Es reicht, die vorgeschlagenen Titel zu den einzelnen Abschnitten nacheinander anzuführen, um einen ersten einfachen Umriss von Foucaults Gesamtprojekt zu gewinnen. Mit *Histoire de la folie* beabsichtigt Foucault eine »i. Geschichte des Wahnsinns als Archäologie seines Schweigens« vorzulegen. Als eine solche Archäologie setzt Foucaults Buch »ii. An den Pforten der Zeit« ein und bildet dadurch »eine Geschichte der Strukturen der Tragik an den Grenzen der Dialektik der Geschichte«. Unter ihr ist insofern »iii. Nicht eine Geschichte der Psychiatrie, sondern des Wahnsinns selbst« zu verstehen, das heißt »iv. Eine Geschichte der Bedingungen der Möglichkeit des Wissens: der Geschichte, der Psychologie, der Anthropologie«. Aufgrund ihrer Grenzstellung musste sich die Archäologie einer Ausdrucksweise bedienen, die aus einer anderen Sinnkonstellation heraus spricht als diejenige, die sich geschichtlich als die herrschende ergeben hat: »v. Eine Sprache unterhalb der Sprache«. Dadurch soll die Archäologie imstande sein, die Worte der Wahnsinnigen für sich sprechen zu lassen.

Foucault bestimmt in der ursprünglichen *Préface* den Status seiner Untersuchung. Sie ist *Archäologie*, das heißt insofern eine besondere Spielart von Geschichte, als sie eine *Geschichte der Grenzen* darstellt. Als solche bedient sich die Archäologie der Mittel der Geschichte, das heißt, sie bewegt sich intern im Verhältnis zu einem bestimmten Sinnzusammenhang. Sie zielt allerdings auf etwas anderes ab. Sie entfaltet nicht kontinuierlich und möglichst systematisch das in einer bestimmten Sinnkonstellation angelegte Telos, sondern sie operiert vertikal auf die Bedingungen

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hin, die das horizontale Werden der Geschichte ermöglichen. Sie strebt an, Sinn mittels Sinn auf dessen Konstitution zurückzuführen. Dadurch erklärt sich auch ihre besondere Stellung innerhalb der Geschichte. Sie gehört zu ihr, weil sie von ihr Gebrauch macht, und gehört zu ihr nicht, insofern sie auf deren bestimmenden Bedingungen hinweist.

Ihr Vorgehen ist reduktiv und entspricht dem allgemeinen Vorsatz, den Foucault im anfänglichen Kapitel über die Spätmittelalter- und Renaissancepraxis der Verschiffung formuliert. Es wird darum gehen, die durch das Vorherrschen des kritischen Bewusstseins unterschlagene tragische Erfahrung des Wahnsinns wieder zu Wort kommen zu lassen. Dafür ist es aber nötig, die lineare Geschichte der Rationalisierung, das heißt der Positivierung, Verobjektivierung und Medikalisierung, des Wahnsinns zur Geisteskrankheit nach einer vertikalen Dimension umzudeuten, sodass die grundlegende Tragik, die ihr eigentlich zugrunde liegt, wieder sichtbar wird.

> La belle rectitude qui conduit la pensée rationnelle jusqu'à l'analyse de la folie comme maladie mentale, il faut la réinterpréter dans une dimension verticale ; alors il apparaît que sous chacune de ses formes, elle masque d'une manière plus complète, plus périlleuse aussi cette expérience tragique, qu'elle n'est pas cependant parvenue à réduire du tout au tout.[60]

Die Analyse des Vorworts gestattet, die Entgegensetzung zwischen *Geisteskrankheit* und *tragischer Erfahrung*, die im Mittelpunkt von Foucaults archäologischer Geschichte der Konstitution des Wahnsinns zur geistigen Pathologie steht, in vielerlei Hinsichten zu präzisieren. Es liegt nahe, dass es sich um keine Entgegensetzung zwischen ebenbürtigen Elementen handelt. Dem reduktiven Ansatz der Archäologie entsprechend ist es nötig, zwischen einer *konstituierenden* und einer *konstituierten* Ebene zu unterscheiden, wobei die tragische Erfahrung das *constituens* und die Geisteskrankheit das *constitutum* darstellt. Von der *Préface* erfährt man aber auch, dass die Ebene der tragischen Erfahrung mit dem *Wahnsinn selbst* und mit den *Strukturen der Tragik*, die an den Grenzen der Geschichte stehen, gleichzusetzen ist. Die Geisteskrankheit ist hingegen laut Foucault der Geschichte und deren Dialektik, der Psychologie und der anthropologischen Subjektivation, die sie auszeichnet, ebenbürtig. Im Primat, den die moderne Psychopathologie der Geisteskrankheit zuspricht, kann man demnach bereits die Verwechselung zwischen *konstituierter* und *konstituierender* Ebene, *natura naturata* und *natura*

60 HF 48; (»Die schöne Geradheit, die das rationale Denken bis zur Analyse des Wahnsinns als Geisteskrankheit führt, muss man in einer vertikalen Dimension neu interpretieren. Dann wird klar, dass er unter jeder seiner Formen auf eine vollständigere, gefährlichere Art auch diese tragische Erfahrung verbirgt, die er indes nicht völlig zu reduzieren vermocht hat«, dt. 50; Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

naturans oder gar – wie es in Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften, *Les mots et les choses* (1966), heißt – *Empirischem* und *Fundamentalem* erkennen, die Foucault ins Zentrum seiner Kritik am Naturalismus der modernen, anthropologischen Konstellation des Wissens als an einer unberechtigten *Positivierung des Fundamentalen* stellt.

Aus der genauen Rekonstruktion des ursprünglichen Vorworts von *Histoire de la folie* ergeben sich zumindest drei Fragenkomplexe, die einer Diskussion würdig sind. Auf der Seite der *konstituierten* Ebene ist der genaue Sinn der Homologie zu klären, die zwischen Dialektik, Geschichte, Psychologie und Anthropologie besteht. Alle diese positiven Formen der Erkenntnis stehen unter der allgemeinen Kategorie des *Wissens* und sind auf die biologische Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem grundlegend angewiesen. Auf der Seite der *konstituierenden* Ebene drängt sich (b) zum einen die Frage danach auf, wie die *Struktur der Tragi*k, die Foucault an der Schwelle der Zeit festmacht, und insbesondere wie ihr Verhältnis zur *Dialektik der Geschichte* genau aufzufassen ist. Zum anderen bleibt (c) zu klären, was genau unter dem *Wahnsinn* zu verstehen ist, den Foucault zum Fundament von Geschichte und Wissen als dasjenige erhebt, was der antidialektischen Struktur der Tragik entsprechen und von dessen Schweigen die *Histoire de la folie* eine Archäologie darstellen soll.

Für das Verhältnis zwischen Human- und Biowissenschaften bildet die Homologie zwischen Geschichte und Psychologie, Dialektik und Anthropologie ein Thema von größtem Interesse. Darauf soll allerdings noch nicht eingegangen werden. Die entscheidenden Anregungen, die die *Histoire de la folie* dafür bietet, verdienen in einem weiteren Zusammenhang und insbesondere durch die Bezugnahme auf *Les mots et les choses,* Foucaults eigentliche Archäologie der Humanwissenschaften, diskutiert zu werden. Zu diesem Zweck bildet die *Histoire de la folie* eine noch zu schmale und vor allem analytisch nicht hinreichend differenzierte Basis.[61]

Fruchtbarer scheint es, sich erst einmal eher auf die *konstituierende* Seite zu konzentrieren, für die der programmatisch vernunftkritische Ansatz mehr zu bieten hat. Selbstverständlich handelt es sich dabei um eine Frage der Fokussierung. Die beiden Ebenen sind notwendige Korrelate und lassen sich *strictu sensu*, wenn nicht wie hier zum Zweck der Darstellung, kaum getrennt behandeln. Mit Foucaults Worten könnte man auf jeden Fall behaupten, dass hier zuerst versucht wird zu klären, was es heißt, dass der Wahnsinn durch seine Pathologisierung aufgehört hat, die *Nacht* zu sein. Später wird es darum gehen, detailliert die hieraus folgende Anthropologisierung darzulegen oder den Anspruch, *seiner* Wahrheit innezuwerden und sie in der Erkenntnis zu entwirren, den

61 Man vgl. dazu allerdings vor allem auch das abschließende Kapitel von *Histoire de la folie*, »Le cercle anthropologique« (HF 633–63; »Der anthropologische Kreis«, dt. 539–551).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Mensch erst dank der Verokkultierung der Nacht des Wahnsinns erheben konnte.

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Struktur der Tragik und nach deren Verhältnis zur Dialektik wird insbesondere ermöglichen, bei Foucault eine ungelöste Spannung zwischen der Verabschiedung der Dialektik und der relativen Treue zu ihr hervorzuheben. Die Arbeit an Foucaults Begriff des *Wahnsinns* soll andererseits zweierlei erlauben: zum einen zu bestimmen, was eigentlich in der Entfaltung der Geschichte des Wahnsinns am Werk ist, zum anderen die Frage vorzubereiten, wie und in welchem Sinne das Vorrecht, das Foucault einer bestimmten Form des Wahnsinns zuspricht, überhaupt gerechtfertigt werden kann.

i. Tragik und Dialektik

An den Grenzen der Zeit findet die Archäologie die *unbeweglichen Strukturen der Tragik*, die die Bedingungen der Möglichkeit von Geschichte bilden. Die tragischen Strukturen konstituieren freilich nicht nur die zeitliche Kontinuität der *Dialektik der Geschichte*, sondern stehen auch in einem Widerspruchsverhältnis zu ihr. Die Zerrissenheit der Tragik widerspricht der Kontinuität der Geschichte. Diese kann sich ihrerseits nur dank der Entscheidungsgeste entfalten, die ihr *Äußeres* verwirft und dadurch den Gegensatz, der die Struktur des Tragischen ausmacht, zum Schweigen bringt. Die Rückkehr des unterschlagenen Negativen der Geschichte aus der Vergessenheit dieses Schweigens bildet zugleich ein anderes historisches Werden als ein kontinuierliches. Geschichte wird sowohl *brüchig* – in der immer neuen Artikulation ihres differenzlosen Ursprungs – als auch *zirkulär*, aufgrund ihrer wiederkehrenden Tragik. Die Archäologie bietet sich insofern nicht nur als eine andere Form von Geschichtsschreibung an, sondern unterstellt auch ein anderes, nicht (positiv-)dialektisches Verständnis von Geschichte.

Die Tragik, die der Dialektik entgegengesetzt wird, nimmt andererseits eine doppelte konstitutive Stellung ein. Sie bildet zum einen die anfängliche, prä-historische Zerrissenheit zwischen Sinn und Nicht-Sinn, die von der Dialektik der Geschichte als kontinuierliche Sinnentfaltung zum *Schweigen* und zur *Vergessenheit* verurteilt wird. Zum anderen bestimmt die Tragik das Verhältnis zwischen tragischen Strukturen und einer Geschichte, die sich nur in der Vergessenheit des Tragischen etablieren kann. Tragik ist die Zerrissenheit zwischen Tragik und Dialektik selbst, die mit der *Wiederkehr* der ersten eine *negative* Dialektik zwischen den beiden nachzeichnet. Wie das Denken Nietzsches zeige, vollzieht sich die Geschichte nach einer tragischen Struktur, die in der Ablehnung und im Vergessen der Tragödie und im stillschweigenden Zurückfallen in sie besteht. Die Erfahrung der Tragödie wäre somit zentral,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weil sie die Dialektik der Geschichte gerade in ihrer Ablehnung der Tragödie mit dem Tragischen verbindet.

Diese zweite konstitutive Ebene unterscheidet sich ferner dadurch von der ersten, dass sie selbst *historisch* ist. Sie ist – nach einer These, die im Zentrum von *Wahnsinn und Gesellschaft* steht – mit der *abendländischen Vernunft* spätestens seit Descartes unlösbar verbunden. Foucaults Archäologie muss in dieser Hinsicht als der Versuch verstanden werden, die kontingente, selbst *historische* Tragik der abendländischen Dialektik der Geschichte zugunsten der *strukturellen*, unbeweglichen Tragik des Wahnsinns aufzulösen.

Traditionell Prinzip aller Unruhe und Bewegung, wird Dialektik im Vorwort nur von deren *beruhender Seite* her betrachtet. Foucault gibt keine ausdrückliche Definition von Dialektik. Das Verständnis von Dialektik, das er unterstellt, muss deshalb direkt aus seinen Ausführungen gewonnen werden. Dialektik zeichnet sich demnach mindestens durch vier Merkmale aus: Ausschluss von Äußerlichkeit, Gleichsetzung mit Geschichte, Reduktion auf Praxis und Reduktion auf menschliches Wissen.

Geschichte, Praxis, Mensch sind Stichworte, die die von Foucaults Polemik anvisierte Dialektik offensichtlich in die marxistische linkshegelianische Tradition einordnen lassen. Foucault vermeidet. Namen ausdrücklich zu nennen. Im Frankreich der ersten sechziger Jahre musste allerdings der implizite Hinweis auf eine anthropologische, marxistische Dialektikauffassung exemplarisch an zwei prominenten Figuren wie Alexandre Kojève zum einen und Jean-Paul Sartre zum anderen denken lassen. Um die Position Foucaults zu verdeutlichen, wird im Folgenden kurz an die philosophischen Programme der beiden Autoren erinnert.

In den Vordergrund von Alexandre Kojèves Lektüre Hegels treten bekanntlich die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft und der Kampf um Anerkennung. Die allgemeine Stoßrichtung lässt sich exemplarisch mit dem Zitat von Marx aus den sogenannten Pariser Manuskripten verdeutlichen, das Kojève seiner Übersetzung des Kapitels über Herrschaft und Knechtschaft aus der *Phänomenologie des Geistes* voranstellt: »Hegel [...] erfasst die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen des Menschen.«[62] Die Vermittlung wird auf ihre praktische Dimension zurückgeführt, der gegenüber theoretische Negativität grundsätzlich abkünftig bleibt. Sie ist wesentlich Arbeit und nicht Denken: Transformation der Objektivität über Handeln. Das Handeln wird seinerseits in seiner historischen und sozialen Dimension verstanden. Es ist *Inter-Aktion* in der Geschichte. Grundsätzlich begehrend ist der Mensch ekstatisch und zeitlich. Er transzendiert sich selbst und ist insofern wesentlich

62 A. KOJÈVE, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur ›Phänomenologie des Geistes‹*, übers. v. I. Fetscher, G. Lembruch, Frankfurt/M. 1975, 20/fz. 9.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Werden oder *geschichtlich*. Seine Geschichte andererseits ist die Entfaltung der Beziehungen zwischen Beherrschten und Beherrschenden über die transformierende Negation der Unmittelbarkeit der Realität, die durch Arbeit geleistet wird. Wenn »die ›Dialektik‹ der Geschichte die ›Dialektik‹ von Herr und Knecht« darstellt, ist andererseits die Geschichte »die Geschichte des Arbeiter-Knechtes«.[63] Vor diesem Hintergrund lässt sich auch Foucaults Rede vom *großen Werk der Geschichte* besser verstehen, dem der Wahnsinn als *Abwesenheit eines Werkes* entgegenzuhalten ist.[64]

Kommt das menschliche Begehren zur Befriedigung, dann ist man ans Ende der Geschichte gelangt. Die soziale Interaktion ist vollzogen und der *integrale Mensch* in Erscheinung getreten. Man lässt »die natürliche Welt« hinter sich und tritt in die »technische Welt« ein, wo der Mensch als »absoluter Herr« herrscht.[65] Durch seine transzendierende Transformation und die der Natur hat der *integrale Mensch* seine Negativität abgearbeitet und sich selbst im buchstäblichen Sinne ›neu erschaffen‹. Die Marx'sche *Selbsterzeugung des Menschen* durch Arbeit ist

63 A.a.O., 26, 38/fz. 16, 26.

64 Die Rede von *absence d'œuvre* ist allerdings mehrdeutig und bezieht sich auch auf den »Œuvre«-Begriff bei Maurice Blanchot, auf den noch zurückzukehren sein wird. Die *absence d'œuvre* muss dann dezidiert als Genitivus subjectivus verstanden werden. Sie ist das sich Entziehen der *œuvre* als das Neutrum, das unbestimmbare, end- und grenzenlose Sein, auf das jeder Schreibakt immer schon angewiesen ist, ohne ihm in seiner Bestimmtheit je gerecht werden zu können. Über Blanchot kommen so in Foucaults *Vorwort* auch Anklänge an Heideggers ontologischer Differenz und an Mallarmés Thema des Buches der Bücher, der *Livre* schlechthin, der in sich alle Diskurse beschließen soll. Für Mallarmés Thema des Buches vgl. außer *Les mots et les choses*, in dem Mallarmés Lebensaufgabe, alle Worte in ein einziges Buch einzuschließen, als die Aufgabe unserer Zeit verstanden wird und Mallarmés *Livre* als die eigentliche Antwort auf Nietzsches Frage in der *Genealogie der Moral*: Wer spricht?, präsentiert wird (MC 316 f./dt. 369 f.), auch den ersten, 1966 unmittelbar nach dem Erscheinen von *Les mots et les choses* verfassten Entwurf der Einführung zu *L'archéologie du savoir*: M. FOUCAULT, »Le livre et le sujet«, in: Ph. ARTIÈRES, J.-F. BERT, F. GROS, J. REVEL (Hg.), *Michel Foucault*, [Cahier de l'Herne], Paris 2011, 70–91. *Le Livre* ist dort – wie Nietzsches ewige Wiederkehr – eine Verheißung, zu der jedes Schreiben tendiert, und zugleich eine Unmöglichkeit und Abwesenheit (vgl. a.a.O., 75 ff.). Dieser letzte Hinweis auf die ursprüngliche Einleitung von *L'archéologie du savoir* zeigt, dass die *Abwesenheit eines Werkes* und mit ihr einhergehend der Wahnsinn, ein Thema ist, das sich durch die gesamte Entwicklung von Foucaults Archäologie hindurchzieht.

65 KOJÈVE, *Hegel,* a.a.O., 40/fz. 28.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

somit erreicht.[66] Die komplette technische Beherrschung der Natur und des Menschen durch den Menschen ist vollzogen.

Die Wissenschaft ferner, die die dialektische Entfaltung des Menschen in der Geschichte versteht und leitet, ist dementsprechend die *Wissenschaft des Menschen*[67], die vom Ende der Geschichte und der vollzogenen menschlichen Interaktion her urteilt. Mit dieser Anthropologisierung des Geistes sind auch Philosophie und Theologie, die eigentlich nichts Anderes als eine Anthropologie darstellen, die von sich selbst nichts weiß (»une anthropologie qui s'ignore elle-même«[68]), auf ihre Wurzel zurückgeführt. Wer andererseits nicht arbeitet und nicht kämpft und sich dadurch der gemeinsamen Bewegung des Werkes der Geschichte nicht fügt, ebenso der *Wahnsinnige* und der *Verbrecher* wie der bürgerliche, *individualistische Intellektuelle*, bleibt Opfer der Neurose der Entfremdung des integralen Menschen, die er in seinem Subjektivismus verkörpert, und wird früher oder später von der natürlichen und sozialen objektiven Wirklichkeit vernichtet (»tôt ou tard anéanti par la réalité objective naturelle et sociale«).[69] Die technisch ausgerichtete Wissenschaft des Menschen wird somit zum Mittel der sozialen Auslöschung des *Abweichenden* oder gar *Anormalen*. Es lässt sich leicht vorstellen, wie Foucault in diesen und ähnlichen Worten Anstoß für seine Polemik finden konnte.

Jean-Paul Sartres *Critique de la raison dialectique* (1960), dessen erster, methodologischer Teil zuerst als *Existentialisme et marxisme* 1957 in einer polnischen Zeitschrift und dann als *Questions de méthode* 1958 in *Les Temps modernes* erschienen ist, stellt den Versuch dar, anhand von Existentialismus und Marxismus eine *strukturelle und historische Anthropologie* zu begründen. Sartres Buch ist sicherlich zu spät erschienen, als dass es Foucaults Untersuchung noch in dessen Konzeption direkt hätte beeinflussen können. Dennoch kann es durchaus exemplarisch zur Erläuterung von Ansätzen und Programmen dienen, die Foucault im Blick haben konnte. Nicht von ungefähr wird Sartre in den weiteren Werken Foucaults der ersten Hälfte der sechziger Jahre stets ein unmittelbar polemisches Ziel bilden. Foucault kritisiert insbesondere ausgerechnet Positionen, die in der *Critique de la raison dialectique* eine relevante Systematisierung erhalten: neben Sartres anthropologischem Verständnis der Dialektik auch dessen Versuch, Existentialismus und Phänomenologie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, die Wende

66 Vgl. K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1968, 574.

67 KOJÈVE, *Hegel*, a.a.O., 27/fz. 16.

68 A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, hg. v. R. Queneau, Paris 1947, 118 (aus einer in der deutschen Ausgabe nicht aufgenommenen Vorlesung).

69 A.a.O., 32 ff. und für die bürgerlichen Intellektuellen außerdem 118/dt. 45 (zweite Stelle nicht aufgenommen in der deutschen Ausgabe).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Konkreten und der Anspruch, die Humanwissenschaften auf eine neue Basis zu stellen.[70]

Die *Critique de la raison dialectique* versteht sich als die interne Neuerung des Marxismus, die Sartre nach dessen sowjetischer Versteifung und Dogmatisierung für die unbedingte geschichtliche Aufgabe der Philosophie nach der Epoche Stalins hält. Gefragt ist eine Kritik als Neuentdeckung und -begründung der dialektischen Rationalität, die sich nicht mit den konkreten Inhalten der Bewegung der Geschichte, sondern formal mit den Bedingungen ihrer Intelligibilität befasst. Ganz im Sinne Marx' wird es darum gehen, einmal mehr die dialektische Vernunft auf den Kopf zu stellen. Sartre nimmt insbesondere den Versuch ins Visier, den dialektischen Materialismus mit Engels' Dialektik der Natur transzendental zu begründen. Die Dialektik wird dabei als abstraktes Universalgesetz der Natur hingenommen und deren Prinzipien als offenbarte Wahrheiten a priori unterstellt. Sartre spricht deshalb von einer *dogmatischen Dialektik*, der gegenüber er die eigene als *kritische* hervorhebt.[71] Durch diesen Dogmatismus werde der Marxismus dem Irrationalismus einer Vernunft übergeben, deren eigene Prinzipien, insofern sie unmittelbar und grundlos angenommen werden, außerhalb ihrer Tragweite liegen. Dieser irrationalistische Regress aber ist nicht einfach willkürlich. Er entspreche im Gegenteil der *wesentlichen Schwierigkeit* des dialektischen Materialismus. Wird dieser im Sinne einer Dialektik der Natur missverstanden, dann gerät er notwendigerweise in eine Scheinantinomie zwischen einerseits der Unmöglichkeit, die Erkenntnis empirizistisch nach den objektiven Gesetzen der Materie zu erklären, und andererseits der Notwendigkeit, will man die Möglichkeit der Erkenntnis retten, in der Form von Prinzipien a priori in die dialektische Vernunft erneut ein nicht situiertes, konstituierendes Bewusstsein unter der Hand einzuführen. Dadurch endet der marxistische Monismus in den *alten dogmatischen Dualismus*.[72] Hatte Marx Hegel wegen dessen Reduktion des Seins auf Geist kritisiert und den Geist als eine bestimmte Art von Tätigkeit wieder in das Reale integriert, so gerät der Marxismus wieder in einen unvermittelbaren Dualismus zwischen Sein und Wissen, *être* und *savoir*.

Hier setzt Sartres neue Umwälzung der Dialektik ein. Gegenüber der erneuten Verabsolutierung des Wissens muss die dialektische Vernunft »noch einmal umgedreht werden«.[73] Das Recht von Sein und Existenz muss wieder stark gemacht werden. So erklärt sich auch der Rückzug

70 Vgl. A. ROEDIG, *Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens,* Freiburg/München 1997, 98 ff.

71 Vgl. J.-P. SARTRE, *Kritik der dialektischen Vernunft,* Bd. I. *Theorie der gesellschaftlichen Praxis,* übers. v. T. König, Reinbek bei Hamburg 1967, 15 ff./fz. 135 ff.

72 Vgl. a.a.O., 26/fz. 144.

73 Vgl. a.a.O., 35/fz. 152.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf Kierkegaards Existentialismus, den Sartre instrumental als Mittel zur Realisierung des historischen Materialismus versteht. Die Dialektik der Natur, die den Menschen auf objektivierbares determiniertes Verhalten reduziert, muss durch eine Fundamentalanthropologie ersetzt werden, die den konkreten Menschen wieder ins Zentrum rücken lässt. Hiermit würde auch der *Materialismus von außen* überwunden, der der Naturalisierung der Dialektik folgt, und zu gleicher Zeit einem Rückfall in den Dualismus ausgewichen.[74] Denn über die praktische Selbsttransparenz des historisch situierten Subjekts soll Dialektik konkret zur reellen Bewegung der sich enthüllenden Geschichte werden.[75] Als solche vereinigt sie in sich Sein und Wissen, Natur- und Menschheitsgeschichte.

Der *konkrete Mensch*, der sich in der Praxis entwirft, wird zum Mittelpunkt einer *strukturellen und historischen Anthropologie*, die als Fundament aller Humanwissenschaften dienen soll.[76] In Anspielung an Kant beansprucht Sartre, eine Art *Prolegomena zu einer jeden künftigen Anthropologie* zu schreiben.[77] Dadurch seien die Grundlagen für die Geschichtsschreibung, die Soziologie, die Ethnographie oder die Psychoanalyse gelegt.

Strukturell ist diese *Fundamentalanthropologie*, insofern sie synchronisch die gesellschaftlichen Strukturen, die sich aus der dialektischen Bewegung der Geschichte als Resultat der Praxen der Vergangenheit herauskristallisiert haben, ans Licht bringt. Die Trägheit dieser Strukturen bilde das *praktische Feld* der Möglichkeiten, auf dem jede zukünftige Handlung sich entwickeln muss. Sofern sie andererseits auf der diachronischen Ebene formell die Bedingungen der Möglichkeit für eine Praxis festlegt, die der Synthese der gesellschaftlichen Strukturen der Vergangenheit nach einem final auf die Zukunft orientierten Entwurf fähig ist, ist Sartres Anthropologie *historisch*. Nach ihrer ersten Seite begründet sie das soziologische Wissen; nach ihrer zweiten Seite das historische.

Sartres Anthropologie stellt darüber hinaus eine *Dialektik* dar, sofern das handelnde Subjekt sich in seiner Praxis die Trägheit der sozialen Strukturen zu Eigen macht. Die Synthese von Gegensätzen, des Subjekts und der verobjektivierten sozialen Strukturen, die daraus resultiert, bildet demnach eine Negation der Negation qua Affirmation, schlägt aber keineswegs in eine Form von Intellektualismus um, sondern stellt als Kritik bloß die Bedingungen für die praktische Intelligibilität von konkreten geschichtlichen Vorgängen fest. Diese sind in der Selbsttransparenz des handelnden Subjekts zu finden, das in seiner entwerfenden Tätigkeit eine praktische

74 Vgl. a.a.O., 28/fz. 146.
75 Vgl. a.a.O., 26/fz. 145.
76 Vgl. a.a.O., 72/fz. 183.
77 Vgl. a.a.O., 68/fz. 180.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Synthese zwischen den trägen Strukturen der Vergangenheit und der Gegenwart über die Zukunft, auf die es sich final richtet, hervorbringt.

Man sieht, in welchem Maße Foucault mit seiner Kritik an der kontinuierlichen, beruhigenden Dialektik der Geschichte Versuche wie diejenigen Kojèves und Sartres, die Humanwissenschaften durch eine als Dialektik verstandene Fundamentalanthropologie neu zu begründen, im Blick haben konnte. Es ist somit nur relativ überraschend, sogar seine Nähe zu Hegel in dieser Hinsicht feststellen zu müssen. Hegels kritische Stellung gegenüber der zeitgenössischen hohen Konjunktur der Anthropologie ist bekannt. So ist der Titel »Anthropologie« für den Abschnitt der Enzyklopädie (in den Fassungen von 1827 und 1830), die sich mit der Betrachtung des subjektiven Geistes als Naturgeist befasst, durchaus polemisch zu verstehen. Denn der Anthropologie als Theorie des Geistes in der Unmittelbarkeit seiner Naturbestimmungen wird jegliche Fundamentalstellung abgesprochen; sie ist bloß eine mangelhafte Gestalt des Geistes, der erst mit seinem Eintreten in die Geschichte zur Auffassung seiner Konkretheit gelangt.[78] Allgemeiner gesprochen ist Hegels Neubelebung der antiken Tradition der Dialektik mit einer Reaktion auf die Anthropologisierung des Geistes eng verbunden, in die seiner Diagnose zufolge die moderne Philosophie des Subjekts aufgrund ihrer Reduktion der Vernunft auf Endlichkeit letztlich mündet. So kritisiert Hegel etwa in Glauben und Wissen den subjektiven Idealismus Kants, Jacobis und Fichtes wegen deren Verabsolutierung des menschlichen Standpunktes: »Dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt, nämlich als eine fixe, unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft.[79]« Mehr noch: Seit Wolff wurde der Terminus »Anthropologie« technisch für die Bezeichnung der *psychologia empirica* verwendet. Gerade darauf verwiest Hegel, wenn er den Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes vorhält, lediglich die »Vervollständigung und Idealisierung« der »empirischen Psychologie«[80] der Locke'schen Tradition darzustellen. Indem sie nämlich den Gegensatz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit fälschlicher Weise absolut setzen, können ihre Begriffe nur in Beziehung auf Empirisches Inhalt gewinnen. Obwohl diese Philosophien – insbesondere die Kants und Fichtes – sich gegen das Empirische sträuben,

78 Vgl. insb. O. MARQUARD, »Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ›Anthropologie‹ seit dem Ende des 18. Jh.«, in: DERS., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1973, 122-44 und 213–47, insb. 131 ff..

79 Vgl. G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität*, hg. v. H. Brockard, H. Buchner, Hamburg 1986, 12 und H. KELM, *Hegel und Foucault. Die Geschichtlichkeit des Wissens als Entwicklung und Transformation*, Berlin/München/Boston 2015, 77 ff.

80 HEGEL, *Glauben und Wissen*, a.a.O., 10.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleiben sie als Philosophien des Subjekts auf Empirie angewiesen: Ihre Psychologie ist letztendlich eine empirische.

Die Gemeinschaft Foucaults mit Hegel in Hinsicht auf die Anthropologie zeigt einmal mehr, wie spezifisch Foucaults Kritik an der Dialektik zu verstehen ist. Sie hilft aber auch, den Zusammenhang zwischen Dialektik und Psychologie zu begreifen, den Foucault stillschweigend in seiner *Préface* immer wieder unterstellt. Wie muss nämlich verstanden werden, dass – Foucault zufolge – durch den Vollzug seines Unterfangens, durch eine Geschichte des Wahnsinns die Strukturen der Tragik an den Tag zu bringen, die an den Grenzen der Dialektik der Geschichte stehen, sich zugleich und *wie von selbst* eine Geschichte der *Bedingungen der Möglichkeit der Psychologie* geschrieben hat? In welchem Sinne sind die Strukturen, die der dialektischen Entfaltung unterliegen, dieselben, die die Entstehung der modernen Psychologie ermöglicht haben sollen?

Als Geschichte des *Wahnsinns an sich*, und keineswegs der Psychiatrie, bildet *Histoire de la folie* zugleich die Geschichte jenes Negativen der Geschichte, das die dialektisch-historische Entfaltung ermöglicht. Wahnsinn ist diejenige *Abwesenheit eines Werkes*, die dem dialektischen Werk der Geschichte als das Negative, das es gleichzeitig möglich macht, zugrunde liegt. Er stellt die trennungslose Einheit dar, die die Zäsur zwischen Sinn und Unsinn, Vernunft und Wahnsinn, immer schon voraussetzen muss, ohne sie jemals – aufgrund ihrer konstitutiven Unartikulierbarkeit – objektivieren zu können.

Als solcher kann der Wahnsinn nur insofern zum Gegenstand einer Geschichte gemacht werden, wie es Foucaults *Histoire de la folie* beansprucht, als sie an der tragischen Struktur nachgezeichnet wird, die sich mit jeder Konstitution von Sinn entfaltet. Genau in diesem Sinne muss Foucaults Beteuerung verstanden werden, *Wahnsinn und Gesellschaft* stelle eine »Geschichte des Wahnsinns selbst« und nicht der Psychiatrie dar. Sein Objekt ist die tragische Struktur, die aus der dezisionistischen Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn hervorgeht, durch die gleichzeitig Geschichte konstituiert und Wahnsinn verweigert wird.

Gerade deshalb stellt Foucaults Geschichte des Wahnsinns in erster Linie keine Geschichte der Psychiatrie dar. Sie setzt an den Grenzen der Geschichte an, wo Sinn sich erst konstituiert. Sie untersucht nicht die interne Entfaltung von Sinn, sondern zuerst seine Entstehung. Insofern stellt sie keineswegs eine *Geschichte der Erkenntnis* dar, sondern eine von deren Möglichkeit. Foucault geht aber noch weiter. Er denkt nämlich den Zusammenhang, der zwischen der dialektischen Entfaltung eines kontinuierlichen geschichtlichen Sinns und der modernen Reduktion der Folie auf Geisteskrankheit besteht. Dieser Zusammenhang ist nach ihm zudem ein notwendiger. Die Behandlung der Folie als Pathologie stelle eine notwendige Nebenerscheinung eines dialektischen Geschichtsverständnisses

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dar. Oder, wie Foucault sagt, die *Notwendigkeit des Wahnsinns* ist an *die Möglichkeit der Geschichte* gebunden.

Insofern sie sich aus den knappen, dichten Ausführungen des Vorworts rekonstruieren lässt, muss die These Foucaults genauer lauten: Mit der Teilung zwischen Sinn und Unsinn, aus der Geschichte überhaupt hervorgeht, ist eine Reduktion der Differenz auf Identität, oder allgemeiner eine Verbannung der Alterität verbunden, die entscheidend für die Konstitution der modernen Psychologie gewesen ist.

Foucault begnügt sich aber nicht damit, den internen Zusammenhang zwischen der dialektischen Entfaltung der Geschichte und der Entstehung der Psychologie nachzuzeichnen. Er hebt auch die anthropologische Reduktion hervor, die ihrer gemeinsamen Wahnsinn-Vergessenheit unterliegt. Die Einschließung des Wahnsinns in die Geisteskrankheit ist von einer Reduktion *der* Wahrheit auf *menschliche* Wahrheit begleitet. Erst auf der Basis dieser endlichen Wahrheit etabliert sich die besondere Form des Selbstverhältnisses, das die Psychologie kennzeichnet. Denn über die Psychologie stellt der Mensch eine Beziehung zu sich selbst her, die im Zeichen von Endlichkeit und Erkenntnis steht. Ähnlich wie bei der dialektischen Sinnentfaltung der Geschichte, geht das psychologische Verhältnis des Menschen zu sich selbst aus einer Reduktion der Alterität des Wahnsinns durch dessen Objektivierung hervor.

Was die Konstitution der psychologischen Subjektivität angeht, kann Foucaults stillschweigende Anspielung auf die Lage der modernen Biologie nicht entgehen. Die Entstehung einer positiven Erkenntnis des Lebens ist unlösbar verbunden mit der Entwicklung einer wissenschaftlichen Pathologie. Diese konnte allein den Lebenswissenschaften, insbesondere denjenigen, die den Menschen zum Gegenstand haben, Humanpsychologie und -medizin, indirekt den experimentellen Charakter verschaffen, der ihnen aufgrund der Vulnerabilität, die die Tragweite der experimentellen Variationen erheblich verringert, und der Unantastbarkeit ihres Objekts versperrt blieb.[81]

Foucault weist nicht ausdrücklich auf das Prinzip des französischen Physiologen François Broussais' (1772–1838) hin, nach dem pathologische von normalen Phänomenen nur der *Quantität*, aber nicht der *Qualität* nach abweichen.[82] Das Prinzip wurde als solches von Auguste Comte

81 A. COMTE, *Cours de philosophie positive. (Philosophie première)*, Bd. I, hg. v. M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur, Paris 1975, Vorlesung 40., 690 ff. und C. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* Paris 2008 (1984), 163 ff.

82 Das Prinzip Broussais' und die Widerlegung seiner positivistischen Interpretation bilden das Herzstück von Georges Canguilhems medizinischer Dissertation, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (zuerst Clermont-Ferrand 1943, jetzt als erster Teil von: G.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bezeichnet und ausschließlich François Broussais zugeschrieben, obwohl dieser wichtige Vorläufer im schottischen Arzt John Brown (1735–1788) und im französischen Physiologen Xavier Bichat (1771–1802) hatte. Comte sah in Broussais' Prinzip den letzten epistemologischen Schritt zur Begründung einer neuen Wissenschaft des Lebens, der *Biologie*, und somit zur endgültigen Etablierung einer positiven Wissenschaft, die eine neue menschliche Ära mit sich bringen sollte. Der große Einfluss, den Auguste Comte und Claude Bernard, der das Prinzip der qualitativen Identität zwischen Pathologischem und Normalem übernahm, auf die französische Medizin und im Allgemeinen auf die französischen Humanwissenschaften ausgeübt hat, ist so groß, dass Broussais' Prinzip sich auch ohne genaue Kenntnis von dessen Herkunft allgemein verbreiten konnte.[83] Wie auch immer, die Konvergenz zwischen Foucaults Analysen und Comtes Diagnosen ist nicht zu übersehen. Die Übereinstimmung betrifft nicht nur die entscheidende Rolle, die die Verwissenschaftlichung der Pathologie für die Stiftung der Biologie als die moderne Wissenschaft des Lebens spielen konnte, sondern auch die paradigmatische Bedeutung, die dadurch die Lebenswissenschaften für den Aufschwung der Humanwissenschaften annahmen. So wie Comte sieht nämlich auch Foucault in der epistemologischen Absicherung der Pathologie den entscheidenden Schritt zur Entwicklung der Anthropologie als letzte Wissenschaft in der Hierarchie der Wissenschaften und dadurch als *Wissenschaft der Wissenschaft*. Was allerdings für Comte der endgültigen Etablierung der positivistischen Revolution dient, ist aus der Sicht Foucaults der Schlüssel zu einer Anthropologisierung, in der die spezifische moderne Form der Unterdrückung als *Biomacht* und *Biopolitik* gründet.[84]

In *Histoire de la folie* lässt Foucault es noch bei einem Zitat des Cyprians in einem der Gespräche von E.T.A. Hoffmanns *Serapionsbrüder*

CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Paris 1966, 1–167; fortan als NP*es* angegeben).

83 Vgl. für die Medizin BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, a.a.O., 316 ff. und Canguilhems medizinische Dissertation: NP*es* 32 ff./dt. 57 ff.; für die Soziologie É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, hg. v. J.-M. Berthelot, ²2010 (1975), 146; für die Psychologie P. JANET, *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Paris 1974, 154.

84 Von der paradigmatischen Rolle, die die Biologie in der Stiftung der modernen Humanwissenschaften ausgeübt hat, ist zuerst 1963 am Ende von *Naissance de la clinique* ausdrücklich die Rede (vgl. M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris ²1972 (1963), 201 f./dt. 208 f.; fortan als NC angegeben). In Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften, *Les mots et les choses* (1966), nimmt die These – wie genauer zu sehen sein wird – gar eine strukturelle Funktion im Aufbau des Buches ein. Nicht von ungefähr geht Foucault, um die Spezifizität der

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewenden. »Immer glaubt ich, daß die Natur gerade beim Abnormen Blicke vergönne in ihre schauerlichste Tiefe ...«[85] Beide Schlüsselmomente von Auguste Comtes Auffassung der modernen Biologie stehen jedoch im Zentrum von Foucaults Diagnose. Die Psychologie und deren Reduktion des Wahnsinns auf Geisteskrankheit verweisen nämlich sowohl auf die grundlegende Angewiesenheit der Physiologie – als der Wissenschaft der normalen Funktionsfähigkeit der Organismen – auf Pathologie wie auch auf die Gleichsetzung zwischen pathologischen und normalen Phänomenen, die für die Konstitution der modernen Biologie entscheidend gewesen sind.

Foucault hebt dementsprechend nicht nur die Behandlung des Wahnsinns als *pathologisches Akzidens* hervor, die aus seiner Psychologisierung resultiert, sondern auch den paradoxen Charakter einer Wissenschaft, der Psychologie, die sich historisch nur über die Untersuchung der ihr widersprechenden Fälle etablieren konnte.

> Maintenant c'est au contraire à travers la folie que l'homme, même dans sa raison, pourra devenir vérité concrète et objective à ses propres yeux. De *l'homme à l'homme vrai*, le chemin passe par *l'homme fou*. [...] Le paradoxe de la psychologie ›positive‹ au XIX[e] siècle est de n'avoir été possible qu'à partir du moment de la négativité : psychologie de la personnalité par une analyse du dédoublement ; psychologie de la mémoire par les amnésies, du langage par les aphasies, de l'intelligence par la débilité mentale.[86]

Man versteht andererseits, dass die beiden Ebenen, Dialektik der Geschichte und Psychologie, an denen Foucault eine gewalttätige Reduktion von Differenz auf Identität und somit eine verfehlte Gestalt von Subjektivität

Humanwissenschaften und der anthropologischen Konstellation, die sie alle trägt, zu bestimmen, von den drei *Wissenschaften der Organisation* aus: Politische Ökonomie, Biologie und Philologie.

85 HF 640, fehlt in der deutschen Übersetzung. Von Foucault nach A. BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Paris ²1939 (1937), 402/dt. 359 zitiert.

86 HF 649 (»Nun ist es hingegen der Wahnsinn, durch den der Mensch, sogar als vernünftiger, in seinen eigenen Augen konkrete und objektive Wahrheit wird werden können. Vom *Menschen* zum *wahren Menschen* führt der Weg über den *wahnsinnigen Menschen*. [...] Das Paradox der ›positiven‹ Psychologie im 19. Jahrhundert liegt darin, erst durch das Moment der Negativität möglich geworden zu sein: Psychologie der Persönlichkeit durch eine Analyse ihrer Spaltung, Psychologie des Gedächtnisses durch die Amnesien, Psychologie der Sprache durch die Aphasien, Psychologie der Intelligenz durch die mentale Schwäche«; die Stelle wurde in der deutschen Ausgabe ausgelassen). Foucault verweist im selben Zusammenhang insbesondere auf Cabanis, Théodule Ribot und Pierre Janet. Für dasselbe Argument vgl. auch HF 652 f./dt. 549 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diagnostiziert, in ihrer epistemologischen Form konvergieren. Denn zeichnet sich die historisch-dialektische Sinnkonstitution durch den stillschweigenden Anthropologismus ihres endlichen Ansatzes aus, so stellt auch die Psychologie, die als Wahrheit des Menschen über den Menschen in seiner entfremdeten Form zu begreifen ist, eine Form von Anthropologie dar.

Nun sollte klarer geworden sein, in welchem Sinne Foucaults *Histoire de la folie* sich sowohl von einer Geschichte der dialektischen Sinnentfaltung als auch von einer Geschichte der Psychiatrie als der fortschreitenden Konstitution eines positiven Wissens über den Wahnsinn abgrenzt. Die Frage bleibt jedoch offen, was es eigentlich heißt, statt eine Geschichte der Psychiatrie und der Dialektik eine Geschichte *des Wahnsinns selbst* zu schreiben und inwiefern diese notwendig mit einer *Geschichte der Strukturen der Tragik* zusammenfällt.

Die Analyse des Vorworts zu *Histoire de la folie* gestattet es, zwischen einer *historischen* Tragik der abendländischen Dialektik der Geschichte und der *strukturellen,* unbeweglichen Tragik des Wahnsinns zu unterscheiden. In welchem Sinne der Wahnsinn eine Form von Tragik darstellt, ist eine Frage, die sich am besten im Zusammenhang mit der Diskussion von Foucaults Begriff des Wahnsinns beantworten lässt. Sie wird deshalb erst später direkt zu behandeln sein.

Auf die Frage nach der historischen Tragik der okzidentalen Dialektik der Geschichte kann hingegen gleich eingegangen werden. Aus der Sicht Foucaults ist diese Tragik insofern historisch, als sie zur *Geschichte der abendländischen Welt* gehört. Sie ist insbesondere Teil der sokratischen und *nach-sokratischen* Geschichte, ist man geneigt hinzuzufügen, denn laut Foucault kannte der griechische Logos vor Sokrates *keinen Gegensatz*. Der europäische Mensch hat hingegen Bezug zu etwas, das er verworren *Wahnsinn, Demenz, Unvernunft* nennt. Das Verhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft würde demnach eine Eigentümlichkeit der abendländischen Kultur ausmachen. Es stellt jene andere Art von Wahnsinn dar, jenen *autre tour*, von dem Pascal spricht, den Wahn der Vernunft, der zwischen Sinn und Nicht-Sinn abstrakt teilt und Vernunft und Wahnsinn gleichsam als füreinander tote Dinge zurücklässt.

Aus der abstrakten Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft geht darüber hinaus die *tragische Struktur* hervor, aus der heraus sich die *Geschichte der abendländischen Welt* vollzieht. Diese besteht in der Ablehnung, dem Vergessen und dem stillschweigenden Rückfall des *Äußeren*, das eine Kultur verwerfen muss, um sich selbst etablieren zu können. Diese tragische Bewegung, die die abendländische Geschichte auszeichnet, weist deutliche Konturen einer *negativen Dialektik* auf.[87]

87 Für eine ausführliche Analyse der dialektischen Figuren in *Histoire de la folie* vgl. A. PILLEN, *Hegel in Frankreich. Vom unglücklichen Bewusstsein zur Unvernunft*, Freiburg 2003, insb. 193 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sie verweist nämlich auf den Abstoß von einer Differenz, die als äußerlich behandelt wird, auf das Vergessen derselben und des Aktes, der sie ausgeschlossen hat, und auf ihre Rückkehr als die Entdeckung ihrer konstitutiven Zugehörigkeit zu dem, von dem sie ausgeschieden wurde.

Diese *negative* Dialektik unterscheidet sich selbstverständlich von der *positiven,* die in Foucaults Rede von der *beruhigenden Dialektik des Sokrates*, von der *zeitlichen Kontinuität einer dialektischen Analyse* oder von den *Dialektiken der Geschichte* anvisiert wird. Die *positive* Dialektik erweist sich als lediglich ein Moment der *negativen*. Sie entspricht dem Vergessen des Äußeren, das eine glückliche, schwindellose Reduktion der Differenz auf Identität gestattet: der Unvernunft auf Vernunft, des Pathologischen auf Normales. Weil in ihr der Identität Vorrang gegenüber der Differenz zukommt, ist sie *positiv*. Die *negative Dialektik* umfasst insofern die *positive* in sich, als sie durch sie als einer der Momente, aus denen sie besteht, hindurchgeht; sie macht demnach keinen Halt bei der Identität, zu der die zweite gelangt und stehen bleibt, sondern führt die Wiederkehr des ausgeschlossenen Äußeren herbei. Dadurch löst sie die Identität der positiven Dialektik auf und führt sie auf Differenz zurück. Da ihr Resultat Differenz ist, ist sie *negativ*.

Wie immer diese Rückkehr des Ausgeschlossenen genau zu buchstabieren ist und wie viele unterschiedliche Formen sie im Detail einnehmen kann: Es ist relativ leicht aufzuzeigen, dass die Bewegung einer *negativen* Dialektik mehr als einen unüberlegten Rest an Hegelianismus darstellt, den der spätere Foucault mitsamt seinen anfänglichen vernunftkritischen Ansätzen endgültig hinter sich gelassen habe. Sie bleibt im Gegenteil im Zentrum von Foucaults Konzeption einer *Archäologie*. So wird es noch in *L'archéologie du savoir* (1969) darum gehen, das historische Apriori des Archivs qua System von Aussagen so zu rekonstruieren, dass am *Saum der Zeit*, die unsere Gegenwart umgibt, ihre *Alterität*, das, was uns außerhalb von uns begrenzt, wieder an den Tag kommt. Die Archäologie befasse sich somit mit dem unserer eigenen Sprache *Äußeren*; in diesem Sinne bilde sie die Diagnose unserer Gegenwart, nicht weil sie unsere *Identität* feststellen würde, sondern weil sie an uns das Andere und das Außen, *l'autre et le dehors*, aufbrechen lasse. Sie stelle fest, dass wir Differenz sind, dass unsere Vernunft die Differenz der Diskurse, unsere Geschichte die Differenz der Zeiten, unser Ich die Differenz der Masken ist: »que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques.«[88]

Die von der Archäologie hervorgerufene *negative* Dialektik unterscheidet sich von der *positiven,* aus der diese sich entfaltet. Denn die positive Dialektik von Diskursen, die sich durch die Ablehnung und das

88 Vgl. AdS 172 f./dt. 190 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergessen ihres Äußeren entwickelt, ist eine andere als die negative, zu der sie selbst Anlass durch die Rückkehr ihres ausgeschlossenen Anderen gibt. Jene, die positive, stelle ausschließlich ein Moment von dieser dar, der umfassenden negativen, die zugleich die *tragische Struktur* der Geschichte der abendländischen Welt verkörpere. Dadurch bilde sie eine Tragik, die – wie bereits betont – allerdings nicht mit dem fundamentalen Tragischen zusammenfalle, das die abendländische Kultur spätestens seit Sokrates und seiner vermeintlich *beruhigenden Dialektik* hinter sich gelassen habe und dem wir aufgrund seiner Wiederkehr aus dem Schweigen, zu dem es gezwungen wurde, die tragische Dialektik unserer Geschichte schulden.

Wie ist aber diese *nicht-dialektische Tragödie* genauer zu verstehen, deren Wurzeln jenseits der »*abendländischen Welt*« bis ins tragische Zeitalter der Griechen reichen und die zugleich die dialektische Tragik der Geschichte des Abendlands als deren Fundament tragen soll? Die fundamentale Rolle, die ihr zugewiesen wird, lässt sie mit Foucaults Begriff des Wahnsinns zusammenfallen. Sie soll deshalb zusammen mit diesem zur Sprache kommen.

ii. Wahnsinn und Tragik

Der Begriff des *Wahnsinns*, mit dem Foucault operiert, ist mehrdeutig und bedarf deshalb einer Klärung. Diese Schwierigkeit ist nicht zufällig, sondern sehr eng mit Foucaults Projekt selbst verbunden. Denn verfährt er in seiner Rekonstruktion der Geschichte des Wahnsinns programmatisch *vertikal* statt *horizontal,* das heißt, verfolgt er nicht die interne Logik einer gegebenen Sinnentfaltung, sondern geht er auf die Spuren der Bedingungen der Möglichkeit von deren Existenz, dann wird dieser Reduktionsvorgang, indem er verschiedene Konstitutionsebenen unterscheidet, auch zwangsläufig die Mehrdeutigkeit vieler Begriffe mit sich bringen. Dies ist auch der Fall beim Begriff des Wahnsinns.

Foucault unterscheidet nicht eigens verschiedene Ebenen der vertikalen Reduktion, als die seine Archäologie verstanden werden kann. Auf der Basis seines Verfahrens lassen sich jedoch hauptsächlich zwei unterschiedliche archäologische Niveaus erkennen. Denn die historischen Phänomene können im Hinblick auf ihre Konstitution einmal auf die Ebene ihres *historischen* Apriori, das heißt der historischen Bedingungen ihrer Möglichkeit, und das andere Mal auf die Ebene ihres eigentlich *strukturalen* Apriori zurückgeführt werden.[89] Dementsprechend

89 Auch in *Archäologie des Wissens* wird nicht zwischen den beiden Ebenen unterschieden. Dort geht es bekanntlich ausschließlich um ein *historisches Apriori.* Das heißt jedoch nicht, dass die Unterscheidung nicht faktisch am

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird Foucaults Archäologie zunächst eine strukturelle Analyse der *historischen Gesamtheit* vornehmen, die einen bestimmten raum- und zeitbedingten Umgang mit dem Wahnsinn charakterisiert. Die archäologische Analyse wird sich auf dieser Stufe genauer auf *Vorstellungen, Institutionen, juridische* und *polizeiliche Maßnahmen* sowie *wissenschaftliche Begriffe* richten, die historisch die Bedingungen der Möglichkeit einer bestimmten Theorie und Praxis des Wahnsinns dezidieren. Neben dieser strukturellen Untersuchung, die auf der Ebene des *savoir,* der historischen Sinnentfaltung ansetzt, geht die Archäologie aber noch auf eine konstitutivere Ordnung zurück, die deren vertikale Rekonstruktion vervollständigt. Dort legt sie die eigentlich *fundamentale* Ebene der Sinnkonstitution frei.

Bleibt der *wilde Zustand* des Wahnsinns selbst immer verschlossen, dann muss die strukturale Untersuchung in Ermangelung jener ursprünglichen Reinheit auf die Entscheidung zurückgehen, die Vernunft und Wahnsinn verbindet und zugleich trennt.

> L'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie ; elle doit tendre à découvrir l'échange perpétuel, l'obscure racine commune, l'affrontement originaire qui donne sens à l'unité aussi bien qu'à l'opposition du sens et de l'insensé.[90]

Werk sei. Denn eine Sache ist die Theorie der immanenten Rekonstruktion einer bestimmten diskursiven Formation in ihrer Gegebenheit bzw. in ihrer *Positivität*, eine andere das Verhältnis der Immanenz des Diskurses zu dem Äußeren, das sie ausschließt, um sich überhaupt etablieren zu können. Die erste Ebene ist Mittel für die zweite: Sie dient dazu, ein Verhältnis zum ausgeschossenen Außen wiederherzustellen und dadurch die scheinbare Identität des Diskurses auf die Differenz, die sie eigentlich fundiert, zurückzuführen. Dass dann auch in dieser Gestalt die Archäologie alles andere als unproblematisch ist, lässt sich kaum bestreiten. Wie sollte z. B. die *immanente* Rekonstruktion einer historischen Gegebenheit möglich sein? Angenommen außerdem, dass sie überhaupt möglich ist, reicht diese Rekonstruktion wirklich aus – und falls ja, inwiefern und in welchem Sinne –, um die Identität eines Diskurses aufzulösen? Um Foucault in der Tradition der Transzendentalphilosophie einzureihen oder gar seinen Positivismus zu kritisieren, muss man auf jeden Fall erst bestimmen können, welche Funktion genau die angeblich immanente Rekonstruktion diskursiver Positivitäten innerhalb der gesamten Ökonomie der Archäologie hat.

90 Pf 192 (»Die strukturale Untersuchung muss zu der Entscheidung hinabsteigen, die Vernunft und Wahnsinn verbindet und zugleich trennt; sie muss danach streben, den ständigen Austausch, die dunkle gemeinsame Wurzel und das ursprüngliche Aufeinanderstoßen zu entdecken, das der Einheit ebenso Sinn gibt wie dem Gegensatz des Sinns und des Sinnlosen«, dt. 230).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Behält man beim Lesen dieser Stelle die Unterscheidung zwischen einer *dialektisch-negativen* und einer *vor-dialektischen* Tragik im Blick, die oben eingeführt wurde, dann kann man eine gewisse Verblüffung kaum vermeiden. Denn hatte Foucault zuvor in Anlehnung an Nietzsche noch zumindest vorgeschwebt, an den ›griechischen‹, vor-sokratischen Zustand eines Tragischen erneut Anknüpfung zu finden, das jenseits des abendländischen Gegensatzes zwischen Vernunft und Unvernunft liegen sollte, so scheint er hier diese Möglichkeit dezidiert ausschließen zu wollen.[91] Als letzte ihrer Reduktion zugängliche Dimension weist er der Archäologie den Raum zu, der erst durch die ursprüngliche Entscheidung eröffnet wird, die zwischen Sinn und Sinnlosem teilt und beide nur insofern zusammenhält, als sie sie getrennt hält.

Foucault selbst erweist sich somit skeptisch gegenüber der Möglichkeit, dass *das tragische Zeitalter der Griechen* je erneut eintreten könnte. Er bestimmt das Terrain der Archäologie eindeutig als eine *tragisch-dialektische* Konstellation, die sie nie, nicht einmal in deren Ausgang, wird verlassen können. Ist aber die Möglichkeit einer *vor-sokratischen* Tragik erloschen, die das eigentümliche Ziel der archäologischen Bewegung darzustellen schien, dann bleiben nur die *negativ-dialektische* Tragik und die *positiv-anthropologische*, die ein Moment von dieser bildet, übrig. Wenn aber die Archäologie zu nichts anderem als zur Beschleunigung einer negativ-dialektischen Bewegung dient, die ohnehin bereits im Schicksal der abendländischen Welt angelegt ist, stellt sich mit erneuter Dringlichkeit die Frage nach ihrem Sinn und nach ihrer Rechtfertigung. Vor welchem Gerichtshof darf sie für das Vorrecht plädieren, die Rolle des Metadiskurses einzunehmen, der über alle anderen Diskurse urteilt?

Auf diese Schlüsselfrage wird später noch zurückzukommen sein. Im Moment kann man es damit bewenden lassen, die Unterscheidung zwischen den zwei archäologischen Schichten hervorzuheben, mit der Foucault operiert. Dies wird allerdings zugleich heißen, die Frage nach der Historizität der zweiten, *strukturalen* Ebene zu stellen. Selbstredend wird die strukturale Ebene nicht in demselben Sinne *geschichtlich* sein wie die eigentliche historische Ebene, die positiv-dialektische des *savoir,* die sie fundieren soll. Nach der Scheidung zwischen der *vorsokratischen Antike* und der *abendländischen Welt*, die Foucault immerhin vorschlägt, könnte sie entweder (a) zur Geschichte des Abendlandes oder (b) zu einem tragischen Zeitalter gehören, das sich jeder Geschichtlichkeit entzieht, indem die Tragik, die es auszeichnet, erst

91 Ähnlich verkündigt Foucault in *Les mots et les choses* mit Emphase das baldige Ende des Menschen, weigert sich aber ausdrücklich, eine Prognose für die Zeit des Übermenschen zu wagen, die eigentlich nur ein Versprechen bleibt (vgl. MC 396 ff./dt. 459 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschichte eröffnet. Oder (c) sie könnte – wäre doch das tragische Zeitalter ohne *contraire* nunmehr für immer verschlossen – auch selbst als dialektisch-negative ungeschichtlich sein, zum Sinne des Sinnes gehören, als die notwendige Trennung, die erst die Artikulation von Sinn überhaupt ermöglicht.[92]

Wie immer es damit bestellt sei, ohne sich auf die Unterscheidung zwischen den zwei Tragiken weiter zu beziehen, mit der er zuvor operiert hatte, spricht Foucault im Hinblick auf die zweite strukturale Ebene der archäologischen Reduktion von *unbeweglichen Strukturen*, die ihrerseits unhistorisch sich in der Geschichte als deren Konstitutionsbedingungen manifestieren. Diese unbeweglichen Strukturen auf dem *Nullpunkt* der Geschichte sind Foucault zufolge *Strukturen des Tragischen*. Sie stehen in einem polemischen Verhältnis zu den historischen Strukturen – *Vorstellungen, Institutionen, wissenschaftlichen Begriffen* –, die die erste archäologische Untersuchung an den Tag bringen konnte. Bewegten sich diese stillschweigend innerhalb der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn, so zeichnen sich die unbeweglichen Strukturen des Tragischen dadurch aus, dass sie diese Teilung zum Vorschein kommen lassen. Während die historischen Strukturen völlig der Entfaltung der Seite des Sinnes angehören, ohne dabei einen *Austausch* mit der anderen Seite mehr zuzulassen, stellen die tragischen den *abgebrochenen Dialog* zwischen Vernunft und Wahnsinn wieder her. Unter der positiven Dialektik der Geschichte bilden sie die *tragische* Gegenüberstellung zwischen Vernunft und Unvernunft. In ihnen gibt sich die ursprüngliche Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn noch als ungeteilt. Dementsprechend wird die Grundaufgabe der Archäologie darin bestehen, diese ursprüngliche Auseinandersetzung dem Schweigen zu entziehen, zu dem sie vom Monolog der Vernunft gezwungen wird.

> Alors, et alors seulement, pourra apparaître le domaine où l'homme de folie et l'homme de raison, se séparant, ne sont pas encore séparés, et dans un langage très originaire, très fruste, bien plus matinal que celui de la science, entament le dialogue de leur rupture, qui témoigne d'une façon fugitive qu'ils se parlent encore. Là, folie et non-folie, raison et non-raison sont confusément impliquées : inséparables du moment qu'elles n'existent pas encore, et existant l'une pour l'autre, l'une par rapport à l'autre, dans l'échange qui les sépare.[93]

92 Für diese Lösung plädiert Derrida, der von einer dem Sinn des Sinns angehörenden allgemeinen Notwendigkeit spricht: »das ist eine Notwendigkeit universaler Essenz, der kein Diskurs entgehen kann, weil sie dem Sinn des Sinns angehört« (DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 86/fz. 83).

93 Pf 188 (»Dann und nur dann allein wird der Bereich erscheinen können, in dem der Mensch des Wahnsinns und der Mensch der Vernunft, dabei, sich

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit jeder der zwei verschiedenen Ebenen der archäologischen Reduktion verbindet Foucault eine besondere Auffassung des Wahnsinns. Wie bereits im Fall der archäologischen Stufen, werden auch die Arten des Wahnsinns auf der Basis der verschiedenen Artikulationen der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn, Vernunft und Nicht-Vernunft unterschieden. Der ersten Ebene, die den historischen Strukturen gleichkommt, die sich immanent zu einer bestimmten Sinnentfaltung rekonstruieren lassen, entspricht aus der Sicht Foucaults die Auffassung des Wahnsinns in der modernen Psychologie. Die Zurückführung des Wahnsinns auf Geisteskrankheit, die für die Konstitution einer positiven Wissenschaft der Psyche entscheidend war, sei als die logische Konsequenz eines Dialogsabbruchs zwischen Wahnsinn und Vernunft zu verstehen. Inmitten der *heiteren Welt* der Geisteskrankheit kommuniziere der moderne Mensch nicht mehr mit den Wahnsinnigen. Auf der einen Seite gäbe es den *Menschen der Vernunft*, der zum Wahnsinn nur über den Arzt und die *abstrakte Begrifflichkeit der Medizin* Zugang hat; auf der anderen den *Menschen des Wahnsinns*, der seinerseits mit dem vernünftigen Menschen nur durch die Vermittlung einer ebenso *abstrakten Vernunft* sich verständigen kann.[94] Zwischen den beiden bestehe keine gemeinsame Sprache mehr: Ein jeder glaubt *abstrakt*, den anderen ungestraft entbehren zu können, der ihm in seiner Absonderung als unwesentlich vorkommt.

Durch seine Konstitution als Geisteskrankheit wird der Wahnsinn somit auf Rationalität reduziert. Die Sprache der modernen Psychologie bilde demnach eigentlich einen *Monolog der Vernunft* über den Wahnsinn. Sie etabliere sich aufgrund derselben Reduktion von Negativität, die der Entfaltung von Geschichte und ihren historischen Strukturen – Vorstellungen, Institutionen, wissenschaftlichen Begriffen – zugrunde lag.

Mit den *unbeweglichen Strukturen des Tragischen*, die die zweite archäologische Ebene der Untersuchung darstellen, assoziiert Foucault andererseits eine Form von Wahnsinn, die sich durch die Gleichzeitigkeit des Dialogs und des Bruchs zwischen Sinn und Nicht-Sinn auszeichnet. In dieser Form seien Wahn und Vernunft in ihrer Trennung noch nicht ganz voneinander geschieden: Anders als im Fall des Wahnsinns der Psychopathologie kommunizieren sie noch miteinander in einer *ursprünglichen Auseinandersetzung*. Als solche macht diese tragische und strukturelle Form des Wahns laut Foucault den Nullpunkt der Geschichte des

> zu trennen, noch nicht getrennt sind und in einer sehr ursprünglichen, sehr groben, weit morgendlicheren Sprache als die Sprache der Wissenschaft den Dialog ihres Bruchs beginnen, der auf flüchtige Weise davon zeugt, dass sie noch miteinander sprechen. Wahnsinn und Nicht-Wahnsinn, Vernunft und Nicht-Vernunft sind auf verworrene Weise darin eingeschlossen: untrennbar von dem Moment, da sie noch nicht existieren, und füreinander, im Verhältnis zueinander existierend in dem Austausch, der sie trennt«, dt. 224).

94 Vgl. Pf 188/dt. 224.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahnsinns aus, an dem sie noch unterschiedslose Erfahrung, noch nicht geteilte Erfahrung der Teilung selbst ist: »expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même« (Pf 187/dt. 223). Die Aufgabe der Archäologie besteht insbesondere darin, dieser tragischen Form des Wahnsinns das Wort gegen das Schweigen wiederzugeben, das ihr von der Geschichte und von der Psychologie aufgezwungen wurde. Zusammen mit der unterschlagenen Sprache des Wahnsinns kommt dadurch auch die tragische Struktur ans Licht, die die Dialektik der Geschichte konstituiert. Unterhalb der linearen Sprache der geschichtlichen Sinnentfaltung werden die stotternden Worte der Wahnsinnigen erneut laut, die Foucault als das Gemurmel einer subjekt-, kommunikations- und referenzlosen Sprache charakterisiert. Diese Sprache, die sich nur noch nach einer ihr eigenen, selbstbezüglichen Sinnlogik entfaltet, eine Sprache, die *ganz allein* sprechen würde (»un langage qui parlerait tout seul«, Pf 191/dt. 229), soll mit größter Treue die sinnlosen Worte der Wahnsinnigen wiedergeben, die sich in den Dokumenten der Archive abgelagert haben.

Der Wahnsinn als Unvernunft, das heißt als das Andere jeder bestimmten Form von Logos, scheint somit Foucault zufolge sich hauptsächlich durch das Verhältnis zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft auszuzeichnen, das in ihm zur Artikulation kommt. Wahnsinn kann sich von dessen Anderem, der Vernunft, entweder als deren einfach Entgegengesetztes oder als der Widerspruch, der er im Widerstreit mit ihr bildet, abgrenzen. Im ersten Fall entspricht er der Geisteskrankheit der modernen Psychologie. Diese zeichnet sich laut Foucault durch den Bruch mit jeder Art von Auseinandersetzung zwischen Wahnsinn und Vernunft aus, der aus der restlosen Reduktion des Wahnsinns auf die Vernunft hervorgeht. Im zweiten Fall ist man vor einer Form des Wahnsinns gestellt, die Vernunft internalisiert und sie zu einem seiner Bestandteile neben der Nicht-Vernunft macht. Sie wird durch die Gesamtheit einer von Foucault nicht weiter bestimmten *ursprünglichen Auseinandersetzung* zwischen Sinn und Nicht-Sinn, Rationalität und dem, was sie nicht ist, konstituiert, und nicht durch einen Monolog der Vernunft *über* den Wahnsinn.

In seinem Verfahren vertraut Foucault sicherlich eher auf die Ressourcen der lebendigen Sprache als auf die Erzeugung einer künstlichen Terminologie. Dies hat in der Rezeption zu nicht wenigen Missverständnissen geführt. So unterscheidet er zwischen *Wahnsinn* (»folie«), *Unvernunft* (»déraison«) und *Nicht-Sinn* (»non-sens«) beziehungsweise *Sinnlosem* (»insensé«) nicht streng terminologisch. Dafür verfährt er aber nicht schlicht approximativ. Was er auf der Ebene formalistischer Strenge vielleicht einbüßt, gewinnt er an der theoretischen Vielfältigkeit und Unterscheidungskraft, die ihm die Anlehnung an den Sprachgebrauch sichert. Nicht dass er zum Narr der Äquivozität würde. Im Gegenteil: Es ist gerade das Äquivoke, das ihm erlaubt, der Vielschichtigkeit des archäologischen

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reduktiven Verfahrens gerecht zu werden. Die Mehrdeutigkeit seiner Begriffe entspricht der Pluralität der Stufen, mit der die Archäologie arbeitet, und der historischen Konstellation, die diese im Blick hat.

Im Allgemeinen steht die Definition von *Wahnsinn* (»folie«) auf dem Spiel, als das *definiendium*, um das es letztendlich geht. Ohne die Diskussion, die noch folgen wird, zu sehr vorwegnehmen zu wollen, kann der Wahnsinn als die *Negation* der Vernunft bestimmt werden. Als solcher stellt er entweder das absolut Andere der Vernunft dar, das sich ihr radikal entzieht und zugleich ihr als das Fundament, aus dem heraus sie sich artikuliert, zugrunde liegt, oder das relativ Andere der Vernunft, als ihre schlichte Kehrseite oder als das Korrelat, das sich in eins mit ihr und durch sie bestimmt. *Wahnsinn* ist dann auf einer struktural-archäologischen Ebene die chthonische Kraft einer Nacht, die die tragische Imagination der Malerei des späten Mittelalters und der Renaissance heimsuchte und deren Wiederkehr in der Moderne Figuren wie Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Antonin Artaud als letzte Zerrissenheit erfahren konnten. Auf einer historisch-anthropologischen Ebene ist er zuerst das moralisch zu Verwerfende (im humanistischen Verständnis der Verschiffung in der Renaissance, in der Internierungspraxis des klassischen Zeitalters) und dann das biologisch Unzweckmäßige der Pathologie (in der Hospitalisierungspraxis der modernen Psychopathologie). Die *Unvernunft* (»déraison«) stellt ihrerseits aufgrund ihres privativen Präfixes (»Un-« beziehungsweise »dé-«) die Explikation und Betonung des negativen Charakters des Wahnsinns dar. Sie ist insofern sowohl die umfassende Unvernunft zweiter Ordnung, die als deren zugrundeliegende höhere Einheit – wobei es nicht immer klar ist, ob mit ihr Indifferenz oder auch Streit gemeint ist – Vernunft und Unvernunft in sich einschließt, wie auch die Unvernunft erster Ordnung, das einfache Gegenüber der Vernunft, dem nicht weniger als dieser der Wahnsinn beziehungsweise die Unvernunft im ersten Sinne als dessen Grund versperrt bleibt. In dieser zweiten Verwendung kann sie insbesondere die moralische Bedeutung haben, die das französische Wort *déraison* (im Sinne von *déraisonnable, unvernünftig, unbesonnen*) einnehmen kann. Sie entspricht dann der vielfältigen Welt der klassischen Internierung: von Armen, Kranken, Exzentrikern, Wüstlingen, Taugenichtsen, Schmarotzern, Schwachsinnigen, Irren. Eine der Hauptthesen – wenn nicht die Hauptthese überhaupt – von Foucaults Buch, die im Vorwort allerdings kaum direkt eine Rolle spielt, ist sogar, dass die psychopathologische, wissenschaftliche Bestimmung des *Wahnsinns* (»folie«) erst durch die moralische, soziale Ausgrenzung der *Unvernunft* (»déraison«) und durch die Internierung möglich wurde.[95] Die Scheidung zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft kann nicht wiederum *rational* vollzogen

95 Vgl. HF 545 ff./dt. 454 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden: Sie ist das Resultat eines Gewaltaktes, einer *coup de force*, der auf moralische, soziale, politische Gründe angewiesen bleibt. Deshalb trug die erste Ausgabe von Foucaults Untersuchung noch den Haupttitel *Folie et déraison*, während der Titel *Histoire de la folie à l'âge classique*, der 1961 als Untertitel diente, sich erst mit der zweiten Ausgabe von 1972 als alleinige Überschrift durchsetzte. Es ist wahrscheinlich nicht ganz falsch, im Titel der deutschen Ausgabe, *Wahnsinn und Gesellschaft* (1973), der sicherlich von der Absicht diktiert wurde, sich einer zu simplen Einordnung in die Reihe des Strukturalismus zu widersetzen, einen Anklang an den Haupttitel der ersten französischen Ausgabe zu sehen.

Was schließlich die Rede von *Sinn* und *Nicht-Sinn* angeht, werden die beiden Termini vor allem in der *Préface* aber auch im Buch selbst eher neutral als Synonyme für *Vernunft* und *Unvernunft* verwendet. Nach *Histoire de la folie* verschwinden sie zusammen mit *Erfahrung* nicht von ungefähr aus Foucaults theoretischer Landschaft: Sie gehören zu sehr der Begrifflichkeit einer *Bewusstseinsphilosophie* an. Dass sie in dieser Arbeit unbekümmert weiter verwendet werden geschieht aus der Überzeugung, dass selbst die Archäologie Foucaults eine Sinn- und Erfahrungsdimension nicht loswird. Darauf wird später noch zurückzukommen sein.

Wahnsinn qua Negation kann indessen nicht nur *nach,* sondern auch *vor* der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn, Vernunft und Nicht-Vernunft, die Rationalität erst entstehen lässt, gedacht werden. Der Negativität des Wahnsinns haftet demnach dieselbe Zweideutigkeit an, die für die Rede vom *Anderen der Vernunft* bezeichnend ist: Dieses kann sowohl das Andere, das der Vernunft als deren Grund vorausliegt, aus dem sie hervorgeht, ausmachen, als auch in dem Anderen bestehen, das sich zusammen mit der Vernunft konstituiert.[96] In seiner Bestimmung

96 Vgl. THEUNISSEN, »Vernunft, Mythos und Moderne«, a.a.O., 45: »Die Figur des Anderen der Vernunft ist ein seinerseits interpretationsbedürftiges Interpretament, weil man mannigfache Differenzen in sie einzeichnen muss, vor allem die Differenz zwischen dem Anderen, das zugleich das Frühere ist, und dem nur Anderen, das sich zusammen mit der Vernunft etabliert.« Bei aller Differenziertheit unterstellt Theunissen jedoch Foucault fälschlicherweise die ausschließliche Beachtung der zweiten, eigentlich dialektischen Auffassung des Anderen der Vernunft: »Soweit der Wahnsinn, dessen geschichtliche Rezeptionsformen Foucaults Buch von 1961 behandelt, überhaupt als ein Anderes der Vernunft ausgelegt werden darf, ist er es lediglich in dem Sinne, dass er sich, jedenfalls im unmittelbar thematischen ›klassischen Zeitalter‹, in der Konstitution der Vernunft mitkonstituiert, nämlich durch seinen Ausschluss« (a.a.O.). An derselben Stelle weist Theunissen auch auf eine unveröffentlichte Magisterarbeit Thilo von Trothas hin (*Von der »Geisteskrankheit« zum »Wahnsinn«. Zur Formation des Denkens Michel Foucaults aus der Kritik an der Psychopathologie*, Freie Universität Berlin 1993). Während die Vernunft primär in einem

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Formen des Wahnsinns wird Foucault dieser Tatsache nicht immer gerecht.

Sowohl als Pathologie wie als tragische Struktur ist der Wahnsinn Foucault zufolge nicht vor, sondern *nach* der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn zu verorten. Beide Formen des Wahnsinns setzten die

Oppositionsverhältnis zur Unvernunft stehe, sei der Wahnsinn aus der Sicht von Trothas »als Schauplatz der Auseinandersetzung von Vernunft und Unvernunft konzipiert« (a.a.O., 95). Nach der Rekonstruktion Theunissens würde die Vernunft jedoch auch nach von Trotha auf den Wahnsinn in ihrem Inneren stoßen, als auf ein ihr korrelatives, dialektisches Andere oder als auf »das Andere ihrer selbst« (a.a.O. 156 und THEUNISSEN, »Vernunft, Mythos und Moderne«, a.a.O., 45 Anm. 29). Ähnlich interpretiert Jürgen Habermas Foucaults Auffassung des Wahnsinns im Sinne der *romantischen* Figur des Anderen der Vernunft, er hat freilich ausschließlich deren zweite, schwächere Auslegung im Blick: Das Vernunftwidrige sei demnach bloß das ebenbürtige Gegenüber der Vernunft, das sich ineins mit ihr etabliert. So haben »bereits Schelling und die romantische Naturphilosophie ja den Wahnsinn als das durch Exkommunikation erzeugte Andere der Vernunft begriffen« (HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, a.a.O., 281 Anm. 3). Auch Habermas nimmt indessen für die Vernunft wie auch für die Unvernunft als deren schlichte Kehrseite einen übergreifenden, vorausliegenden Grund an. Dieser sei freilich wiederum ein vernünftiger, nämlich die umfassende »kommunikative Vernunft«, aus deren Spaltung sowohl die monologische, subjektzentrierte Vernunft der Tradition wie auch der Wahnsinn als *ihr* Anderes hervorgehen. Beide würden insofern lediglich eine »verkehrte Vernunft« sein (a.a.O.; für die Unfähigkeit der Habermaschen kommunikativen Vernunft, die übergreifende Funktion einzunehmen, die ihr Habermas zuspricht, vgl. U. BALZARETTI, »Spekulation und Räsonnement. Reichen Gründe zur Selbstbestimmung? Zu Jürgen Habermas' Wiederaufnahme der politischen Philosophie Hegels«, in: A. ARNDT, P. CRUYSBERGHS, A. PRZYLEBSKI (Hg.), *Hegels politische Philosophie. Zweiter Teil. Hegel-Jahrbuch 2009*, Berlin 2009, 262–67). Über die Figur des Anderen der Vernunft auch K. GLOY, *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg 2001 und Ch. IBER, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeption Heideggers und Adornos,* Berlin/New York 1994. Gloy unterscheidet insbesondere zwischen einem »untergeordneten« und einem »übergeordneten« Anderen der Vernunft, die sie auch als »Subrationales« und »Hyperrationales« bezeichnet: »Das Andere der Vernunft fungiert traditionell nicht nur als Substrat der Bestimmung, d. h. als untergeordnetes Medium, auf das die Strukturen quasi von oben herab angewendet werden, sondern auch als Ermöglichungsgrund der Strukturen, also als höchstes, den Strukturen noch übergeordnetes Prinzip, das dieselben überhaupt erst hervortreten lässt« (a.a.O., 296). Anders als Habermas und parallel zu Gloys Bestimmung der *hyperrationalen* Unvernunft als ein der Vernunft »übergeordnetes Prinzip« arbeitet Iber Schellings Figur des »Anderen der Vernunft als ihr Prinzip« (a.a.O., 24 ff.) heraus.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unterscheidung zwischen Vernunft und Unvernunft voraus, der gegenüber sie einmal als einer der entgegengesetzten Pole und einmal als die ungelöste Auseinandersetzung zwischen denselben zu verstehen sind. Wahnsinn kann freilich auch als *Indifferenz* vor jeglichem Unterscheiden, das Sinn artikuliert, verstanden werden. In diesem Sinne bildet er nicht nur das Andere der Vernunft (»ce qui n'est pas elle«, Pf. 188/dt. 224), sondern auch das Andere jeglicher Form der Sinnartikulation, sei es die Artikulation des Wahnsinns als Pathologie oder die des Wahnsinns als Struktur des Tragischen, die beiden als Sinnentfaltungen der Vernunft gegenüber lediglich andere Rationalitätsformen darstellen.[97]

Negativität als absolute Transzendenz hat in der abendländischen Geschichte vielfältige Spuren hinterlassen, sowohl in der Mythologie wie in

97 Maurice Blanchot ist in der Rezeption der einzige, der darauf überzeugend insistiert. In der von der Unvernunft ausgeübten Faszination sieht er den Aufruf der *Indifferenz*, die Differenz zwischen Unvernunft und Wahnsinn zu übertreffen: das inartikulierte *Neutrum,* das die *Differenz* selbst darstellt, als das, was sich jeder Artikulation entzieht. So fragt er nach dem Ausmaß der Tragbarkeit der Spannung im Denken zwischen der Notwendigkeit des Scheidens der Vernunft von der Nicht-Vernunft und dem Sehnen nach dessen Überbietung: »Oder auch: bis zu welchem Punkt kann das Denken sich in der *Differenz* der Unvernunft und des Wahnsinns halten, wenn das, was sich in der Tiefe der Unvernunft kundtut, der Aufruf der *Indifferenz* ist: das Neutrum, das zugleich die Differenz selbst ist, das, was sich in Nichts (nicht) differenziert [ce qui (ne) se différencie en rien]?« (M. BLANCHOT, *L'entretien infini,* Paris 1969, 297). Blanchot hebt weiter die Verbindung hervor, die zwischen dem Gedanken der Indifferenz und Foucaults Definition des Wahnsinns als *absence d'œuvre* besteht. In diesem Zusammenhang weist er auf die von ihm selbst entfaltete Kategorie des *désœuvrement* hin. »Der ›Wahnsinn‹ ist die Abwesenheit eines Werkes, und der Künstler ist der schlechthin zu einem Werk bestimmte Mensch, aber auch derjenige, den diese Sorge die Probe auf das hin eingehen lässt, was immer im Voraus das Werk ruiniert und es immer in die leere Tiefe der d*ésœuvrement* lenkt, dort, wo aus dem Sein nie etwas gemacht wird« (a.a.O.). Als *jenseits der Ousia* ist die absolute Denunzierung des Werkes zugleich die Ablehnung von Geschichte und Dialektik und das Vorschweben der ewigen Wiederkehr Nietzsches (»die Fata Morgana der Großen Wiederkehr, die Nietzsche einen Augenblick im Auge gehabt haben soll, bevor er zusammenbrach«, a.a.O.). Für die Kategorie des »désœuvrement« vgl. vor allem: M. BLANCHOT, *Der literarische Raum*, hg. v. M. Gutjahr, übers. v. M. Gutjahr, J. Hock, Zürich 2012, insb. 31, 40 ff., 110 f./fz. 35, 46 ff., 136 ff.; DERS., *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur,* übers. v. K. A. Horst, Frankfurt/M. 1988, insb. 265 ff., 272/fz. 265 ff., 272: »Nur das Werk zählt, aber im letzten Grunde ist das Werk nur dazu da, um zur Suche nach dem Werk hinzuleiten; das Werk ist die Bewegung, die uns dem reinen Punkt der Inspiration entgegenträgt, woher es kommt und wohin es, wie es scheint, nur wenn es selber verschwindet, gelangen kann« (Übersetzung leicht

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Religion und in der Philosophie. Die Theogonie Hesiods unterscheidet bekanntlich zwischen einem Chaos vor der Schöpfung, das diesseits der Scheidung zwischen Chaos und Ordnung einzuordnen ist, und einem Chaos, das erst innerhalb dieser Scheidung seinen Sinn gewinnt.[98] Was die jüdisch-christliche Tradition angeht, so weist die Genesis-Erzählung einer Schöpfung des Lichts selbstredend auf eine Dimension hin, die vor der Unterscheidung zwischen Tag und Nacht liegt. Jacques Derrida erinnerte seinerseits – wie bereits erwähnt – im Hinblick auf Foucaults *Histoire de la folie* zu Recht an die Bestimmung des Guten als das Jenseits der Ousia in Platons *Politeia* und an die dämonische Hyperbel, die diese mit sich bringt.[99] Von negativer Mystik bis zur hermetischen Tradition und zur Romantik, vom Neoplatonismus über Schelling bis zu Heidegger hat der Gedanke einer absoluten Negativität als des *Unvordenklichen* zahlreiche und vielfältige Interpretationen und Wiederbelebungen erfahren.

Diese können selbstverständlich hier nicht für sich interessieren; sie helfen eher, Foucaults Unterfangen in die Tradition einzuordnen und ihm zudem eine gewisse Plausibilität auch in einer systematischen Hinsicht zu verleihen. Gerade in diesem letzten Sinne wird es sich allerdings als äußerst hilfreich erweisen, einen tieferen Blick auf Kants Auffassung des Ideals der Vernunft als des sich grundsätzlich entziehenden Prinzips einer jeden Sinnbestimmung zu werfen. Dadurch kann man sich aus verschiedenen Gründen durchaus erhoffen, ein ergiebiges Interpretans für Foucaults Auffassung des Wahnsinns zu gewinnen.

Kant kommt in Foucaults Entfaltung der Archäologie eine besondere Bedeutung zu.[100] Was Foucault interessiert, ist nicht so sehr die Kritik als Propädeutik, sondern die eigentliche Realisation der Transzendentalphilosophie und insbesondere der Übergang von der Erkenntnis der Gegenstände der Natur überhaupt zur kritischen Erkenntnis des Empirischen. Ähnlich befasst sich die Archäologie mit einem *historischen Apriori*: mit der *epistéme* einer Epoche als besonderem Seinsmodus der empirischen Ordnungen in *Les mots et les choses*; mit den Bedingungen der Existenz und nicht der Möglichkeit überhaupt von Aussagen in *L'archéologie du savoir*.[101] In seiner *thèse secondaire*, der *Einführung in Kants*

verändert), und das Schlusskapitel von *L'entretien infini*, »L'absence de livre«, a.a.O., 620–36.

98 E. ANGEHRN, *Die Überwindung des Chaos,* Frankfurt/M. 1996, 109 ff.

99 DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 91/fz. 87.

100 Eine ausführliche Studie über das Verhältnis Kants zu Foucault bietet A. HEMMINGER, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, Berlin/Wien 2004.

101 Vgl. MC 11 ff./dt. 22 ff. über die fundamentalen Codes, die die Seinsart der *empirischen Ordnungen* einer Kultur bestimmen und MC 231/dt. 271 für die *fundamentale Seinsweise der Empirizitäten*. Für die *Bedingungen der*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›*Anthropologie*‹ (1961), legt Foucault ähnlich den Fokus auf den Übergang vom ersten zur dritten Kritik und von dieser zur keimhaft entworfenen postkritischen Philosophie.[102] In *Les mots et les choses* vergleicht er die *objektiven Synthesen* der Arbeit, des Lebens und der Sprache, die zwar *Transzendentalien* darstellen, aber keine *subjektiven* wie bei Kant, sondern objektive, mit der Idee der transzendentalen Dialektik: sie totalisieren nämlich die Phänomene und bestimmen die apriorische Kohärenz der empirischen Mannigfaltigkeiten.[103] In der Einleitung zur amerikanischen Übersetzung von Canguilhems *Le normal et le pathologique* findet – wie bereits erwähnt – Foucault in Kants *Kritik der Urteilskraft* zusammen mit Hegels *Phänomenologie des Geistes* die erste große Formulierung der für die Geschichte der modernen Philosophie entscheidenden Frage nach den Beziehungen zwischen Leben, Wahrheit, Subjekt und Erkenntnis.[104]

Im Allgemeinen scheint Foucault Kant auf dem Weg zur *Verallgemeinerung der Dialektik* fassen zu wollen, wo sie nicht mehr einen notwendigen Schein im abstrakten Gebrauch der Vernunft, sondern ein Strukturmerkmal jedes konkreten, empirischen Wissens darstellt. Er interessiert sich eher für die *reflektierende* als für die *bestimmende* Urteilskraft und insbesondere für Kants Wiederaufnahme der antiken Dialektik und deren Verflechtung mit der Frage nach der Spezifizität der Erkenntnis des Lebens sowie für die damit einhergehende Frage nach der Möglichkeit einer Anthropologie als Vermittlung zwischen Natur und Freiheit. Man versteht, welche Relevanz dem Ideal der reinen Vernunft in diesem Zusammenhang und im Allgemeinen in der Entfaltung von Foucaults Archäologie zukommt.[105]

Existenz eines diskursiven Feldes vgl. AdS 40/dt. 43. Für die Rede von den Bedingungen der Existenz vgl. auch die Einleitung zu L. ALTHUSSER, É. BALIBAR, *Lire le Capital,* ²1996 (1965), 25.

102 Vgl. M. FOUCAULT, *Introduction à l'›Anthropologie‹ de Kant*, hg. v. D. Defert, F. Ewald, F. Gros, in: E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique,* Paris 2008, 11–79, 14/dt. 18.

103 Vgl. MC 257 f./dt. 301 f.

104 Vgl. FOUCAULT, La vie : l'experience et la science, a.a.O., 1594 f./dt. 867 f., zuerst mit dem Titel »Introduction by Michel Foucault« in: G. CANGUILHEM, *On the Normal and the Pathological*, Boston 1978, erschienen; dann leicht bearbeitet und mit dem endgültigen Titel in: *Revue de Métaphysik et de Morale* [Canguilhem gewidmete monografische Nummer], 90 (1985), 3–14; jetzt in DE II 429–42 (erste Fassung) und 1582–95 (zweite Fassung), insb. 1594 f./dt. 867 f.

105 Für die Frage nach dem Geist als das *verlebendigende* Prinzip, das eine Vermittlung zwischen Natur und Freiheit erst ermöglicht, als Bedingung der Möglichkeit der Anthropologie vgl. insbesondere FOUCAULT, *Introduction à l'›Anthropologie‹ de Kant,* a.a.O., 55 ff./dt. 81 ff. Für die Bedeutung von

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abgesehen von der Verschränkung zwischen Dialektik, Leben und Anthropologie, um die es kreist, gestattet Kants Ideal der reinen Vernunft, für die Diskussion von Foucaults Auffassung des Wahnsinns einen Horizont zu eröffnen, vor dem einige ihrer nicht unmittelbar thematisierten Grundannahmen erkennbar werden.

Kants Ideal der Vernunft erlaubt auf der einen Seite, nicht nur die Transzendenz gegenüber jeglicher Sinnerschließung der Form der Negativität, auf die Foucaults Wahnsinn letztendlich zurückgebracht werden soll, sondern auch gleichzeitig deren Unentbehrlichkeit exemplarisch aufzuweisen. Die Indifferenz zwischen Sinn und Nicht-Sinn umschreibt nicht nur jede Sinnartikulation: Sie ist für diese vielmehr notwendig. Die Einholung von Nicht-Sinn bildet nicht nur die noch anstehende Aufgabe einer Sinnerschließung, die ihrer Natur nach kein Ende kennt; sie stellt auch keine Hybris dar, eine Maßlosigkeit, die erst ein schwärmerischer Fanatismus oder eine romantische Sehnsucht nach dem Unendlichen erklären kann. Sie ist je schon jeder Sinnstiftung implizit und für sie notwendig.

Die Bezugnahme auf Kants Ideal hilft auf der anderen Seite, Ebenen auseinanderzuhalten, die in Foucaults Ausführungen, da nicht ausdrücklich unterschieden, Gefahr laufen, ineinander zu gehen. So unterscheidet Foucault beim Vorrecht, das er dem Wahnsinn zuerkennt, weder zwischen *logischer* und *ontologischer* Ebene noch zwischen Theorie und Praxis.

Kant geht die Frage nach dem Ideal der Vernunft in der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* dort an, wo sie als Einleitung zur Erörterung der metaphysischen Theologie dient (man siehe, außer Kap. III: »Das Ideal der reinen Vernunft«, insbesondere auch im Anhang zur transzendentalen Dialektik den Abschnitt: »Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft«).[106] Das Ideal der reinen Vernunft ist die *omnitudo realitatis*, das »All der Realität«, das als »unbedingte Totalität« den »Inbegriff aller möglichen Prädikate«

Kants Ideal der reinen Vernunft für eine Lektüre der kantischen Auffassung der Dialektik, die bereits auf deren notwendige Verallgemeinerung hinausläuft, vgl. A. ARNDT, *Figuren der Endlichkeit. Zur Dialektik nach Kant,* in: A. JUBARA, D. BENSELER (Hg.), *Dialektik und Differenz. Festschrift für Milan Prucha*, Wiesbaden 2001, 91–104 und J. PISSIS, *Kants transzendentale Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*, Berlin/Boston 2012, insb. 123 ff.

106 Zu Kants Ideal der reinen Vernunft vgl. insb.: P. ROHS, »Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden«, in: *Kant-Studien*, 69 (1978), 170–180; E. und K. DÜSING, *Negative und positive Theologie. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulats*, in: D. HÜNING, G. STIENING, U. VOGEL (Hg.), *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Berlin 2002, 85–118.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausmacht.[107] Es stellt das Unbedingte dar, das von jeder bedingten Aussage als ihr letzter Obersatz unterstellt wird: die »höchste Gattung« oder der »höchste Begriff«, der »alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten, unter sich befasst« (KrV B 687). Als »das Unbeschränkte« bildet das Ideal der reinen Vernunft das »transzendentale Substratum« (KrV B 555), das jedem bestimmten Gegenstand zugrunde liegt. Von nichts abgeleitet, bedingt es jedoch jedes Bestimmte, jede einschränkende Verneinung der höchsten Realität: es ist schlechthin »ursprünglich« (KrV B 557). Insofern kann man über es, »das Unbedingte«, dasselbe behaupten, was Kant über die Vernunftbegriffe, die Ideen, im Allgemeinen sagt: Sie stellen »etwas« dar, »worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist« (KrV B 347).

»Schlechterdings notwendige Voraussetzung« (KrV B 846) eines jeden Gebrauchs des Urteilsvermögens, sofern die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine immer schon im Hinblick auf einen möglichen letzten Obersatz geschieht, kann das Ideal der Vernunft von einem endlichen Verstand gleichwohl nie erkannt werden. Dafür wäre nicht ein »diskursiver«, sondern ein »intuitiver Verstand« erforderlich; einer, der die »Materie zu aller Möglichkeit« (KrV B 552) oder den notwendigen Obersatz einer jeden Aussage als »Inbegriff aller Prädikate« *noetisch* auf einmal erfassen könnte und nicht, wie bei endlichen Subjekten, *dianoetisch* durch die Assoziation losgelöster Begriffe untereinander. Obwohl je schon in der Erfahrung unterstellt, kann das Ideal der reinen Vernunft insofern nie erfahren werden. Ihr kann sich die Vernunft, die die Kette der Bedingungen zu den besonderen Aussagen auf den letzten unbedingten Obersatz zurückverfolgt, lediglich »asymptotisch« annähern, das heißt nach dem Vorbild der unendlichen Annäherung einer Geraden an eine Kurve.[108]

Aus rein theoretischen Gründen kann auf die *Existenz* des Ideals der reinen Vernunft insofern nicht geschlossen werden. Es bildet lediglich eine notwendige Voraussetzung der Vernunft zum Zweck ihres Gebrauchs, eine »Idee«, die sich aufgrund ihrer Undarstellbarkeit nicht zu einem Ding hypostasieren lässt. Seine Existenz kann (besser: soll), wenngleich nicht theoretisch erkannt, so doch moralisch postuliert werden. Insoweit bildet sie den Gegenstand eines »moralischen Glaubens« (KrV B 855).

Die Annahme einer schrankenlosen Alleinheit als Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung stellt nämlich nicht nur eine notwendige Voraussetzung für den Gebrauch der theoretischen Vernunft im Hinblick auf

107 Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 553 und B 555 (fortan als KrV angegeben).

108 Vgl. insb. KrV B 620.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Naturgegenstände dar. Auch die praktische Vernunft ist, was die Freiheitszwecke anbelangt, zu einer ähnlichen Unterstellung genötigt. Denn nur unter der Präsumtion einer besonderen Art von systematischer Einheit, nämlich der moralischen, oder einem systematischen Ganzen der Zwecke der moralischen Handlungen, kann die praktische Vernunft in Einklang mit sich selbst gebracht werden. Was sie nach reinen Vernunftgesetzen in Form von Gesetzlichkeit überhaupt gebietet, muss nicht nur geschehen sollen, sondern auch geschehen können.[109] Lautet demnach das Gebot der praktischen Vernunft, wie es in der *Kritik der reinen Vernunft* heißt und, der Sache nach, auch der Lehre der *Kritik der praktischen Vernunft* entspricht: »*Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein*« (B 836 f.), dann ist man genötigt, will man den Konsens der Vernunft mit sich selbst für gewährleistet halten, ebenso eine mögliche Harmonisierung aller Handlungen nach Vernunftzwecken anzunehmen, als eine Bestimmbarkeit der Naturgesetze nach denselben.

Eine Harmonisierung aller Handlungen nach Vernunftzwecken kann durch die transzendentale Voraussetzung einer durchgängigen systematischen Einheit der Zwecke in einer moralischen Welt der Gnade gewährleistet werden, die der Natur gegenüber eine »verborgene Ordnung der Dinge« (KrV B 842) bildet. Eine solche. »praktische notwendige Idee der Vernunft« (KrV B 840) ist nur unter der Voraussetzung eines weisen Weltregierers möglich, als »Ideal des höchsten Guts« (KrV B 838), das *moraltheologisch* dem entspricht, was *transzendentaltheologisch* als das ontologische Ideal der reinen Vernunft galt.

Die Bestimmbarkeit der Naturgesetze nach Vernunftzwecken ist vom transzendentalen Ideal der Vernunft selbst gesichert, soweit es das Prinzip der durchgängigen Bestimmbarkeit des Besonderen oder Wirklichen durch das Allgemeine oder Vernünftige darstellt.[110] Die Annahme einer vollständigen Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Naturgesetzen bleibt somit nicht mehr lediglich eine spekulative notwendige Voraussetzung für den theoretischen Gebrauch der Vernunft im Hinblick auf Naturgegenstände. Sie wird auch zu einem moralisch notwendigen Postulat für den praktischen Gebrauch der Vernunft. Sie garantiert nicht nur die Erfahrbarkeit der Natur, sondern ermöglicht überhaupt die Sittlichkeit. Dadurch, dass die systematische Einheit der Zwecke unausweichlich auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge führt, ist jene Übereinstimmung zwischen Natur und Freiheit gewährleistet, die die Sittlichkeit kategorisch fordert. Somit »vereinigt« die Annahme einer vollständigen Zweckmäßigkeit der Natur aber auch »die praktische Vernunft mit der spekulativen« (KrV B 843).

109 Vgl. insb. KrV B 835 ff.

110 Zum Prinzip der durchgängigen Bestimmung vgl. auch ROHS, »Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden«, a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Indem ferner das Ideal des höchsten Gutes das transzendentale Ideal der Vernunft postuliert, steigert es die Überzeugungskraft und die Glaubwürdigkeit des Gedankens der Existenz desselben. Konnte die systematische Natureinheit nach theoretischen Prinzipien der Vernunft nicht bewiesen werden und wurde sie deshalb nur *asymptotisch* und *hypothetisch* gebraucht, so sicherte ihr die moralische systematische Einheit eine höhere subjektive Gültigkeit. Nach wie vor stellt sie kein demonstriertes Dogma dar, und ihr Gebrauch ist deshalb *regulativ* und nicht *konstitutiv*, das heißt sie darf bloß das Denken organisieren, aber nichts über das Dasein sinnlicher Gegenständen aussagen. Vom »doktrinalen« wird sie jedoch zum »moralischen Glauben« erhoben.[111]

Kants Ideal der reinen Vernunft kann zumindest in drei Hinsichten als Interpretans für die dritte Form des Wahnsinns, des Wahnsinns als Indifferenz dienen, die in *Histoire de la folie* am Werk ist. Als *unbeschränktes* »All der Realität« steht es diesseits jeder Teilung von Vernunft und Unvernunft, Sinn und Nicht-Sinn; als »Inbegriff aller möglichen Prädikate« und »schlechterdings notwendige Voraussetzung« eines jeden Urteils ist es jeder Sinnartikulation, obwohl von einem diskursiven Verstand nur asymptotisch erreichbar, *unentbehrlich*; als radikal *negativ* entzieht es sich einer jeden endlichen Sinnerschließung und ist somit *unvernünftig*, obwohl es eigentlich das Prinzip der Vernunft selbst darstellt, wäre diese je *historisch* realisierbar.[112]

Foucault trägt nur zum Teil und meist nur stillschweigend dieser Form des Wahnsinns Rechnung. Einerseits betont er den radikal negativen Charakter des Wahnsinns. Die *folie* ist Foucault zufolge Abwesenheit eines Werks (»absence d'œuvre«). Sie ist *Schweigen, Nacht, Leere, Vergebliches, Nichts, reiner Ursprung*, und zugleich *unzugängliche ursprüngliche Reinheit*, die vor der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn steht

111 KrV B 853 und 855. Zu Kants Glaubenslehre siehe außerdem den 3. Abschnitt vom Kanon der reinen Vernunft, »Vom Meinen, Wissen und Glauben« (KrV B 848–859), der die natürliche Folge des 2. Abschnitts, »Vom Ideal des höchsten Gutes«, darstellt.

112 In diesem Sinne könnte man durchaus mit Schelling vom Anderen der Vernunft als ihr Prinzip sprechen. Es wird noch im nächsten Kapitel näher auf die Schwierigkeit hinzuweisen sein, die die Übersetzung der gegenüber der Unterscheidung zwischen »Vernunft« und »Verstand« neutralen französischen »raison« ins Deutsche bereitet. Es sei hier nur vermerkt, dass die Auslegung des Wahnsinns als eines dem Menschen verborgenen Logos selbstredend nicht den unmittelbaren Intentionen Foucaults entspricht. So denunziert er, sich vor allem auf Calvin, Erasmus, Nikolaus von Kues und Pascal beziehend, die christlich-humanistische Wiederaufnahme der paulinischen Tradition, die im verborgenen, paradoxen Logos Gottes eine höhere Vernunft und zugleich – vom menschlichen Verstand her betrachtet

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und die als solche nie innerhalb einer Sinnartikulation zu erfassen sein wird.

Andererseits identifiziert Foucault den Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns mit der ursprünglichen Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Wahnsinn, die als unbewegliche tragische Struktur der versöhnenden Dialektik der Geschichte unterliegt. Auf der Ebene dieser Strukturen der Tragik setzt Foucault auch das letzte Niveau der Sinnkonstitution überhaupt an, den Ursprung, auf dem das vertikale Unternehmen seiner Archäologie haltmachen kann und soll. Foucaults Archäologie des Schweigens ist demnach als *Geschichte der Strukturen der Tragik* eine Geschichte nicht der Psychologie, sondern des *Wahnsinns selbst*. Wahnsinn ist grundsätzlich Tragik.

Der doppelten Charakterisierung des Wahnsinns als gleichzeitig *radikale Negativität* und *tragische Auseinandersetzung* entspricht die zweideutige Position gegenüber der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn, die Foucault dem Wahnsinn als Tragik zuschreibt. Dieser ist unterschiedslose Erfahrung, noch nicht geteilte Erfahrung der Teilung selbst (»expérience non encore partagée du partage lui-même« Pf 187/dt. 223). Obwohl in ihm eine Urauseinandersetzung zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft stattfindet, die zwangsläufig deren Teilung voraussetzt, liegt jedoch die konstitutive Region des tragischen Wahnsinns laut Foucault eigentlich *jenseits der Teilung* (»au-delà du partage«, Pf 189/dt. 225).

Diese Zweideutigkeit ist ihrerseits gewiss auch auf das Schwanken zurückzuführen, das an Foucaults Auffassung des Tragischen bereits festzumachen war. Auf der einen Seite scheint Foucault für eine Rückkehr zu einem tragischen Zeitalter zu plädieren, das die eigentümlich abendländische Spaltung zwischen Vernunft und Unvernunft zugunsten einer angeblich gegensatzlosen und vorsokratischen Gräzität hinter sich lassen würde. Auf der anderen Seite hält er diese Rückkehr zu Recht für schlicht unmöglich. Denn wie wäre eigentlich ein Logos zu denken, der sich ohne Negativität zu etablieren wüsste, völlig immanent, ohne Ausschluss eines

– eine Form von Wahn sieht. Die Wahrheit des Wahnsinns hieße nunmehr, der Vernunft innerlich zu sein: »la vérité de la folie, c'est d'être intérieure à la raison« (HF 56/dt. 58). Wäre allerdings der Wahnsinn statt mit dem den Menschen verborgenen, wahnsinnigen Logos mit der apokalyptischen Nacht gleichgesetzt, die die Fantasie des späten Mittelalters und der frühen Renaissance heimgesucht haben soll, wie es Foucault gerne haben möchte, dann wäre die fundamentale Bedeutung der Artikulation von Sinn, die ihm in der *Préface* zugewiesen wird, nicht mehr zu erklären. Die Gewalt der historisch-dialektischen Tätigkeit, deren Positivierung und Pathologisierung des Wahnsinns, würde nichts Anderes als den anthropologischen Kampf des Mangelwesens Mensch gegen die Drohung eines bloß zerstörerischen Chaos darstellen.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Äußeren und ohne sich innerhalb des dadurch erschlossenen Rahmens anhand des Gegensatzes zwischen Vernunft und Unvernunft zu artikulieren, der zur Originalität der abendländischen Kultur maßgeblich gehört?

Verhält es sich aber tatsächlich so, dann bleibt allerdings zu fragen, von welcher Art das Verhältnis der Archäologie zur fundamentalen Tragik ist, die Foucault mit Nietzsche der Geschichte gerne zugrunde legen möchte. Man wird sich daran erinnern, dass Nietzsche gezeigt habe, »que la structure tragique à partir de laquelle se fait l'histoire du monde occidental n'est pas autre chose que le refus, l'oubli et la retombée silencieuse de la tragédie«.[113] Die Tragik bekommt demnach eine entscheidende Rolle in der abendländischen Geschichte, weil sie das Tragische mit der Dialektik der Geschichte selbst noch in der Verweigerung der Tragödie durch die Geschichte verknüpft. Bleibt aber der Weg zum konstitutiven Tragischen versperrt, wo ist dann die Archäologie anzusiedeln? Gehört sie selbstredend nicht (a) zur *Ablehnung der Tragödie durch die Geschichte*, dann kann sie nur noch (b) in die *Dialektik der Geschichte* eingeordnet werden, die von der Ablehnung der Tragödie selbst ausgelöst wird. Die Archäologie gehört zur tragischen Struktur, die aus der Ablehnung, dem Vergessen und der Rückkehr der fundamentalen Tragik hervorgeht. Sie ist somit ganz und gar Teil der abendländischen Kultur und scheint sich nun nicht mehr verwirklichen und selbst auflösen zu können, indem sie der Okzident durch Aufhebung des Gegensatzes zwischen Vernunft und Unvernunft wieder zum tragischen Zeitalter der Griechen zurückführt.

Die Ablehnung der Möglichkeit einer Rückkehr zur vorsokratischen fundamentalen Tragik wirft ferner auch auf die Theorie des Diskurses ein neues Licht, die die Archäologie nahelegt. Die Archäologie betrifft nunmehr nicht nur eine bestimmte historisch bedingte Kategorie von Diskursen, die der Einfachheit halber als *dialektisch-anthropologisch* oder *positiv-dialektisch* bezeichnet werden können und die überwunden werden sollen. Ist das *Tragische selbst* für immer verschlossen, dann gehört die Bewegung, die die Archäologie nachzeichnet und beschleunigt, zur Sinnartikulation überhaupt und nicht zu einer besonderen Form von ihr: Die Archäologie wird dementsprechend zu einem Metadiskurs, zu einer allgemeinen Theorie über Diskursivität überhaupt.

Heißt dies, dass zwischen der Archäologie und den anthropologisch-dialektischen Diskursen, die sie brandmarkt, kein Unterschied mehr besteht? Keineswegs, denn diese verdrängen ganz das Tragische, das sie tragen soll. Die Archäologie ist hingegen zugleich Werk und Urheber der

113 Pf 189 (»Nietzsche, der gezeigt hat, dass die tragische Struktur, von der her sich die Geschichte der abendländischen Welt vollzieht, nichts anderes ist als die Ablehnung, als das Vergessen und der stillschweigende Rückfall der Tragödie«, dt. 226, Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wiederkehr des Tragischen, die selbst tragisch ist. Kann die erste Ebene – wie bereits mehrfach erwähnt – mit einer positiven Dialektik gleichgesetzt werden, so stellt die zweite eine negative dar, während die Stelle von Nietzsches konstitutiver Tragik insofern nicht unbesetzt bleibt, als die negative Dialektik selbst *historisch* die angemessenere Art und Weise zu sein scheint, zu ihrer radikalen Negativität ein paradoxes Verhältnis herzustellen. Denn gibt es zum fundamentalen Tragischen *historisch* schlichtweg keinerlei Zugang, dann heißt dies nicht, dass es keinen Weg geben kann, diesem Tragischen in einem weiten Sinne *transzendental* angemessen Rechung zu tragen, ohne sich dazu außerhalb der Geschichte stellen zu müssen. Zwischen diesen zwei Ebenen unterscheidet Foucault fast nie mit der nötigen Schärfe.

Dasselbe gilt für den Wahnsinn, der eins zu eins auf Foucaults Auffassung des Tragischen bezogen werden kann. Durch die Bezugnahme auf das Tragische zeichnen sich drei Formen des Wahnsinns ab, die Foucault voneinander unterscheidet. Der positiven Dialektik der Geschichte, durch die das Tragische zurückgewiesen und vergessen wird, und dem Tragischen selbst als das verborgene Fundament, durch dessen Verdrängung sich die Geschichte des Abendlandes entfaltet hat, entspricht auf der einen Seite die psychopathologische Auffassung des Wahnsinns als Geisteskrankheit und auf der anderen der Wahnsinn als Indifferenz, *la folie elle-même*, der Foucault vielfach vorschwebt, ohne je wirklich von ihm verdeutlicht zu werden. Der negativen Dialektik, die das tragische Schicksal des Abendlandes in dessen Ablehnung selbst des Tragischen ausmachen soll und zu deren Bewegung die Archäologie letztendlich gehört, kommt hingegen eine Form des Wahnsinns gleich, die tragisch-dialektisch genannt werden kann. Sie besteht laut Foucault nicht in der Indifferenz vor der Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft, sondern im Widerstreit oder »primitif débat« zwischen denselben. Aus diesem geht die umfassende Bewegung einer Unvernunft zweiter Ordnung hervor, die die Vernunft und die Unvernunft als zwei seiner Momente sich einverleibt und die anders als der Wahnsinn als Indifferenz radikal *historisch* ist: Sie gehört ganz und gar zum Raum, der durch die Teilung eröffnet wird, zur Geschichte, in der die Artikulation von Sinn überhaupt möglich wird.

iii. Das Vorrecht des Wahnsinns

Zusammenfassend kann man behaupten, dass Foucaults *Histoire de la folie* den Versuch darstellt, die Geschichte der fortschreitenden Positivierung und Verobjektivierung des Wahnsinns nicht *horizontal* als aufklärerischen Fortschritt der *raison*, sondern *vertikal-archäologisch* als Verdrängung der fundamentalen Tragik, aus der Geschichte hervorgehen soll, zu beschreiben. Als dieser denunziert sie die Zurückführung

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Wahnsinns auf Geisteskrankheit als unberechtigte Reduktion oder gar *Beschlagnahme* (»confiscation«) des Wahnsinns und als eine Internierung auf zweiter Stufe, die als Befreiung präsentiert wird. Es versteht sich, dass in diesem Zusammenhang vor allem die Entgegensetzung zwischen Geisteskrankheit und Wahnsinn in den Mittelpunkt rückt. Die entscheidende Gegenüberstellung zwischen *maladie mentale* und *folie* soll aber nicht die Notwendigkeit aus dem Blick geraten lassen, was den Wahnsinn anbelangt wiederum zwischen einer *historischen* und einer im weiten Sinne *transzendentalen* Ebene zu unterscheiden. Neben einem *psychopathologischen* Wahnsinn als Geisteskrankheit zeichnen sich hiermit ein *tragisch-dialektischer* und ein *fundamental-tragischer* Wahnsinn ab.

Die Verortung des Wahnsinns in einem angeblichen Niemandsland zwischen Teilung und Indifferenz vor der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn ist allerdings mehr als fraglich. Sie bleibt zwangsläufig eine verbale Bestimmung, der der Sache nach nichts entspricht. Eine Auseinandersetzung zwischen der Vernunft und ihrem (ebenbürtigen) Negativen – wie immer *ursprünglich* sie gedacht sein mag – kann nur nach der Teilung der anfänglichen Indifferenz in die Pole, die den *débat* bilden, stattfinden. Es mag wohl zutreffen, dass in Foucaults Text die Bezeichnungen *unterschiedslose* (»indifférenciée«) und *noch nicht geteilte* (»non encore partagée«, Pf 187/dt. 223.) sich lediglich auf die *Kommunikation* zwischen Vernunft und Wahnsinn beziehen, die im Fall der tragischen Strukturen, auf die die Archäologie abzielt, noch gewährleistet sein soll. Wie genau Foucaults Metapher der Kommunikation auch immer zu entfalten sei, ist es außerdem durchaus möglich zu leugnen, dass sich jenseits der Konfiszierung des Wahnsinns durch dessen psychopathologische Reduktion ein Umgang denken lässt, der die Alterität der *folie* gegenüber jeglicher bestimmten Rationalität Rechnung trägt. Nicht zu klären ist allerdings die radikale Negativität gegenüber jeglicher Sinnartikulierung, die Foucault seinem *tragisch-dialektischen* Wahnsinn zuspricht. Denn der tragisch-dialektische Wahnsinn ist nicht weniger *innerweltlich* als die Geisteskrankheit der Psychologie. Er gehört zur Geschichte nicht weniger als die *sinnlosen Worte* (»paroles insensées«, Pf 192/dt. 230) und die subjektlose Sprache der Wahnsinnigen, denen Foucault Gerechtigkeit widerfahren lassen möchte. Foucault misst ihm allerdings einen absolut negativen Charakter bei, auf den er sein Vorrecht über die intramundanen Diskurse von geschichtlicher Dialektik und Psychologie gegründet sieht.

Die obskure Region, auf die die Archäologie hinweist, zeichnet sich durch deren *Zweideutigkeit* aus: obwohl allseits anwesend als der reine Ursprung, aus der die Sprache der Geschichte entsteht, entzieht sie sich stets den Versuchen, sie zu fassen und gibt sich nur in der Form des *Abfalls* zu erkennen. Die Archäologie erweist sich dementsprechend als eine

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unmögliche Aufgabe, denn die noch nicht getrennte Fülle der Worte der Wahnsinnigen lässt sich in der Sprache der Trennung – die einzige, die überhaupt verfügbar ist – in keiner Weise wiedergeben.[114]

In der konstitutiven Negativität des Wahnsinns lag aus der Sicht Foucaults die größte Schwierigkeit seines Unternehmens:

> Il fallait faire venir à la surface du langage de la raison un partage et un débat qui doivent nécessairement demeurer en deçà, puisque ce langage ne prend sens que bien au-delà d'eux.[115]

Die Archäologie bildet dementsprechend ein negatives Unterfangen: eine Geschichte *in Ermangelung* (»à défaut«, Pf 192/dt. 230), der die *ursprüngliche Reinheit*, auf die sie hinzeigt, verschlossen bleiben muss.

Die dialektisch-tragischen Strukturen des Wahnsinns betreffen laut Foucault eigentlich nicht die letzte konstitutive Ebene jeder Sinnstiftung, sondern lediglich deren negative Darstellung. Letztendlich will – und sie kann auch nicht anders – auch Foucaults Archäologie eine Geschichte sein: eine *histoire de la folie*. Foucaults unbewegliche Strukturen der Tragik so wenig wie das Gemurmel der Irrsinnigen können la *folie elle-même* oder den fundamental-tragischen Wahnsinn zum Reden bringen. Sie können aus der Sicht Foucaults lediglich die Form der Artikulation zwischen Vernunft und Wahnsinn darstellen, die negativ in der Geschichte dem unergründlichen Schweigen des Wahnsinns Rechnung trägt.

Auch in diesem letzten Fall wäre aber das Vorrecht, das Foucault dem Wahnsinn in seiner *dialektisch-tragischen* Form zuspricht, und dessen genaue Tragweite alles andere als selbstverständlich. Man nehme die Unterscheidungen zwischen einer *logischen* und einer *ontologischen* Ebene und zwischen Theorie und Praxis, die anhand von Kants transzendentaler Dialektik eingeführt wurden. So scheint Foucault auf der einen Seite logische Implikationen *ontologisch* zu hypostasieren. Denn aus der Unmöglichkeit für einen endlichen, diskursiven Verstand, den Inbegriff aller Bestimmungen, die er bei jedem Urteil je schon unterstellt, *aktualiter* zu erfassen, schließt Foucault auf die Nicht-Existenz eines solchen Inbegriffs. Darauf baut er eine Metaphysik der Tragik auf, die ihrerseits zwischen Phänomenologie und Ontologie nicht unterscheidet. Auf der anderen Seite argumentiert er dabei *de facto* rein theoretisch, das heißt so, als ob sich darüber rein *logisch-spekulativ* entscheiden ließe und man sich nicht vor der Weichenstellung, einer metaphysischen Grundoption

114 Vgl. Pf 192/dt. 230.

115 Pf 194 (»Es galt, an die Oberfläche der Sprache der Vernunft eine Teilung und eine Auseinandersetzung gelangen zu lassen, die notwendig diesseits davon bleiben müssen, da diese Sprache nur jenseits von ihnen Sinn annimmt«, dt. 233).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

befinden würde, über die man nur *existential-praktisch* verfügen darf und je schon verfügt hat.

Zunächst ist der *ontologische* und nicht lediglich *phänomenologische* Charakter von Foucaults tragischen Strukturen zu bestreiten. Denn nichts sagt, dass die Teilung des differenzlosen Alls der Realität, das die unzugängliche Nacht des Wahnsinns ausmacht, auf einer ontologischen Ebene notwendigerweise in die Ausbildung von unversöhnbaren Gegensätzen münden muss. Auch in diesem Fall erweist es sich als hilfreich, auf Kant zurückzugreifen. Es wurde schon erwähnt, dass Kant in seiner Bestimmung des Ideals der reinen Vernunft zwischen der transzendentalen *Unterstellung* einer »unbedingten Totalität« (KrV B 556) und der Affirmation ihrer *Existenz* unterscheidet. Im ersten Fall handelt es sich um eine notwendige Annahme zur Ermöglichung von Urteilen überhaupt, das heißt der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine. Der Inbegriff aller möglichen Prädikate wird von der Vernunft zur Sicherung ihres theoretischen Gebrauchs im Hinblick auf ein mögliches Wissen über die erfahrbare Welt unterstellt. Der zweite Fall betrifft hingegen ein Postulat, durch das die praktische Vernunft zur Einigung mit sich selbst auf ihren moralischen Gebrauch hin gelangt. Die Existenz einer »ominitudo realitatis« (KrV B 555) wird nicht etwa behauptet, weil sie erkannt wäre, sondern weil die systematische Einheit der Natur, die das All der Realität erst denkbar macht, angenommen werden muss, um die sittlich notwendige Idee einer systematischen Einheit der Zwecke zu ermöglichen.[116] Demnach stellt Kants *omnitudo realitatis* keineswegs einen Gegenstand des Wissens dar, sondern einen des Glaubens als praktisch ausgerichtete Form des Fürwahrhaltens.[117]

Die Annahme der objektiven Wirklichkeit eines Alls der Realität und der systematischen Einheit der Natur, die mit ihr einhergeht, ändert andererseits die Einschätzung des Verhältnisses zwischen der unbedingten Totalität des Inbegriffs aller Wirklichkeit und deren Schranken. Zwischen Synthesis der Realität und deren analytischer Bestimmung besteht demnach kein unaufhebbarer Gegensatz, sondern eine grundsätzliche Einheit in der Differenz, die vom Ideal der Vernunft als gemeinsamer Obersatz aller Dinge gewährleistet wird.[118] Obwohl nur einem intuitiven

116 Vgl. KrV B 495 ff.

117 Vgl. KrV B 848 f.

118 Was das Verhältnis zwischen Synthetischem und Analytischem, Ganzem und Teilen angeht, ist bekanntlich Kants Dialektik der teleologischen Urteilskraft und die Lösung ihrer Antinomie entscheidend, wo die Bedingungen für die Vermittlung zwischen Organischem und Mechanischem bestimmt werden. Angesichts der Möglichkeit der Vereinigung zwischen der analytisch-mechanischen und der synthetisch-teleologischen Betrachtungsart der Natur spricht Kant von der Notwendigkeit, einen intuitiven Verstand (*intellectus archetypus*) anzunehmen. Dieser würde per intellektueller Anschauung

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und nicht einem endlichen, diskursiven Verstand zugänglich, kann die Existenz einer solchen unendlichen Einheit nicht ausgeschlossen werden. Oder genauer: Jede Stellungnahme dazu bildet eine Entscheidung, die nicht auf bloß theoretisches Wissen, sondern auf eine *ratio* anderer, höherer Ordnung aufbaut, die in sich Theorie und Praxis auf einen praktischen Glauben hin integriert.[119]

»vom *Synthetischen-Allgemeinen* (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen« und damit »vom Ganzen zu den Teilen« (vgl. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, hg. v. H.F. Klemme, Hamburg 2001, B 349; fortan als KUK angegeben) *notwendig* gehen und nicht *zufällig* und *widersprüchlich* wie im Fall des menschlichen diskursiven Verstandes. Die aktuelle Erfassung »eines realen Ganzen der Natur«, die daraus hervorgeht, würde eine Erkenntnis der organisierten Körper sowohl analytisch-mechanisch von der Verbindung der Teile zueinander her wie auch synthetisch-teleologisch von der Einheit des Ganzen der Teile her und somit ohne Widerspruch eine Betrachtung des Lebendigen nach zwei Erklärungsarten gestatten: »Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine korrespondierende intellektuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen: so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurteilen müssen, in ihr als Gegenstände der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten und sie nach zweierlei Prinzipien beurteilen würden, ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird.« (KUK B 352.) Kant wiederholt hier selbstredend die herkömmliche Lösung des neuzeitlichen Dualismus zwischen Körper und Geist von Descartes bis zu Spinoza, die er allerdings im Licht der Transzendentalphilosophie interpretiert. Dazu vgl. auch E. FÖRSTER, »Die Bedeutung von §§ 76–77 der ›Kritik der Urteilskraft‹ für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie« [1. Teil], in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56 (2002), 169–90, insb. 177 ff.

119 In diesem Zusammenhang ist an Lucien Goldmanns große Untersuchung über das Tragische zu erinnern. Dort richtet Goldmann seine Aufmerksamkeit vorab auf Pascals Wette, hat aber konstant auch Kant und Marx als diejenigen Autoren im Blick, die Tragik im Licht ihrer dialektischen Aufhebung gedacht haben. Alle drei Denker würden zeigen, dass sich über die Möglichkeit einer Versöhnung weder affirmativ noch negativ rein *theoretisch* entscheiden lässt. Die Entscheidungsinstanz wäre eher eine *ratio* anderer, höherer Ordnung, die in sich Theorie und Praxis auf Glauben hin zu integrieren (oder gar *aufzuheben*) wüsste: »Die eine wie die andere Aussage stützt sich auf einen Akt des Herzens (für Pascal) oder der Vernunft (für

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn Foucault ohne weiteres der Tragik einen strukturellen, ontologischen Charakter zuspricht, verfällt er in eine Form des Theoretizismus. Er schlichtet mit theoretischen Mitteln eine Frage, die sich jeder theoretischen Lösung entzieht und die sich erst praktisch oder noch besser *theoretisch-praktisch* entscheiden lässt, das heißt nur kraft einer Einstellung, die über theoretisch erarbeitete, jede Faktizität übersteigende metaphysische Grundoptionen und Weichenstellungen im Hinblick auf praktisch-existenzielle Erwägungen urteilt. Eine Möglichkeit der Versöhnung in der Geschichte zwischen den Elementen der Teilung, obwohl an sich nicht erkennbar, muss offengehalten werden. Die Tragik als unterschlagenes Substratum der Geschichte zu setzen, stellt nicht weniger eine Entscheidung als diejenige dar, die Foucault in der psychologischen und dialektischen Reduktion des Wahnsinns denunziert. Als solche kann diese Entscheidung nicht ohne weiteres – das heißt, ohne ihre theologischen, ethischen und politischen Implikationen mitzureflektieren – behauptet werden. Die Setzung von *unbeweglichen Strukturen des Tragischen* unter der Oberfläche der Geschichte bildet keinen Wissensgegenstand, auf den man theoretisch einfach schließen könnte. Sie bedarf einer genauen Erwägung der Gründe, die dazu führen, eher an eine solche *Herrschaftsmetaphysik* als an die ihr entgegensetzte Alternative einer grundlegenden Versöhnung zu glauben.

Nicht von ungefähr ist das letzte Wort, mit dem *Histoire de la folie* schließt, das Verb *justifier* (rechtfertigen).[120] Foucault ist sich durchaus bewusst, dass sich letztendlich mit dem Primat, den er dem Wahnsinn zuschreibt, ein Problem *de iure* stellt. Man darf sich allerdings fragen, ob er dieses Rechtsproblem richtig gestellt hat. Foucault hebt auf die Schuld der Welt der Geschichte (»le monde éprouve sa culpabilité«, »c'est le monde qui devient coupable«, HF 663) gegenüber einem Wahnsinn ab, der durch die von ihm verkündete Zerrissenheit ohne Versöhnung (»un déchirement sans réconciliation«) gestatten sollte, jenseits der Versprechungen der Dialektik die tragische Erfahrung wiederzufinden (»retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique«, HF 663). Die Welt stehe vor der Aufgabe, die Unvernunft zu erklären und zugleich sich vor ihr zu rechtfertigen (»rendre raison *de* cette déraison et *à* cette déraison« (HF 663). Es sei die List und der erneute *Triumph* des Wahnsinns, dass die Welt, die durch die Psychologie ihn messen und

Kant und Marx), der das Theoretische und Praktische in einem, wie wir gesagt haben, Glaubensakt zugleich integriert und aufhebt [dépasse et intègre]« (L. GOLDMANN, *Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racines*, übers. v. H. Baum u. Mitw. v. K. H. Klär, Neuwied/Darmstadt 1973, 135/fz. 102

120 Allerdings nicht in der deutschen Übertragung, in der die letzten zehn Seiten weggelassen wurden. Für eine Übersetzung sei auf die neue Übertragung ins Englische hingewiesen: FOUCAULT, *History of madness*, a.a.O., 529 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihm seine Rechte zuweisen zu dürfen glaubte, sich nunmehr vor ihm und seiner Maßlosigkeit rechtfertigen soll. So wird im letzten Paragraph der *Histoire de la folie* betont:

> Ruse et nouveau triomphe de la folie : ce monde qui croit la mesurer, la justifier par la psychologie, c'est devant elle qu'il doit se justifier, puisque dans son effort et ses débats, il se mesure à la démesure d'œuvres comme celle de Nietzsche, de Van Gogh, d'Artaud. Et rien en lui, surtout pas ce qu'il peut connaître de la folie, ne l'assure que ces œuvres de folie le justifient.[121]

Wird aber die Frage nach der Rechtfertigung des Vorrechts des Wahnsinns richtig gestellt? Weder die *Tragweite*, die Foucault ihr beimisst, noch die *Einseitigkeit*, mit der er sie stellt, überzeugen. Was die Tragweite angeht, fasst sie Foucault zu eng. Man kann nicht die Frage nach dem Verhältnis zwischen Welt und Wahnsinn *de iure* beantworten, indem man die mit ihr unauflöslich korrelierte Frage nach deren respektiver Verfasstheit *de facto* löst. Das aber tut Foucault, indem er die absolute Indifferenz des Wahnsinns *qua* radikaler Negativität theoretizistisch als *ontologisch* und nicht lediglich als *phänomenologisch* tragisch deutet. Dadurch verfällt er einer letzten Faktizität, der Verabsolutierung einer Positivität, die nicht weniger *dezisionistisch* ausfällt als das von ihm am schärfsten angeprangerte anthropologisch-dialektische Festhalten an geschichtlichen Gegebenheiten.

Die Frage nach der Rechtfertigung greift aber bei Foucault nicht nur nicht tief genug; sie wird auch zu einseitig gestellt. Denn was hat die Welt bei aller ihrer intrinsischen Gewalt von einem derart verstandenen Wahnsinn? Wenn die Nacht so aussieht, hätte man nicht völlig Recht, ausschließlich das Licht zu wollen? Bildet nicht der Wahnsinn lediglich eine zerstörerische Kraft, der gegenüber die anthropologischen Bemühungen um Orientierung, um Sinnentfaltung und Bestimmungen, aus menschlicher Sicht – aus welcher sonst? – ein absolutes Vorrecht zuzusprechen wäre?[122] Oder anders gesagt und gefragt: Wie sollte der

121 HF 663; »List und neuer Triumph des Wahnsinns: Diese Welt, die glaubt, durch die Psychologie den Wahnsinn zu messen und über ihn zu richten, muss vor ihm sich rechtfertigen, denn in ihrem Bemühen und in ihren inneren Konflikten, misst sie sich mit dem Unermesslichen von Werken wie jenen von Nietzsche, von Van Gogh, von Artaud. Und nichts in dieser Welt, umso weniger, was sie vom Wahnsinn erkennen kann, gibt ihr die Sicherheit, von diesen Werken des Wahnsinns gerechtfertigt zu werden«.

122 Man vergleiche in diesem Sinne auch Lévinas Vorwurf an Maurice Blanchot, mit seinem Begriff des *Œuvre* und des *Neutrums* dem *Sein* gegenüber dem *Seienden*, der Ontologie gegenüber der Ethik, ein unberechtigtes Privileg zugesprochen zu haben (E. LÉVINAS, *Sur Maurice Blanchot*, Paris 1975, 24 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahnsinn verstanden werden, damit der Primat, den ihm Foucault zuerkennt, überhaupt gerechtfertigt sein könnte? Wie soll die *folie* aufgefasst werden, damit die vermeintliche Schuld der Menschen ihr gegenüber überhaupt verständlich wird?

Um diese Fragen zu beantworten, ist es nötig, das Problem des Verhältnisses des Wahnsinnes zur Tragik noch einmal aufzurollen. Das Vorrecht des Wahnsinns scheint nämlich hauptsächlich darin zu bestehen, dass er gestatten sollte, jenseits der Verheißungen der Dialektik die tragische Erfahrung wieder zu entdecken. Es wurde bereits anhand von Foucaults Ausführungen zwischen einem *fundamentalen* und einem *dialektischen* Tragischen unterschieden. Aus der neuen Perspektive, die die Fragen nach Foucaults Theoretizismus und nach der Rechtfertigung des Vorrechts des Wahnsinns eröffnen, ist allerdings eine feinere Differenzierung möglich geworden.

Zu der *fundamentalen* Tragik und zu der *fundamental-tragischen* Erfahrung, die ihr, was den Wahnsinn angeht, entspricht, gibt es eigentlich keinen direkten Zugang. Dies betont Foucault deutlich genug. Der Wahnsinn kann nicht in seinem *wilden Zustand* aufgefasst werden: »La liberté de la folie ne s'entend que du haut de la forteresse qui la tient prisonnière.«[123] Nichts anderes sagt übrigens die Archäologie, die als Geschichte der Grenzen davon ausgeht, dass sich jeder Diskurs durch den Ausschluss eines Außen konstituiert. Die Vorstellung einer Wiedergewinnung des tragischen, gegensatzlosen Zeitalters der Griechen, die dem Gedanken der Überwindung der Geschichte in einer übermenschlichen ewigen Wiederkehr vorschwebt, bleibt unerfüllt: eher ein Versprechen als eine konkrete Aussicht. Ungelöst bleibt darüber hinaus die Frage, in welcher Hinsicht und in welchem Sinne man es hier überhaupt mit Tragischem zu tun hat. Denn wo liegt in einer negativitätslosen Immanenz, in der *totalen Affirmation, die nicht negiert zu werden vermag, da die Negation in ihr bereits beschlossen ist* – wie der Foucault nahestehende Blanchot von Nietzsches ewiger Wiederkehr meint[124] – eigentlich der Rahmen für eine unaufhebbare Gegensätzlichkeit? Ist nicht die Vereinigung zwischen Sein und Werden, Ewigkeit und Vergänglichem ein Modell eher für Versöhnung als für Tragik?[125]

123 Pf 192 (»Die Freiheit des Wahnsinns erstreckt sich nur von der Höhe der Festung aus, die ihn gefangen hält«, dt. 230).

124 BLANCHOT, *L'entretien infini,* a.a.O., 411 (»Die totale Affirmation, die nicht negiert werden kann, denn die Negation ist in ihr bereits beschlossen«).

125 Ist übrigens selbst Nietzsches frühe Auffassung der Tragödie nicht immer schon eher auf »Versöhnung« (vgl. etwa das »Versöhnungsfest mit dem Menschen«, das die Natur feiert, nachdem »Apollo den zerrissenen Dionysus wieder zusammengefügt hat«, in F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, in: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus einer *übermenschlichen* Sicht hat die Rede von Tragik hier eigentlich keinen Sinn: Nur *menschlich* gesehen ist sie überhaupt nachvollziehbar. Denn nur in der Welt der Gegensätze und der menschlichen Wünsche und Erwartungen kann die sich jeder dialektischen Artikulation widersetzende Vereinigung von Sein und Werden als unheilbarer Konflikt *erfahren* werden. Das heißt aber zugleich, dass die Tragödie hier ganz anders anzusiedeln ist, als man meinen würde. Sie ist nicht mehr in der Immanenz einer radikalen Negativität zu verorten, sondern im Zusammenstoß dieser mit der menschlichen Ordnung der Dinge. Sie hat ihren Ort nicht mehr im Negativen, sondern im Verhältnis zu ihm; nicht in der Nacht, sondern in ihren zerstörerischen Wirkungen auf die menschliche Welt.

War aber Foucault zunächst auf Versöhnung aus, so vereidigt er sich jetzt vollständig auf das *Dämonische* eines bloß zerstörerischen Irrationalen, das die Geschichte ausweglos der Gewalt der ihr innewohnenden Herrschaftsverhältnisse überlässt. Diese Spannung und ihre Ambivalenz sind nicht zufällig: Sie befinden sich vielmehr im Mittelpunkt von Foucaults Archäologie selbst. Sie resultieren aus der Zusammenkunft zwischen dem Streben nach Versöhnung, das das ganze Werk Foucaults mit dessen unermüdlicher Denunzierung der innerweltlichen Gewalt der Geschichte und ihren Machtverstrickungen durchzieht und das in der konstitutiven Rolle, die der Wahnsinn als Indifferenz in Foucaults Archäologie einnimmt, gewiss seine theoretische Wurzeln hat, und einer Metaphysik der Tragik, mit der *de facto* für eine absolute Unvermittelbarkeit zwischen der differenzlosen Einheit des fundamentalen Wahnsinns und der geschichtlich-dialektischen Welt entschieden wird.

Indem Foucault dazu neigt, dem *tragischen Wahnsinn der Welt* verpflichtet zu bleiben, der kennzeichnend für die Imagination des späten Mittelalters und der Renaissance und für die Bilderwelt eines Boschs, Bruegels oder Dürers gewesen sein soll,[126] scheint er den berechtigten Rahmen selbst der *dämonischen Hyperbel*, die Derridas Deutung der *Politeia* zufolge zum Wesen des philosophischen Projekts gehört, übersteigen zu wollen und ihrem dämonischen Trieb nicht mehr gerecht zu werden. Er verfällt einer Form von *Hybris,* wie Derrida im Gegensatz

1, München 1967, 587) und Vereinigung (vgl. die »allwaltende Vernunft« Heraklits, die aufgrund des Prinzips, dass »das Eine das Viele ist«, im Streit des Vielen Gerechtigkeit erlangen kann, in DERS., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in: *Kritische Studienausgabe*, a.a.O., Bd. 1, 831 und 827) als auf eine unauflösliche Gegensätzlichkeit aus? Vgl. auch die spätere Auffassung der ewigen Wiederkehr als Versöhnung zwischen Werden und Sein, Zufall und Notwendigkeit, Vergänglichem und Ewigem (DERS., *Also sprach Zarathustra*, in: *Kritische Studienausgabe*, a.a.O., Bd. 4, a.a.O., 272 ff).

126 HF 46/dt. 48.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur Hyperbel das Übermaß nennen möchte, das seinen Ort innerhalb der Welt hat.[127] Hatte die Renaissance und erst recht das klassische Zeitalter das ausschließliche Vorrecht des kritischen Bewusstseins des Wahnsinns gegenüber dessen tragischer und kosmischer Erfahrung dekretiert, so sei das Ausbrechen letzterer in der Moderne als notwendig zu erachten. Diese unterschlagene Erfahrung hinter dem anscheinend linearen Fortschritt, der zur wissenschaftlichen Positivierung des Wahnsinns und zu dessen Analysierung als Geisteskrankheit geführt haben soll, wieder zum Auftauchen zu verhelfen, hieße demnach, den *großen tragischen Kräften der Welt* alle ihre zerstörerische Gewalt wiederzugeben.[128] In der apokalyptischen Bilderwelt Boschs, Brueghels, Dürers sei nämlich der Wahnsinn absolute Nacht, Ende der Zeit, palingenetischer Moment einer neuen kosmischen Schöpfung jenseits des *aevum*, Delirium der reinen Zerstörung zwischen Sein und Nichts.[129]

Die Nacht des Wahnsinns ergibt eigentlich nicht nur in einer anthropologischen Hinsicht, sondern auch für einen Übermenschen keinen Sinn; vorausgesetzt, dass man nicht versucht ist, diese Form von Tragik bis zu ihrer letzten Konsequenz erfahren zu wollen, das heißt bis zum freiwilligen Tod.[130] Denn sie kann die Überbietung der weltlichen Gegensätzlichkeit in der reinen Affirmation einer ewigen Wiederkehr auch dem Menschen nur versprechen, aber nicht anbieten. Foucault ist übrigens der erste, der uns darüber belehrt. In seiner eindeutigen Verwerfung des trivialen Irrationalismus, der ihm oft zugeschrieben wird, macht er klar, dass es keinen unmittelbaren Zugang zur Nacht des wilden Wahnsinns gibt. Und dies gilt *a fortiori* für das tragische Verhältnis zu ihr, dessen Muster Foucault in der apokalyptischen Bilderwelt des Spätmittelalters und der Renaissance sucht. Die Nacht und umso mehr deren tragische

127 »Eine solche ὕβρις hält sich innerhalb der Welt. Sie impliziert, vorausgesetzt, sie ist Entregelung und Maßlosigkeit, die Entregelung und fundamentale Maßlosigkeit der Hyperbel, die die Welt als solche öffnet und begründet, indem sie sie überschreitet. Die ὕβρις ist nur *im* durch die dämonische Hyperbel eröffneten Raum exzessiv und überschreitend« (DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 91/fz. 87, Übersetzung leicht verändert).

128 Vgl. HF 40/dt. 43.

129 Vgl. HF 46/dt. 48.

130 Für das Thema des kosmischen Selbstmords, des willentlichen Aufgebens der eigenen individuellen Grenzen zur Verschmelzung mit der Objektivität der Welt vgl. M. FOUCAULT, »Introduction à Binswanger *Le rêve et l'existence*«, in: DE I 93–147 (Nr. 1), insb. 141 ff./dt. 83 ff.) und die Ausdeutung von Hölderlins *Der Tod des Empedokles* am Schluss von *Naissance de la clinique* (NC 202/dt. 209). Die Reden vom *Tod des Autors* und *Tod des Subjekts* scheinen beim ersten Foucault wahrlich einen wörtlichen Sinn zu haben.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erfahrung bleiben *intramundan*, menschlich allzu menschlich. In diesem Sinne dürfen sie gar keinen Anspruch auf ein Vorrecht gegenüber den anthropologisch-dialektischen Diskursen erheben, die in ihrem Namen zu brandmarken seien. Dieser tragischen Erfahrung ein Privileg zusprechen zu wollen, hieße dann, anstatt die angestrebte Hyperbel zu vollziehen, der Hybris zu verfallen, dem innerweltlichen Übermaß, das Derrida sich nicht scheut als *pathologisch* zu bezeichnen.[131]

Derrida erinnert anhand von Georges Batailles Terminologie an die Notwendigkeit, den *excès* der Hyperbel und ihr Übersteigen jeder artikulierten Bestimmtheit, ihre nicht ökonomische Verausgabung, wiederum in eine *Ökonomie* aufzunehmen, das heißt in ein Feld von determinierten Verhältnissen.[132] Noch stark der Phänomenologie verpflichtet dachte Foucault 1954 an einer *radikalen Subjektivität der Traumerfahrung*, die rein *konstituierend* im Traum die Dualität zwischen der innerweltlichen Subjektivität und der innerweltlichen Objektivität der *konstituierten Welt* durch die radikale Ursprünglichkeit einer imaginativen Neuschöpfung überwinden sollte.[133] Dieser onirischen Palingenese komme allerdings anders als der apokalyptischen Imagination der Renaissance, auf die Foucault in *Histoire de la folie* hinweist, die ethische Aufgabe und die historische Notwendigkeit zu, den absoluten Anfang, mit dem sie aus der anthropologischen Bestimmtheit der konstituierten Subjekte der Weltlichkeit ausbricht, wieder auf die konkrete menschliche Geschichtlichkeit zu beziehen.

> C'est pourquoi le primat du rêve est absolu pour la connaissance anthropologique de l'homme concret, mais le dépassement de ce primat est une tâche d'avenir pour l'homme réel – une tâche éthique et une nécessité d'histoire.[134]

Wie diese Rückkehr zur Weltlichkeit genau aussehen und welche Folgen die Überwindung des Primats der konstitutiven Subjektivität des Traums für das Programm der Überbietung der Trägheit der konstituierten Welt haben soll, bleibt unklar. Was hier allein zählt ist aber, dass das

131 Vgl. DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 91/fz. 87.

132 »*Auf seiner höchsten Höhe* wird die Hyperbel, die absolute Öffnung, die unökonomische Ausgabe stets in einer *Ökonomie* aufgenommen und überrascht«, a.a.O., 99/fz. 95.

133 Vgl. FOUCAULT, »Introduction à Binswanger *Le rêve et l'existence*«, a.a.O., 126/dt. 59.

134 A.a.O., 146–147 (»Deshalb ist der Primat des Traums für die anthropologische Erkenntnis des konkreten Menschen absolut, aber die Überwindung dieses Primats ist eine Zukunftsaufgabe für den wirklichen Menschen – eine ethische Aufgabe und eine Geschichtsnotwendigkeit«, dt. 92, Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verhältnis überhaupt gesucht wird: ein Verhältnis zwischen dem stiftenden Anfang und der gestifteten Totalität, das anders als Foucaults Metaphysik der Tragik über die schlichte gegenseitige Zerstörung hinauszugehen würde. Ähnlich spricht Derrida treffend von einem geregelten Verhältnis zwischen dem *Überschreitenden* und der *überschrittenen Totalität*.[135] Die Setzung eines solchen Verhältnisses wird darüber hinaus nicht etwa als eine theoretische Schlussfolgerung, sondern als eine *ethische Aufgabe* und eine *historische Notwendigkeit* präsentiert.

Foucault weist in diesem Zusammenhang auf René Char hin.[136] Der Dichter, der dank seiner Kreativität über die Kraft verfügt, aus jeglicher weltlich-anthropologischen Bestimmtheit auszubrechen, um mit einem absoluten Anfang eine Neuschöpfung zu stiften, die er außerhalb jeder Kommunikation *ex-kommuniziert*, der Dichter, *großer Beginner*, der *intransitive* Dichter (»le poète, grand Commenceur, le poète intransitif«), ist dennoch aufgefordert, seine fabelhafte Welt wiederum in Geschichte zu verwandeln (»de transformer le fait fabuleux en fait historique«).[137]

Diese Aufgabe wird dem Dichter zugewiesen, oder sie ist seine in einer ausgezeichneten Art und Weise, aufgrund seiner privilegierten Erfahrung mit dem Übel. Selbstverständlich handelt es sich dabei um keine Untauglichkeit psychologischer Natur und um keine Verurteilung zur Verdammnis. Die ausgezeichnete Erkenntnis des Übels seitens des Dichters ist vielmehr auf das Streben seiner Kunst zurückzuführen, die historische Totalität des Bestimmten und deren Gewalt zu überschreiten. In der Spannung, die Geschichte zu transzendieren, kennt er eine doppelte Bewegung. Auf der einen Seite entwickelt er bei dem Versuch, die Ökonomie der Geschichte auf Versöhnung hin zu übersteigen, eine ausgeprägte Empfindsamkeit für das anthropologische Übel der Geschichte und für ihre intrinsische Gewalt. Oder genauer: Weil er eine solche Empfindsamkeit immer schon hat, strebt er die Versöhnung so radikal an, und weil er die Versöhnung radikal anstrebt, kann er *ex negativo* das anthropologische Übel mit sicherem Auge erkennen. Auf der anderen Seite erkennt der Dichter, weil er zugleich die zerstörerischen Wirkungen auf die überbotene Welt bei der Suche nach Transzendierung auf markante Weise erfährt, als *großer Beginner* im Moment seines Schwankens das Gute des anthropologischen *aevum* an: Werte, Orientierungen, Gefühle, Ordnungen.

135 Vgl. DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 100/fz. 96.

136 Vgl. FOUCAULT, »Introduction à Binswanger *Le rêve et l'existence*«, a.a.O., 147/dt. 92 f.

137 R. CHAR, *Fureur et mystère* (»Partage formel«, LV), in : *Œuvres complètes,* Paris 1983, 169.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

iv. Metaphysik der paradoxen Tragik

Man kann sich fragen, welche Form von Tragödie – und damit einhergehend: von Wahnsinn als die Erfahrung, die gestattet, *hinter den Verheißungen der Dialektik die Tragik wieder zu entdecken* – das Verhältnis zwischen *Wahnsinns* und *Geschichte*, *Indifferenz* und *Bestimmtheit*, *Unendlichem* und *Endlichem* angemessen zu artikulieren vermag. Die fundamentale Tragik als negativitätslose Affirmation von Differenzen wird von Foucault selbst letztendlich als unzugänglich behandelt. Würde sie sich je einem Übermenschen erschließen, der ohne Ausschluss Sinn zu artikulieren wüsste, wäre sie nicht mehr menschlich. Sie wäre Ausdruck einer Freude an Immanenz, die nur Versöhnung kennt und gleichgültig gegenüber menschlichem Glück und Misere wäre. Wird sie von einem menschlichen Standpunkt behauptet, verfällt sie aber der *Hybris:* Sie ist innerweltliche, menschliche Verachtung und Zerstörung von Innerweltlichkeit und Menschlichkeit. *Dämonisch* ist diese fundamentale Tragik, sofern sie zwischen radikaler Negativität und dem menschlichen *aevum* überhaupt lediglich ein zerstörerisches Verhältnis herstellen kann. Das ist aber nicht alles: gleichzeitig kommt ihr nämlich das Tragische abhanden, auf das sie sich beruft, denn sie kann keinen Grund mehr für die Zusammengehörigkeit der beiden Pole des tragischen Gegensatzes angeben.

Tragisch im eigentlichen Sinne kann nur ein *immanenter* Konflikt genannt werden; kommt der Konflikt von außen, hat man es lediglich mit *Sinnlosem* oder *Irrationalem* zu tun.[138] Aber inwiefern gehört der Mensch zur Nacht, die ihn zerstört, oder soll er sich gar zu ihr verpflichtet fühlen? Ähnlich wie die Nacht vor der Schöpfung, aus der der Mythos hervorgeht, ist sie lediglich zerstörerisches Chaos; sie fällt insofern mit dem Negativen als das *Nichtseinsollende* zusammen. Wie kann man dann den Menschen zur Last legen, dass sie lieber das Licht der geschichtlichen Gewalt als das Chaos der Finsternis wollen? Historischer Sinn ist ja auf jeden Fall besser als Sinnlosigkeit, wenn dieser wiederum kein anthropologischer Sinn zugesprochen werden kann.

Die Metaphysiken der Tragik verlieren paradoxerweise ihren eigentlichen Gegenstand in dem Moment, da sie gesetzt werden. Denn wird der tragische Gegensatz als *substanziell* behauptet, dann ist die Tragik bereits äußerlich geworden, das heißt, vom immanenten Konflikt zu einem

138 Für die Unterscheidung zwischen *Tragischem* und *Sinnlosem* bzw. *Irrationalem* vgl. M. SCHELER, »Zum Phänomen des Tragischen«, in: DERS., *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, hg. v. M. Scheler, Bern ^{5}1972 (1919), 152–69, insb. 155: »Wo den Träger des hohen Wertes positiver Natur, z. B. den Guten und Gerechten, ein bloßes Übel oder ein bloßes Böses von außen her überwältigt, da wird das Tragische sofort in ein bloß Sinnloses, Irrationales verkehrt. Tragisch ist der »Konflikt«, der innerhalb der positiven Werte und ihrer Träger selbst waltet.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kampf gegen ein bedrohendes, äußerliches Sinnloses herabgestuft. Dadurch erklärt sich auch die Ironie, der sie notwendigerweise ausgesetzt sind, falls sie als Kritik am Anthropologismus verstanden werden: Sie geben gerade den Prometheismus freien Lauf, den sie anzuprangern meinen.

Foucault unterscheidet noch in seiner *Préface* mit Nietzsche eine Form von Tragik, die er gegenüber der *fundamentalen* als *abkünftig* betrachtet. Diese abkünftige Form von Tragik besteht in der dialektischen Bewegung, die aus der Weigerung, dem Vergessen und der stillschweigenden Wiederkehr der *fundamentalen* Tragik, die sie zugleich begründet und zurückweist, hervorgeht. In dieser Hinsicht kann sie als *dialektische* Tragik bezeichnet werden, zumal sie unentwirrbar mit der Dialektik der Geschichte selbst verbunden sein soll. Die *fundamentale* Tragik sei nämlich insofern primär, als sie das (dialektische) Tragische an die Geschichte und ihre Dialektik dadurch binde, dass sie sie verweigere.[139]

Es wurde bereits hervorgehoben, wie eine Archäologie, die den Weg zur unmittelbaren Auffassung der fundamentalen Tragik eines Wahnsinns im wilden Zustand versperrt weiß, eigentlich in ihrer Bewegung mit dieser dritten Form des Tragischen zusammenfällt. Bleibt sie eine kontinuierliche, hat sie der positiven Dialektik der Geschichte, die sie virulent anprangert, eigentlich nichts entgegenzuhalten. Ist sie eine diskontinuierliche, die sich durch ihre Fähigkeit auszubrechen auszeichnet – und eine solche soll sie der Intention Foucaults nach auch sein, der sie immer wieder als *Bestreitung, Übertretung* und *Gegen-Wissenschaft* bezeichnet[140] –, dann stellt sich wiederum drängend die Frage nach der Rechtfertigung ihres Anspruchs auf ein Vorrecht.

Zu Gunsten der Archäologie spricht einerseits ihre Fähigkeit, den fundamentalen Wahnsinn als absolute Indifferenz – obwohl nur *negativ*

139 Vgl. Pf 189/dt. 226.

140 Den Begriff der *Bestreitung* (»contestation«) entlehnt Foucault bekanntlich dem Werk Maurice Blanchots (vgl. M. FOUCAULT, »La pensée du dehors«, zuerst in: *Critique,* 229 (1966), jetzt in: DE I, 546–67 (Nr. 38), insb. 551 f./dt. 676 f.); der Begriff der *Übertretung* (»transgression«) geht auf das Werk Georges Batailles zurück (vgl. M. FOUCAULT., »Préface à la transgression«, zuerst in: *Critique,* 195–196 (1963), jetzt in: DE I, 261–78 (Nr. 13), insb. 264 ff./dt. 324 ff.). Beide Begriffe sind als Ecksteine eines Denkens der *Differenz* und nicht des *Widerspruchs* gemeint; sie sollen gleichzeitig eine *nicht-dialektische Negation*, die sich nicht innerhalb einer kontinuierlichen Sinnentfaltung fortbestimmt (vgl. DE I 551/dt. 677), und eine *nicht-positive* Affirmation darstellen, die – weil *grenzenlos* – an keinen bestimmten Inhalt gebunden ist (vgl. DE I 266/dt. 326). Für die Auffassung des Begriffes der *Gegen-Wissenschaft* (»contre-science«), die gewissermaßen als eine Art Zusammenführung der zwei ersten, *Bestreitung* und *Überschreitung*, zu

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– als ihr verborgenes, internes Prinzip zur Artikulation zu bringen. Dies hat sie der positiven Dialektik der Anthropologie, die strukturell vom Vergessen der von ihr selbst erzeugten Äußerlichkeit lebt, sicherlich voraus. Ist sie allerdings vom Fundamentalen des absoluten Wahnsinns angetrieben, so darf sie nicht vergessen, dass ihre negative Darstellung selbst *intramundan* bleibt. Nicht weniger als die von ihr gebrandmarkte anthropologische Dialektik ist sie Geschichte und nimmt sie an der historischen Gewalt teil: Sie stellt sich bloß an die Seite der Zerstörung statt an die der Konstruktion.[141]

Zu fragen ist, wie eine Position aussehen könnte, die gegen den *puissant oubli* des Menschen die Fähigkeit der Archäologie zur Geltung bringen könnte, die Negativität des Wahnsinns zu artikulieren, ohne sich blind deren zerstörerischen Auswirkungen preiszugeben. In dieser Hinsicht scheint eine *vierte Auffassung der Tragik* äußerst aufschlussreich zu sein, die – obwohl von Foucault völlig ignoriert – gleichsam im radikalen Verlangen der Archäologie nach Versöhnung (gewissermaßen in der inneren Logik, die sie der Sache nach entfaltet) angelegt zu sein scheint. Diese vierte Form von Tragik würde die Gewalt der Geschichte nicht leugnen oder gar fördern und sich zu Nutzen machen. In der konstanten Praxis einer Unterbrechung der geschichtlichen Sinnentfaltung würde sie hingegen den Rahmen zu ihrer Umdeutung und in ihrer *intramundanen*, *paradoxen* Verweigerung die Möglichkeit finden, sie in der unauflöslichen Spannung einer tragischen Zerrissenheit zu leben, in der ihre Transfiguration an sich bereits eingeschrieben wäre.

Diese vierte Auffassung der Tragik könnte als eine *phänomenal-paradoxe* bezeichnet werden. Gegenüber der fundamentalen, der *hybrisch-dämonischen* und der *dialektischen* Auffassung des Tragischen würde sie sich zunächst dadurch auszeichnen, dass sie *Phänomenologie* und *Ontologie* nicht miteinander verwechselt. Sie substanzialisiert nicht eine Gegensätzlichkeit, die sie zugleich als das unausweichliche Los der menschlichen Endlichkeit kennt. Gleichzeitigt bleibt sie den Hauptforderungen des tragischen Denkens treu, die zugleich die Vorbedingungen dafür sind, dass das Phänomen des Tragischen überhaupt gerettet werden kann. Jenseits der Positivität soll eine *andere* Ordnung gesetzt werden, die zugleich die Gegensätzlichkeit der phänomenalen Welt zu erklären und deren mögliche Versöhnung offen zu halten vermag. Anders gesagt: Die Versöhnung soll auf der richtigen Ebene gedacht und gleichzeitig als möglich betrachtet werden. Ansonsten fällt sie in eine falsche Vermittlung

verstehen ist, ist hingegen der Schlussteil von *Les mots et les choses* maßgeblich (vgl. insb. MC 390 ff./dt. 453 ff.).

141 Jacques Derrida hebt in diesem Sinne zutreffend hervor, dass die Ordnung dann *in der Ordnung* denunziert wird (DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 60/fz. 58).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und damit einhergehend in eine Metaphysik der Tragik zurück, der das tragische Phänomen selbst entgeht.

»Tragisch ist also ein Streit, zu dessen gerechter Schlichtung *ausschließlich* nur die Gottheit als möglicher Richter vorgestellt werden kann«: Auf diese Weise bringt Max Scheler in seinem ethischen Personalismus seine Auffassung des Tragischen auf den Punkt.[142] Das besagt auch, dass die Tragik *daseinsrelativ* bleibt und ihr »keine transzendente Bedeutung« zukommt, obwohl sie keine »bloß historische«, sondern eine »Wesenskategorie [...] einer Welt endlicher Personen« darstellt.[143]

Tragisches gehört nicht *kontingent*, sondern *notwendig* zur weltlichen Erfahrung endlicher Personen, die ihre *wesentlichen* Konflikte nicht selbst schlichten können und die dafür hingegen auf eine mögliche höhere, *extramundane* Instanz setzen müssen. Erst eine Metaphysik der Versöhnung, die auf eine unendliche Einheit aufbaut, kann dem Tragischen seine eigentliche Dimension zurückgeben. Denn nur sie kann dem Tragischen die wesentliche Zusammengehörigkeit seiner Extreme und damit einhergehend sowohl den *intrinsischen* wie auch den notwendigen Charakter seines Konfliktes gewährleisten. Was notwendig zusammengehört, wird im Tragischen als unabwendbar getrennt erfahren.

Darin gründet auch das Paradox des Tragischen. *Paradox* ist insbesondere seine eigentümliche Art und Weise, die Gegensätze zusammenzuhalten. Der Widersinn des Tragischen besteht gerade darin, dass in ihm als *wesentlich* zusammengehörend gesetzt wird, was in der Erfahrung als *notwendig* getrennt begegnet, und dies aufgrund einer *certitude du cœur* oder einer Überschreitung des Theoretischen und des Praktischen zu einer höheren Synthese hin, worin eine genuine Auffassung der Metaphysik besteht.[144] In diesem Sinne könnte man behaupten, dass im Tragischen *Phänomenologie* und *Metaphysik* aufeinanderstoßen: die Erfahrung der Dualismen der Geschichte und der Weltlichkeit in der *Phänomenologie* einerseits und die theoretisch-praktische Gewissheit einer wesentlichen, verborgenen Einheit in einer *Metaphysik* andererseits, die einfach als die selbst auf die teils auf Theorie und teils auf theoretisch reflektierte praktische Erfahrung gründende Entscheidung über Grundoptionen des Denkens zu verstehen wäre, was die ersten, selbst der Erfahrung nicht zugänglichen Prinzipien angeht.[145]

Um ein Paradox handelt es sich auch deshalb, weil die durch die tragische Erfahrung gesetzte *Einheit der Unterschiede* keinen eigentlichen

142 M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1921, 615.

143 A.a.O., 618 und 619.

144 Vgl. GOLDMANN, *Der verborgene Gott*, a.a.O., 76/dt. 101.

145 Pierre Aubenque hat überzeugend im Anschluss an Aristoteles den *problematischen* und nicht *demonstrativ-wissenschaftlichen* Charakter der

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Widerspruch bildet, sondern nur einen dem *Schein* oder der *Meinung* nach. Der Form eines Paradoxes entsprechend sind die Gegensätze, aus denen die Tragik besteht, nicht absolut, sondern nur in verschiedenen Hinsichten sowohl *different* als auch *identisch*, je nachdem nämlich, ob man sie vom Standpunkt der menschlichen Welt des Erscheinens oder vom Standpunkt der verborgenen Welt des Seins betrachtet. Seine eigentümliche Art, die Gegensätze zu vereinigen, unterscheidet das Tragische als eine – so könnte man sagen – *Metaphysik der paradoxen Tragik* sowohl von einer *Dialektik* als auch von einer *Philosophie der Differenz*.

Von einer *Philosophie der Differenz* grenzt die *Metaphysik der paradoxen Tragik* sich insofern ab, als sie, obwohl strukturell in ihr ein radikaler Widerstand gegen falsche Vermittlungen und unberechtigte Identifizierungen eingeschrieben ist, an die Einheit festhält. So, obwohl sie für die unterschlagene Differenz eintritt, setzt sie weder, was die Erkenntnis – als ob es ein nicht-identifizierendes Denken oder eine reine Affirmation von Differenzen, die sich nicht schon auf Einheit beziehen würden, je geben könnte – noch, was das Sein angeht, auf Differenz als letztes Prinzip.

Auf *Dialektik* hingen wettet sie, allerdings nicht sozusagen auf einer *subjektiv-logischen*, sondern auf einer *logisch-ontologischen* Ebene. Denn die Einheit, auf die sie setzt, ist keine einfache, sondern eine, die in sich unterschieden sein muss. Soll sie versöhnen, dann muss sie eine sein, die die Identität der Differenz und die Differenz der Identität zu entfalten vermag. In diesem Sinne, ist die Nacht, auf die sie setzt und die sie erfährt, der Wahnsinn, auf dessen Spur sie geht, keine – wie so oft im modernen Dämonismus –, die jeder Logik entbehren würde: Jeder weltlichen Artikulation entzogen ist sie als höhere Einheit der Unterschiede notwendigerweise *Logos*.

Metaphysik nachgewiesen. Metaphysik als Wissen des Seins als des Allgemeinsten, das nicht auf eine partikulare Gattung, auf ein bestimmtes Wesen, zurückzubringen ist, bilde im eigentlichen Sinne keine Wissenschaft, sondern eine besondere Form von Dialektik, nämlich jene, die sich mit dem Gemeinsamsten aller gemeinsamen Prinzipien (τα κοινά) beschäftigt. Sie geht nicht *diskursiv* nach Definitionen und Syllogismen vor, sondern nach der Stellung von *Problemen* als kontradiktorischen Aussagen, für die man sich lediglich per dialektischer Postulate und nicht per wissenschaftlicher Demonstrationen entscheiden kann. Als solche ist sie notwendigerweise nicht auf das Wahre, sondern auf das Wahrscheinliche angewiesen: Damit hat sie aber je schon das praktisch-existenzielle Feld der Werte betreten. Ähnlich der Dialektik ist sie die Kunst, nach der Entscheidung zwischen widersprüchlichen Propositionen zu fragen (ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεώς ἐστι, *Anal. pr.*, I, 1, 24 a 24): Sie stellt vor Alternativen, die allein theoretisch nicht lösbar sind. (Vgl. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962, vor allem das Kapitel I, III, »Dialectique et ontologie ou le besoin de la philosophie«, 251–302, und insb. 291 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zugleich weist eine Metaphysik der paradoxen Tragik jegliche positive, weltliche Dialektik zurück, die den Anspruch erheben würde, die Artikulation zwischen Identität und Differenz je realisieren zu können. In diesem Sinne bleibt sie *paradox* und *nicht-dialektisch*. Sie kann und soll zwar den internen Antrieb zur Vereinigung der Dialektik und die negativ-kritische Kraft, die damit einhergeht, sich *instrumentell* zu Nutzen machen. Die Identität der Unterschiede, auf die das Tragische setzt, ist aber keine erkennbare und der Widerspruch, den sie denkt, bleibt ein verborgener. Keineswegs ist er ein gegebener: Gegeben ist nur eine Einheit, die allein durch die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Hinsichten und zwei verschiedenen Ordnungen denkbar ist: die phänomenologische Ordnung dessen, was zur Erscheinung kommt, und die metaphysische des Wesentlichen.

Dadurch aber rettet das paradox Tragische anders als die Dialektik auch die Opposition zwischen dem Guten und dem Bösen. Denn besteht das Tragische gerade darin, dass das Gute nie vom Bösen gänzlich trennbar ist, so entdeckt es niemals im Gegebenen die realisierte Vereinigung zwischen Partikularem und Allgemeinem. Seine Einheit ist eine, die – obwohl stets gefragt und gesucht – sich immer entzieht und nie realisiert vorkommt: Die konstitutive Spannung zwischen Gutem und Bösem ist hiermit erhalten. Der Weg des Besonderen ist beim Tragischen nie Ausdruck des Guten und das Allgemeine ist nie auf die Prüderie der schönen Seelen herabgestuft: gegen Zynismus ist eine Metaphysik der paradoxen Tragik je schon gefeit.[146]

In seiner Rezension von Goldmanns Untersuchung über das Tragische kommt Maurice Blanchot treffend zu folgendem Fazit: »Im Mittelpunkt

146 Lucien Goldmann spricht anhand von Goethes *Faust* von einem Pakt mit dem Teufel seitens der Dialektik im Gegensatz zum Tragischen. Die tragische Weltanschauung habe mit Pascal und Kant eine andere Auffassung der Stellung des Bösen oder – wie Goldmann sagt – der *Teufelsfunktion* gegenüber der dialektischen Weltanschauung von Goethe, Hegel und Marx entwickelt. Bleibt das Gute bei Pascal und Kant dem Bösen entgegengesetzt, so stellt das Böse bei Goethe sowie bei Hegel und Marx den einzigen Weg dar, der zum Guten führt. Das menschliche Wetten auf das Gute werde dadurch zu einem Pakt mit dem Teufel: »Man könnte die Analyse der Beziehungen zwischen tragischer und dialektischer Vision fast dadurch bewerkstelligen, daß man die Wette bei Pascal mit der im Faust vergleicht, um ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu zeigen. [...] Die Unterschiede, die nicht weniger groß sind als die Analogien, stecken in der Funktion des Teufels; denn während bei Pascal und Kant das Gute dem Schlechten entgegengesetzt bleibt (von dem es jedoch, und darin liegt gerade die Tragödie, untrennbar ist), wird bei Goethe wie auch bei Hegel und Marx das Böse zum einzigen Weg, der zum Guten führt. Gott kann Faust nur dadurch retten, daß er ihn für die Dauer seines Erdenlebens Mephisto ausliefert; die göttliche Gnade wird als Gnade eine

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Tragödie liegt also der verborgene Gott.«[147] Goldmann selbst bezieht sich ausdrücklich und wiederholt in seinem Buch auf Georg Lukács' Aufsatz über die Tragödie in *Die Seele und die Formen. Metaphysik der Tragödie*. Als Motto seines Buches wählt er nicht von ungefähr Lukács berühmte Definition der Tragödie: »Ein Spiel ist das Drama; ein Spiel vom Menschen und vom Schicksal; ein Spiel wo Gott der Zuschauer ist. Zuschauer ist er nur, und nie mischt sich sein Wort oder seine Gebärde in die Worte oder Gebärden der Spielenden.«[148]

Gott ist allerdings im Allgemeinen nicht weniger abwesend als im Partikularen. So werden nicht weniger als die Dialektik auch der *Spiritualismus* wie der *Mystizismus* verworfen. Es gibt weder eine progressive Trennung von der Welt, eine innerliche Bewegung der Seele zu Gott, wo sie Vervollkommnung und Freude finden soll, noch eine ekstatische Erfahrung der Vereinigung mit dem Göttlichen. Denn die Unendlichkeit selbst bildet in der menschlichen Erfahrung keine substanziellere Realität als die Endlichkeit: Sie ist nicht weniger als diese, wenn sie in die Welt vorkommt, *intramundan*.

Wenn anders als in der Tradition der *Deus absconditus* Jesajas keinen Anlass für eine negative Theologie im Sinne einer Mystik gibt, so ist *dennoch* nach der inneren Logik ihrer Verborgenheit Gott selbst zugleich anwesend: Er ist nach Pascals Worten die Präsenz eines Gottes, der sich verbirgt (»la présence d'un Dieu qui se cache«[149]).

Gott ist somit in der verborgenen Form eines absoluten Verlangens nach Synthese und Vereinigung der Gegensätze anwesend.[150] Er ist äußerste Spannung und stete Unruhe, eine *tension sans repos*, die aus dem intimen Bewusstsein der unbedingten Notwendigkeit des Absoluten vor einer Welt entsteht, die ungerecht ist und zugleich nach Gerechtigkeit radikal verlangt.

Wette Gottes mit dem Teufel (wobei Gott natürlich von vornherein weiß, daß er gewinnen wird), die menschliche Wette, ganz Wette bleibend, wird ein Pakt mit dem Teufel.« (GOLDMANN, *Der verborgene Gott,* a.a.O., 450 f./fz. 336.) Denkt man an die Rolle, die bekanntlich Adam Smith in der Entwicklung von Hegels Philosophie des Geistes gespielt hat, so versteht man, wie das Tragische zugleich mit der Erblast bricht, die auf den Schultern der modernen Wiederbelebung der Dialektik aufgrund ihres Kompromittiertseins durch den Zynismus der modernen politischen Ökonomie liegt.

147 Vgl. M. BLANCHOT, »La pensée tragique«, in: DERS.: *L'entretien infini,* a.a.O., 137–52, insb. 146.

148 G. LUKÁCS, »Metaphysik der Tragödie«, in: DERS., *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, 328–74, hier 328.

149 PASCAL, *Pensées,* a.a.O., 492, Nr. 690 (Brunschvicg: Nr. 556).

150 Vgl. GOLDMANN, *Der verborgene Gott,* insb. 90/fz. 67: »Diese Forderung nach Synthese, nach Wiedervereinigung der Gegensätze, die das Wesen selbst des tragischen Bewußtseins darstellt ...«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie Maurice Blanchot treffend behauptet: Es bedarf des *Absoluten, des Absoluten* allein, obwohl die Welt nur in der Form der *Verspottung der Kompromisse* begegnet.[151] Demnach unterscheidet sich der *tragische Mensch* (»l'homme tragique«) nicht nur vom *geistigen Menschen* (»l'homme spirituel«), sondern auch vom *weltlichen Menschen* (»l'homme du monde«).[152] Der *tragische Mensch* teilt mit dem *dialektischen Menschen* die radikale Verwerfung der Mystifikationen des Rationalismus, die an der Eindeutigkeit festhält, und setzt sich dennoch von ihm ab, als der dialektische Mensch gleichwohl auf Bestimmtheit setzt und die Einheit *positiv* und nicht nur als *paradoxe Wahrheit* eines unbedingten Verlangens behauptet. Der tragische Mensch unterscheidet sich des Weiteren vom *geistigen Menschen*, indem er vor der Gewalt der Geschichte nicht ausschließlich in den Freuden der Innerlichkeit Zuflucht sucht. Wenn der tragische Mensch an der Weltlichkeit andererseits doch festhält, so tut er dies allerdings auf eine Art und Weise, die ihn zugleich der zweideutigen Haltung des *weltlichen Menschen* entgegensetzt. Denn der Äquivokation des *weltlichen Menschen* und seines gesunden Verstandes, der in seiner Gemäßigtheit dem Kompromiss zwischen Gutem und Bösem mit Genugtuung entgegentritt, hält der tragische Mensch die ungemischte, konfusionslose Gegensätzlichkeit der Extreme und deren unauflösliche Spannung entgegen, die sich in seinem Streben nach Synthese nie auslöschen lässt.

> Man wird verstehen, dass dieses Licht, das der verborgene Gott ist, wenn der tragische Mensch sie hat, alle Dinge metamorphosiert, die Nuancen verschwinden lässt und die goldene Mitte in die widerstreitende Zusammenkunft von Sein und Nichts verwandelt. Man muss in der ruhelosen Spannung von Forderungen leben, die sich gegenseitig ausschließen.[153]

Der verborgene Gott unterzieht alles einer Metamorphose, denn die paradoxe Vermittlung, die er ermöglicht, wirft auf alle die Manifestationen der Welt das Licht einer Versöhnung, die sie in ihrer Immanenz auf die Möglichkeit einer radikalen Wahrheit hin umdeutet und transfiguriert. Dass Gott, der Mensch und die Welt *paradox* sind, heißt demnach, dass sie in ihrer Gegebenheit sich selbst unendlich übersteigen. Somit kommen sie dem paradoxen Charakter der Vermittlung entgegen, die durch den tragischen Menschen am Werk ist.

Nach der berühmten Formel Pascals *übersteigt der Mensch unendlich den Menschen*.[154] Der Mensch vereinigt in sich die Gegensätze auf eine paradoxe Art und Weise. Er ist zugleich – obwohl nicht *widersprüchlich*

151 BLANCHOT, »La pensée tragique«, a.a.O., 142.
152 Vgl. a.a.O., 140 ff.
153 A.a.O. 143 f.
154 »L'homme passe infiniment l'homme« (PASCAL, *Pensées*, a.a.O., 212, Nr. 164 [Brunschvicg: Nr. 434]).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in derselben Hinsicht, sondern *paradox* aus zwei verschiedenen Perspektiven: aus einer *phänomenologischen* und einer *metaphysischen* – Engel und Tier, Größe und Misere, kategorischer Imperativ und Pathologie, *noumenale* und *phänomenale* Natur. Nie ist er aber gemischt *tierisch-engelhaft*, *moralisch-pathologisch*. Denn die praktisch-theoretische Gewissheit des Herzens, die aus seiner reflektierten Erfahrung der Welt hervorgeht, lässt ihn je schon *asymmetrisch* auf seine Universalität als auf die einzige Möglichkeit einer radikalen Versöhnung setzten, ohne dass er zugleich auf seine Weltlichkeit Verzicht leisten könnte. Er übersteigt je schon unendlich seine Manifestationen, die Positivität, durch die er sich selbst ausdrückt, und kann gleichzeitig nicht seine Phänomenalität aufgeben, ohne die Natur der Universalität, auf die er setzt, zu verraten. Die paradoxe Situation des Menschen in der Welt zeichnet sich hiermit durch seine *immanente Transzendenz und transzendente Immanenz* aus.

> Eine *immanente Transzendenz* und eine *transzendente Immanenz*: das kennzeichnet die Situation des tragischen Menschen, eine Lage, die nicht nur paradox ist, sondern die außerdem nur durch Paradoxe zum Ausdruck gebracht werden kann.[155]

Seiner doppelten Natur und seiner vermittelnden Rolle entsprechend ist auch das Verhältnis des Menschen zur Welt ein paradoxes. Es ist zum einen *Bejahung*, als innerweltliches Verlangen nach Verwirklichung der Werte, und zum anderen *Ablehnung*, als Zurückweisen einer Welt, die wesentlich mangelhaft ist und in der die Werte sich nicht verwirklichen lassen. Es ist eine *paradoxe und innerweltliche Ablehnung der Welt,* der im Fall Pascals der spiritualistischen, eskapistischen Haltung einer *Ablehnung der Welt und eines Rückzuges in die Einsamkeit*, wie sie aus dem klassischen Jansenismus etwa eines de Barcos' bekannt ist, entgegenhalten wird.[156]

Der paradoxen Situation des Menschen in der Welt entspricht der ebenso paradoxe Charakter Gottes als radikale Möglichkeit der Versöhnung. Gott ist zugleich *ab-* und *anwesend* und – im Christentum – menschlich und göttlich. Seine paradoxe Natur ist andererseits nur für einen Menschen gültig, der als Vermittler sich sowohl der Abwesenheit Gottes von der Welt und der menschlichen Misere als auch seiner steten Anwesenheit in der Form eines Verlangens nach Bedeutung, Gerechtigkeit und Wahrheit äußerst bewusst ist.[157]

155 GOLDMANN, *Der verborgene Gott*, a.a.O., 87/fz. 65 (Übersetzung verändert).

156 A.a.O., 424/fz. 316.

157 Vgl. a.a.O., 96/fz. 72: »Wenn schließlich in der Tragödie der Ablehnung zwischen Gott und Welt nichts Gemeinsames mehr besteht, so sind dennoch beide durch den Menschen und seine Vermittlung (in Pascals Fall durch die

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Am Ende der langen Auseinandersetzung mit Foucaults *Préface* zu *Histoire de la folie* stellen sich vor allem zwei Fragen. Auf der einen Seite bleibt zu klären, wie genau Foucaults Auffassung des Wahnsinns und der tragischen Erfahrung, die er jenseits der Versprechen der Dialektik wiederzufinden meinte, sich zur Form des Tragischen verhält, der *phänomenal-paradoxen,* die allein das Vorrecht rechtfertigen könnte, das Foucault ihm zuspricht. Auf der anderen Seite fragt sich, wie die Entgegensetzung zwischen Wahnsinn und Geisteskrankheit, *folie* und *maladie mentale*, die im Mittelpunkt von Foucaults Archäologie der Entstehung der modernen Psychopathologie und seines Reduktionismusvorwurfs an diese steht, genau aufzufassen ist, wenn man Foucaults Wahnsinn auf die paradoxe Tragik hin liest, die in ihm zumindest zum Teil bereits eingeschrieben und gleichsam versteckt am Werk sein soll? Kann man Foucaults Kritik kritisieren und zugleich ihren kritischen Stachel aufbewahren? Wie sind genau die Folgen der Kritik an Foucaults Kritik des modernen Anthropologismus, der Dialektik und der modernen Bio- und Humanwissenschaften einzuschätzen?

Zahlreiche Elemente für eine Antwort auf die erste Frage wurden bereits aus der Analyse von Foucaults *Vorwort* gewonnen. Dort wurde festgestellt, wie das Streben nach Versöhnung, die Foucaults Archäologie innewohnt, in eine Form von Dämonismus umzuschlagen droht, indem sie die Nacht, an die sie zurecht appelliert, als absolut, substanziell und nicht nur phänomenal *unvermittelbar* auffasst. Dadurch löst sich die Tragik auf, die die Erfahrung des Wahnsinns hinter der falschen Vermittlung der Dialektik wieder an Tag bringen soll. Denn eigentlich *tragisch* sind ausschließlich Konflikte, die *intern* sind. Gehören die zusammenstoßenden Gegensätze nicht wesentlich zueinander, so hat man es lediglich mit dem *Traurigen* zu tun: mit dem Kampf gegen Irrationales und Sinnloses, gegen ein Böses, das von außen her überwältigt. Dies aber ist der Fall bei einer Metaphysik der Tragik, die theoretizistisch von einer substanziellen Unvermittelbarkeit der Gegensätze ausgeht.

Dagegen ist eine Auffassung des Tragischen zu verteidigen, die auf die Valenz und den Status der von ihr unterstellten Metaphysik reflektiert

> exemplarische Vermittlung des Gottmenschen) Teil derselben Gesamtheit, gehören zum selben Universum. Denn der Mensch, der ein paradoxes Wesen ist, ›übersteigt den Menschen unendlich‹ und vereinigt in sich die Gegensätze Engel und Tier, Größe und Elend, kategorischer Imperativ und radikales Übel; er hat eine doppelte Natur: ist göttlich und menschlich, noumenal und phänomenal zugleich; es ist in Bezug auf diese doppelte Natur, dass die Welt widersprüchlich und paradox erscheint und die Abwesenheit Gottes – gegenüber der Welt und dem innerweltlichen Charakter und Elend des Menschen – zur totalen und permanenten Anwesenheit hinsichtlich seiner Größe, seiner Forderung nach Sinn, Gerechtigkeit und Wahrheit wird« (Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und der die Spannung zwischen den Polen des Konfliktes nicht abhandenkommt. Zu diesem Zweck soll die *phänomenal-paradoxe* Tragik, die die Spannung des Gegensatzes in der Form eines absoluten Verlangens nach seiner Vereinigung zu erhalten vermag, die Vorrechte der historisch-anthropologischen Dimension der Welt gegenüber einem hybriden, gar pathologischen, weil selbst *intramundanen* Vorrang der fundamentalen, weltkonstituierenden Ebene der radikalen Andersheit erneut zur Geltung bringen, ohne allerdings auf die Kritik an deren Verabsolutierung Verzicht zu leisten.

Die Analyse von Foucaults Lektüre von Denis Diderots *Rameaus Neffe* im nächsten Teil der Arbeit soll ermöglichen, die Fragen, die sich in der *Préface* gestellt haben, nochmals aufzunehmen und aufzurollen. Foucault sieht in *Rameaus Neffe* die gesamte Bewegung der modernen Anthropologie präfiguriert. Die Hauptfigur in der Satire Diderots bildet demnach einen ausgezeichneten Bezug, um die Ergebnisse des umstrittenen und später zurückgewiesenen *Vorworts* an dem gesamten Plan von Foucaults Untersuchung über die Entstehung der modernen Psychopathologie zu messen. Dank der Vermittlung durch Goethes Übersetzung steht darüber hinaus der Neffe Rameaus bekanntlich auch im Mittelpunkt von Hegels Entfaltung seiner Philosophie des Geistes in der *Phänomenologie,* insbesondere was die Welt angeht, in der sich der Geist sich selbst entäußert, nämlich die Bildung. So erklärt sich, dass Foucaults Beschäftigung mit Diderot in sich eigentlich eine außerordentlich dichte Auseinandersetzung mit Hegel beinhaltet.

Diese Auseinandersetzung zu rekonstruieren wird somit zugleich heißen, die historisch-systematische Frage nach der Positionierung des frühen Foucaults innerhalb der Geschichte der Philosophie zu stellen. Die Referenz auf Jean Hyppolites Hegelinterpretation, dessen Ausarbeitung der anti-anthropologischen Momente in der *Wissenschaft der Logik* die Affinität hervorzuheben vermag, die in der Kritik am modernen, anthropologischen Reduktionismus zwischen Hegel und Nietzsche besteht, wird dabei helfen, eine undifferenzierte Einordnung Foucaults in die Reihe des Nietzscheanismus zu revidieren.

Der neue philosophiegeschichtliche Horizont, der dadurch sich eröffnen wird, soll gestatten, die Frage nach Foucaults genauer Auffassung des Wahnsinns erneut zu stellen. Was versteht Foucault eigentlich unter Wahnsinn? Was ist die Form des Wahnsinns, die tatsächlich in Foucaults Ausführungen am Werk ist? Wie ist das Verhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft genau zu fassen: Wieso bedarf die Vernunft der Unvernunft, die sie *abstrakt* von sich ausschließen zu können glaubte? Wieso vermag man nicht, auf der Ebene der Bestimmtheit und der Eindeutigkeit zu bleiben? Was anders gefragt heißt: Was ist falsch und intrinsisch gewaltsam in einer Weltlichkeit, das heißt nach Foucault in einer endlich-positiven Dialektik, in der Geschichte und in der Pathologie,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die sich auf sich selbst begründen zu können meint und die die immanente Transzendenz vergisst, die ihr innewohnt? Wie ist darüber hinaus und damit einhergehend das Tragische zu verstehen, das Foucault dem vielfältigen Universum der *maladie mentale*, der Dialektik und der Geschichte mit dem von ihm verfochtenen Triumph des Wahnsinns entgegenzustellen versucht? Der Bezug auf Hegel wird aber schließlich auch und zuletzt erlauben, die Frage aufzuwerfen, ob das Problem der Biowissenschaften und der mit ihnen verstrickten Humanwissenschaften sich nicht gerade in dem dürftigen Lebensbegriff liegt, den sie unterstellen. Gäbe es nicht außer dem *depotenzierten* Begriff des Lebens, auf den diese sich stützen, einen *eminenten*, den sie vergessen und auf den letztendlich auch Foucaults Wahnsinn, seiner internen Logik und gewiss nicht der Intention des Autors nach, zurückzuführen wäre?

IV. Eine konsequente *Vernunftkritik*: die Rezeption von *Histoire de la folie* vor dem Hintergrund der *Préface*

Die genaue Analyse des ursprünglichen Vorworts zu *Histoire de la folie* erlaubt gleichzeitig, die Konsequenz und Relevanz von Foucaults früher Vernunftkritik gegen die vielfachen Vorbehalte, die gegen sie geäußert worden sind, zu verteidigen. Erst dadurch können schwerwiegende Missverständnisse aus dem Weg geräumt werden, die die Rezeption des Werkes Foucaults immer noch prägen, um sodann die besondere Brisanz seines früheren vernunftkritischen Ansatzes genauer aufzuzeigen, und zwar auf eine Art und Weise, die ermöglichen soll, kritisch gegen Foucaults Selbstverständnis ungenützte Potenziale seines Denkens zur Entfaltung zu bringen. Gegen Foucaults Selbstkritik wird die Konsistenz einer Ursprungskritik ausgewiesen, die auf eine Ursprungsphilosophie aufbaut. Der Naturalismusvorwurf wird gegen diejenigen gewendet, die meinen, es würde reichen, beim *objektiven Geist* Halt zu machen, das heißt bei einer Gestalt, in der der Geist sich noch durch seine Naturhaftigkeit auszeichnet, um dem Instrumentalismus und dem Szientismus der prätendiert nachmetaphysischen Aufklärung gerecht zu werden. Wie die Ablehnung des Spekulativen Habermas daran hindert, die Naturverstrickung seines kommunikativen Handelns angemessen zu reflektieren, so ist es letztendlich die Unfähigkeit, eine unendliche Einheit zu denken, die Derrida, Frank, Lévi-Strauss, Deleuze und Agamben verwehrt, die falsche Vermittlung zwischen *physis* und *nomoi* angemessen zu interpretieren, die im Zentrum der modernen *Biopolitik* als Inbegriff des modernen technokratischen Szientismus liegt.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

i. Eine Ursprungskritik im Namen der Ursprungsphilosophie

Unter den kritischen Stimmen in der Rezeption von *Histoire de la folie* zählen bekanntlich auch einige distanzierende Äußerungen Foucaults über seine eigene frühe Untersuchung. Abgesehen von den strategischen Gründen, die zu Foucaults Zurückhaltung geführt haben können, wurde bereits betont, dass die strittige Natur der *Préface* eher *für* als *gegen* ihre Relevanz und Brisanz spricht. Denn sie weist eine Konstellation von Unterstellungen auf, denen, obwohl – oder zum Teil auch gerade weil – sie Foucault später Schwierigkeiten bereiten konnten, eine unvergleichliche Wichtigkeit für die genaue Einordung und Interpretation seiner Archäologie zukommt.

In diesem Zusammenhang erhält die *Frage nach dem Ursprung* eine entscheidende Bedeutung. Denn die Ursprungsauffassung, die Foucaults Archäologie der Psychopathologie unterstellt, kann exemplarisch für das ganze Problem des Verhältnisses Foucaults und seines nachfolgenden Werks zu seiner frühen Vernunftkritik stehen. Behält man so insbesondere die spätere Kritik an einem Denken des Ursprungs im Blick, so könnte man meinen, Foucaults Geschichte des Wahnsinns und *a fortiori* die *Préface* zu ihr fallen zweifelsohne darunter.[158]

Die aporetische Suche nach dem Ursprung gehört in *Les mots et les choses* zu den vier Merkmalen, die das eigentümliche *Viereck* des modernen, anthropologischen Denkens bilden: die *Verbindung der Positivitäten mit der Endlichkeit*, die *Reduplizierung des Empirischen im Transzendentalen*, die *ständige Beziehung des Cogito zum Ungedachten*, und eben der *Rückzug und die Wiederkehr des Ursprungs* (vgl. MC 346/dt. 404). Einerseits zieht sich der Ursprung in der anthropologischen Moderne zurück, indem der Mensch sich *empirisch* je schon in einer Geschichtlichkeit geworfen entdeckt, die in sich verschlossen und nach einer eigenen Gesetzlichkeit sich entfaltend ihm stets entgeht. *Sprache*, *Leben*, *Arbeit* bilden die drei prägenden Bereiche dieser Historizität, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* besonders in Betracht zieht. Demnach ist das Ursprüngliche im Menschen das, was ihn von Anfang *an etwas anderes als ihn selbst bindet* (MC 342/dt. 399).

158 Dabei kann man vorab das Kapitel »Le recul et le retour de l'origine« in *Les mots et les choses* (MC 339–346/dt. 396–404) und die Ausführungen zu Nietzsches Genealogie in: M. FOUCAULT, »Nietzsche, la généalogie, l'histoire«, zuerst in: *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, jetzt in: DE I, 1004–24 (Nr. 84), berücksichtigen, in denen die Genealogie als Gegenentwurf zu einem Denken des Ursprungs (in der Geschichte, in der Philosophie) präsentiert wird. Foucault versucht insbesondere in seinem Aufsatz dem Begriff des *Ursprunges* jenen der *Herkunft*, als einen *kontingenten* Anfang im Unterschied zu einem *wesentlichen*, gegenüberzustellen (vgl. insb. 1004 f./dt. 166 f.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Andererseits ist aber der Mensch in der anthropologischen Konstellation der Moderne nicht auf einer *empirischen*, sondern auf einer *fundamentalen* Ebene selbst als Ursprung gedacht, als der Anfangspunkt, aus dem die Geschichtlichkeit, in der als in sie geworfen er sich vorfindet, hervorgeht: Prägende Medien seiner Historizität, wie etwa die *Sprache*, das *Leben* und die *Arbeit*, lassen sich von ihm her als ihrem Urheber verstehen.

Das moderne Denken des Ursprunges steht somit unter dem Gebot, das eigentlich eine *unendliche Aufgabe* bildet, so etwas wie das ›Gleiche‹ zu denken, das heißt, hinter den vielfachen Formen seiner Zerstreuung und Verobjektivierung in der Geschichte den Menschen in seiner Identität mit sich selbst wiederzuentdecken.

> De toute façon, ce qu'elle [sc. die gleichzeitig mit dem Menschen gegebenen Schicht des Ursprünglichen] prescrit de penser, c'est quelque chose comme le ›Même‹ : à travers le domaine de l'originaire qui articule l'expérience humaine sur le temps de la nature et de la vie, sur l'histoire, sur le passé sédimenté des cultures, la pensée moderne s'efforce de retrouver l'homme en son identité – en cette plénitude ou en ce rien qu'il est lui-même –, l'histoire et le temps en cette répétition qu'ils rendent impossible mais qu'ils forcent à penser, et l'être en cela même qu'il est.[159]

Wie ist es aber mit Foucaults früher Auffassung des Wahnsinns und mit dem Vorrecht bestellt, das er einer differenzlosen Unvernunft vor der Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft gegenüber der kontinuierlichen Sinnentfaltung der Geschichte und der Psychologie zuspricht? Fallen auch diese unter die Kritik, die *Les mots et les choses* gegen die fehlerhafte Zirkularität eines *modernen Denkens des Ursprungs* ausformuliert, das vergeblich vor der unendlichen Aufgabe gestellt ist, sich in der eigenen Endlichkeit zu fundieren?

Für diesen Fall würde die Differenz zwischen Foucaults Auffassung des Wahnsinns und dem Ursprungsdenken, das *Les mots et les choses* kritisiert, völlig übersehen. Die Kritik von *Les mots et les choses* ist – und hier soll es selbstverständlich kaum darauf ankommen, ob dies Foucaults Intention und Selbstverständnis entspricht – im Grunde

159 MC 345 (»Auf jeden Fall ist das, was es zu denken vorschreibt, so etwas wie das ›Gleiche‹: durch das Gebiet des Ursprünglichen hindurch, das die menschliche Erfahrung nach der Zeit der Natur und des Lebens, nach der Geschichte und nach der abgelagerten Vergangenheit der Kulturen gliedert, bemüht sich das moderne Denken, den Menschen in seiner Identität, in jener Fülle oder in jenem Nichts, das er selbst ist, die Geschichte und die Zeit in jener Wiederholung, die sie unmöglich machen, aber die sie zu denken zwingen, und das Sein in genau dem, was es ist, wiederzufinden«, dt. 403).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»keine prinzipielle Kritik an der Suche nach dem Ersten«[160]. Sie stellt der Sache nach eine *Ursprungskritik im Namen der Ursprungsphilosophie* dar, eine, die einem falschen, abkünftigen Ursprung einen tieferen, eigentlich originäreren entgegenstellt. Aufgrund dieses originäreren Ursprungs kann den falschen, sich auf einem abkünftigen Ursprung stützenden Bestimmtheiten und Identitäten archäologisch-genealogisch zur Selbstauflösung verholfen werden.[161] Eine Anthropologie, die sich – so

160 Für das Muster vgl. E. ANGEHRN, *Die Frage nach dem Ursprung. Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik*, München 2007, 41.

161 Vgl. in dieser Hinsicht insbesondere die Stelle in *L'archéologie du savoir*, auf die bereits hingewiesen wurde, wonach der archäologischen Analyse des Archivs nicht die Aufgabe zukommt, die besonderen Züge zu rekonstruieren, die unsere Identität bilden, sondern *das Andere* und *das Außen*, die uns begrenzen, zum Aufbrechen zu verhelfen und dadurch die Differenz, die uns ausmacht, zum Vorschein zu bringen: »L'analyse de l'archive comporte donc une région privilégiée : à la fois proche de nous, mais différente de notre actualité, c'est la bordure du temps qui entoure notre présent, qui le surplombe et qui l'indique dans son altérité ; c'est ce qui, hors de nous, nous délimite. [...] En ce sens elle vaut pour notre diagnostic. Non point parce qu'elle nous permettrait de faire le tableau de nos traits distinctifs et d'esquisser par avance la figure que nous aurons à l'avenir. Mais elle nous déprend de nos continuités ; elle dissipe cette identité temporelle où nous aimons nous regarder nous-mêmes pour conjurer les ruptures de l'histoire ; elle brise le fil des téléologies transcendantales ; et là où la pensée anthropologique interrogeait l'être de l'homme ou de sa subjectivité, elle fait éclater l'autre et le dehors. Le diagnostic ainsi entendu n'établit pas le constat de notre identité par le jeu des distinctions. Il établit que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques« (AdS 172 f.; »Die Analyse des Archivs umfaßt also ein privilegiertes Gebiet: gleichzeitig uns nahe, aber von unserer Aktualität abgehoben, ist es der Saum der Zeit, die unsere Gegenwart umgibt, über sie hinausläuft und auf sie in ihrer Andersartigkeit hinweist; es ist das, was uns außerhalb von uns begrenzt. [...] In diesem Sinne gilt sie für unsere Diagnose. Nicht weil sie uns gestatten würde, die Tabelle unserer unterschiedenen Merkmale aufzustellen und im voraus die Gestalt zu skizzieren, die wir in Zukunft haben werden. Aber sie nimmt uns unsere Kontinuitäten; sie löst diese zeitliche Identität auf, worin wir uns gerne selbst betrachten, um die Brüche der Geschichte zu bannen; sie zerreißt den Faden der transzendentalen Teleologien; und da, wo das anthropologische Denken nach dem Sein des Menschen oder seiner Subjektivität fragt, läßt sie das Andere und das Außen aufbrechen. Die so verstandene Diagnose erreicht nicht die Feststellung unserer Identität durch das Spiel der Unterscheidungen. Sie stellt fest, daß wir Differenz sind, daß unsere Vernunft die Differenz der Diskurse, unsere Geschichte die Differenz der Zeiten, unser Ich die Differenz der Masken ist«, dt. 190 f., (Übersetzung leicht verändert). Ähnlich in Foucaults *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, wonach

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie der Baron Münchhausen sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf ziehen will – aus ihrer Endlichkeit heraus selbst begründen soll, setzt selbst den eigentlichen Grund des Sinns voraus, aus dem sie sich volens nolens immer schon speist und dessen sie notwendig bedarf, obwohl sie allen ihren Stolz und Hochmut gegenüber der Tradition des Denkens gerade auf ihrer angeblich selbstbescheidenen Emanzipation von jedem ersten Prinzip aufbaut.

Emil Angehrn unterscheidet in seiner Erforschung der Typologien des Ursprungsdenkens und der Ursprungskritik vier Hauptfiguren.

> Neben dem tragenden Grund und ersten Anfang der Metaphysik als dem schlechthin Seienden und Erkennbaren, neben dem bedrohlichen Abgrund des Entstehungsmythos als dem Nichtigen und Zerstörenden, neben dem Ursprungs- und Beginnlosen einer nachmetaphysischen Zerstreuung und Entwurzelung stellt der uneinholbare Anfang und unvordenkliche Grund in seiner negativen wie positiven Profilierung ein viertes Hauptmotiv dar, um welches sich das Denken in der Reflexion auf den Ursprung konstelliert.[162]

Das vierte Hauptmotiv stelle insbesondere »eine letzte, radikalste Figur« dar, »in welcher das Entzogensein des Ursprungs mit einer affirmativen Ursprungsvision verflochten, in die Idee eines fundierenden Ursprungs eingezeichnet ist – auch wenn der Begriff selbst im Sinne der absoluten Unerkennbarkeit des Ersten eingeklammert, ungesagt bleibt.«[163] Am radikalsten ist diese letzte Ursprungsfigur, weil sie sich »mit gleicher Stringenz, gegen die mythisch-metaphysische Idee eines identifizierbaren Ersten wie gegen eine rein negative Ursprungskritik, eine Verselbständigung der Ursprungslosigkeit wendet.«[164] Aufgrund seiner Fähigkeit, Ursprungsdenken mit Ursprungskritik zu vereinigen, seiner Kritik an der vermeintlichen Ursprungslosigkeit und seiner Verwerfung von falschen Ursprüngen, steht Foucault mit seiner Auffassung des Wahnsinns dieser vierten, radikalsten Figur am nächsten. Foucaults Begriff des Wahnsinns als absolute Indifferenz setzt auf einen Ursprung, der strukturell jede innerweltliche Immanenz scheut und der sich jedem Versuch entzieht, weltliche Sinnartikulierung durch Geschichte, Dialektik und Psychologie zu verselbständigen.

die Geschichte genealogisch zu betrachten nicht zum Zweck habe, die Wurzeln unserer Identität wieder zu entdecken, sondern sie zu *destruieren* (vgl. DE I 1022/dt. 188). Über die Genealogie als Identitätsauflösung vgl. auch ANGEHRN, *Die Frage nach dem Ursprung*, a.a.O., 221.

162 A.a.O., 239.

163 A.a.O.

164 A.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegen den Dogmatismus der klassischen Metaphysik, die einen identifizierbaren und erkennbaren absoluten Anfang und Grund als schlechthin seiend unterstellt, bringt die radikalste Figur des Ursprunges die absolute Andersheit eines Wahnsinns zur Geltung, der *außerhalb* jeder Artikulation steht. Die Figur eines unvordenklichen Prinzips erliegt ferner durchaus dem Reiz des Mythos, indem sie dazu neigt, eine weltzerstörende, apokalyptische Nacht als Erstes zu setzten. In dem, was als die Gefahr eines Falles in den Dämonismus gekennzeichnet wurde, steht sie dem verschlingenden Abgrund des Mythos als »dem Nichtigen und Zerstörenden« am nächsten. In der Beschwörung der Nacht, in der die mythische Ordnungsstiftung besteht, sieht sie allerdings das Problem und nicht die Lösung. Sie denunziert den illusorischen Charakter der *Entlastung vom Absoluten*[165], auf die mythisch gestiftete Ordnung aufbaut, und die Gewalt und Willkür, aus denen diese besteht.

Einer sich selbst zum *nachmetaphysischen Zeitalter* ernannten Epoche, die sich zur bequemen Bescheidenheit der angeblichen Endlichkeit von Diskursen bekennt, hält die radikalste Figur des Ursprunges schließlich eine *Archäologie* entgegen, die den Anspruch erhebt, jeden Diskurs auf seine strukturell unterstellten Existenzbedingungen der Möglichkeit wie auf seine kontingenten *Prinzipien* zurückzuführen und dadurch seinen Gewalt- und Willkürcharakter gegenüber einer ursprünglichen Äußerlichkeit, die er unterschlagen muss, um sich zu konstituieren, zu enthüllen und zu entschärfen.

Versteht man *Metaphysik* in ihrem engeren, eigentlichen Sinne als *prima philosophia,* als die Weisheit, die sich auf der Suche nach den ersten Prinzipien begibt, und nicht notwendig als Philosophie der Präsenz, der Identität, der Substanz und des Wesens, und trifft es zu, dass die Aufgabe, vor der sie steht, keine ist, vor der man zurückweichen oder von der man sich verschont glauben kann, dann ließe sich durchaus behaupten, dass Foucaults Auffassung des Wahnsinns in ihrer internen Logik verstanden intrinsisch eine Kritik sowohl am Essentialismus der *klassischen* Metaphysik als auch an der Schicksalsordnung des Mythos wie auch an der *postmetaphysischen* Metaphysik – sei es in ihren szientistischen, sei es in ihren philosophischen Formen – beinhaltet.

In ihrer radikalen Verwerfung jeglicher Form von Positivität scheint es, dass Foucaults früher Vernunftkritik, trotz ihrer Einordnung in die Strömung der modernen Nachmetaphysik aufgrund ihrer Anlehnung an Nietzsche, alles nicht zu *metaphysisch*, sondern höchstens *nicht meta-physisch genug* und somit zu sehr der Gewalt der *Physis* ausgesetzt vorkommt. Ihr Hauptproblem scheint vielmehr als in einem Rest an Positivismus in

165 Für den Begriff der *Entlastung vom Absoluten* vgl. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1996, 69 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Unfähigkeit zu liegen, Positivität überhaupt bestehen zu lassen und damit einhergehend irgendeine Form von Bejahung zu denken.

Die vierte Hauptfigur des Ursprungsdenkens präsentiert Emil Angehrn exemplarisch an Emmanuel Lévinas' Philosophie der Spur.[166] Diese steht für die tiefer ansetzende Gestalt einer Reihe zeitgenössischer Kritiken und Transformationen des Ursprungsdenkens, die auf die »Uneinholbarkeit des Ursprunges« gesetzt haben und unter denen Angehrn auch Jacques Derrida, Primo Levi und Paul Ricœur zählt. Zugleich führt Lévinas Figuren zusammen, »die in der Linie des Neuplatonismus in verschiedenen Stadien begegnen« und durch die »das Eine ›jenseits des Seins‹ – nicht mehr, wie bei Plotin, über die platonische Idee, sondern über das heideggersche Seinsdenken hinausweisend – mit der unvordenklichen Vergangenheit des vorübergegangenen Gottes, der ›ursprünglichen Vorgängigkeit Gottes gegenüber der Welt‹ zusammengedacht wird.«[167]

Wenn aber Lévinas und Foucault – Foucault *de facto,* wenn auch nicht programmatisch – ähnlich von einem uneinholbaren, transzendenten Ursprung ausgehen, so trennen sich ihre Wege allerdings wiederum scharf im Hinblick auf die Art und Weise, in der sie die Erfahrbarkeit des unvordenklichen Grundes denken. Dies bildet auch die Richtung, in die ein detaillierter Vergleich zwischen den beiden Positionen gehen sollte. Lévinas bewegt sich bekanntlich zugleich im Horizont der Phänomenologie und der alttestamentarischen Offenbarung. Er denkt eine ursprüngliche Erfahrung, vor der die Reduktion der Welt der Erscheinung Halt machen soll. Obwohl diese Erfahrung wesentlich die Gestalt der *Spur* annimmt, deren Präsenz sich konstitutiv als Abwesenheit gibt, deren Immanenz und Weltlichkeit konstitutiv Transzendenz ist, stellt sie trotzdem so etwas wie eine erste Positivität dar. Als solche hat sie die Form einer letzten Unmittelbarkeit, einer vor-intentionalen Erfahrung, die gegen die Objektivierungen und Ontologisierungen der Intentionalität den Raum für eine grundlegende Epiphanie, eine letzte Offenbarung eröffnet, und sei es im Modus eines absoluten Sich-Entziehens. Deshalb begegnet sie als *Lichtung* und mit der gebietenden Kraft eines alttestamentarischen Gesetztes.[168]

166 Vgl. ANGEHRN, *Die Frage nach dem Ursprung*, a.a.O., 237 ff.

167 A.a.O., 239.

168 Vgl. außer Emil Angehrns Rekonstruktion (a.a.O., 237–39) auch für die Vor-Intentionalität der Erfahrung etwa E. LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. N. Krewani, Freiburg/München 1993, insb. 65/fz. 44: »der Gedanke eines Sinnes, der meiner *Sinngebung* vorausgeht«. Vgl. zudem DERS., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Th. Wiemer, Freiburg / München ⁴2011 (1992), 56/fz. 35: »Die Intention: *auf den Anderen hin* offenbart, wo sie sich erfüllt, die Widerlegung der Intentionalität«; für die Offenbarung *Totalität und Unendlichkeit,* a.a.O., 107/fz. 76: »Die Nähe des Anderen, die Nähe des Nächsten, ist im Sein ein unerläßliches Moment.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Demgegenüber zeichnet sich Foucault durch seine radikale Verwerfung der Positivität aus. Er kann gewiss mit der Phänomenologie den Antipositivismus teilen, seine Kritik der Psychologie appelliert aber an keine tiefere Positivität.[169] So ist die Erfahrung des Wahnsinns keine unmittelbare. Die Versuchung, sich einer *folie sauvage* hinzugeben, ist durchaus präsent, sie ist aber nicht – wie bereits erwähnt – die *strukturell* relevantere. Die Erfahrung, die im Wahnsinn in den Vordergrund tritt, ist eher die eines internen Zerfallens der Diskurse, die aus sich selbst heraus erfahren, wie die von ihnen abgestoßene oder gar beschworene Äußerlichkeit ihnen konstitutiv zugehört. Sie ist keine *noetische*, sondern durchaus eine *diskursive*. Daher die ganze Emphase, mit der die Diskurse in ihrer Immanenz rekonstruiert werden und die geduldige Mühe der akribischen, historischen Arbeit. Die Transzendenz bricht aus der Immanenz heraus. Darin gründet auch Foucaults *Rationalismus*: Nur die Vernunft kann von der Vernunft befreien.[170]

Wird Foucaults Auffassung des Wahnsinns in die Richtung eines phänomenal-paradoxen Tragischen erweitert, so bildet die Erfahrung des Anderen kein Winken oder gar Leuchten aus der Transzendenz, sondern das Erleben eines Bedürfnisses nach Versöhnung, Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit, das im Absoluten allein die Bedingung seiner Möglichkeit findet. Es ist ein *Begehren* des Unendlichen, das aus

169 Vgl. B. WALDENFELS, »Die Positivität historischer Ordnungen und Diskurse (M. Foucault)«, in: DERS., *Phänomenologie in Frankreich,* Frankfurt/M. 1987, 513–35. Für die Suche nach einer letzten Positivität kann man exemplarisch etwa an den späten Merleau-Ponty denken: »Wollen wir diese erste Lüge, von der man nicht mehr loskommt, vermeiden, so müssen wir mit und durch die Reflexion das Subjekt-Sein und das Sein selbst von neuem betrachten, indem wir unsere Aufmerksamkeit konzentrieren auf den an den äußersten Grenzen der reflexiven Universums auftauchenden Horizont der Welt, der unsere Konstruktionen insgeheim leitet und uns die Wahrheit des reflexiven Vorgehens verheimlicht, durch welches wir ihn zu rekonstruieren vorgeben, – eine erste Positivität, die durch keine Negierung unserer Zweifel aufzuwiegen ist« (M. MERLEAU-PONTY, *Das Sichtbare und das Unsichtbare,* hg. v. C. Lefort, übers. v. R. Giuliani, B. Waldenfels, München 1986, 76/fz. 75).

170 So kann man die schöne Formel von Foucaults Einleitung zur amerikanischen Übersetzung von Georges Canguilhems *Le normal et le pathologique* mit einer kleinen Akzentverseschiebung dahingehend interpretieren, dass man eher auf die Befreiung durch die Vernunft als auf die Befreiung *von* der Vernunft abhebt, nach einer Figur, die im deutschen Kulturraum an Adornos Freiwerden vom Begrifflichen im Medium des Begriffs erinnert: »une raison, par conséquent, qui n'a d'effet d'affranchissement qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer d'elle-même« (FOUCAULT, »La vie : l'expérience et la science«, a.a.O., 1586; »eine Vernunft folglich, die dann einen Befreiungseffekt besitzt, wenn es ihr gelingt, sich von sich selbst zu befreien«, dt. 948).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem *Bedürfnis* des Endlichen selbst hervorgeht; eine Heimkehr, die ihren Weg nach Hause nur im Hinausgehen ins Fremde findet, und ein Ins-Exil-Gehen, das eigentlich heim will; oder Abraham, der sich mit Odysseus trifft.[171]

ii. Jürgen Habermas' Naturalismus

Jürgen Habermas hat den internen Zusammenhang gesehen, der zwischen *Vernunftkritik* und *Archäologie der Humanwissenschaften* besteht. Dafür braucht nicht auf das spätere Werk Foucaults hingedeutet zu werden, wo auf das Thema direkt eingegangen wird. Bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* und in dessen vernunftkritischem Ansatz ist der Ort einer Rekonstruktion der Wissenskonstellation eingezeichnet, die die modernen Humanwissenschaften erst ermöglicht haben soll. Die epistemische Konstellation, aus der die Humanwissenschaften hervorgegangen sind, ist nämlich in *Wahnsinn und Gesellschaft* bereits auf der abkünftigen Ebene der Welt, der Dialektik und der Geschichte angesiedelt, die Foucault nicht von ungefähr in ihrer engen Verwandtschaft mit der Psychologie und der Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem begreift. Erst von der Unvernunft her, die von ihnen zum Schweigen gebracht wird, kann der Reduktionismusvorwurf gegenüber den Humanwissenschaften und der internen Korrelation zwischen Macht und Wissen, die sie auszeichnet, verstanden werden, so wie nur die *folie* den richtigen Horizont eröffnet, von dem her sich die *maladie mentale* interpretieren lässt.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, wie eine unzulängliche Auffassung vom *Anderen der Vernunft* Habermas ein angemessenes Verständnis von Foucaults Vernunftkritik versperrt. Nach Habermas' Auffassung bildet die Unvernunft bloß das abstrakte, ebenbürtige Gegenüber der Vernunft und nicht die umfassende, radikale Andersheit, die in sich sowohl Vernunft als auch Unvernunft als deren schlichte Gegenseite umfasst. Es bleibt dann nur Vernunft, die Unvernunft selbst ist Vernunft, und nichts steht mehr der Verabsolutierung einer anthropologisierten,

171 Für die bekannte Frontstellung vgl. ANGEHRN, *Die Frage nach dem Ursprung*, a.a.O., 238: »In mannigfachen Figuren bringt Lévinas diese Divergenz zum Tragen, als Gegensatz zwischen der Sehnsucht nach Rückkehr und dem Hinausgehen ins Fremde, zwischen Odysseus' Rückkehr und dem Aufbruch Abrahams, zwischem dem Bedürfnis (*besoin*), dessen Kern Wiederkehr, Heimweh, Selbstsorge ist, und dem Begehren (*désir*), das ein ursprüngliches Verlangen nach dem Anderen, letztlich ein Begehren des Unendlichen ist.« Angehrn verweist hier insb. auf Lévinas' Aufsatz »Die Spur des Anderen«, in: E. LÉVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg 2007, 209–35.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf ihre sozialen und praktischen Manifestationen reduzierten, endlichen, durch und durch propositionalen Vernunft im Weg.[172]

Vernunftkritik ist laut Habermas dementsprechend ein »selbstbezügliches Unternehmen«, denn Vernunft könne nur durch Vernunft kritisiert werden. Foucault sieht dies kaum anders, allerdings verwischt er nicht die Ebenen und begreift, wie sie sich zueinander verhalten. Er kann auf der einen Seite zwischen der *konstituierten* Ebene der Manifestationen der Vernunft, die notwendigerweise mit endlichen Trennungen und Bestimmungen arbeiten muss, und der *konstituierenden* Ebene der Vernunft als absoluter Einheit der Unterschiede, die sich nicht in endlichen Artikulationen darstellen lässt, unterscheiden. Auf der anderen Seite weiß er, dass die versteckte, immanente Wirksamkeit der *konstituierenden* Vernunft und nicht etwa ein angeblicher, privilegierter und unmittelbarer Zugang zu deren Transzendenz die interne Auflösung der endlichen Bestimmtheiten der *konstituierten* Vernunft bewirkt. Um die Verwirklichungen der Vernunft zu kritisieren, reicht es, sie bis zu ihrer letzten Konsequenz zu führen. Appelliert man stattdessen an eine unmittelbare Erfahrung des *wilden Wahnsinns*, dann verurteilt man sich dazu, nicht nur Foucaults Irrationalismus, sondern auch seinen Rationalismus falsch zu interpretieren: Die Akribie und die Mühen der Rekonstruktionsarbeit im Archiv werden schlicht unverständlich.[173]

Angesichts des vermeintlichen Scheiterns der Vernunftkritik ist laut Habermas Foucault seit Anfang der siebziger Jahren nichts mehr übrig

172 Die ausgezeichnetste Wiederaufnahme eines ähnlichen Interpretationsmusters ist zweifelsohne die von F. SUÁREZ MÜLLER, *Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus*, Würzburg 2004, insb. 62 ff. Die kommunikative Vernunft Habermas' wird von Suárez Müller vor allem anhand von Überlegungen Vittorio Hösles in Richtung einer konsequenteren *Dialogizität* reformuliert.

173 Erkannte noch Habermas die konstitutive Rolle der Vernunftkritik in Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften, so zeigt exemplarisch die Lektüre Foucaults von Axel Honneth, wie Habermas' Befund einen bestimmten Strom der Rezeption Foucaults geprägt hat, der in den letzten fünfzehn bis zwanzig Jahren gewiss vorherrschend geworden ist. So bedauert Honneth die »allzu starke Konzentration auf allgemeine Fragestellungen der Philosophie«, die die Auseinandersetzung mit Foucault bis in die achtziger Jahre geprägt haben soll. Statt sich auf »großflächige Themen der Subjekt- und Vernunftkritik zu konzentrieren«, sollte man »den materialen Gehalt der Studien« in den Vordergrund rücken (vgl. A. HONNETH, »Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption«, in: A. HONNETH, M. SAAR (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M. 2003, 15–26, hier 18). Was dadurch zutage trete, sei die tiefe »Veränderung im Begriff des Sozialen« selbst, die das Werk Foucaults und dessen Wirkung hervorgebracht haben soll.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geblieben, als eine *Wende* zur Machtheorie zu vollziehen.[174] Kein Wunder, dass diese rückhaltlos in der Luft zu schweben scheint, will man ihr eine fundamentale Rolle zusprechen, die ihr keineswegs zukommt, statt sie mit einer vernunftkritischen Diagnose zu verbinden, die die intrinsische

Diese Veränderung werde insbesondere sichtbar, »wenn den konzeptuellen Transformationen nachgegangen wird, die Foucault im Dreieck der Begriffe Macht, Wissen und Subjekt vorgenommen hat« (a.a.O., 20). Wie das angesichts einer solchen Selbstverleugnung der Philosophie möglich sein soll, wie »Macht«, »Wissen« und »Subjekt«, ohne irgendeine philosophische Idee von »Vernunft« und »Subjekt« zu haben, überhaupt aufzufassen seien, bleibt allerdings ein Rätsel. Auf jeden Fall wird dadurch Foucault auf ein Gebiet versetzt, dessen vermeintliche Verselbstständigung er in seinen Werken nie aufgehört hat zu brandmarken: jenes eines verabsolutierten objektiven Geistes, das anthropologische Feld einer sozial-praktischen, endlichen Sinnartikulation nach festen Bestimmungen. In Foucault sei eine Art »materialistischer Wittgenstein« zu sehen; »in all seinen Analysen« würde er »auf sozialkonstitutive Regeln hinauswollen« (a.a.O., 23), und das grundlegende Problem, das er mit der Normativität habe, sei die Entwicklung einer autonomen Lebenspraxis innerhalb eines Netzes von sozialen Regeln, das erst menschliche Handlungsfreiheit ermöglichen soll. Honneth erhebt den Anspruch, nicht allein für sich zu sprechen, sondern exemplarisch für ein zeitgenössisches, allgemeines »Wir«, das gegen den »Hauptstrom« einer alten Foucault-Rezeption, die sich noch auf philosophische Probleme konzentrierte, »eine neue Sicht des Sozialen« zur Geltung bringen möchte. Für einen ähnlichen Befund über ein Nachlassen der philosophischen Rezeption *stricto sensu*, die bis in den neunziger Jahren noch konzentriert anzutreffen ist: M. SAAR, F. VOGELMANN, *Lumières allemandes*, in: Ph. ARTIÈRES, J.-F. BERT, F. GROS, J. REVEL (Hg.), *Michel Foucault* (Cahier de l'Herne), Paris 2011, 209–16.

174 Über die tatsächlich grundlegende Natur einer solchen Wende lässt sich selbstverständlich streiten. Es sei hier lediglich daran erinnert, dass Foucault selbst sie in einem allgemein bekannten Aufsatz von 1981 rückblickend stark relativiert hat: Es handelte sich eher um eine Aktzentverschiebung auf thematischer Ebene, die erst aus der Sicht des wahren, konstanten und grundlegenden Interesses Foucaults in seinem gesamten Werk, nämlich einer Geschichte der Formen der Subjektivierung, ihre eigentliche Bedeutung erhalten kann (vgl. M. FOUCAULT, »Le sujet et le pouvoir«, zuerst in englischer Sprache in: H. DREYFUS, P. RABINOW, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982, jetzt in: DE II, 1041–62 (Nr. 306), 1041 f./dt. 269). Subjektivierung heißt aber strukturell auch Reduktion der Differenz auf Identität, des Unterschieds auf Gleichheit und somit im Vokabular des frühen Foucaults: Dialektik, Geschichte, Anthropologie und Psychologie. Der Akt der Konstitution eines Subjekts kann insofern nur im Licht einer gewissen Vernunftkritik verstanden werden. Diese ist auch die Position, die hier vertreten wird. Auch Foucaults spätere Theorie der Macht als *assujettissement* und als biopolitische Macht der Norm lässt sich nur im Hinblick auf die Folgen einer bestimmten Vernunftauffassung und Vernunftkritik angemessen rekonstruieren.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gewalt einer bestimmten Form von willkürlich *verobjektivierendem* und *versubjektivierendem* Wissen dekretiert. Aus den Mängeln der eigenen Interpretation entsteht bei Habermas sodann die Notwendigkeit, theoretische Konstrukte zu erfinden, die die eigens erzeugten Lücken ausfüllen. So habe Foucault entweder *transzendental* eine Machtmetaphysik vertreten, die auf eine völlig willkürliche Fundamentalisierung von Macht aufbaue, oder *positivistisch* eine Macht-Kategorie als vermeintlich universal deskriptives Konzept eingeführt. Demnach schwanke Foucault zwischen einem »bekennenden Irrationalismus« und dem »Naturalismus« von positivistisch ansetzenden Diskursanalysen, die Geltungsfragen deskriptiv-genealogisch bewältigen zu können glauben. In keinem der beiden Fälle vermöge er außerdem die »normative Grundlage« seiner Kritik »auszuweisen«: sein »Kriptonormativismus« würde höchstens entweder auf eine »rhetorische Haltung« oder auf eine vitalistische Auffassung von Leiblichkeit hinauslaufen.

Über die tatsächliche Gefahr der Vernunftkritik Foucaults, in eine Machtmetaphysik zurückzufallen, wurde bereits gesprochen; will man allerdings die Machttheorie verselbstständigen, dann verliert man auch das innere Streben nach Versöhnung ganz aus dem Blick, das Foucaults Auffassung des Wahnsinns innewohnt, und damit auch die Chance, ihn produktiv zu kritisieren. Wie paradox es darüber hinaus erscheint, Foucault wegen seines angeblichen *Naturalismus* zu kritisieren, wird erst ersichtlich, wenn man sich über die radikale – und an sich problematische – Verwerfung jeglicher Form von Positivität, die Foucaults Archäologie auszeichnet, im Klaren geworden ist. Der Positivismusvorwurf wendet sich so ironisch gegen den, der ihn formuliert hat, denn der radikalere Ansatz Foucaults vermag seinerseits jede *normative Grundlage*, die im Sinne Habermas' ausweisbar sein soll, als unberechtigte Verabsolutierung einer abkünftigen Gegebenheit auszuweisen und als solche selbst als Form von *Naturalisierung* zu demaskieren. Man könnte auch behaupten, dass das, was damit in Erscheinung tritt, der *Pharisäismus* im eigentlichen Sinne jeder Auffassung von Normativität sei, die auf innerweltliche Positivitäten allein setzt und die die Notwendigkeit der Ergänzung durch eine transzendierende, bewahrheitende Dimension vollständig aus dem Auge verliert.[175]

Was schließlich den Vorwurf des *Kryptonormativismus* angeht, der auf der einen Seite auf eine bloß rhetorische Haltung und auf der anderen auf eine Form des Vitalismus zurückzuführen sei, so ist es im ersten Fall schwierig, mehr darin zu sehen, als teils eine Notlösung, die von den

175 Man denkt hier offenkündig an Paulus' Auffassung der Liebe als Ergänzung des Gesetzes. Erst im nächsten Kapitel wird klarer werden, inwiefern eine Theorie der Liebe im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung eine entscheidende Bedeutung erhalten kann.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mängeln der eigenen Interpretation suggeriert wird, und teils ein schlichtes Vorurteil gegenüber einem gewissen französischen Sprachethos, und im zweiten schwierig, mehr darin zu erkennen als eine Reduktion von Foucaults komplexem Verhältnis zu Nietzsche auf einen unbestimmten Nietzscheanismus, die verblüffend den schärfsten Kritiker der Ansprüche der Moderne, *konkret* zu denken und die Vernunft zu inkarnieren, in einen vitalistischen Verfechter von Leiblichkeit transformiert.[176]

176 Der Vorwurf des Mangels an einer *greifbaren normativen Grundlage*, auf einer Ebene, der nach Foucault nicht nur keine berechtigte normative Kraft zugeschrieben werden darf, sondern die aufgrund ihrer *konstitutiv* dezisionistischen Struktur stillschweigend *normativ(-normalisierend)* ist – daher auch ihre Homologie mit den Biowissenschaften und der begrifflichen Opposition, mit der diese *eminent* operieren, jener zwischen Normalem und Pathologischem –, ist geradezu zu einem Gemeinplatz der Forschung geworden. Vgl. neben HONNETH, »Foucault und die Humanwissenschaften« a.a.O. (aber auch bereits: DERS., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1985), die ausgezeichnete Zusammenfassung von M. WOLF, »Kritische Theorie«, in: KAMMLER, PARR, SCHNEIDER (Hg.): *Foucault Handbuch*, a.a.O., 207a–210b. Vgl. außerdem: Ch. TAYLOR, »Foucault on Freedom and Truth«, in: *Political Theory*, 12 (1984), 152–83; N. FRASER, *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt/M. 1994, v. a. 58–103, zur Normativität insb. 59 f. und 88 f.; M. SAAR, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M. 2007. Judith Butler geht von einem *anerkennungstheoretischen Hegelianismus* Foucaults aus, vgl. J. BUTLER, »Noch einmal: Körper und Macht«, in: HONNETH, SAAR (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 52–67, hier 63 f.: »...und ohne Anerkennung gibt es kein Subjekt – jedenfalls scheint Foucault das in Hegelscher Manier sagen zu wolle.« Das Feld der Anerkennung aufgrund sozialer Normen, die die Subjektivität qua gesellschaftliche Identität konstituiert, sei insofern unterdrückend, als es die Möglichkeiten, selbst zu sein, in einem bestimmten festgelegten Rahmen beschränkt und Individuen an eine feste Identität heftet. (»Für Foucault liegt jedoch auf der Hand, dass man sich an sich selbst über eine Norm bindet und dass die Selbstverhaftung somit gesellschaftlich vermittelt ist. Sie ist keine unmittelbare und transparente Beziehung zum Selbst«, a.a.O., 62.) Sich gegen Macht zu wehren, hieße demnach, um das Anerkennungsfeld zu kämpfen, d. h. »einen Schauplatz neuer Möglichkeiten« zu eröffnen, »der Macht etwas Unvorhersehbares (und damit Undialektisches) geschehen« zu lassen (a.a.O., 58). Der Ort dieser *Umlenkung* und *Umwertung* der Macht sei der Körper als der Knotenpunkt einer leiblichen Leidenschaft, in der das Begehren nach einer neuen, anderen Anerkennung zum Ausdruck komme (vgl. dazu auch bereits DIES., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Standford 1997, 86. ff.). Es scheint freilich mehr als fraglich, ob man Raum für den Widerstand gegen Herrschaft – und somit

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

iii. Jacques Derridas physis en différance

Jacques Derridas Interpretation von Foucaults Geschichte des Wahnsinns kann in einem gewissen Sinne als die Position betrachtet werden, die derjenigen von Habermas diametral entgegengesetzt ist. Derrida kritisiert an der Theorie Foucaults das Vorhandensein dessen, was Habermas in ihr vermisst. Wirft nämlich Habermas Foucault vor, keine handgreifliche normative Grundlage ausweisen zu können, so tadelt Derrida an Foucaults Auffassung des kartesianischen Cogito und im Allgemeinen des abendländischen Rationalismus den Reduktionismus, der die *démesure fondamentale* seines hyperbolischen Moments auf eine *structure historique et déterminée*, nämlich auf die geschichtlich determinierte Vernunft des Irrsinnigen zurückführt. Dadurch reduziere Foucault Metaphysik auf Anthropologie und das, was jede Determination einer *homo natura* konstitutiv übersteigt, auf *Pathologie*. Foucault sei dabei Opfer derselben *Anthropologisierung*, *Naturalisierung* und *Pathologisierung* gewesen, die er in seinem Werk anzuprangern kaum müde geworden ist.

Abgesehen von der Frage nach der Reduktion des dämonischen Moments des Cogito, herrscht allerdings laut Derrida zwischen ihm und Foucault letztendlich ein grundlegender Konsens. Beide gehen von einer ähnlichen Kritik der Kristallisierung des Cogito in einer festen Dogmatik

> auch eine Stütze zur Kritik, oder, wenn man will, die von so vielen Seiten heftig gesuchte ›normative Grundlage‹ – auf derselben *anthropologischen, praktisch-sozialen* Ebene finden kann, auf der die Macht selbst gründet. Oder sollte man meinen, dass *resignification* an sich reichen könnte: dass es darauf ankomme, bloß eine Form von Anerkennung mit einer anderen zu ersetzen? Dann wären *Umlenkung* und *Umwertung* an sich schon hinreichend kritische Begriffe. Hauptsache, dass es *neu, unvorhersehbar* und – sicher – *undialektisch* wäre. Aber wie kann man überhaupt innerhalb eines homogenen, dimensionsgleichen Rahmens Differenz hervorbringen, die nicht *dialektisch* wieder einholbar wäre? Und wieso sollte diese Differenz besser sein als das, aus dem sie hervorgeht? Vielleicht weil sie nicht mehr eine gesellschaftlich erzwungene subjektive Identität darstellen würde? Weil sie Ausdruck eines *leibhaft* gewollten Selbstseins oder Ergebnis einer Selbstbemächtigung, durch die man sich unmittelbar als sich selbst fühlen könnte, oder eine Inkarnierung des Sinnes und eine Befreiung durch den erfahrenen Körper wäre? Hiermit aber wird Foucault in die Reihe eines menschlichen, allzu menschlichen Willens zur Macht zurückgeführt, eines Nietzscheanismus, den er nie vertreten hat. Hilfreicher wäre es wahrscheinlich gewesen, die »Hervorbringung neuer Subjektivitäten« gegen eine soziale Verhaftung am eigenen Selbstsein zu denken, zwischen einer *konstituierten* Subjektivität und einer *konstituierenden* zu unterscheiden und dem *assujettissement* der Macht eine *strukturell* neue und nicht eine bloß (*materialiter*) andere Subjektivität entgegenzustellen.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seitens Descartes aus. Obwohl nämlich Foucault die Hyperbel, die im Streben des Cogito angelegt ist, sich von jeglicher historischen Bestimmtheit zu befreien, übersieht, kritisiert er dennoch treffend Descartes' Versuch, das Denken trotzdem in einer Axiomatik und in einem deduktiven System zu determinieren.

Die Analyse der *Préface* lässt allerdings zugleich die Radikalität der Divergenz zwischen Derrida und Foucault deutlich hervortreten. Denn es stimmt zwar, dass die Emphase, mit der Derrida das hyperbolische Wagnis von Descartes' Cogito verteidigt, und Foucaults ausdrückliches *Lob der Torheit* an eine tiefe Affinität zwischen ihnen denken lässt. Die Tragweite von Derridas Angriff lässt sich aber kaum unterschätzen. Infrage gestellt wird die Berechtigung von Foucaults Gesamtunterfangen. Derrida kritisiert die Möglichkeit der Historisierung des Wahnsinns, nämlich dessen, was sich *per definitionem* nicht historisieren lässt, da es sich gerade durch das Übersteigen jeglicher Historizität definiert. Von einer *histoire de la folie* dürfte demnach gar nicht die Rede sein.

Derrida trifft mit seinen Kritiken eine gewisse Ambivalenz von Foucaults Unterfangen. Es wurde bereits festgestellt, dass Foucault im zurückgenommenen *Vorwort* zu *Wahnsinn und Gesellschaft* mehr noch als die Aussicht auf die unmittelbare Erfahrbarkeit eines reinen, *wilden Wahnsinns* die Möglichkeit vorschwebt, die dialektische Geschichte des Abendlands auf ein übermenschliches, gegensatzloses, tragisches Zeitalter der ewigen Wiederkehr hin zu überwinden. Diesem Gedanken scheint Foucault zumindest noch in *L'archéologie du savoir* treu zu bleiben. So verweist er in *Les mots et les choses* wiederholt auf ein bevorstehendes übermenschliches Zeitalter, das die dämmernde Epoche der modernen Anthropologie ablösen soll. Darüber, wie dieses eigentlich aussehen würde, verrät er allerdings kein Wort. In *L'archéologie du savoir* präsentiert er andererseits die Archäologie als ein selbst historisch determiniertes Verfahren, das auf dem Boden der anthropologischen Konstellation der Moderne gewachsen sei. Man könnte sogar meinen, dass im Moment ihrer Verwirklichung die Archäologie samt der Anthropologie, zu deren Auflösung sie führen soll, aus der Sicht Foucaults untergeht.

Es versteht sich demnach, dass Foucault anders als Derrida an der Historizität des Ausschlusses des Wahnsinns festhält, durch den sich Descartes' Cogito etabliert haben soll. In diesem Sinn bildet die Archäologie keine eigentliche Metatheorie der Diskurse: Sie besagt nicht, was seinem Wesen nach zum Sinn des Sinns selbst *de iure* gehört, sondern betrifft nur eine bestimmte historische Gestalt, die die Diskurse angenommen haben und die die Archäologie auflösen soll.[177]

177 Vgl. die entgegengesetzte Position Derridas: »Unter dieser natürlichen Bequemlichkeit, unter diesem anscheinend vorphilosophischen Vertrauen

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abgesehen davon, trägt die Archäologie in ihrer Konzeption kaum Züge, die an die reale Möglichkeit eines Endes der abendländischen Geschichte denken lassen. Anders gesagt: Die Archäologie ist im Grunde so konzipiert, als ob Diskurse sich konkret nur durch den Ausschluss eines Außen und die Konstitution eines Systems von dialektisch korrelierten – das heißt, ein jeder ist durch die Negation des Anderen als dessen schlichtes Gegenteil bestimmt – Gegensätzen (etwa *Sinn* und *Nicht-Sinn*, *wahr* und *falsch*, *Pathologisches* und *Normales*) artikulieren könnten. Und das ist nur zu konsequent im Programm Foucaults, der keine Theorie der Diskurse im Allgemeinen entwickeln will, sondern nur eine, die dem anthropologischen Boden, auf dem sie gewachsen ist, gerecht werden soll.

Das Anbrechen einer übermenschlichen Epoche bleibt bei Foucault – wie Maurice Blanchot treffend sagt und was bereits bei Nietzsches *Zarathustra* der Fall war – höchstens ein nicht einlösbares *Versprechen*.[178] Was selbstverständlich auch nicht nichts ist. Auf der einen Seite behandelt die Archäologie die übermenschliche Dimension als den Ursprung, aus dem jede Sinnentfaltung notwendig hervorgeht. Auf der anderen Seite ist es insbesondere das nicht einlösbare Versprechen des Übermenschlichen, das gestattet, die historische Dimension des *aevum* und dessen intrinsische Gewalt anzuprangern. Das nicht eingelöste Versprechen einer Zeit der ewigen Wiederkehr bildet somit keinen Mangel der Archäologie, sondern eigentlich einen ihrer wichtigsten Vorzüge: Es ist dieses Versprechen, das die Archäologie auf Versöhnung vereidigt und sie vor der Gefahr bewahrt, bloß in eine Theorie der Bemächtigung aufzugehen.

verbirgt sich die Anerkennung einer Wahrheit des Wesens und des Rechts [une vérité d'essence et de droit]: daß nämlich der philosophische Diskurs und die philosophische Mitteilung (das heißt die Sprache selbst), wenn sie einen intelligiblen Sinn haben sollen, das heißt sich ihrem Wesen und ihrer Berufung [vocation] als Diskurs anpassen sollen, de facto und gleichzeitig de iure dem Wahnsinn entgehen müssen. Sie müssen die Normalität in sich selbst tragen. Dies ist kein kartesianisches Versagen (obwohl Descartes die Frage nach seiner eigenen Sprache nicht anschneidet), das ist kein Makel und keine an eine determinierte historische Struktur gebundene Mystifikation; das ist eine Notwendigkeit universaler Essenz, der kein Diskurs entgehen kann, weil sie dem Sinn des Sinns angehört« (»Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 86/fz. 83; Übersetzung leicht verändert).

178 Vgl. M. BLANCHOT, *Michel Foucault vorgestellt von Maurice Blanchot,* übers. v. B. Wahlster, Tübingen 1987, 17/fz. 117: »In Wirklichkeit sind sie wie Testamente, in die sich Versprechen einschreiben, die sich nicht erfüllen werden; nicht aus Nachlässigkeit oder Unfähigkeit, eher weil es vielleicht keine andere Erfüllung gibt als das Versprechen selbst. Indem er die Versprechen formuliert, gelangt Foucault an die Grenze des Interesses, das er ihnen entgegenbringt« (Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denn verfügt man über die Augen, um die Gewalt der Geschichte zu sehen, nicht aber über die begrifflichen Mittel, die Einsicht, den Mut und die Kohärenz, um ein Jenseits zu denken, so bildet die konsequentere Position nicht eine unermüdliche Kritik der Macht, als die Foucault seine Archäologie stets verstanden hat, sondern eine qualifizierte Theorie der Herrschaft, eine Theorie des Willens zur Macht und der Selbstermächtigung, die gegenüber der Allgemeinheit der Beherrschungsverhältnisse der eigenen herrenhaften und schöpferischen Machtübernahme Vorrang zuspricht.

Nie spricht Foucault allerdings im Namen einer unmittelbaren Erfahrung des Wahnsinns an sich. Ähnlich spielt die Annahme einer solchen Erfahrung strukturell keine Rolle in der Art und Weise, in der die Archäologie konzipiert ist. Nichts Grundlegendes steht somit einer Interpretation im Wege, die die Archäologie mit Derrida als eine Metatheorie der Diskurse überhaupt, als eine Theorie des *Sinnes des Sinnes*, lesen würde. Dann stellte sich aber die Frage nach der Historizität des Wahnsinns mit erneuter Dringlichkeit.

Es mag wohl stimmen, dass, wenn man die Möglichkeit der nicht-dialektischen Sinnentfaltung eines tragischen, übermenschlichen Zeitalters der ewigen Wiederkehr ausschließt, die Rede über eine Geschichte der Geste, durch die die Unvernunft beschworen wird, keinen Sinn mehr ergibt. Der Sinn an sich hat je schon, indem er sich etabliert, den Wahnsinn unterschlagen, auch wenn er den Anspruch erhebt, in dessen Namen zu sprechen. Dies gilt aber nicht allgemein, sondern allein in einer bestimmten Hinsicht, nämlich was die Möglichkeit angeht, ein *positives* Verhältnis zwischen *Sinn* und *Wahnsinn* herzustellen. So wird kein Wort je *la folie en elle-même* aussprechen können; es wird aber Diskurse geben, die dieses Schweigen selbst anerkennen und die dessen konstitutive Rolle für ihre Sinnentfaltung selbst mitreflektieren, und andere, die reduktiv die versteckte Wirksamkeit der Unvernunft verschweigen. Das Verhältnis zu dieser Negativität selbst ist sodann durchaus *historisch*. Ebenso historisch ist auch das Verhältnis zur Historizität der Diskurse oder zur angemessenen Auffassung des Sinns und der Tragweite ihrer raum-zeitlichen Bestimmtheit in Bezug auf das Prinzip, aus dem her sie hervorgehen. So bilden der Rationalismus Descartes' sowie der moderne Anthropologismus ohne Zweifel zwei unterschiedliche Wege, die Äußerlichkeit der Unvernunft zu unterschlagen und sie auf die lediglich spiegelbildliche Kehrseite der Vernunft zu reduzieren. Die Archäologie bemüht sich hingegen unbestreitbar, der Äußerlichkeit der Unvernunft – sei es auch nur in der Form einer versteckten Wirksamkeit – Rechnung zu tragen. Ihre rekonstruktive Arbeit läuft nämlich darauf hinaus, das Außen der Diskurse zum Aufbrechen zu bringen.

Auf der Ebene der Historizität des Verhältnisses zur Negativität des Wahnsinns verfehlt Derrida nicht weniger als Habermas den Sinn und

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Tragweite von Foucaults Vernunftkritik. Indem er nicht zu sehen vermag, dass für die Vernunft (qua bestimmte Rationalität) ein Verhältnis zur Unvernunft (qua absolute Indifferenz) herzustellen als zu der Andersheit, die ihr Prinzip ausmacht, nicht nur *möglich*, sondern *notwendig* und unvermeidlich ist, missversteht er nicht anders als Habermas sowohl Foucaults Rationalismus wie dessen Irrationalismus. Dadurch verpasst er die Chance, Foucaults Archäologie treffend zu kritisieren.

In dieser Hinsicht ist die Affinität zwischen der Auffassung Derridas und Habermas' über das Andere der Vernunft kaum verblüffend. Derrida paraphrasierend könnte man behaupten, dass beide aufgrund einer gemeinsamen *Hegel'schen Dimension* übereinstimmen. Demnach würde die Vernunft keine Äußerlichkeit kennen und jeder Versuch, im Namen der Unvernunft zu reden, würde *per se* im Dienste der Vernunft selbst arbeiten, das heißt der Ordnung, die er sprengen möchte. Anders gesagt: Es gäbe kein Diskurs, der aufgrund der Notwendigkeit, sich zu bestimmen, nicht bereits Vernunft wäre. Die Kritik an der Vernunft setzt immer schon Vernunft voraus. Die Revolution gegen die Vernunft sei demnach *hegelisch* betrachtet nur innerhalb ihrer möglich.[179]

Hat aber Foucault je etwas Anderes gemeint? Aporetisch ist Vernunftkritik nur, wenn man auf der Ebene der Äquivokation der Worte bleibt. Leistet man die nötige Begriffsarbeit, dann entgeht kaum, dass das Kritisierte und das Kritisierende hier selbstverständlich nicht dasselbe ist. Zwischen einer Vernunft, die meint, die eigene Negativität einholen zu können, und einer Vernunft, die die radikale Äußerlichkeit der eigenen Negativität mitreflektiert, gibt es allerdings einen wesentlichen Unterschied.[180]

Man könnte vor diesem Hintergrund fragen, ob das Argument Derridas nicht gegen ihn selbst zu wenden sei? Ob nicht gerade dieser mit Habermas geteilte Immanentismus und die Form von Positivismus, des Festhaltens am Gegebenen, die dieser impliziert, nicht selbst ein konzeptionelles Grundproblem der Philosophie Derridas darstellt. Selbstredend geht es hier nicht um Derrida selbst, sondern um die Kontrastierung seiner Position mit jener Foucaults. Genauer geht es darum zu fragen, ob

179 Vgl. DERRIDA: »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 61/fz. 59: »Die Revolution gegen die Vernunft kann sich nur in ihr und gemäß einer Hegelschen Dimension vollziehen, die ich meinerseits im Buch Foucaults – trotz des Mangels an einem präziseren Bezug auf Hegel – sehr stark verspürt habe« (Übersetzung leicht verändert).

180 Vgl. M. THEUNISSEN, »Dialektik der Endlichkeit. Hegel von Heraklit bis Derrida«, in: A. JUBARA, D. BENSELER (Hg.), *Dialektik und Differenz. Festschrift für Milan Prucha*, Wiesbaden 2001, 32–71. In seinem Aufsatz stellt Theunissen *dialektische Tradition* und *Denken der Differenz* gegenüber.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Fundamentalisierung der äquivoken Vermittlungen des modernen Denkens der Endlichkeit überhaupt den angemessenen Ausgangspunkt darstellen kann, um den Instrumentalismus der modernen Anthropoiatrien, das heißt die techno- und soziokratische Verflechtung zwischen *Wissenschaft* und *Technik*, *sciencia* und *potentia*, die die moderne Biopolitik auszeichnet, zu kritisieren. Lassen sich die *Sprache der Psychiatrie* beziehungsweise die *Doktoren der Kastration* – so wie Derrida die Verfechter einer im Grunde biologistischen Interpretation der Beschneidung bezeichnet – vom Standpunkt eines Logos der *gramma* überhaupt angreifen, der sich zugestandenermaßen dem Trismegistos Theuth verpflichtet hat, das heißt dem Gott – wie zu wenig beachtet – der *Medizin* nicht weniger als dem des *Zeichens* und der *Schrift*?

Derrida verwirft jede Transzendenz, jede *Über-Wesenheit* (»supra-essentialité«) jenseits der endlichen Kategorien des Wesens und der Existenz.[181] Stattdessen erkennt er der *äquivoken Vermittlung* zwischen Wesen und Dasein eine fundamentlose fundierende Funktion zu. Dadurch verkennt er völlig die Rolle einer *übernatürlichen, metaphysischen* Vernunft, die anthropologisch nur die Form eines Wahns annehmen kann, der sowohl Vernunft und Unvernunft als auch Intelligibles und Sinnliches übersteigt. Dieser Wahnsinn lässt sich weder artikulieren noch erfahren, bildet aber die Bedingung der Möglichkeit jeder Artikulation und jeder Erfahrung.

Die fundamentlose fundierende Ebene einer äquivoken Vermittlung entwickelt Derrida anhand einer Theorie des Zeichens, die er bekanntlich als *Logik der Schrift*, das heißt als *Grammatologie* versteht. Dem Phonozentrismus die Fundamentalität der Schrift entgegenzuhalten, heißt laut Derrida nicht weniger, als den Primat, den die abendländischen Metaphysik dem *Wesen*, der *Seele* und der *Innerlichkeit* zusprach, wonach dem Ton (*phoné*) ein absolutes Vorrecht gegenüber der Schrift (*gramma*) als seiner vermeintlich bloßen Manifestation zukam, zugunsten einer konstitutiveren Ebene aufzulösen, die sich durch eine grundlegende *Unentscheidbarkeit* und *Äquivozität* zwischen Wesen und Dasein, Intelligibilität und Sinnlichkeit, Innen und Außen, Seele und Körper auszeichnen soll.

Die Kontestation der Dichotomien der klassischen Metaphysik führt in eine Ordnung, »die nicht mehr der Sinnlichkeit angehört. Aber auch nicht der Intelligibilität, einer Idealität, die nicht zufällig an die Objektivität des *theorein* oder des Verstandes gebunden wäre; es wird also auf eine Ordnung verwiesen, die jener für die Philosophie grundlegenden Opposition zwischen dem Sensiblen und dem Intelligiblen widersteht.

181 Vgl. J. DERRIDA, »Die *différance*«, in: DERS., *Randgänge der Philosophie,* hg. v. P. Engelmann, übers. v. G. Ahrens, H. Beese u.a., Wien ²1999 (1988), 31–56, hier 34/fz. 6.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Ordnung, die dieser Opposition widersteht, und ihr widersteht, weil sie sie trägt, kündigt sich in einer Bewegung der *différance* an«.[182]

Diese Ordnung ist nicht zufällig jene, die durch »die Transformation der allgemeinen Semiologie in Grammatologie« erst eröffnet wird.[183] Sie ist namentlich durch die *konstitutive Äquivokation* ausgezeichnet, die die Bewegung der *différance*, das heißt die grundlegende *archi-écriture*, die Erfahrung erst ermöglicht, mit sich bringt. Diese *Äquivokation* der *différance* entsteht aus dem konstitutiven Verweis auf Anderes, der jeder Bestimmung als die *Spur* ihrer wesentlichen Andersheit notwendig innewohnt.

> Die *différance* bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte »gegenwärtige« Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt, wobei die Spur sich weniger auf die sogenannte Zukunft bezieht als auf die sogenannte Vergangenheit und die sogenannte Gegenwart durch eben diese Beziehung zu dem, was es nicht ist, konstituiert.[184]

Es ist demnach die *verallgemeinerte Verweisungsstruktur* der Schrift qua *différance*, die das Denken unter das Zeichen des *Selben* als des »aufgeschobenen und doppeldeutigen [équivoque] Überganges von einem Differenten zum anderen« stellt.[185] Die Oppositionen, die unsere Diskurse notwendig regieren, sind dadurch zwar nicht gelöscht, sondern in ein Verhältnis des konstitutiven Aufeinanderverweisens gesetzt. Insbesondere ist es der für die metaphysische Tradition grundlegende Gegensatz zwischen *Seele* und *Körper*, der in ein äquivokes Licht gerät.

> Man könnte auf diese Weise alle Gegensatzpaare wieder aufgreifen, auf denen die Philosophie aufbaut und von denen unser Diskurs lebt, um an ihnen nicht etwa das Erlöschen des Gegensatzes zu sehen, sondern eine Notwendigkeit, die sich so ankündigt, daß einer der Termine als *différance* des anderen erscheint, als der andere in der Ökonomie des Gleichen unterschieden/aufgeschoben (*différé*), das Intelligible als von dem Sinnlichen sich unterscheidend (*différant*), als aufgeschobenes Sinnliches (*différé*); der Begriff als unterschiedene/aufgeschobene – unterscheidende/aufschiebende Intuition (*différé – différante*); die Kultur als unterschiedene/aufgeschobene – unterscheidende/aufschiebende Natur

182 A.a.O., 33 f./fz. 5.
183 Vgl. a.a.O., 45/fz. 16.
184 A.a.O., 42/fz. 13.
185 A.a.O., 47/fz. 18.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(*différé – différante*); jedes Andere der Physis – techne, nomos, thesis, Gesellschaft, Freiheit, Geschichte, Geist und so weiter – als aufgeschobene Physis (*différée*) oder als unterscheidende Physis (*différante*). *Physis en différance*.[186]

Nicht von ungefähr ist der Ort dieser äquivoken Vermittlung eine Semiologie, denn das Zeichen als Einheit zwischen einem signifizierenden Körper und einer signifizierten Idealität wird zu einer Art *Inkarnation*.[187]Am bezeichnendsten ist in dieser Hinsicht der Zusammenhang, den Derrida zwischen Hegels Theorie der Produktion des Zeichens in der Psychologie der *Enzyklopädie* und Kants dritter Kritik herstellt, insofern diese auf das Problem des Verhältnisses zwischen Natur und Freiheit eingeht. Das Vermögen der Einbildungskraft, das sowohl in Hegels Auffassung des Zeichens in seiner Lehre vom subjektiven Geist als auch in Kants dritter Kritik im Zentrum steht, bildet nämlich die Instanz, die alle Oppositionen der Reflexionsphilosophie durcheinanderbringt, die in ihrer Absolutheit von Hegel kritisiert werden. Man gelangt laut Derrida demnach in ein Gebiet, wo die Nähe Hegels zu Kant am größten ist.[188]

Hegel entwickelt bekanntlich seine Semiologie im Abschnitt über die Psychologie des subjektiven Geistes der *Enzyklopädie*, wo er die

186 A.a.O. Über Derridas Dekonstruktion des Gegensatzes zwischen Natur und Kultur vgl. insbesondere: H.-J. RHEINBERGER, »Natur, NATUR«, zuerst in: N. HAAS, R. NÄGELE und H.-J. RHEINBERGER (Hg.), *Liechtensteiner Exkurse II. Was wäre Natur,* Eggingen 1995, 85–98, jetzt in: H.-J. RHEINBERGER, *Iterationen,* Berlin 2005, 30–50. Derridas Kritik an dem für den Strukturalismus spätestens nach Lévi-Strauss' *Structures élémentaires de la parenté* grundlegenden Projekt einer Überwindung der Opposition zwischen *nomos* und *physis* ist wohl bekannt (vgl. v. a. den zweiten Teil, »Natur, Kultur, Schrift«, von J. DERRIDA, *Grammatologie*, übers. v. H-J. Rheinberger, H. Zischler, Frankfurt/M. 1974, 171–243, und DERS., »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen« [1966], in: *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., 422–42). Weniger vertraut ist hingegen die Tatsache, dass unter den Aspekten, die Foucault vom Strukturalismus zu unterscheiden gestatten, der Kritik an der Vermittlung zwischen *nomos* und *physis* eine zentrale Bedeutung zukommen muss. Kritisieren beide, Derrida und Foucault, in dieser Hinsicht den Strukturalismus, so verdeutlicht die entgegensetzte Einschätzung, die sie von ihrem Befund geben, wie sie zueinander stehen: Vertritt Derrida eine Art *positive*, oder gar *affirmative* Biopolitik, so Foucault – was noch genauer zu zeigen sein wird – eine durchaus kritische.

187 Vgl. J. DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie«, in: DERS., *Randgänge der Philosophie*, a.a.O., 93–132, insb. 106/fz. 94.

188 Vgl. a.a.O., 103/fz. 90.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einbildungskraft behandelt. Die Intelligenz qua subjektive Vernunft eignet sich über Erinnerung und Einbildungskraft die Anschauung als das passive, stoffliche Vorfinden ihrer Empfindungen an, das heißt, sie betrachtet die Anschauung als die ihrige und spricht ihr die Bestimmungen der Allgemeinheit zu, die dem Ich zukommen. So wird der Inhalt der Anschauung zur *Vorstellung* oder zum *Bild* bestimmt. Die Intelligenz ist dadurch »in der Phantasie« zur Selbstanschauung gekommen: Ihre Anschauung hat »bildliche Existenz« gewonnen. Diese bildliche Existenz besteht aber noch in einem bloß subjektiven Gebilde. Sie muss nämlich noch als *Seiendes* bestimmt werden. Die Phantasie, als »der Mittelpunkt, in welchem das Allgemeine und das Sein, das Eigene und das Gefundensein, das Innere und Äußere vollkommen in eins geschaffen sind«[189], tut dies, indem sie eine zweite Verbildlichung vollzieht. Sie assoziiert die zur subjektiven Allgemeinheit erhobene Vorstellung ihrer Selbstanschauung mit einem äußerlich angeschauten besonderen Inhalt, der zu einem *Zeichen* der Ersteren wird. Die Vorstellung tritt somit ins Dasein: Sie wird zu etwas *Objektivem*, *Äußerlichem* gemacht, das heißt, sie ist *verbildlicht*. Die Intelligenz wird so zur »*Zeichen machende Phantasie*«.[190]

In seiner Semiologie misst Hegel bekanntlich der Pyramide der Ägypter eine ganz besondere Bedeutung zu: Sie sei als *Zeichen des Zeichens* selbst zu verstehen.[191] So wie die Pyramide eine fremde Seele in ihrem toten Gestein aufbewahrt, gebe das Zeichen als reales, daseiendes Gebilde einer ideellen Vorstellung körperliche Existenz. Die Anschauung, der *bezeichnende* Funktion zukommt, gilt qua Signifikant nicht positiv für sich selbst, sondern als »*etwas anderes* vorstellend«. Sie ist ein besonderes Bild, das ein ideelles Bild der Intelligenz repräsentiert: seine Bedeutung.[192] So sei das Zeichen »irgendeine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; – die *Pyramide,* in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist.«[193]

Vom Symbol der Pyramide geht auch Derrida nicht nur bei seiner unmittelbaren Auseinandersetzung mit Hegels Theorie des Zeichens, sondern auch in seiner Grammatologie als Semiologie der Schrift aus. Derrida bezieht sich insbesondere auf die Interpretation der Pyramide, die Hegel in seinen Vorlesungen über die Ästhetik gibt. Die Pyramiden gelten dabei insbesondere als »Darstellung und Anschauung des

189 G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Band III. Die Philosophie des Geistes*, Frankfurt/M. 1970, § 457A, 268 (fortan als Enz angegeben).

190 Vgl. Enz § 457, 267 f.

191 Vgl. auch DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 110/fz. 98.

192 Vgl. Enz § 458, 270: »Sie ist ein Bild, das eine *selbständige* Vorstellung der Intelligenz als Seele in sich empfangen hat, seine *Bedeutung*. Diese Anschauung ist das *Zeichen*.«

193 Enz § 458A, 270.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Toten«, wie dem Titel des Kapitels des Abschnitts über die »Symbolische Kunstform«, in dem die Begräbnisdenkmäler der Pharaonen behandelt werden, zu entnehmen ist. Nach Herodot sind die Ägypter die ersten gewesen, die lehrten, dass die Seele des Menschen unsterblich sei. Entsprechend findet man in ihrer Kunstanschauung »zum ersten Mal das Innere, der Unmittelbarkeit des Daseins gegenüber, für sich festgehalten, und zwar das Innere als das Negative der Lebendigkeit, als das Tote; nicht als die abstrakte Negation des Bösen, Verderblichen, wie Ahriman im Gegensatze des Ormuzd, sondern in selbst konkreter Gestalt.«[194] Zum ersten Mal wird bei den Ägyptern anders als bei den Göttern des Zoroastrismus die Innerlichkeit, das heißt die Seele, auch nach ihrem Tod, nach ihrem Ausscheiden aus dem *natürlichen* Dasein, in einem konkreten Gebilde, das heißt im Leben, erhalten. Ähnlich geht der ägyptische Totenkult durch die Praktiken des Einbalsamierens nicht einfach im Begräbnis auf, sondern hat seinen eigentlichen Kern in der »perennierenden Aufbewahrung als Leiche«. So behält das Tote, »der unmittelbaren Existenz entrissen, in seiner Abgeschiedenheit vom Leben dennoch seine Bezüglichkeit am Lebendigen und wird in dieser konkreten Gestalt verselbständigt und erhalten.«[195]

Die spezifische Kunstanschauung der Ägypter drückt sich insbesondere in ihrer Architektur aus. Diese zeichnet sich vor allem durch zwei Gestalten aus: eine unterirdische und eine überirdische. Die Ägypter bauten zum einen weitläufige Labyrinthe unter dem Boden und ließen darüber zum anderen wunderbare Konstruktionen errichten, unter denen die Pyramiden zu zählen sind. In der *Enzyklopädie* 1830 entsprechen die Labyrinthe dem »nächtlichen«, »*bewußtlosen*« und »unbestimmten Schacht« (Enz §§ 453A und 457A), den die Intelligenz darstellte, als sie als einfaches, bloßes Allgemeine existierend noch keine besondere Gestalt angenommen hatte und schlicht alles sein konnte. Die Intelligenz ist noch »das *existierende* Allgemeine, in welchem das Verschiedene noch nicht als diskret gesetzt ist« (Enz § 453A). Daran denkt auch Derrida, wenn er von *puits* spricht. Gilt die Pyramide andererseits in Hegels Philosophie des Geistes als Zeichen des Zeichens selbst, so stellt sie uns in der Ästhetik »das einfache Bild der symbolischen Kunst selber vor Augen.«[196] Die daseiende, künstlich produzierte Außengestalt der Pyramiden birgt in sich ein von seinem natürlichen Existieren abgetrenntes, totes Innere, und zwar dergestalt, dass ihre eigene Natürlichkeit ganz und allein zum Zweck dieses Außernatürlichen gesetzt sei. Sie bilden »ungeheure Kristalle«, die die Seele eines Toten so umschließen, »dass sich ergibt, sie

194 G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Bd. I, Frankfurt/M. 1970, 458.
195 A.a.O.
196 A.a.O., 459.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seien für dies der bloßen Natürlichkeit abgeschiedene Innere und nur in Beziehung auf dasselbe da.«[197]

Die Bewegung der Idealisierung der unmittelbaren *Naturgegenwart,* die mit dem Symbolischen auf der Ebene der *Phantasie* in Gang gesetzt wird, ist aber mit der Pyramide nur an ihren Anfang gelangt. Denn die Seele, die als »Reich des Todes und des Unsichtbaren« hier die Bedeutung bildet, hat ihre *Vergeistigung* erst auf eine bloß formelle Art und Weise vollzogen. Sie ist zwar vom »unmittelbaren Dasein entrückt« und hat sich somit von ihrer natürlichen Existenz abgeschieden, sie konnte aber das Dasein des Zeichens, in dem sie zum Ausdruck kommt, nicht komplett durchdringen und bleibt deshalb auf dessen Natürlichkeit angewiesen. Ihre äußerliche Gestalt ist ihr *fremd*: Sie bildet noch »eine ganz äußere Form und Umhüllung«.[198] Sie bleibt »Anschauung und Darstellung des Toten« und nicht der Lebendigkeit des Geistes, die vermag, Seele und Körper zur vollendeten Vermittlung zu bringen; sie »ist so zunächst nur der Hades, noch nicht die Lebendigkeit, die, wenn auch dem Sinnlichen als solchem enthoben, dennoch ebenso zugleich in sich daseiend und dadurch in sich freier und lebendiger Geist ist.«[199]

Nicht von ungefähr hebt Hegel unter der ägyptischen Symbolik insbesondere die Memnonkolosse, Osiris und die Sphinx hervor. Die Memnonkolosse haben einen Klang nicht als eigene Stimme, sondern mithilfe von Tau und Morgenkühle von sich gegeben und seien somit Symbole für eine mangelnde »Belebung« und »Beseelung« gewesen. Osiris hat in unentscheidbarer Weise sowohl »das natürliche als auch das geistige Leben« dargestellt. Die Sphinx zeichne sich hingegen dadurch aus, dass sie »das Symbol gleichsam des Symbolischen selber« und als solches ein »Rätsel aufgebendes Ungeheuer« darstellt, eine monströse Gestalt, die unlösbar menschlich und tierisch ist.[200]

Der Buchstabe »a« der *différance*, der im französischen Phonetismus unhörbar bleibt und insofern rein grafisch für die Irreduzibilität der Schrift steht, bildet nach Derrida eine *Pyramide*. Derrida denkt dabei nicht so sehr an die Form des Buchstabens, wenn er großgeschrieben wird, sondern vielmehr an das *stille Monument*, aus dem Hegel das Zeichen des Zeichens machte.[201] Als solches stelle die Pyramide »A«

197 A.a.O., 459 f.

198 A.a.O., 460. Vgl. auch Enz § 458A, 270: «Die *Pyramide*, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist.«

199 HEGEL *Vorlesungen über die Ästhetik*, Bd. I, a.a.O., 460.

200 A.a.O., resp. 462, 463 f. und 465. Dazu auch DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 121–24/fz. 115–18.

201 Vgl. a.a.O., v. a. 106–12/fz. 94–101 und DERRIDA, »Die *différance*«, a.a.O., 32/fz. 4: »Durch eine stumme Markierung, durch ein schweigendes Denkmal, ich werde sogar sagen, durch eine Pyramide, macht er sich bemerkbar, womit ich nicht nur an die Gestalt des Buchstabens denke, als

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die *Ökonomie des Todes* dar, die die Bewegung der *différance* produziere.[202] Sie ist das Zeichen für ein immanentes System von bestimmten Verhältnissen (das heißt für eine *Ökonomie*), das die Innerlichkeit, die Seele, das Wesen, notwendig auf ihr Anderes, die Äußerlichkeit, den Körper, die Existenz, und die Bedeutung auf die Unausweichlichkeit ihrer Verkörperung oder gar *Verschriftung* in das Dasein eines fremden Zeichens verweist.

Ebenso wie er in der *Phänomenologie* den Durchgang durch den Tod des Geistes auf dem Wege zu sich selbst hervorgehoben hat, erkennt Hegel in seiner Philosophie des Geistes der Äußerlichkeit des Zeichens und der Sprache eine wesentliche Bedeutung zu, ohne allerdings den Geist in dessen *Dasein*, nämlich in *Sprache*, aufgehen zu lassen. Die Sprache als *daseiendes* Moment des Geistes wird hingegen von Derrida verabsolutiert.[203] Im Widerstand der ägyptischen Symbolik gegen die Bewegung des Lebens des Geistes sieht Derrida das Zeichen der Irreduzibilität der Semiologie auf Psychologie und Logik. Nicht diese sind das Fundament, die ideale Bedeutung, in deren Dienst die Äußerlichkeit des Zeichens als deren Ausdruck tritt, sondern die Semiologie, die als der Boden fungiert, auf dem Psychologie und Logik gründen. Nicht die Sphäre der Innerlichkeit, der Seele, des Wesens ist grundlegend, sondern jene des Zeichens.

Majuskel gedruckt, sondern auch an jenen Text aus der *Enzyklopädie* von Hegel, wo der Körper des Zeichens mit der ägyptischen Pyramide verglichen wird. Das *a* der *différance* ist also nicht vernehmbar, es bleibt stumm, verschwiegen und diskret, wie ein Grabmal: *oikesis*. Kennzeichnen wir damit im Voraus jenen Ort, Familiensitz und Grabstätte des Eigenen, an dem die *Ökonomie des Todes* in der *différance* sich produziert.« Für die *Ökonomie des Todes* vgl. auch DERS., *Grammatologie*, a.a.O., 120 ff./fz. 100 ff.

202 Unmittelbare Referenz ist für Derrida hier außer Hegel selbstverständlich auch Jacques Lacans Umdeutung des Todestriebes bei Freud als das Gesetz des Signifikantes oder gar des großen A, d. h. wiederum eine *Ökonomie des Todes*: vgl. J. LACAN, »Das Seminar über E.A. Poes ›Der entwendete Brief‹«, in: *Schriften* I, hg. v. N. Haas, Olten/Freiburg 1975, 7–60.

203 Vgl. Enz § 458A, 270. In seiner Lektüre der Semiologie Hegels verweist Derrida ausdrücklich auf Jean Hyppolites *Logique et existence* als auf eine stete Referenz und insbesondere auf das erste Kapitel »Sens et sensible«, wo Hyppolite auf Hegels Sprachauffassung eingeht und die These aufstellt, gerade in der Angewiesenheit der Intelligibilität auf die Äußerlichkeit ihres sprachlichen Ausdrucks habe Hegel das Programm einer Vollendung der Metaphysik durchgeführt (vgl. DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 94/fz. 81). Dass Derrida dabei die Motive einer Kritik am anthropologischen Reduktionismus nicht aufnimmt, sondern im Gegenteil in Theuth, dem ägyptischen Gott der Schrift, den *Erfinder der technischen List* feiert, besagt viel über das Verhältnis seiner Position zu jener Foucaults und zu dessen Kritik am modernen Instrumentalismus.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Zeichen ist nicht reine Äußerlichkeit, aber die zwangsläufig immer unvollendete und deshalb äquivoke Vermittlung zwischen innen und außen, die von der Einbildungskraft gewährleistet wird. Die Einbildungskraft als »*Zeichen machende Phantasie*« (Enz § 457, 268) stellt im Zeichen Idealität und Materialität, Wesen und Existenz, Seele und Körper in eine ungelöste Spannung zwischen Zusammengehörigkeit und Fremdheit. Das Zeichen bildet demnach den anfänglichen Ort, gleich dem *Ursprung*, wo alle Oppositionen der klassischen Metaphysik, *innen* und *außen*, *spontan* und *aufnehmend*, *intelligibel* und *sinnlich*, *gleich* und *anders*, in einem Verhältnis der radikalen Unentscheidbarkeit stehen.

> Produktion *und* Anschauung – im Begriff des Zeichens werden sich also alle sich widersprechenden Merkmale überschneiden. Alle Gegensätze von Begriffen laufen hier zusammen, finden sich hier zusammengefasst, gehen hier zugrunde [s'engouffrent]. Alle Widersprüche scheinen sich hier aufzulösen, aber zur gleichen Zeit scheint das, was sich unter dem Namen des Zeichens ankündigt, auf keinen der formalen Gegensätze von Begriffen zurückführbar oder von ihm betroffen: indem es *zugleich* das Innere und das Äußere, das Spontane und das Rezeptive, das Intelligible und das Sinnliche, das Gleiche und das Andere und so weiter ist, ist das Zeichen nichts von all dem, weder *dies* noch *jenes* und so weiter.[204]

Das Zeichen sei aber anders *ursprünglich* als das Erste, das Wesen, die Substanz schlechthin oder gar das Viele, das Daseiende, die Relation und die Funktion, denn in seiner äquivoken Originalität bestreitet es den Sinn jeder *arché* und Archäologie, sofern diese einen Begriff vom *Ursprung* als etwas Bestimmbares, Identifizierbares oder gar *Anwesendes* unterstellen.[205] So könne man die ursprüngliche *différance* des Zeichens gar nicht mehr als *originaire* oder *finale* bezeichnen, denn »die Werte Ursprung, Arche, Telos, *eschaton* und so weiter« haben immer »auf die Präsenz: ousia, Parusie und so weiter, hingewiesen.«[206] Der Name *Ursprung* zieme sich demnach für die *ursprüngliche différance* nicht mehr:

> Die *différance* ist der nicht-volle, nicht-einfache, strukturierte und differierende [*différante*] ›Ursprung‹ der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name ›Ursprung‹ nicht mehr zu.[207]

204 DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 103/fz. 91 f. (Übersetzung leicht verändert).
205 Vgl. DERRIDA, »Die *différance*«, a.a.O., 35/fz. 6. Zur Verwerfung der Archäologie vgl. auch DERS., »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 95 f./fz. 83.
206 DERS., »Die *différance*«, a.a.O., 38/fz. 10.
207 A.a.O., 40/fz. 12. Dazu auch ANGEHRN, *Die Frage nach dem Ursprung*, a.a.O., 230–233 und DERS., *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist ²2004 (2003), insb. 298.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ihrer Ursprünglichkeit *différante* entsprechend ist die Schrift sodann *ursprüngliche*, *archetypische Gewalt*. Reduziert sie auf der einen Seite die *Repression*, die die Philosophie ihr gegenüber ausübt, indem sie ihr ihr System von Oppositionen und festen Identitäten aufzwingt, so ist sie auf der anderen Seite alles Andere als *unschuldig*, denn sie stellt den Ort dar, aus dem die Gewalt als die strukturelle Destruktion jedes *proprium* ursprünglich hervorgeht, an dem das Seiende als von der Wesenheit seines Soseins ewig gerechtfertigtes in sich selbst ruhen könnte.[208]

Die allgemeine Semiologie in eine *Grammatologie* zu transformieren heißt dementsprechend, den Primat des Zeichens im Sinne einer Vorgängigkeit der Schrift zu verstehen. Die Grammatologie als Logik der *Schrift* hebe die Äußerlichkeit hervor, ohne die kein Sinn in der Reinheit der Seele zu denken sei, oder gar die Differenz, die jeder Identität zwangsläufig innewohnt. Sie ist – im Sinne von Heideggers Durchstreichung des Begriffs des Seins als das, was sich je schon der Sprache des Seienden entzieht – *geregelte Streichung der Ursprünglichkeit* (»rature réglée de l'archie«).[209] Ähnlich der *Zeichen machenden* Einbildungskraft, auf deren Ebene sie sich einreiht, stellt die Logik der Schrift die Einschreibung der Bedeutung in die raum-zeitliche Zerstreuung ihres Signifikants dar, die sie zur differenzierenden und aufschiebenden *différance* macht: immer schon anders in ihrer Identität mit sich selbst, immer schon absent in ihrer Anwesenheit.

Als Schrift ist die allgemeine Semiologie wiederum *ägyptisch*, das heißt, sie ist nicht nur wesentlich mit dem Tod verbunden, sondern auch unauflösbar tierisch und menschlich, anthropologische Natürlichkeit und psychisch-semiotische Idealität: Sie ist zugleich *Pyramide* und *Sphinx*, Löwe und Frau. Derrida ist bekanntlich mehrfach auf die Verurteilung der Schrift in Platons *Phaidros* und – damit einhergehend – auf deren mythische Erfindung durch den ägyptischen Gott Theuth, der Hermes der Ägypter zurückgekommen.[210] So präsentiert Theuth dem Götterkönig Ammon die Schrift als die menschliche *Technik* – gar anthropologische List –, die dazu bestimmt sei, die Ägypter weiser zu machen: »Diese Kunst, oh König, wird die Ägypter weiser machen und

208 Für die Repression der Philosophie vgl. DERRIDA, »Die *différance*«, a.a.O., 37, 40, 46/fz. 9, 12, 18; für die *ursprüngliche, archetypische Gewalt* der Schrift als Einbruch der Technik oder gar Sünde überhaupt in Bezug auf Platons *Phaidros*: DERS., *Grammatologie,* a.a.O., 61 ff./fz. 52 ff.

209 Vgl. DERS., »Die *différance*«, a.a.O., 45.

210 Vgl. neben der ausführlichen Auseinandersetzung von DERS., »Platons Pharmazie«, in: DERS., *Dissemination*, hg. v. P. Engelmann, übers. v. H.-D. Gondek, Wien 1995, 64–190/fz. 77–212 (für Theuth insb. 94–106/fz. 104–18), auch DERS., *Grammatologie*, a.a.O., 60 f./fz. 51 f. und – über Theuth und den Totenkult – die wichtige Anm. 31, 120 f./fz. 100 f., und DERS., »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., insb. 121–24/fz. 113–18 (was Theuth und das »ägyptische Modell« angeht).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gedächtnisreicher, denn als ein Mittel [φάρμακον] für den Verstand und das Gedächtnis ist sie erfunden.«[211]

Derrida betont an mehreren Stellen, wie der ägyptische Gott zugleich Gott der Toten gewesen ist. Ihm kamen wesentliche Funktionen im Totenkult zu: Er war gelegentlich Fährmann der Seelen und schrieb ihre Rechnungen vor dem Letzten Gericht.[212]

Umso mehr konnte ihm Platon vorhalten, das lebendige Wort des Logos, »die lebende und beseelte [ζῶντα καὶ ἔμψυχον] Rede des wahrhaft Wissenden«[213] mit der geistlosen Stummheit der Schrift ersetzen zu wollen.

> Denn der Gott der Schrift ist auch – selbstverständlich – der Gott des Todes. Vergessen wir nicht, daß im *Phaidros* ebenfalls der Erfindung des *pharmakon* der Vorwurf gemacht wird, daß sie das lebendige Wort durch das atemlose Zeichen ersetzt, daß sie sich des (lebendigen und Quelle des Lebens seienden) Vaters des *logos* zu entledigen bestrebt ist, daß sie genausowenig wie eine Skulptur oder wie ein unbelebtes Gemälde von sich aus zu antworten vermag, etc.[214]

Der todbringende Hermes der Ägypter ist aber auch ein Prometheus. Theuth ist nämlich der Erfinder der menschlichen Künste, Entdecker der *technischen List*.[215] Ihm wird neben der Erfindung der Schrift auch jene der Wissenschaft überhaupt, der Grammatik, der Astronomie, der Messkunst, der Musik und der Medizin zugeschrieben. Theuth gilt zudem als »erster Gesetzgeber, der erste Lehrer der Religionsgebräuche und Heiligtümer, der Gymnastik und Orchestik«. Ungeachtet aller dieser »geistigen Attribute« – so das Urteil Hegels, auf das Derrida hinweist – sei Theuth aber »ganz anders als der Gott des Gedankens«, denn in ihm seien »nur die besonderen menschlichen Künste und Erfindungen zusammengefasst«. In ihm komme das Geistige lediglich in ihrer anthropologisch-natürlichen Form zur Existenz, »in der menschlichen Tätigkeit und Erfindung und in der gesetzlichen Ordnung«, und werde allein »in dieser selbst bestimmten und beschränkten Weise Gegenstand des Bewusstseins«. Das Geistige und das Natürliche seien noch unlösbar vermischt, »die Ideen und das Natürliche« treten hier nicht auseinander, sodass »die Künste und

211 PLATON, *Phaidros*, in: *Sämtliche Werke*, übers. v. F. Susemihl et alii nach der Übers. F. Schleiermachers [griechischer Text Les Belles Lettres, Paris 1991], Frankfurt/M., Leipzig 1991, 274e.

212 In diesem Zusammenhang erinnert Derrida auch an die bekannte altgriechische Assoziation zwischen *soma* und *sema*: Körper und Grab (*Gorgias* 493a) und v. a. Körper, Grab und Zeichen (*Kratylos* 400b-c). Vgl. DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 107/fz. 95.

213 *Phaidros* 276a.

214 DERRIDA, »Platons Pharmazie«, a.a.O., 102/fz. 113 f.

215 DERS., *Grammatologie*, a.a.O., 120 Anm. 31/fz. 100 Anm. 31.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschicklichkeiten des menschlichen Lebens sich nicht zu einem verständigen Kreis von Zwecken und Mitteln gestalten und bestimmen«. Eminentes Beispiel dafür sei die Medizin, die unbefragten Unmittelbarkeiten unterworfen geblieben sei: irreparabel *magisch* und *astrologisch*.[216]

Diese hybride Natur zeichnet nach Derrida Theuth aus. Die Dürftigkeit, die von Platon bis Hegel – also gleichsam von der Tradition der Metaphysik – an ihm bemängelt wird, macht wesentlich seinen Vorzug aus. Seine *instabile Ambivalenz*, der Vermittler-Charakter als Fährmann der Seelen zwischen dem Reich des Lebens und dem Reich des Todes, der seiner *phantastisch-technischen* Natur innewohnt – als Gott der Schrift ist er auch Gott der *Zeichen machenden Phantasie* und als Erfinder der Techniken Gott der Anwendung und des Mittels, der technischen Synthese, die zwischen der Allgemeinheit der Ideen und der raum-zeitlichen Besonderheit der Realität vermittelt –, verleiht ihm die *abgründige Fundamentalität*, die *ursprungslose Ursprünglichkeit*, die ihn zur konstituierenden Dimension überhaupt macht. Die Medizin (»Wissenschaft und Magie, Übergang zwischen Leben und Tod, Ausgleich [*supplément*] des Übels und des Mangels«)[217] soll somit sein privilegiertes Gebiet bilden, wie das *pharmakon* das Heilmittel und das Gift ist, das er verschreibt.

> Der Gott der Schrift ist also ein Gott der Medizin. Der ›Medizin‹: Wissenschaft und okkulte Droge zugleich. Des Heilmittels und des Giftes. Der Gott der Schrift ist der Gott des *pharmakon*.[218]

216 Vgl. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* Frankfurt/M. 1970, 259 f. und DERRIDA, »Der Schacht und die Pyramide«, a.a.O., 123 f./fz. 117 f. Bereits bei Platon verdient Theuth als Erfinder neben der Schrift auch von mehreren anderen Künsten das Epitheton der *Kunstreichste* (τεχνικώτατος, *Phaidros* 274e). Der *Kunstreichste* ist er allerdings nicht schon für die Erfindung der Künste an sich, sondern indem er – ähnlich dem, was mit der rhetorischen Kunst im Gegensatz zur dialektischen geschieht – sie nicht in ein angemessenes Verhältnis zur Wahrheit und Weisheit oder zur Erkenntnis (ἐπιστήμη, 276c) des Gerechten, des Schönen und des Guten zu bringen vermag. So antwortet ihm der Götterkönig Ammon, indem er ihn an den Unterschied zwischen *die Künste zu gebären* und *über ihren Nutzen zu urteilen* erinnert: »O kunstreichster Theuth. Einer weiß, was zu den Künsten gehört, ans Licht zu gebären; ein Anderer zu beurteilen, wie viel Schaden und Vorteil sie denen bringen, die sie gebrauchen werden« (274e). Wer andererseits dank der dialektischen Kunst »Reden mit Einsicht [μετ' ἐπιστήμης]« (276e) auszusprechen vermag, der kann aus dem engen lediglich anthropologischen Horizont von Künsten wie der Rhetorik oder der Schrift ausbrechen und in einer geeigneten Seele »unsterbliche Saat« (σπέρμα αθάνατον, 277b) einpflanzen.

217 DERRIDA, »Platons Pharmazie«, a.a.O., 104/fz. 116.

218 A.a.O., 105 f./fz. 117 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ähnlich bildet der ursprünglich-abgründige Raum, der von der Grammatologie eröffnet wird, das, was im Hinblick auf Foucault durchaus als eine *verallgemeinerte*, *konstitutive Biopolitik* bezeichnet werden kann. Mit Foucaults Biopolitik teilt Derridas Logik der Schrift als *physis en différance* die grundlegende Äquivokation zwischen Natur und Kultur. Die Kultur ist demnach *aufgeschobene*, *differierende Natur*.[219] In der technischen List der Schrift als Natur *en différance* wurzelt gar das Problem des Verhältnisses zwischen Körper und Seele und ihrer ursprünglichen Kontamination.[220]

Die Koinzidenz der Befunde zieht allerdings nicht zwangsläufig eine Übereinstimmung der Positionen nach sich. Haben bei Foucault Begriffe wie *biopouvoir* und *biopolitique* durchaus eine *kritische* Bedeutung, so ist Derridas *physis en différance* zweifelsohne *affirmativ* zu verstehen. Vor allem ist Biopolitik bei Foucault grundsätzlich ein abkünftiges Phänomen, Ergebnis eines Reduktionismus; bei Derrida hingegen bildet sie das Resultat einer Reduktion, die die unterdrückenden Sinnentfaltungen der Metaphysik und der Philosophie sowie der Diskurse, die auf sie aufbauen, das heißt aller, die sich überhaupt artikulieren lassen, auf die grundlegende Ebene ihres Ursprungs zurückführt.

Sowohl Derrida als auch Foucault kritisieren am schärfsten die falschen Vermittlungen, die das nachmetaphysische Denken der Moderne veranlasst zu denken, die Dualismen der Metaphysik und mit ihnen die Metaphysik selbst hinter sich gelassen zu haben. Beide verwerfen den Rekurs auf einen depotenzierten Begriff des Lebens qua unmittelbare Präsenz und Konkretheit als Mittel, um den metaphysischen Dualismen zu überwinden. So lehnt Derrida etwa das Wort *différenciation* als mögliche, grammatikalische Alternative zur unorthodoxen *différance* ab, weil es an das lebensphilosophische Paradigma einer »organischen, originären und homogenen Einheit, die es unter Umständen dazu bringt, sich zu entzweien, die Differenz als Ereignis zu empfangen«, denken lasse.[221] Derrida übt allerdings seine Kritik im Namen dessen (der »*physis en différance*«), was Foucault an den falschen Vermittlungen des nachmetaphysischen Denkens kritisiert (die Biopolitik).[222]

Nach Derrida stellen die *modernen Monismen* darüber hinaus keinen Bruch mit der Geschichte der abendländischen Metaphysik dar. Sie

219 DERRIDA, »Die *différance*«, a.a.O., 47/fz. 18.

220 Vgl. etwa DERS., *Grammatologie*, a.a.O., 61 f./fz. 52.

221 DERS., »Die *différance*«, a.a.O., 42/fz. 14. Dazu vgl. auch die Kritik an der Phänomenologie als eine P*hilosophie des Lebens* in: DERS., *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, übers. v. H.-D. Gondek, Frankfurt/M. 2003, 18 ff./fz. 9 ff.

222 Zu Derridas *physis en différance* und Foucaults Biopolitik in Bezug auf die Aufnahme der Philosophie Hegels vgl. auch: U. BALZARETTI, »Jacques Derridas *physis en différance* und Michel Foucaults *biopolitique*«, in: A.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bilden vielmehr deren konsequente Fortsetzung als *Reduktion* der Spur, der Schrift, der *différance*.

> Alle Dualismen, alle Theorien der Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes, wie auch die spiritualistischen oder materialistischen, dialektischen oder vulgären Monismen, bilden *das* Thema einer Metaphysik, deren ganze Geschichte notwendig auf die Reduktion der Spur ausgerichtet war.[223]

Dass alle diese Reduktionismen der Spur als Ontotheologien der Präsenz ungeachtet ihrer deklarierten Programme nicht akzidentell, sondern konstitutiv *theologisch* sind, heißt andererseits, dass die Bedingung der Möglichkeit, dass eine Reduktion der Spur und der *différance* tatsächlich gelingt, in einer *aktualiter* aufgefassten Unendlichkeit besteht.

> Allein das unendliche Wesen kann die Differenz in der Präsenz zum Verschwinden bringen. In diesem Sinn ist der Name Gottes, zumindest so, wie er in den klassischen Rationalismen zum Ausdruck kommt, der Name der Indifferenz schlechthin. Allein das positive Unendliche kann die Spur aufheben, sie ›sublimieren‹. [...] Man darf also nicht von einem ›theologischen Vorurteil‹ sprechen, welches immer dann zu Diensten steht, wenn es um die Erfüllung des Logos geht: der Logos als Aufhebung der Spur [sublimation de la trace] ist *theologisch*.[224]

Alle *théologies infinitistes* – unabhängig davon, ob sie atheistisch sind oder nicht – sind demnach *logozentrisch*. Dies ist bei Spinoza wie auch bei Hegel der Fall, auf dessen *Theologie des absoluten Begriffes als Logos* alle die durch die Linguistik beglaubigten nicht kritischen Begriffe, die den Ausschluss der Schrift erlaubt haben, zurückzuführen sind: Bild oder Vorstellung, Sinnliches und Intelligibles, Natur und Kultur, Natur und Technik.[225]

Derrida ist zu vertraut mit der Geschichte der abendländischen Philosophie, um nicht zu wissen, dass bei der absoluten Vermittlung, um die es hier geht, eine *andere Auffassung der Lebensphilosophie* im Spiel ist. Diese Auffassung setzt nicht, wie die moderne Lebensphilosophie spätestens seit Dilthey, auf einen *depotenzierten Begriff des Lebens* als eine unmittelbare, konkrete, leibliche Erfahrung des Menschen in der Praxis, sondern sieht die Möglichkeit und die Bedingung der Vermittlungen, um die sich die moderne, nachmetaphysische Philosophie des Konkreten bemüht, allein in einem *eminenten Begriff des Lebens* als

ARNDT, M. GERHARD, J. ZOVKO (Hg.), *Hegel gegen Hegel. II. Teil. Hegel-Jahrbuch 2015*, Berlin/München/Boston 2015, 323–28.

223 DERRIDA, *Grammatologie*, a.a.O., 124/fz. 104.

224 A.a.O., 124 f./fz. 104.

225 Vgl. a.a.O., 125/fz. 104.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aktuelle Unendlichkeit beziehungsweise als *infini positif*. Dieses Leben im eminenten Sinne setzt ein *unendliches Wesen* voraus, das *Leben ohne différance* (»vie sans différance«[226]) ist: das, was die Metaphysik traditionell mit dem Namen Gott bezeichnet. Allein eine positive, *aktualiter* und nicht lediglich *progressiv* aufgefasste Unendlichkeit ermöglicht, die Spur, die Schrift, die *différance* und somit auch den Tod auf eine höhere, sie einschließende und umfassende Einheit als zugleich auf die *arché* und das *eskhaton* zurückzuführen, die sie rest- und gewaltlos reduzieren.

Gott ist *Leben,* indem er als die Indifferenz, die sich differenziert, ohne ihre Identität mit sich selbst zu verlieren, das Prinzip ist, das seine eigene Negativität in sich hat, in seiner Andersheit sich selbst begehrt und somit Antrieb der eigenen Selbstbewegung ist. In Gott ist die spekulative Formel der *Identität der Identität und der Nicht-Identität*, auf die Hegel die Bewegung des Lebens des Geistes zurückbringt, vollendet und nicht lediglich in ihrer äquivoken Form vollzogen. Anders als in der Lebensphilosophie liegt die *Identität* der Identität und Nicht-Identität *nicht* in der Äquivokation eines *Weder-dieses-noch-dieses* oder im äquivoken »›Selben‹ des *im selben Augenblick*«, worauf Derrida die »lebendige Gegenwart« als Prinzip der Prinzipien der Husserl'schen Phänomenologie oder gar die »Selbstgegenwart« des transzendentalen Lebens beziehungsweise des Lebens der Seele zurückführt.[227]

Auch im Licht der Untersuchung von Foucaults *Préface* zu *Histoire de la folie* lässt sich allerdings fragen, ob Derrida das *Leben sans différance* der positiven Unendlichkeit angemessen auffasst. Auf der einen Seite begreift er durchaus dessen kritische Kraft. Eine solche positive Unendlichkeit bildet keine Schwärmerei einer obskurantistischen Spekulation. Sie stellt im Gegenteil die notwendige Annahme eines jeden Versuchs dar, Sinn eindeutig zu artikulieren. Man hätte es dementsprechend mit Theologie nicht nur in den besonderen Fällen zu tun, in denen ein *theologisches Vorurteil* aufbewahrt ist, sondern immer dann, wenn man beansprucht, Sinn ohne Berücksichtigung der *différance* der Spur zu entfalten: der Logos als *Aufhebung und Sublimierung der Spur* ist demnach schlechthin *theologisch*.

Theologisch meint hier darüber hinaus: unberechtigt, gewaltsam theologisch, das heißt letztendlich in der Weise einer menschlichen (allzu menschlichen) Hybris, die dazu verleitet, *de facto* zu behaupten – und dies oft umso mehr, als das eigene Programm im Zeichen einer anthropologischen Bescheidenheit stehen soll –, man könne gleich einem intuitiven Verstand unendliches Leben positiv auffassen. Gegen diese

226 A.a.O., 124/fz. 104.

227 Vgl. DERRIDA, *Die Stimme und das Phänomen*, a.a.O., 94 und 13/fz. 77 und 5.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

endgültige Repression der Differenz und *a-diaphoristische Reduktion*[228] gilt es, die grundlegende Ebene der Spur – wie nicht-ursprünglich auch immer – wieder zur Geltung und damit die konstitutive Äquivokation der Diskurse, ihre Unentscheidbarkeit zwischen *physis* und *nomos*, Biologie und Politik, zum Vorschein zu bringen.

Das *Leben ohne différance* wäre demnach in der *différance* selbst eingeschlossen: Es stellt lediglich eines ihrer Momente dar. Was auf einer *phänomenologischen* Ebene eigentlich unanfechtbar ist: unendliches Leben, das erscheint zwangsläufig im Modus der immanenten Negativität, des Sich-selbst-anders-Seins jeder festen Bestimmung. So kann es nur aus der *différance* heraus aufgefasst werden, das heißt *historisch* und in der Entäußerung der Signifikanten. In diesem Sinne ist *unendliches Leben* auch gar nicht *sans différance*.

Die Frage ist dann aber eher, ob die *différance* wiederum *ohne Leben* sein kann. Wie wäre nämlich *différanc*e ohne Leben zu denken? Wie wäre die unaufhörliche, raum-zeitliche Bewegung des *verallgemeinerten Verweisens* überhaupt zu denken, würde in der Sinnartikulation die Indifferenz der absoluten Identität der Differenzen als deren Prinzip nicht je schon am Werk sein?[229] Dies scheint Derrida selbst zuzugeben, indem er die Notwendigkeit der impliziten Annahme einer positiven Unendlichkeit nicht nur für die *expressis verbis* theologischen, sondern für alle Diskurse hervorhebt. Die Unmöglichkeit, diesem unabdingbaren Anspruch gerecht zu werden, führt die Diskurse auf ihr ursprüngliches Differieren und Aufschieben zurück. Anders ließe sich auch nicht erklären, wieso de Saussures Spiel der Differenzen bis zur letzten Konsequenz getrieben werden sollte. Wieso könnte man, statt das unendliche Verweisen der Differenzen auf Anderes bis zur Destruktion zu verfolgen, nicht bei den Gewissheiten der *ordinary language* haltmachen, die Derrida selbst gar nicht leugnen, sondern bloß reduzieren will?[230] Wäre die Identität nicht ausgesprochen konstitutiv für

228 Vgl. DERRIDA, »Die *différance*«, a.a.O., 40, 46/fz. 12, 18.

229 Für die Notwendigkeit des Bezugs zur Identität der *indifférance* vgl. auch Angehrn: *Interpretation und Dekonstruktion*, a.a.O., 325: »Anders als die Apologeten des Differenzdenkens beharrt Derrida darauf, dass die différance ohne den spannungsvollen Bezug zur – zwar entzogenen – Identität sich gleichsam in sich verflüchtigt. Identität gehört wie andere Leitbegriffe der Metaphysik zu jenen Konzepten, die nach Derrida nicht einfach negiert werden, sondern – in Analogie zu Heideggers Durchstreichung des Seinsbegriffs – gerade als ›durchgestrichene‹ für das Denken konstitutiv bleiben.«

230 Vgl. J. DERRIDA, »Signatur, Ereignis, Kontext«, in: DERS., *Randgänge der Philosophie*, a.a.O., 291–314, insb. 310/fz. 390 (vgl. zudem DERS., *Limited Inc.*, hg. v. P. Engelmann, übers. v. E. Rappl u. Mitarbeit v. D. Travner, Wien 2001, 99/fz, 116): »Ich werde daraus vor allem nicht den Schluß ziehen, daß es keine relative Spezifizität der Wirkungen des Bewußtseins gibt, der Wirkungen der Rede (im Gegensatz zur Schrift im traditionellen Sinn),

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Sinn selbst, gäbe es keinen Grund, das Spiel der Differenzen über den geschlossenen Kreis hinauszutreiben, der ihm vom anthropologischen Bedürfnis nach Identifikation und Ordnung bereitgestellt wird.

Mit ihrer Kritik an der Phänomenologie in ihrer ursprungs- und bewusstseinsphilosophischen Fassung erweist sich Derridas Grammatologie demnach zugleich als zu wenig und zu sehr phänomenologisch. *Zu wenig* phänomenologisch, da sie in der Bewegung der Beschreibung von dem, was überhaupt begegnet, zu früh haltmacht. Sie denunziert zu Recht die Leerheit einer Auffassung des Bewusstseins als sinnstiftende Selbstpräsenz und lässt die Andersheit erkennen, die die Intimität des seelischen Lebens notwendig heimsucht. Sie verabsolutiert aber die *différance*, die sie dabei an den Tag bringt, und kann nicht mehr hinter ihr zurückgehen, um die absolute Indifferenz und Totalität der positiven Unendlichkeit als das immanente Identitätsprinzip zu entdecken, das das unaufhörliche Spiel des Differierens in Zeit und Raum überhaupt antreibt.

Unter einem *Zuviel* an Phänomenologie leidet sie darüber hinaus, indem sie suggeriert, dass es sich bei der Reduktion der Archäologie, sei sie auch eine nicht-*archäologische*, allein um eine Frage der Beschreibung, eine rein *phänomenologische* Frage handelt und nicht um ein echtes *metaphysisches* Problem, das heißt um die Entscheidung über eine theoretische Weichenstellung auf einen praktisch-existenziell erschlossenen Wert hin. So lässt sich etwa die Frage, ob man eher *ordinary language philosophy* oder Dekonstruktion betreiben soll, kaum entscheiden, hat man den konstitutiv erkenntnistheoretisch nicht erfassbaren ontologischen Status sowohl der *différance* als auch des unendlichen Wesens, gegen das sie hochgehalten wird, begriffen. Ist der *différance* Wirklichkeit zusprechen, dann ist kaum zu verstehen, weshalb man sich überhaupt der Destruktion der anthropologischen Gewissheiten, die sie verspricht, weihen und wieso man sich überhaupt der Zynismusgefahr, die sie als solche in sich birgt, stellen sollte. Ist die Idee eines unendlichen Lebens andererseits etwas anderes als bloßer metaphysischer Schein, dann gewinnt die *différance*, durch die sie erscheint, eine neue Bedeutung. Vor dem Hintergrund einer neuen Auffassung der *différance*, die sie kritisiert, werden außerdem auch das Beharren auf die *a-diaphoristische Repression* der Identifikationen der *ordinary language* und der *Philosophie* überhaupt sowie die Verabsolutierung der geschichtlichen Gewalt, die diese mit sich bringen, neu zu verstehen sein.

Eine solche Umdeutung erfordert keineswegs, in den Essentialismus der klassischen Metaphysik zurückzufallen. Indem er alle *théologies*

> daß es gar keine Wirkung des Performativs gibt, keine Wirkung der gewöhnlichen Sprache, keine Wirkung der Anwesenheit und des diskursiven Ereignisses (*speech act*). Nur schließen diese Wirkungen nicht das aus, was man ihnen im allgemeinen Punkt für Punkt entgegensetzt, sondern sie setzen es auf unsymmetrische Weise als den allgemeinen Raum ihrer Möglichkeit voraus.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

infinitistes als notwendige Ontotheologien der Präsenz behandelt, geht Derrida vom Gegenteil aus.[231] Mit seiner Annahme, dass eine Philosophie des unendlichen Lebens mit einer positiven, substanzialistischen Metaphysik gleichzusetzen ist, lässt er sich allerdings offensichtlich von einer falschen Auffassung des Begriffs des Ursprunges leiten. Er setzt nämlich Ursprung mit Präsenz, *ousia, parousia* gleich.[232] Dadurch verkennt er jedoch sämtliche Philosophien, die auf Platons Bestimmung des Guten als jenseits der Ousia, als eine *Über-Wesenheit* zurückgehen, und auch eine einfache Wahrheit jeder Ursprungsphilosophie, dass nämlich der Ursprung von anderer Natur sein muss als das, was aus ihm hervorgeht. Seine Philosophie der Äquivokation weicht kaum von der Amphibolie zwischen *Konstituierendem* und *Konstituiertem*, *natura naturans* und *natura naturata* ab, die das moderne nach-metaphysische Denken auszeichnet: auch *physis en différance* ist Naturalismus.

Dies zeigt am besten der problematische Status der *différance* als *archi-écriture*. Denn die *différance* ist zugleich konstituierend und konstituiert; sie bildet den ursprungslosen Ursprung von Zeit und Raum, und ihre wesentliche Verankerung in der ›Äußerlichkeit‹ weist sie als eine konstitutiv *räumliche* und *zeitliche* auf: Sie ist in eins Verzeitlichung und Verräumlichung und Zeit und Raum.[233] Das mag programmatisch als Versuch gelten, die Ursprungsphilosophie der metaphysischen Tradition hinter sich zu lassen. Es bleibt nichtsdestoweniger ein konzeptionelles Problem, von einem Anfang, mit dem nichts anfängt und der nichts erklären kann, zu sprechen.

Leugnet man die Möglichkeit eines Jenseits der *écriture*, ein *dehors* der Diskurse oder gar eine *supra-essentialité*, dann bleibt man zwangsläufig einem Positivismus verhaftet, der bei der Gegebenheit dessen haltmacht, was sich zeigt, sei es auch in der Form des sich Entziehens: eines

231 Vgl. außer DERS., *Grammatologie*, a.a.O., 124/fz. 104, auch die Auffassung der negativen Theologie überhaupt als Ontotheologie in DERS., »Die *différance*«, a.a.O., 34/fz. 6.

232 Vgl. etwa die bereits erwähnte Stelle von »Die *différance*«, a.a.O., 38/fz. 10.

233 Vgl. a.a.O., 8. Dazu vgl. auch R. RORTY: »Is Derrida a Transcendental Philosopher«, in: D. WOOD (Hg.), *Derrida: A Critical reader*, Oxford UK/Cambridge (Mass.) 1992, 234–46; für ein ähnliches Problem im Hinblick auf das positivistische Moment der rekonstruktiven Arbeit von Foucaults Archäologie, was die Schwierigkeit angeht, Existenzbedingungen der Möglichkeit oder ein *historisches* Apriori zu denken, ohne eine Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung zu treffen, vgl. insb. KELM, *Hegel und Foucault*, a.a.O., 283–86. Zum Begriff des historischen Apriori insbesondere im Hinblick auf Foucaults Verhältnis zur Phänomenologie Husserls: W. GORIS, »Das historische Apriori bei Husserl und Foucault – Zur philosophischen Relevanz eines Leitbegriffs der historischen Epistemologie«, in: *Quaestio* (12) 2012, 291–342.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Werdens, das sozusagen *per definitionem* und programmatisch mit der raum-zeitlichen Äußerlichkeit verbunden ist. Nicht nur die Auffassung des Begriffs des Ursprunges greift zu kurz, sondern auch das Verständnis der Andersheit der Vernunft ist mangelhaft. Ähnlich wie dem Ursprung eine radikale Alterität verweigert wird, so wird auch die Zweideutigkeit der Negativität der Unvernunft auf ihre immanente Bedeutung, sei es auch nach einer skripturalen Umdeutung der Hegel'schen Aufhebung, reduziert und ihre transzendentale Auffassung als absolut anders einfach außer Acht gelassen.

Es wurde bereits betont, wie diese *Hegel'sche Dimension* Derrida in die Nähe von Habermas rücken lässt. Beide verkürzen das Andere der Vernunft um eine Dimension, und zwar wahrscheinlich um ihre wichtigste. Beide bewegen sich in diesem Sinne innerhalb jener *dimension hégélienne*, die Derrida in seiner Auseinandersetzung mit Foucaults *Histoire de la folie* mehrfach hervorhebt. Nur scheint Derrida die Wahrheit von Habermas' Immanentismus aussprechen zu können: die konstitutive Instabilität und Selbstdestruktion jedes Rationalismus.

Vertritt Habermas letztendlich einen *lieblosen Pharisäismus*, so vermag Derrida nicht, über eine *seelen- wie leblose Metaphysik der Äquivozität* hinauszugehen. Seine affirmative ›Biopolitik‹ qua *physis en différance* bildet eine *économie de la mort* und der Gewalt, die im Namen eines Gottes der Schrift, des Todes, der Technik oder gar der Medizin tritt und die jede Möglichkeit einer Aufhebung im Leben ausschließt. War für Foucault die Pathologisierung und Anthropologisierung des Wahnsinns durch dessen psychopathologische Positivierung und Naturalisierung grundsätzlich Gewalt, so bildet für Derrida, dessen Gott der Schrift ein Gott der Medizin ist, ein Gott, der Wertentscheidungen auf der Grundlage einer grundlegenden Äquivozität von Natur und Kultur trifft, ein Programm, das sich als Befreiung von den Verengungen der Metaphysik und von ihrem nachmetaphysischen Erbe versteht. Der Vorwurf, den Derrida 1963 gegen seinen alten Lehrer noch erhob, eigentlich eine Pathologisierung der Vernunft vorzuführen, die die Internierung und Positivierung des Wahnsinns durch den kartesischen Rationalismus bloß umkehren würde, verliert jeden Boden mit der Grammatologie als medizinischer *archi-écriture*, grundlegender *physis en différance*. Zugleich scheint ihm jeder Sinn für die dämonische Hyperbel Platons, die er auch für das rationalistische Projekt Descartes' vindizierte, abhandengekommen zu sein.

Diese programmatische *Biopolitik* kann sowohl dazu dienen, die nachmetaphysischen Ansprüche der modernen Lebensphilosophie und allgemeiner des modernen organischen Monismus infrage zu stellen. Ob sie auch dafür reichen kann, die Gewalt, den Krieg oder gar *die Erbsünde der Schrift* in ein Instrument des Friedens und der Gerechtigkeit zu verwandeln, wie es dem grammatologischen Projekt eingeschrieben sein soll, bleibt allerdings äußerst fraglich.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Der Frieden, wie das Schweigen ebenfalls, ist die eigentümliche Vokation einer durch sich außer sich gerufenen Sprache. Da aber das *endliche* Schweigen zugleich das Element der Gewalt ist, kann die Sprache immer nur unentwegt nach der Gerechtigkeit streben, indem sie den Krieg in sich selbst anerkennt und praktiziert. Gewalt gegen Gewalt. *Ökonomie der Gewalt.*[234]

iv. Manfred Frank: Die genealogische Auflösung von Lévi-Strauss' Vermittlung zwischen physis *und* nomoi *durch den Positivismus der Archäologie*

Nicht weniger als Habermas mit seinem Positivismusvorwurf und – auf eine spezifischere Art und Weise – als Derrida mit seiner affirmativen, differierenden Physis verfehlen Manfred Frank und Gilles Deleuze, obwohl mit jeweils umgekehrtem Vorzeichen (ablehnend das erste, befürwortend das zweite), die kritische Dimension von Foucaults *Biopolitik*. Frank unterstellt Foucault einen schlichten Biologismus; Deleuze sucht Anschluss an Foucault, um seine eigene Philosophie der freudigen Affirmation als reine Immanenz zu umreißen, die ihr Zentrum in einem als ewige Wiederkehr aufgefassten *Leben* findet.

Foucaults kritische Stellung zur idealistischen und hermeneutischen Tradition der Subjektphilosophie wird von Frank ausschließlich im Bannkreis des Strukturalismus verortet. Übersehen wird völlig, dass die Denunzierung der Determiniertheit der Subjektivität als *konstituierte* im Fall Foucaults nicht im Namen eines vermeintlichen neuen Positivismus geschieht. Ähnlich wie im klassischen Strukturalismus wird der Subjektivität jede *konstituierende* Kraft abgesprochen. Dies heißt indessen nicht, dass die Dimension der Konstitution lediglich mit der Bestimmtheit von positiv gegebenen Relationen zwischen diskreten Elementen gleichgesetzt wird, etwa *elementaren Strukturen der Verwandtschaft* wie im Fall des Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss.

Die Beurteilung des Verhältnisses der Philosophie Foucaults zur Tradition des deutschen Idealismus hätte im Gegenteil zur Hervorhebung der grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Strukturalismus und Archäologie führen müssen. Deren Kritik an der Subjektivität sollte nicht übersehen lassen, wie das Festhalten der Archäologie an der idealistischen Verwerfung jeder Reduktion der sinnstiftenden, konstitutiven Ebene der Einheit auf Positivität die Archäologie mit dem strukturalistischen Projekt radikal unverträglich macht.

234 J. DERRIDA, »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas'«, in: DERS., *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., 121–235, hier 178/fz. 172.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Um die Nähe zum Idealismus erfassen zu können, wäre es allerdings nötig gewesen, Foucaults vernunftkritischen Ansatz – anders als Frank – wirklich ernst zu nehmen. Im Einklang mit der Verteidigung des Spekulativen durch seinen Lehrer Jean Hyppolite bleibt nämlich Foucaults Vernunftkritik zumindest insofern der idealistischen Tradition verpflichtet, als sie auf der Ebene ihrer Implikationen letztendlich von einer *unendlichen Einheit* ausgeht. Der Reduktionismus der Psychopathologie wird aufgrund einer *Indifferenz* vor der Teilung zwischen Vernunft und Unvernunft kritisiert die im Grunde die absolute Einheit darstellt, die die Vernunft gegenüber den endlichen Bestimmungen des Verstandes auszeichnet. Diese Indifferenz wird allerdings als radikal *undialektisch* aufgefasst und bildet insofern in ihrer sich jeder Artikulation unendlich entziehenden Negativität keine Vernunft, sondern eine Form des Wahns. Dass die theoretizistische Verabsolutierung der Negativität der unendlichen, ungeteilten Einheit des Wahnsinns fragwürdig ist, schließt darüber hinaus kaum die Nähe der Vernunftkritik Foucaults zur spekulativen Tradition aus, was ihren gemeinsamen Ausgangspunkt angeht. Im Gegenteil, indem hiermit die Notwendigkeit unterstrichen wird, eine Vermittlung überhaupt zwischen *Unendlichem* und *Endlichem* zu denken, wird die Verwandtschaft mit dem Idealismus eher bestätigt, was die Parallelanalyse von Foucaults und Hegels Auseinandersetzung mit Diderots *Rameaus Neffe* noch zeigen wird.

In seiner Auffassung durch Lévi-Strauss beansprucht der Strukturalismus, durch eine neuartige Vermittlung zwischen Natur und Kultur die Soziologie und somit die gesamten Wissenschaften des Menschen auf eine neue Basis zu stellen. Mit seiner Untersuchung der Strukturen der Verwandtschaft strebt Lévi-Strauss bekanntlich eine wissenschaftliche Bestimmung der gesellschaftlichen Interaktionen auf der elementaren Ebene des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern an, die zugleich die Antinomie zwischen Biologischem und Sozialem hinter sich lassen sollte.

Das Inzestverbot ist nach Lévi-Strauss die Regel schlechthin, die einzige, die allgemein ist und den ›Griff‹ der Kultur nach der Natur ermöglicht: »die Regel *par excellence*, die einzige, die universal ist und den Einfluß der Kultur auf die Natur [la prise de la culture sur la nature] bezeugt«.[235] In zweierlei Hinsichten bildet das Inzestverbot eine Vermittlung zwischen Kultur und Natur. *Formell* stelle es das einzige Beispiel einer sozialen Vorschrift dar, die die Allgemeinheit eines Naturgesetzes annimmt. Man kennt nämlich keine Gesellschaft, die es einfach ignoriert. *Inhaltlich* zeichnet das Inzestverbot sich dadurch aus, dass es als soziale Norm das biologische Feld der Geschlechtsverhältnisse regelt. Es tut dies darüber hinaus so, dass es durch die Vorschrift des Heiratens außerhalb

235 C. LÉVI-STRAUSS, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1993, 73/fz. 28.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der natürlichen Gruppen die Bindungen der Blutsverwandtschaft mit Allianzverhältnissen, den ersten, die genuin *sozial* sind, zerbricht. Auf diese Weise würde das Inzestverbot die menschliche Gesellschaft selbst gründen: Es ist die Gesellschaft oder gar die Kultur selbst.[236]

Die Ethnologie, die Lévi-Strauss durchaus als allgemeine Anthropologie versteht, wird somit die *Gesetze der sozialen Natur* derart aussprechen, dass sie die materielle und die geistige Kultur, die physische und die soziale Anthropologie nicht trennt und die Kontinuität zwischen natürlicher und kultureller Ordnung aufrechterhält.[237] Diese Vermittlungsarbeit gelinge der Ethnologie, indem sie weder auf der Ebene der schlichten Empirie noch auf jener der Bewusstseinsvorstellungen ansetzt, sondern mithilfe der modernsten Linguistik auf eine strukturale Analyse zurückgreift.

So werden etwa die Verwandtschaftsverhältnisse nicht für sich betrachtet, sondern *relational* als Teil von unbewussten Bedeutungssystemen, deren Sinn erst in Bezug auf eine allgemeine, formale Typologie – ein *System der Systeme* – sich erschließt, durch die anthropologische Invarianten und die Universalität der menschlichen Natur hervortreten. Von der modernen Sprachwissenschaft geleitet, die einzige Humanwissenschaft, die zur *positiven Erkenntnis der sozialen Tatsachen* gelangt sei, zweifelt die strukturale Anthropologie nicht an der Möglichkeit, sich eines Tages unter den Naturwissenschaften wiederzufinden.[238] Hat sich

236 Vgl. a.a.O., 57/fz. 14: »Als eine Regel, die das umfaßt, was ihr in der Gesellschaft am fremdesten ist, doch zugleich als eine gesellschaftliche Regel, die von der Natur das zurückhält, was geeignet ist, über sie hinauszugehen, ist das Inzestverbot gleichzeitig an der Schwelle der Kultur, in der Kultur und, in gewissem Sinne (wie wir zu zeigen versuchen werden), die Kultur selbst«, und DERS., »Das Feld der Anthropologie«, Inauguralvorlesung am Lehrstuhl für Sozialanthropologie des Collège de France, 5. Januar 1960, jetzt in: *Strukturale Anthropologie II*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1975, 11–44, insb. 29/fz. 29: »Es ist bekannt, welche Funktion das Inzestverbot in den primitiven Gesellschaften hat. Indem es die Schwestern und Töchter sozusagen aus der Blutverwandtengruppe hinausschleudert und ihnen Gatten zuweist, die selbst aus anderen Gruppen stammen, knüpft es zwischen diesen natürlichen Gruppen Verwandtschaftsbande, die ersten, die man soziale nennen kann. Das Inzestverbot begründet damit die menschliche Gesellschaft, und in gewissem Sinn ist es die Gesellschaft.« Dazu auch DERS., »Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie«, in: *Word. Journal of the Linguistic Circle of New York*, I (2) 1945, 1–21; jetzt in: *Strukturale Anthropologie I*, Frankfurt/M. 1973, 43–67, insb. 60 ff./fz. 56 ff.

237 Vgl. LÉVI-STRAUSS, »Das Feld der Anthropologie«, a.a.O., 22 f./fz. 23 f.

238 Vgl. LÉVI-STRAUSS, »Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie«, a.a.O., 43 ff./fz. 37 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die moderne Physik zur *Wissenschaft der Organisationen* entwickelt, so soll neben der Biologie und der Psychologie auch die soziale Anthropologie als Untersuchung von reinen Relationen ihr folgen können.[239] Dieses Programm, das Lévi-Strauss seit *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* verfolgt,[240] entspricht einer Bemühung zur Naturalisierung,

239 Ähnlich wie Foucault in *Les mots et les choses* den modernen Wissenschaften der Organisation, nämlich der *Biologie*, der *Philologie* und der *Ökonomie,* spricht Lévi-Strauss der Lebenswissenschaft eine entscheidende Bedeutung in der Entwicklung der Humanwissenschaften zu. Obwohl allerdings seine strukturale Anthropologie als ein Modell für die Auflösung des *konkreten Menschen* gilt, den Foucault in den Mittelpunkt der anthropologischen Konstellation der Moderne stellt, geht Lévi-Strauss im Grunde von derselben szientistischen Überzeugung aus, nach der *das Organische sich endlich vermitteln* lassen soll, wie in den von Foucaults kritisierten modernen, dialektischen Humanwissenschaften. So misst Lévi-Strauss in seiner Auseinandersetzung mit Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* Anfang der sechziger Jahre der Entwicklung einer analytischen Lebenswissenschaft eine entscheidende Rolle in der Aufhebung der Unterscheidung zwischen *analytischer und dialektischer Vernunft* bei. (Vgl. C. LÉVI-STRAUSS, *Das wilde Denken*, übers. v. H. Naumann, Frankfurt/M. 1968, 283/fz. 823: »Die Unterscheidung der beiden Arten der Vernunft gründet, wie wir es sehen, nur auf dem zeitweiligen Abstand, der die analytische Vernunft vom Verständnis des Lebens trennt.«) Erst die wissenschaftliche Auflösung des Organischen und somit die Überwindung der Unterscheidung zwischen analytischer und dialektischer Vernunft gestattet, eine positive *Wissenschaft des Menschen* zu etablieren. An dem Tag nämlich, an dem man dazu imstande sein wird, »das Leben als eine Funktion der trägen Materie« zu begreifen, wird es auch endlich möglich sein, das »letzte Ziel« der Humanwissenschaften zu erreichen, nämlich nicht »den Menschen zu konstituieren«, sondern ihn dahingehend »aufzulösen«, dass man jede Unterscheidung zwischen Mensch und Natur und somit jede Originalität der *menschlichen Ordnung* gegenüber dem Reich der Natur abschafft (a.a.O., 284 f./fz. 824 f.). Zwischen dem *Subjekt* der dialektischen Anthropologie Sartres und der *Struktur* Lévi-Strauss' besteht letztendlich so wenig ein prinzipieller Unterschied, dass laut Lévi-Strauss das *wilde Denken*, das aufgrund des totalisierenden Charakters seiner Strukturen dem *Lebendigen* und dem *Menschlichen* jede Alterität abspricht, das eigentliche Prinzip der dialektischen Vernunft darstellt: »Wir glauben, daß die dialektische Vernunft in der unerbittlichen Weigerung des wilden Denkens, daß ihm irgendetwas Menschliches (und selbst Lebendiges) fremd bleibe, ihr eigentliches Prinzip entdeckt« (a.a.O., 282/fz. 822).

240 Vgl. DERS., *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft,* a.a.O., 20/fz. xiii: »Nach einem Zitat von Eddington: ›Die Physik wird zur Untersuchung der Organisationen‹, schrieb Köhler vor nun bald zwanzig Jahren: ›Auf diesem Wege [...] wird sie sich mit der Biologie und der Psychologie treffen‹. Die vorliegende Arbeit wird ihr Ziel erreicht haben, wenn der Leser nach beendeter Lektüre sich geneigt fühlt hinzufügen: und mit der Soziologie.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die der Logik der modernen Wissenschaft eingeschrieben ist. Die Kohärenz der Determiniertheit der Gesetze der Natur duldet keine Ausnahme. Sie kann nur aufbewahrt werden, indem sie verallgemeinert wird. So zitiert Lévi-Strauss als Motto zu seinem Buch einen der Pfeiler der modernen wissenschaftlichen Anthropologie, Edward B. Tylors *Primitive Culture*: »Die moderne Wissenschaft neigt zunehmend zu der Schlussfolgerung, dass, wenn es irgendwo Gesetze gibt, es sie überall geben muss.«[241] Die Vermittlung zwischen Biologie und Soziologie, Natur und Geist geschieht auf der Ebene einer zuerst nach dem Muster der Physik und danach der Linguistik nicht mehr *substanziell,* sondern *relational* aufgefassten, umfassenden Natur.

Um die Distanz zwischen der Archäologie und dem wissenschaftlichen Projekt des Strukturalismus zu ermessen, reicht es, an den Statusunterschied zwischen den Strukturen und den historischen Apriori der Diskurse zu denken. Nach Lévi-Strauss bildet die Struktur eine Form. Demnach ist sie grundsätzlich Idealität: Sie stellt eine *vérité de raison* und keine *vérité de fait* dar.[242] Die Struktur weist keinen zufälligen Aufbau zwischen beliebigen Teilen auf, sondern ein System, das von der internen Kohäsion ihrer Elemente getragen wird. Die Methode der Rekonstruktion der Struktur ist somit niemals rein induktiv, sondern immer konjektural, zugleich induktiv und deduktiv, empirisch und logisch. Jedes System wird außerdem nur in Bezug auf eine systematische Typologie, auf das *System der Systeme* einen besonderen Aufbau haben können, gleich der allgemeinen Grammatik, der gegenüber jede Struktur eine besondere Transformation darstellt. Die Struktur der Strukturen ist demnach eine sich durch interne Kohärenz und eine begrenzte Zahl an Regeln auszeichnende Sprache, die die Gesetze einer Vielfalt anscheinend heterogener Phänomene angibt.[243]

Die Archäologie Foucaults verkennt keineswegs das Niveau der Struktur einer Sprache und einer Grammatik. Die Dimension der Idealität der Struktur als Form meint sie allerdings auf die fundamentalere der Existenz

241 A.a.O., fz. viii (weggelassen in der deutschen Ausgabe). Vgl. auch den Hinweis auf Niels Bohr in DERS., »Die Stellung der Anthropologie in den Sozialwissenschaften und die daraus resultierenden Unterrichtsprobleme«, in: DERS., *Strukturale Anthropologie I,* übers. v. H. Naumann, Frankfurt/M. 1977, 369–408, insb. 389/fz. 398.

242 DERS., »Das Feld der Anthropologie«, a.a.O., 31/fz. 31; vgl. auch DERS., »Der Strukturbegriff in der Ethnologie«, in: DERS.,*Strukturale Anthropologie I*, a.a.O., 299–346, insb. 328 ff./fz. 333 ff.

243 »Schließlich hätten wir nichts anderes geleistet, als eine Sprache zu erarbeiten, deren einziges Verdienst darin bestände, kohärent zu sein wie jede Sprache, und anhand einer kleinen Zahl von Regeln Phänomenen Rechnung zu tragen, die man bisher für ganz andere hielt. In Ermangelung einer unerreichbaren Faktenwahrheit [vérité de fait] wären wir zu einer Verstandeswahrheit

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reduzieren zu dürfen, die Funktionalität der Sprache auf die einfache Tatsache, dass es Sprache *gibt:* »le fait qu'il y a *du* langage« (AdS 146/dt. 162). Der Sprache als *ideale Form* (AdS 138/dt. 153), die als auf eine endliche Menge an Elementen sich stützendes Konstruktionsgesetz die unendliche Vielfalt ihrer raum-zeitlichen Manifestationen als bloß äußerliche, kontingente materielle Bedingungen betrachtet, hält die Archäologie die konstitutive Zerstreuung und Materialität der tatsächlich existierenden Aussagen entgegen, aus denen sich die Diskurse zusammensetzten.

Die Aussage bildet keine *Struktur*, das heißt ein innerlich zusammenhängendes System von Elementen, sondern eine *Existenzfunktion* innerhalb des Koexistenzfeldes des Diskurses.

> L'énoncé, ce n'est donc pas une structure (c'est-à-dire un ensemble de relations entre des éléments variables, autorisant ainsi un nombre peut-être infini de modèles concrets) ; c'est une fonction d'existence qui appartient en propre aux signes.[244]

Die Archäologie kümmert sich dementsprechend nicht um *formale* sondern um *historische* Apriori, insofern diese das Feld bilden, auf dem jene sich erst entfalten können. Geschichte ist ihr nicht äußerlich. Der Diskurs bildet keine ideale und zeitlose Form (»une forme idéale et intemporelle«), die obendrein eine Geschichte hätte; er ist durch und durch historisch (»il est, de part en part, historique«, AdS 153/dt. 170). Die Positivität der Diskurse, ihre Angewiesenheit auf raum-zeitliche Begebenheiten, spielt so die Rolle eines *historischen* Apriori.[245]

Unter »*a priori historique*« wird ein Apriori verstanden, das nicht eine *Gültigkeitsbedingung für Urteile*, sondern eine *Realitätsbedingung für Aussagen* darstellt.[246] Es bilde keine Bedingung der Möglichkeit (»condition de possibilité«), sondern eine Bedingung der Existenz (»condition d'existence«, AdS 153/AdW 170).[247]

Die rekonstruktive Arbeit der Archäologie bildet insofern keine *Deduktion* im eigentlichen Sinne. Sie läuft nicht auf die Rechtfertigung der

[vérité de raison] gelangt.« (DERS., »Das Feld der Anthropologie«, a.a.O., 31.)

244 AdS 115 (»Die Aussage ist also nicht eine Struktur, das heißt eine Menge von Beziehungen zwischen variablen Elementen, die so eine vielleicht unendliche Zahl von konkreten Modellen gestattet; sie ist eine Existenzfunktion, die den Zeichen eigen ist«, dt. 126).

245 Vgl. AdS 167/dt. 184.

246 Vgl. a.a.O.

247 Zum Begriff des »historischen Apriori« und zu dessen Nähe außer zu Husserls Begriff des »konkreten historischen Apriori« auch zu Hegels Begriff des Geistes, den Foucault infolge seiner Diplomarbeit vermutlich als *transcendantal historique* las, vgl. KELM, *Hegel und Foucault*, a.a.O., 180 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gültigen Anwendung von Urteilen innerhalb eines bestimmten diskursiven Bereichs hinaus. Noch weniger sucht sie – anders als Lévi-Strauss' strukturalistische Sozialanthropologie – das Gesetz, gar die *sozio-biologische Form* (»la forme socio-biologique«), durch die sich die *Universalität der menschlichen Natur* bestimmen ließe.[248] Vom Gebiet der *Wissenschaft* auf jenes der *Technik* versetzt und dadurch zur allgemeinen *sozio-biologischen* Technologie erhoben, bildet gar Lévi-Strauss' Gesetz den Inbegriff alles dessen, was Foucault später mit dem Begriff der *Biopolitik* anprangern wird. Auf dessen Basis wird nämlich endlich eine *angewandte Anthropologie* möglich, die erlauben soll, aufgrund einer wissenschaftlich fundierten Unterscheidung zwischen dem, was normal, und dem, was hingegen pathologisch ist, in unsere *kranke* und *ängstliche* Welt therapeutisch einzugreifen.[249]

Anders als Lévi-Strauss' *angewandte Anthropologie* erhebt die Archäologie – und zwar *programmatisch* – keinen Anspruch auf Normativität. Sie will lediglich *deskriptiv* sein. Foucault spricht in der *Archäologie des Wissens* ganz bewusst von einer Beschreibung der Aussagen und von einer archäologischen Beschreibung (»La description des énoncés« und »La description archéologique« lauten die Überschriften eines Kapitels und eines Teils aus *Archäologie des Wissens*). Wenn es heißt *deskriptiv,* so ist dies allerdings durchaus *kritisch* gemeint. Die Behauptung, dass man von Diskursen *deskriptiv* reden darf, besagt nichts anderes, als dass der hinter ihrem Anspruch auf Idealität liegende *positive* Rest, ihre konstitutive Angewiesenheit auf raum-zeitliche Gegebenheiten an den Tag gebracht werden kann.

Demnach sind das *formale* und das *historische Apriori* weder von demselben Niveau noch von derselben Natur: »ni de même niveau ni de même nature« (AdS 169/ dt. 186). Konstitutiv *materiell* soll das historische Apriori Rechenschaft darüber ablegen können, dass ein gewisser Diskurs zu einem gegebenen Zeitpunkt eine bestimmte formale Struktur entweder aufnehmen oder ausschließen kann.

> Il doit pouvoir rendre compte du fait que tel discours, à un moment donné, puisse accueillir et mettre en œuvre, ou au contraire exclure, oublier ou méconnaître, telle ou telle structure formelle.[250]

248 LÉVI-STRAUSS, »Das Feld der Anthropologie«, a.a.O., 34 f./fz. 34 f.

249 Vgl. DERS., »Die Stellung der Anthropologie in den Sozialwissenschaften«, a.a.O., insb. 405 ff. und 418: »Denn die Anthropologie würde vergeblich eine Anerkennung heischen, die man schon ihren theoretischen Eroberungen schuldig wäre, wenn sie in der kranken und ängstlichen Welt, in der wir leben, nicht darauf bedacht wäre zu beweisen, *wozu sie dient*.«

250 AdS 168 (»Es muß die Tatsache erklären können, daß ein bestimmter Diskurs zu einem gegebenen Zeitpunkt diese oder jene formale Struktur

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es ist genug bekannt, dass sich Foucault in *L'archéologie du savoir* zur positivistischen Methode seiner Archäologie bekennt. Ein *positiviste heureux* (AdS 164/AdW 182), nämlich einer, der sich das unglückliche Bewusstsein der Subjektphilosophie mit ihren Aporien erspart, ist Foucault allerdings lediglich in dem Sinne, dass er den Anspruch erhebt, die Positivität der historischen Apriori in der raum-zeitlichen Gegebenheit ihrer Existenz und nicht die Idealität der Formen der formalen Apriori, die auf der Grundlage der ersten entstehen können, zu rekonstruieren.[251]

Um vom Positivismus im eigentlichen Sinne reden zu dürfen, müsste es um den Versuch gehen, die Beschreibung der Positivität der Diskurse mit der Herausarbeitung der Gesetze, die sie konstituieren, wesentlich zu verbinden. Nichts liegt aber der rekonstruktiven Methode Foucaults ferner als ein solches Vorhaben. Keineswegs beabsichtigt die Archäologie, die Gültigkeit von Diskursen positivistisch zu bestimmen, das heißt letztendlich Normativität *deskriptiv* zu begründen. Im Gegenteil: Der kritische Anspruch der Archäologie besteht gerade darin, die wesentliche Positivität an den Tag zu bringen, auf die die Idealität der Diskurse zwingend aufbauen muss. Nicht von ungefähr denunziert *Les mots et les choses* die Verwechselung zwischen Empirischem und Fundamentalem, die die moderne *epistéme* auszeichnet.[252] Ähnlich beabsichtigt die Archäologie, nach der Auffassung, die Foucault von ihr in der *Archäologie des Wissens* gibt, hinter der Idealität der reinen Formen der Diskurse, das heißt hinter ihren formalen Apriori, die konstitutive Materialität ihrer historischen Apriori als ihre raum-zeitlichen Existenzbedingungen wieder in Erscheinung treten zu lassen.

Der Positivismus der Archäologie gilt nicht für sich, er bildet nicht das letzte Wort der Diskursanalyse. Er ist vielmehr grundsätzlich instrumental. Die Funktion der Beschreibung der diskursiven Formationen, der Analyse der Positivitäten und des Ermittelns des Aussagefeldes lässt sich erst im Hinblick auf den *allgemeinen Horizont* begreifen, zu dem sie gehören.[253] Der positiven Rekonstruktion der Diskurse in ihrer materiellen Gegebenheit kommt keine *transzendentale* Rolle zu. Sie gilt nicht der Rechtfertigung von Diskursen und der Bestimmung von dem, was innerhalb ihrer ein *angemessenes* und dem, was stattdessen ein *unangemessenes* Urteil ausmacht. Ziel der Rekonstruktion ist vielmehr das *Bestreiten* und das *Überschreiten* der diskursiven Formationen.[254]

aufnehmen und anwenden oder im Gegenteil ausschließen, vergessen oder verkennen kann«, dt. 185).

251 Vgl. insb. AdS 164 f./dt. 181 f.

252 Vgl. MC 329 ff./dt. 384.

253 Vgl. AdS 173/dt. 190.

254 Zur Verwendung des Positivismus im Sinne einer genealogischen, identitätsauflösenden Gegen-Wissenschaft vgl. auch M. FOUCAULT, »*Il faut*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Darin liegt auch die eigene Rechtfertigung der rekonstruktiven Arbeit der Archäologie, falls sie keine *Deduktion* von Diskursen darstellt. Die Frage nach einer möglichen Legitimation der Archäologie wird im Übrigen von Foucault selbst gestellt (vgl. AdS 172/dt. 189). Rechtfertigen könne sich die Archäologie, etwa sofern sie als *unsere Diagnose* gilt. *Notre diagnostic* bildet sie allerdings laut Foucault nicht in dem Sinne, dass sie uns imstande versetzen würde, unsere Identität zu definieren, etwa das Tableau unserer unterscheidenden Merkmale zu umreißen. Vielmehr stellt die Archäologie fest – wie bereits gesehen –, dass wir *Differenz* sind. Sie lässt das *Andere* und das *Außen* aufbrechen. Sie vermag uns von unseren Kontinuitäten freizumachen, indem sie das *Außen unserer eigenen Sprache* zur Sprache kommen lässt: »la bordure du temps qui entoure notre présent, qui le surplombe et qui l'indique dans son altérité ; ce qui, hors de nous, nous délimite.«[255]

Foucault mag wohl in der *Archäologie des Wissens* sich von seiner früheren Untersuchung über die Entstehung der modernen Psychopathologie, *Wahnsinn und Gesellschaft*, zum Teil absetzen zu wollen. Auf seine *Histoire de la folie* unüberhörbar anspielend betont er nämlich, dass die raum-zeitliche Gegebenheit der Sprache sich nicht zuerst als Ausdruck eines fundamentalen Schweigens, einer anfänglichen Nacht, sondern hinsichtlich ihrer Existenzbedingungen verstehen lässt, die ihr Aussagenfeld konstituieren. Entsprechend muss auch die fundamentale Rolle, die Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* dem undeutlichen, bruchstückhaften Gemurmel der Irrsinnigen noch zuspricht, relativiert werden. Nicht dieses, sondern das positive, historische Apriori, das die Koexistenzregeln der Aussagen bestimmt, stehe primär zwischen der Sprache und dem Schweigen.

> Mais qu'on puisse décrire cette surface énonciative prouve que le ›donné‹ du langage n'est pas le simple déchirement d'un mutisme fondamental ; que les mots, les phrases, les significations, les affirmations, les enchaînements de propositions, ne s'adossent pas directement à la nuit première d'un silence ; mais que la soudaine apparition d'une phrase, l'éclair du sens, le brusque index de la désignation, surgissent toujours dans le domaine d'exercice d'une fonction énonciative ; qu'entre le langage tel qu'on le lit et l'entend, mais aussi déjà tel qu'on le parle, et l'absence de toute formulation, il n'y a pas le grouillement de toutes les choses à peine dites, de toutes les phrases en suspens, de toutes les pensées à demi verbalisées, de ce monologue infini dont seuls émergent quelques fragments ; mais avant

défendre la société«. Cours au Collège de France (1975–1976), hg. v. M. Bertani, A.Fontana, Paris 1997, 10/dt. 23.

255 AdS 172 (»der Saum der Zeit, die unsere Gegenwart umgibt, über sie hinausläuft und auf sie in ihrer Andersartigkeit hinweist; das, was uns außerhalb von uns begrenzt«, dt. 189).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tout – ou en tout cas avant lui (car il dépend d'elles) – les conditions selon lesquelles s'effectue la fonction énonciative.[256]

Der Sinn der Archäologie selbst lässt sich allerdings ohne Hinweis auf ein anfängliches Schweigen kaum nachvollziehen. Denn ohne die umfassende Einheit einer Indifferenz vor dem Zerreißen der Geschichte wäre die konstitutive Angewiesenheit der Diskurse auf deren Außen nicht zu begreifen und so auch nicht das Interesse der Archäologie für die Grenze, die den Ausschlussraum bestimmt, aus dem heraus die Aussagen erst zur Emergenz kommen können (»On étudie les énoncés à la limite qui les sépare de ce qui n'est pas dit, dans l'instance qui les fait surgir à l'exclusion de tous les autres«[257]).

Foucault schwankt ohne Zweifel zwischen zwei Auffassungen des Begriffs des Außen (»le dehors«). Einmal denkt er an die *Äußerlichkeit* des historischen Apriori selbst gegenüber der *Innerlichkeit* des formalen Apriori.[258] Das Außen ist dann die raum-zeitliche Zerstreuung der Aussagen gegenüber dem Inneren der Subjektivität und der idealen Synthese, durch die das Subjekt sich sammelt: »ce dehors où se répartissent, dans leur relative rareté, dans leur voisinage lacunaire, dans leur espace déployé, les événements énonciatifs.«[259]

Ein anderes Mal denkt Foucault radikaler an das *Außen*, das jedes Aussagenfeld aufgrund des Ausschlusses von anderen Aussagen mit sich bringt, durch den es erst an den Tag kommen kann: an den *Saum der*

256 AdS 147 (»Daß man aber diese Aussageoberfläche beschreiben kann, beweist, daß das ›Gegebene‹ der Sprache nicht das einfache Zerreißen einer fundamentalen Stummheit ist; daß die Wörter, die Sätze, die Bedeutungen, die Bestätigungen, die Verkettungen von Propositionen nicht sich direkt an die ursprüngliche Nacht eines Schweigens anlehnen, sondern daß das plötzliche Auftauchen eines Satzes, das Aufblitzen des Sinnes, der brüske Hinweis der Bezeichnung stets in dem Wirkungsgebiet einer Aussagefunktion auftauchen; daß zwischen der Sprache, so wie man sie liest und versteht, aber auch so, wie man sie spricht, und dem Fehlen jeder Formulierung nicht das Gewimmel von all diesen kaum gesagten Dingen, von all diesen in der Schwebe befindlichen Sätzen, von all den halbverbalisierten Gedanken, von diesem unendlichen Monolog vorliegt, aus dem nur einige Fragmente auftauchen; sondern vor allem – oder in jedem Fall vor ihm (denn er hängt von ihnen ab) – die Bedeutungen, gemäß denen sich die Aussagefunktion vollzieht«, dt. 163 f.).

257 AdS 156 (»Man untersucht die Aussagen an der Grenze, die sie von dem Nicht-Gesagten trennt, in der Instanz, die sie beim Ausschluß all der anderen auftauchen läßt«, dt. 173).

258 Vgl. vor allem AdS 158–61/dt. 175–78.

259 AdS 159 f. (»dieses Draußen, in dem sich in ihrer relativen Seltenheit, in ihrer lückenhaften Nachbarschaft, in ihrem entfalteten Raum die Aussageereignisse verteilen«, dt. 177).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeit, die unsere Gegenwart umgibt (»la bordure du temps qui entoure notre présent«); an *das, was uns außerhalb von uns begrenzt* (»ce qui, hors de nous, nous délimite«); an *das unserer eigenen Sprache Äußere* (»le dehors de notre propre langage«, AdS 172/dt. 189 f.).

Diesen zwei Auffassungen des Begriffes des Außen entsprechend zeichnen sich auch zwei Weisen ab, den Sinn der Archäologie und somit deren Rechtfertigung und den allgemeinen Horizont zu verstehen, in dem Foucaults positives Verfahren zu verorten ist. Im ersten Fall hätte man es lediglich mit den allgemein nietzscheanischen Themen der Reduktion auf die Oberfläche und Äußerlichkeit der Phänomene als Überwindung der altmetaphysischen Begriffe des Wesens und der Wahrheit zu tun. Der Sinn der Archäologie würde dann hauptsächlich in der Auflösung der Subjektivität und der Idealität ihrer Formen in die konstitutive Zerstreuung der Aussagen liegen. Ob darin die Archäologie ihre *Rechtfertigung* überhaupt finden kann, bleibt allerdings aus etlichen Gründen mehr als fraglich.

Fraglich ist zum einen der Primat, der damit der Zerstreuung der raum-zeitlichen *Differenz* der Aussagen gegenüber dem ideell sich Zusammensammeln der subjektiven Innerlichkeit zugesprochen wird. Gehört ihm das *Außen* nicht wesentlich an, sondern bloß als zufällige Existenzbedingung, dann ließe sich kaum verstehen, wieso sich die Subjektivität überhaupt der materiellen Dispersion hingeben sollte, statt sich einfach selbst zu ermächtigen. Einer konsequenten Theorie der anthropologischen Emanzipation durch subjektive Assimilation, ja Vergeistigung der Äußerlichkeit und Fremdheit der Natur im Menschen und außer ihm wäre kaum etwas entgegenzuhalten. Zumal der Begriff der *Differenz* qua reine materielle Zerstreuung, der der Subjektivität entgegengesetzt wird, sich leicht als Mystifikation entlarven lässt.

Es wurde bereits auf die Schwierigkeiten hingewiesen, auf die Foucault stößt, indem er versucht, die Ebene der Aussagen als jene der *elementaren Einheiten des Diskurses* zu bestimmen, auf die sich die Analyse der diskursiven Formationen stützen sollte.[260] Die Herausforderung, vor der sich die Archäologie gestellt sieht, indem sie sich bemüht, den Bereich des Wissens nach anderen, grundlegenderen Einheiten als jener etwa des *Buchs*, des *Werks* oder der *Epoche* zu fassen, mit denen die *histoire des idées* traditionell arbeitet, besteht insbesondere in der eigentümlichen Dimension, die zwischen der Idealität einer *Sprache* und der reinen Empirizität eines *Korpus* liegt. Diese dazwischenliegende Dimension zeichnet sich laut Foucault durch eine eigenartige *Materialität* aus.

Die der Aussage eigene Materialität, die ihre spezifische *Existenzmodalität* bildet, besteht in einer besonderen Form der *Wiederholbarkeit*. Sie stellt nämlich eine *wiederholbare Materialität* (»*matérialité répétable*«,

260 Vgl. AdS 107/dt. 117.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

AdS 138/dt. 153) dar. Die einzelnen *Äußerungen* (»énonciations«) stellen einerseits Ereignisse dar, die gänzlich an den raum-zeitlichen Bedingungen ihres Erscheinens gebunden bleiben und sich insofern nicht, ohne ihre eigene Identität zu verlieren, wiederholen lassen. Die *sprachlichen* und *logischen Formen* sind andererseits gegenüber ihrer raum-zeitlichen Verortung wesentlich indifferent. Sie lassen sich *unbestimmt* (»indéfiniment«) wiederholen. Demgegenüber zeichnen sich die *Aussagen* (»énoncés«) dadurch aus, dass sie zwar wiederholt werden können, aber nicht unbegrenzt, sondern unter präzisen Bedingungen, die – selbst materiell – ihnen nicht äußerlich, sondern wesentlich sind.[261]

Während somit eine Äußerung, das heißt die konkrete Formulierung einer Aussage, strikt einmalig ist und eine sprachliche oder logische Struktur sich unendlich reaktualisieren lässt, stellen die Identität einer Aussage und damit auch ihre Wiederholbarkeit Funktionen von *Existenzbedingungen* dar. So wird einerseits der besondere Status einer Aussage (als Original, als Kopie, als Manuskript, als Satz eines Romans oder eines Alltagsgesprächs) durch ihre Zugehörigkeit zu *materiellen Institutionen* definiert; die Anwendungsschemata, die Gebrauchsregeln, die Rollen innerhalb von Aussagenkonstellationen und die strategischen Virtualitäten, die für eine Aussage gelten, werden andererseits durch ihr Verhältnis zur Gesamtheit der anderen Aussagen bedingt.[262] Der Satz *die Träume erfüllen die Wünsche* kann etwa über die Geschichte hin unbegrenzt wiederholt werden. Als raum-zeitlich individuierte wird die Äußerung dabei stets ihre Identität ändern; als semantische, grammatikalische oder logische Form wird sie dagegen die gleiche bleiben; als Aussage wird sie bei Platon eine andere sein als bei Freud, weil sie im Zusammenhang mit einer anderen Gesamtheit von Aussagen vorkommt, die ihr eine andere Anwendung, einen anderen Gebrauch, eine andere Rolle vorgibt.[263]

Diese und ähnliche *materielle* Bedingungen sollen die Schwellen markieren, innerhalb derer eine Aussage ihre Identität aufbewahren und somit wiederholt werden kann. Insgesamt bilden diese materiellen Bedingungen die *Regelmäßigkeit*, oder gar das *Gesetz*, das *Prinzip* beziehungsweise das *Formationssystem*, das über die Identität der Aussagen – man sieht zwar Elementarfunktionen, aber keine schlichten *Atome* – nach deren Zugehörigkeit zu einer größeren Einheit, etwa zu einem Diskurs oder zu einem *Archiv,* entscheidet.[264]

Es bleibt indessen zu klären, wie ein solches Gesetz und Prinzip – würde man auch so vorsichtig wie möglich von *Regularität* oder

261 Vgl. v. a. AdS 131–38/dt. 145–53.
262 Vgl. AdS 150 f./dt. 135 f.
263 Vgl. AdS 136/dt.151.
264 Vgl. insb. für das Archiv AdS 170/dt. 187 und für den Diskurs AdS 140/dt. 156.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zerstreuungsprinzip sprechen – überhaupt noch materiell aufzufassen wäre. Wie kann eine solche *Regelmäßigkeit* das leisten, was ihr Foucault zutraut? Wie kann nämlich eine *materielle* Formationsregel (»règle de formation« AdS 53/dt. 58) oder gar ein *materielles Relationenspiel* (»jeu de relations«, AdS 58/dt. 101) die Identität der Diskurse und allgemeiner der Archive bedingen, damit sich die verschiedenen diskursiven Formationen und mit ihnen auch deren Elemente, die Aussagen, als von ihnen abhängige *Funktionen*, überhaupt individuieren lassen?

Wie unscharf immer man die Einheit, die gewährleistet werden muss, auffassen mag – etwa als *Feld von Koexistenzen* oder als *Raum der Differenzierung*[265]: um nicht bloß die Zufälligkeit einer rein empirischen, atomaren Konstellation darzustellen, muss sie als eine zusammenhängende Ganzheit aufgefasst werden. Als solche bildet sie aber sogleich eine *Form*, gerade die »totalité organique« (AdS 142/dt. 158), die Foucault vermeiden will und muss, um die besondere Existenzweise der Aussagen und der Diskurse behaupten zu können. Denn nur, wenn sie sich von der Totalität einer Form absetzen, können die Aussagen und die Diskurse ihre nicht rein empirische, sondern regelmäßige, *wiederholbare* Materialität bilden und, damit einhergehend, die besondere, konstitutive Historizität der Diskurse und ihre Spezifizität gegenüber der *Ordnung des Geistes* und der *Ordnung der Dinge* fundieren.[266]

Die Materialität der Aussagen als nicht rein zufällige, individuierte und insofern wiederholbare lässt sich ohne den Bezug auf die Idealität einer Form, die ihre Identität konstituiert, nicht denken. Die *Differenz*, die die Ebene der Aussagen in ihrer konstitutiven Zerstreuung in Raum und Zeit darstellen sollte, kann nicht ohne Referenz auf eine Einheit – den *Diskurs,* das *Archiv* –, die sie zusammenhält, verstanden werden. Als solche ist sie je schon Differenz *einer Identität* und kann – nicht anders als in der Tradition der Ideengeschichte – nur als *Ausdruck*, *Manifestation*, *Äußerung* der Innerlichkeit aufgefasst werden, die dieser einheitliche, identische Keim darstellt. Insofern bildet die Differenz zudem keine tatsächliche Alternative zur Subjektivität, denn als Äußerung einer innerlichen Einheit gehört sie als deren Moment zu einer Struktur, die sich durch konstitutive Reflexivität, nämlich durch die Wiederspiegelung einer Ganzheit in den Teilen, in die sie sich manifestiert, auszeichnet.

Foucaults *dehors* kann wie betont auch in einem anderen Sinne als das Auseinander der diskursiven Materialität gegenüber der Innerlichkeit der Subjektivität verstanden werden. Steht das Aussagenniveau *an der Grenze der Sprache* und setzt die archäologische Rekonstruktion nicht intern auf der Ebene der *inneren Organisation*, sondern auf jener

265 Vgl. AdS 131, 121/dt. 143, 133.
266 Vgl. AdS 170/dt. 187 und für die *organische Totalität* AdS 142 f. /dt. 158.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der *Peripherie*, der diskursiven Formationen an, dann besteht das Außen der Diskurse in dem, was nicht gesagt, in dem, was von den historischen Apriori als Ausschlussprinzip *außen* gelassen wird und was von der archäologischen Aussagenanalyse als Untersuchung der Grenzen wieder an den Tag gebracht werden soll.

> On étudie les énoncés à la limite qui les sépare de ce qui n'est pas dit, dans l'instance qui les fait surgir à l'exclusion de tous les autres.[267]

Mit dieser zweiten Auffassung des Außen bewegt sich Foucault durchaus in den Bahnen der Deutung der archäologischen Methode, von der er in *Histoire de la folie* (1961), aber auch in *Les mots et les choses* (1966), wo die Vorstellung einer *Gegen-Wissenschaft* maßgeblich ist, die die Grenzen der Diskurse *bestreiten* und *übertreten* soll, ausgeht. Die Archäologie behält ausschließlich in Anbetracht einer solchen radikalen Auffassung vom *dehors*, die sie ohnehin auch in ihrer späteren Selbstdeutung immer noch voraussetzt, einen Sinn. Das heißt auch, dass sie allein im Horizont von Foucaults früherer Vernunftkritik verständlich bleibt. Auch Foucaults spätere, dezidierte Option für die Zerstreuung der Aussagen und deren Analyse lässt sich nicht an sich verstehen, sondern erst im Horizont einer präzisen Auffassung von der Einheit und von der Bedeutung ihrer Teilung sowie von der Zerrissenheit, die daraus folgt.

Nur in Bezug auf ein solches *dehors* kann die Rede von einer Positivität der Formen und der Idealitäten, das heißt des *formalen Apriori* als vom *historischen Apriori* unterschiedenes, und damit einhergehend auch von der radikalen und konstitutiven Historizität der Diskurse einen Sinn haben. Es gibt keine ideale Synthese, die ihre Freiheit nicht je schon unter den raum-zeitlichen Bedingungen, unter denen sie steht, ausgeübt hätte. Die ganzheitliche Auffassung von materiellen Elementen bringt immer Neues mit sich, immer eine Umdeutung beziehungsweise eine Transmutation und Transfiguration von dem, was einheitlich erfasst wird. Angesichts dieses Emergenzcharakters der Synthesen behaupten zu wollen, es gäbe ein *historisches Apriori*, das als Existenzbedingung von Aussagen das *formale Apriori* von Diskursen fundiert, sodass nunmehr die Subjektivität lediglich einen Effekt derselben darstellt, erweist sich als schlicht unhaltbar.[268]

267 AdS 156 (»Man untersucht die Aussagen an der Grenze, die sie von dem Nicht-Gesagten trennt, in der Instanz, die sie beim Ausschluß all der anderen auftauchen läßt«, dt. 173).

268 Für die klare bestimmende Rolle, die Foucault dem Aussagenfeld gegenüber der Subjektivität zuspricht vgl. etwa AdS 160: » Il ne faut plus situer les énoncés par rapport à une subjectivité souveraine, mais reconnaître dans les différentes formes de la subjectivité parlante des effets propres au champ énonciatif« (»Es ist nicht mehr nötig, die Aussagen im Verhältnis zu einer souveränen Subjektivität zu platzieren, sondern in den verschiedenen

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was jeder Idealität konstitutiv bleibt, ist das Angewiesensein nicht auf eine bestimmte Positivität, sondern auf Positivität und Materialität überhaupt, ohne dass sich der Sinn der Bestimmungsrelation zugunsten einer Richtung eindeutig entschieden ließe, etwa zur Idealität der *formalen Apriori* oder zur Materialität der *historischen Apriori* hin. Jede Idealität weist einen Rest an Positivität auf, nicht weil sie von raum-zeitlichen Elementen als ihre Existenzbedingung fundiert wäre, sondern wegen der unausweichlichen Endlichkeit und Parteilichkeit der Synthese einerseits, die sie konstituiert, und wegen der Äußerlichkeit andererseits, die aus diesen notwendig folgt. Nur wenn man ein solches ausgeschlossenes *dehors* und mit ihm zum einen die umfassende Einheit, die die Rede vom Ausschluss impliziert, und zum anderen die Notwendigkeit eines Bezuges zu ihr, um Diskurse überhaupt entfalten zu können, annimmt, kann man von einer konstitutiven Positivität und Historizität qua raum-zeitlicher Kontingenz sinnvoll reden: Sie bildet die notwendig willkürliche Bestimmtheit, die jede Form einnehmen muss, gegenüber einer unendlichen Indifferenz, der sie nie genügen wird, obwohl sie ihrer konstitutiv bedarf.

Unterschlägt man dieses *dehors* oder fasst man es *dialektisch* als schlichte Kehrseite des Innen, als *eingeschlossenen Ausschluss*, dann ist einer Auffassung wie der von Manfred Frank wenig entgegenzuhalten, der unter Berufung auf die Tradition des Deutschen Idealismus die Ursprünglichkeit der Subjektivität als *konstituierende* und nicht als *konstituierte* hervorhebt. Selbstverständlich hat die Archäologie als Methode der Rekonstruktion der Positivität der Diskurse wenig anzubieten, wenn sie sich selber als reine *Analyse* der diskursiven Formationen deutet. Denn selbst das Auseinander der Diskurse lässt sich ohne Bezug auf ein Gesetz und auf ein Prinzip, die die Koexistenz, Zerstreuung und Verteilung der Aussagen individuiert bedingen, nicht nach seinen Regelmäßigkeiten auffassen. Dafür muss man vielmehr – der Intention Foucaults zuwiderlaufend – jedes in Betracht gezogene Diskurselement als *Ausdruck einer Totalität* (»l'expression d'une totalité« AdS 155/dt.172) wahrnehmen; die hermeneutische Arbeit der Interpretation dringt somit auf der Ebene der Individuierung der Grenzen der diskursiven Formationen vor und ist nicht mehr eine rein diskursinterne Angelegenheit.[269]

Hinter dem glücklichen Positivisten lässt sich noch der *Genealoge* entdecken, denn die geduldige Rekonstruktionsarbeit der Archäologie ist programmatisch auf eine *genealogische* Identitätsauflösung aus. Die Methode der Rekonstruktion zählt hier allerdings weniger als der Befund, der weiterhin die Archäologie leitet: die Positivität, die jeder Idealität in ihrer Bestimmtheit anhaftet. Das ist übrigens das, was die wesentliche

Formen der sprechenden Subjektivität dem Aussagefeld eigene Wirkungen zu erkennen.«, dt. 177)

269 Vgl. vor allem AdS 155–58 /dt. 172–75.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Historizität der diskursiven Formationen bildet und die Tatsache begründet, dass Diskurse aufgrund ihrer Einmaligkeit als ein Gut betrachtet werden, nämlich als etwas, das aufzubewahren, im Gedächtnis zu behalten und zu tradieren ist. Würden die Diskurse gänzlich im Gedanken aufgehen, wäre ihre Konservierung entbehrlich, denn sie wären in jedem Moment rein geistig wieder zu rekonstruieren.[270]

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch der Herrschaftscharakter der Diskurse, ihr grundlegendes Angewiesensein auf Macht, nach Foucault verstehen. Dafür muss man nicht, wie etwa Manfred Frank, an einen strukturalen Determinismus der historischen Apriori der Aussagenfelder gegenüber der konstituierenden Kraft der Subjektivität denken. Um die den Diskursen notwendig innewohnende Gewalt ausmachen zu können, reicht es, ihre konstitutive Einseitigkeit und positive Unvermitteltheit und die intrinsisch dezisionistische, implizite Normativität ihrer Unterscheidungen, die daraus resultiert, hervorzuheben.[271]

Macht, so wie sie von Foucault aufgefasst wird, stellt demnach keine arbiträre, grundsätzlich durch einen Systemzwang, nämlich die Notwendigkeit, den Zusammenhalt der Diskurse überhaupt zu erklären, bedingte Annahme dar, der eine unbegründete transzendentale Funktion zugewiesen wird, wie Manfred Frank und Jürgen Habermas meinen, sondern das Resultat einer Reflexion der Entstehungsbedingungen von Diskursen überhaupt. Ähnlich bildet der Einspruch gegen die Subjektphilosophie selbstredend keinen theoretischen *parti pris*. Er stellt vielmehr die Folge einer Herausarbeitung der Aporien der Subjektivität und der Grenzen der Idealität dar, mit der Foucault gewiss in guter Gesellschaft in der Tradition des 19. und des 20. Jahrhunderts steht. Dass er darüber hinaus, angesichts der konstitutiven Reflexivität der Diskurse, dabei nicht so *glücklich* sein kann, wie er sich gerne sehen möchte, ist selbstredend eine andere Frage.

Wie es mit Foucaults angeblichem Naturalismus und Biologismus bestellt ist, zeigt am deutlichsten die durchaus polemische Position seiner Archäologie gegenüber dem Strukturalismus und dessen Projekt, durch eine neuartige Vermittlung der Dichotomie zwischen Kultur und Natur der Sozialanthropologie eine neue Grundlage zu schaffen und damit die Wissenschaft des Menschen zu fundieren.

Wohnt Lévi-Strauss' vermittelndem Naturalisierungsversuch zugleich ein Idealisierungsprojekt inne, indem die Gegebenheit der Natur und der Kultur auf Formen zurückgeführt wird, die die Universalität von Gesetzen haben, dann bildet die Archäologie bereits als Programm die schärfste Kritik am strukturalistischen Naturalismus, indem sie dessen notwendig hybriden Charakter hervorhebt. Der positivistische Rest der

270 Vgl. insb. AdS 158/dt. 175.
271 Vgl. FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?,* a.a.O., 242.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Idealitäten, den sie herauszuarbeiten beansprucht, führt die Naturgesetze von Lévi-Strauss' Anthropologie auf deren kontingente Grundlagen zurück: Kultur (im Sinne von Vergeistigung) auf Natur (im Sinne von materiell Gegebenem); Natur (im Sinne von Allgemeinem) auf Kultur (im Sinne von Partikularem). Dementsprechend stellen Lévi-Strauss' Strukturen tatsächlich *sozio-biologische* Formen dar. Sie bilden allerdings keineswegs die Vermittlung, die die Menschheit und ihr Wissen über sich selbst in eine postmetaphysische Dimension projiziert, wo sie sich mit ihren *wilden* Anfängen schließlich wieder aussöhnen sollen, sondern vielmehr das Resultat einer unauflöslichen Antinomie zwischen Natur und Kultur.

v. Gilles Deleuzes und Giorgio Agambens affirmative Biopolitik

v.i Gilles Deleuze: Leben als *Immanenz- und Univozitätsplan* der Natur

Gilles Deleuzes *Logik des Sinns* kann als die *frechere* der metaphysischen Abhandlungen betrachtet werden. In ihr wie in *Differenz und Wiederholung* ist nämlich Deleuze – so Foucault in seiner Rezension der beiden Werke – so *insolent* gewesen, zu behaupten, den Gedanken der ewigen Wiederkehr bis zu Ende gedacht zu haben.[272] Dadurch habe Deleuze die Aufgabe wahrgenommen, vor die Nietzsche Foucault zufolge die Philosophie des 20. Jahrhunderts gestellt hat. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr ist nämlich bloß ein Versprechen geblieben, ein Rätsel, das Nietzsche seiner Nachwelt vermacht hat. Zarathustra selbst ist lediglich ein *Fürsprecher* der ewigen Wiederkehr gewesen, dessen Gedanke die *formlose Stimme* eines abgründigen Mangels darstellt, ein überschüssiges Zeichen (»un signe excédentaire«), das sich weder *mythisch* noch *diskursiv* adäquat erfassen lässt.[273]

272 M. FOUCAULT, »Theatrum philosophicum«, in: DE I, 943–67, insb. 966/dt. 121.

273 Vgl. a.a.O., 966, 947/dt. 121, 98. Deleuze wirft seinerseits 1977 in einem persönlichen Brief Foucault vor, er habe mit seiner Lusttheorie nicht vermocht, die *Immanenz*, d. h. letztendlich die ewige Wiederkehr als wesen- und scheinlose Oberfläche jenseits der dialektischen Gegensätze, wirklich zu denken. Mit seiner Auffassung der Macht führe nämlich Foucault eine konstituierende Ebene und somit einen *transzendenten Organisationsplan* ein, der mit Deleuzes *immanentem Plan des Gefüges* breche (vgl. G. DELEUZE, »Désir et plaisir«, zuerst in: *Magazine littéraire*, 325 [1994], jetzt in: DERS., *Deux régimes de fous*, a.a.O., 112–22, insb. 121/dt. 37).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deleuze ist es laut Foucault als erstem gelungen, die ewige Wiederkehr zu denken, indem er die Idee des *Wiederkehrens* mit jener der *Differenz* in Übereinstimmung gebracht hat. Was wiederkehrt, sei nichts anderes als die Differenz selbst qua *Differenz*, das Differieren als das Selbe des *Immer-anders-Seins*. Mit der ewigen Wiederkehr habe Deleuze insbesondere ein *a-kategoriales* Denken entfaltet. Das Seiende als Seiendes wird nicht im mehrfachen Sinne nach den kategorialen Grundformen der Zuweisung des Seinsprädikats voreingeordnet und -identifiziert, sondern nach dem Muster von Duns Scotus' und Spinozas Univozität des Seins immer auf dieselbe Art und Weise bestimmt. Ist allerdings der Gedanke der Univozität des Seins bei Duns Scotus' *conceptus univocus* so wie bei Spinozas Substanzsauffassung vom Bestreben dominiert, die Einheit des Seienden qua Seienden erneut zu behaupten, so wird das Sein im Fall der Ontologie, die Deleuze entwirft, zwar auf dieselbe Art und Weise von allen Differenzen, aber von nichts anderem als von Differenzen ausgesagt. Das Sein ist somit Foucault zufolge nicht die Einheit, die die Differenzen regiert und verteilt, sondern ihre *Wiederholung* als *Differenz*.

> Imaginons au contraire une ontologie où l'être se dirait, de la même façon, de toutes les différences, mais ne se dirait que des différences ; alors les choses ne seraient pas toutes recouvertes, comme chez Duns Scot, par la grande abstraction monocolore de l'être, et les modes spinozistes ne tourneraient pas autour de l'unité substantielle; les différences tourneraient d'elles-mêmes, l'être se disant, de la même manière, de toutes, l'être n'étant point l'unité qui les guide et les distribue, mais leur répétition comme différences.[274]

Aus der Sicht Deleuzes bildet Nietzsches ewige Wiederkehr insofern eine kopernikanische Revolution, als sie eine allgemeinere *kategoriale Umkehrung* vollzieht, die das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Sein und Werden, Identität und Unterschied, dem Einen und dem Mannigfaltigen umkehrt. Nunmehr wird das Sein vom Werden, die Identität vom Unterschiedlichen, das Eine vom Mannigfaltigen ausgesagt. Parallel dazu sei die spinozistische Substanz nicht mehr primär gegenüber den Modi, sondern bilde lediglich eines ihrer Prädikate. So lasse die ewige Wiederkehr

274 FOUCAULT, »Theatrum philosophicum«, a.a.O., 959 (»Wenn wir uns dagegen eine Ontologie vorstellen, in der das Sein in derselben Weise von allen Differenzen, aber auch nur von den Differenzen ausgesagt wird, dann verschwänden die Dinge nicht mehr wie bei Duns Scotus unter der großen monotonen Abstraktion des Seins, und Spinozas Modi kreisten nicht mehr um die substanzielle Einheit; die Differenzen kreisten um sich selbst, da das Sein sich von allen Differenzen auf dieselbe Weise aussagen ließe und nicht mehr die Einheit wäre, die sie leitete und verteilte, sondern deren Wiederholung als Differenzen«, dt. 113).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht einfach *das Selbe* zurückkehren, sondern was wiederkehre, sei das Unterschiedliche als solches. Das Wiederkehren bilde die einzige Identität als abgeleitetes Prinzip. Nicht sie, sondern *le différent* sei primär.

> Die ewige Wiederkunft läßt nicht »das Selbe« wiederkehren, die Wiederkehr bildet vielmehr das einzige Selbe dessen, was wird. Wiederkehren ist das Identisch-Werden des Werdens selbst. Wiederkehren ist folglich die einzige Identität, die Identität aber als sekundäre Macht, die Identität der Differenz, das Identische, das sich vom Differenten aussagt, das um das Differente kreist. Eine solche, durch die Differenz hervorgebrachte Identität wird als Wiederholung bestimmt. Daher besteht auch die Wiederholung in der ewigen Wiederkehr darin, das Selbe ausgehend vom Differenten zu denken.[275]

Die Identität als Identität *der* Differenz mit der ewigen Wiederkehr zusammen zu denken, vollende den Spinozismus dahingehend, dass endlich eine Theorie der Univozität des Seins als reine Affirmation möglich werde.

> Damit das Univoke zum Gegenstand reiner Bejahung werden konnte, fehlte dem Spinozismus nur, daß er die Substanz um die Modi kreisen ließ, *d.h. daß er die Univozität als Wiederholung in der ewigen Wiederkunft verwirklichte*.[276]

Die Determinationen seien nicht mehr qua Negationen und durch die Negation als Ausdruck der einen Substanz zu betrachten, sondern rein affirmativ *per se*. Dadurch sei auch jeglicher Weg zur Dialektik versperrt und gegen den Nihilismus und Negativismus der abendländischen Tradition ein rein positives Denken der Immanenz erlangt, das die bejahende Freude eines *amor fati* mit sich bringe.[277]

275 G. DELEUZE, *Differenz und Wiederholung*, übers. v. J. Vogl, München 1992, 65/fz. 59. Über Deleuzes Auffassung der ewigen Wiederkehr vgl. insb. auch a.a.O., 152–54/fz. 151–53 und 365–77/fz. 376–89; DERS., *Nietzsche und die Philosophie*, übers. v. B. Schwibs, München 1976, 53/fz. 53: »In der ewigen Wiederkunft ist es nicht das Selbe oder das Eine, die zurückkehren, sondern die Wiederkunft selbst ist das Eine, das allein vom Mannigfaltigen und vom Differierenden ausgesagt wird« (Übersetzung leicht verändert); DERS., *Logik des Sinns,* übers. v. B. Dieckmann, Frankfurt/M. 1993, 211–20, 362–64/fz. 233–41, 400–02.

276 DERS., *Differenz und Wiederholung,* a.a.O., 376/fz. 388.

277 Für das anti-dialektische Motiv vgl. etwa a.a.O., 153/fz. 152: »Die Wiederholung in der ewigen Wiederkunft schließt zwei Bestimmungen aus: das Selbe oder die Identität eines subordinierenden Begriffs, und das Negative der Bedingung, die das Wiederholte aufs Selbe beziehen und die Subordination garantieren würde. Die Wiederholung in der ewigen Wiederkunft schließt

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Um genauer zu begreifen, in welchem Sinne Foucault von Insolenz sprechen kann, ist an Deleuzes Deutung von Pierre Klossowskis *Le Baphomet* zu erinnern.[278] Dort wird die ewige Wiederkehr der Gleichheit *der* Differenz als das System des Baphomets und als die Ordnung des Antichristen im Gegensatz zur göttlichen Ordnung bezeichnet.[279] Beide Ordnungen bringen ein unterschiedliches Verständnis der Disjunktion und des disjunktiven Schlusses mit sich. Für die Ordnung Gottes greift Deleuze exemplarisch auf Kants Auffassung des Ideals der reinen Vernunft zurück. Danach sei unter dem Namen des christlichen, philosophischen Gottes nichts anderes zu verstehen, als die Gesamtheit aller Möglichkeiten, sofern diese eine ursprüngliche Materie oder ein Ganzes der Realität bilden. Auf sie würde die Realität jedes Dinges zurückgehen, denn sie bestehe in nichts anderem als in der Beschränkung dieses Ganzen. Das Ideal der reinen Vernunft stelle die Gesamtheit des Möglichen dar, als »ein ursprünglicher Stoff, von dem sich mittels Disjunktion die ausschließliche und vollständige Bestimmung des Begriffs von jeder Sache ableitet.«[280]

Demgegenüber zeichne sich die Position Klossowskis dadurch aus, dass er als Prinzip der Disjunktion nicht Gott, sondern den Antichristen setzte: »Gott als Höchstes Wesen aller Wesen wird durch den Baphomet ersetzt.«[281] Das Zerwürfnis des Diabolischen (aus dem Griechischen *diabállein: auseinanderbringen, Zwietracht stiften*) ist nunmehr das Prinzip aller Bestimmung als allgemeine Macht der Metamorphose und des

zugleich das Gleich-Werden oder Ähnlich-Werden mit dem Begriff und die defiziente Bedingung eines derartigen Werdens aus.«

278 Vgl. DELEUZE, »Klossowski oder Die Körper-Sprache«, in DERS., *Logik des Sinns*, a.a.O. (Anhang III), 341–64. Siehe außerdem: P. KLOSSOWSKI, »Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même«, in: DERS. (Hg.), *Nietzsche* (7. Colloque philosophique international de Royaumont, 4.–8. Juli 1964), 1967, 227–44; Deleuzes Beitrag zur Diskussion, in dem er die von Klossowski vorgeschlagene neuartige Verbindung zwischen dem Tod Gottes (und der Auflösung der Identität der Subjekte), der ewigen Wiederkehr und dem Willen zur Macht zustimmend hervorhebt, und Deleuzes Schlussbemerkungen zum Kolloquium: »Schlußfolgerungen über den Willen zur Macht und die ewige Wiederkunft«, in: DERS., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 2003, 171–85, 181/fz. 239.

279 Vgl. DERS., »Klossowski oder Die Körper-Sprache«, a.a.O., 359/fz. 397.

280 A.a.O., v. a. 356–58/fz. 394–96, 356/fz. 396 für das Zitat. Selbstverständlich hat hier Deleuze die Tradition der Dialektik besonders im Blick, und Kant gilt vor allem als Initiator der modernen Wiederbelebung der klassischen Dialektik. Vgl. DERS., *Nietzsche und die Philosophie*, a.a.O., 212/fz. 225: »Die Dialektik ist aus der Kantischen Kritik oder der falschen Kritik hervorgegangen. Die Ausarbeitung der wahren Kritik schließt eine Philosophie ein, die sich für sich selbst entfaltet und das Negative nur als Seinsweise zurückbehält.«

281 DERS., »Klossowski oder Die Körper-Sprache«, a.a.O., 358/fz. 396.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mannigfaltigen, als Durchgehen jedes Dinges durch alle möglichen Prädikate.[282] In der neuen Kritik der Vernunft, die Klossowskis Auffassung mit sich bringe, seien die Divergenz und die Differenz zu Gegenständen einer *reinen Affirmation* geworden. Nunmehr seien sie nicht mehr *negativ* als Ausschluss und Beschränkung einer oberen, umfassenden und verborgenen Identität zu denken, sondern per se als Differenzen, deren grundlegende *complicatio*, das Hineingehen einer jeden in die andere, sich auf eine Univozität stützt, die in nichts anderem bestehe, als in deren Gleichheit als Differenzen, in ihrem Wiederkehren als ewig gleichermaßen *different*. In diesem Sinne stellen sie eine *höhere Positivität* dar.[283]

Diese *positivité supérieure* von Nietzsches ewiger Wiederkehr als Differenz und Wiederholung, als stetes Zurückkehren der Differenz in die Gleichheit ihres Differierens, bildet in ihrer Affirmativität und Präsenz einen *Univozitäts- und Immanenzplan*, den Deleuze zugleich als *Lebensplan* bezeichnet.[284] Es ist eine solche Auffassung des Lebens qua *Immanenz* und *Univozität*, die nach Deleuze im Mittelpunkt von Michel Foucaults Archäologie steht. Wie anfänglich bereits erwähnt, soll diese »eine Nietzsche oder dem *Leben* rückerstattete Geschichte« darstellen.[285] So soll sie letztendlich den Übermenschen hervorbringen, sofern dieser nach dem Imperativ der ewigen Wiederkehr lebt und dadurch den vom Menschen unterdrückten Immanenzplan des Lebens befreit.[286]

Im Übermenschen werde das Leben demnach zum Widerstand gegen die Macht, sofern die Macht das Leben selbst zum Gegenstand erhebt. Ist die Macht zur Biomacht geworden, so wird der Widerstand zur Macht des Lebens.[287] Dafür soll der Übermensch sich aber ganz der metamorphischen Kraft des Lebens qua reine Immanenz und Affirmativität hingeben. Die Antwort auf die Biopolitik wird somit in der Biopolitik selbst gesucht, das heißt auf der Ebene der Indifferenz zwischen Natur und Kultur, Künstlichem und Natürlichem, Biologischem und Politischem. Foucaults kritischer Begriff der Biopolitik wird zum Begriff deleuzianischer, neospinozistischer, *affirmativer Biopolitik*.[288]

282 Vgl. a.a.O.
283 Vgl. a.a.O., 397.
284 Vgl. neben dem erwähnten Aufsatz: DERS., »Die Immanenz: ein Leben«, a.a.O., auch G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, übers. v. G. Ricke, R. Voullié, Berlin 1992, v. a. 346–49/fz. 310–13 und 361–70/fz. 325–33 und – was das Verhältnis zum Spinozismus angeht – G. DELEUZE, *Spinoza. Praktische Philosophie*, übers. v. H. Linden, Berlin 1981, 70 ff.
285 DERS., *Foucault*, a.a.O., 184/fz. 137.
286 Vgl. a.a.O., 186/fz. 139.
287 Vgl. a.a.O., 129/fz. 98.
288 Vgl. insb.: M. HARDT, A. NEGRI, *Empire*, Cambridge (Mass.) 2000 (insb. das 2. Kapitel: »Biopolitical Production«); R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auf der *Ununterscheidbarkeitsebene,* die der Immanenzplan des Lebens jenseits der Oppositionen der Metaphysik – »die großen dualen Maschinen«, wie sie Deleuze und Guattari gerne benennen[289] – gewährleisten soll, öffnet sich ein eigentlich *bio-politischer* Raum des metamorphischen, diabolischen Proteismus. Durch diesen Triumph der *Hybridation* und der *Unnatur* gelangt der Übermensch als *fini-illimité*, entgrenzter, zugleich mineralisierter, animalisierter und depersonalisierter Mensch, der sowohl die Unendlichkeit Gottes als auch die menschliche Endlichkeit hinter sich lassen soll, endlich zur Glückseligkeit des *amor fati* und damit zu seiner Freiheit. *Leben* wird nicht mehr negiert, wie in der Tradition des metaphysischen Essentialismus, in der Nietzsche die Wurzel des abendländischen Nihilismus sah, sondern im Namen einer *Liebe zur Notwendigkeit* affirmiert, die die kontingente *haecceitas* eines gegenüber aller kategorialen Bestimmung neutralen Über-Menschen *immanent* mit dem Sein als die Ewigkeit der wiederkehrenden Differenz verbindet.

Gegen das, was Deleuze als *Transzendenzplan* bezeichnet und was die sich stets entziehende Einheit und den verborgenen Grund der Phänomene darstellt, als Plan der Formen, der Organisationen und der Entwicklungen, der Genesen und der Strukturen, gelte es, durch eine schöpferische *Involution*, die durchaus als *Auflösung der Formen* zu verstehen ist, den Plan des *anorganischen Lebens* zu befreien.[290] Dieser bilde zugleich einen *Plan der Natur,* nicht als die Ebene des ursprünglich Wesentlichen, sondern des einfach Gegebenen: einen »Immanenz-, Univozität- und Kompositions-Plan«, auf dessen Ebene die Unterscheidung selbst zwischen Natur und Kultur, Natur und Technik überwunden sei.[291]

> Das ist notwendigerweise ein Plan der Immanenz und der Univozität. Wir bezeichnen ihn daher als Plan der *Natur*, auch wenn die Natur damit nichts zu tun hat, da dieser Plan keinerlei Unterschied zwischen Natürlichem und Künstlichem macht.[292]

Deleuzes Philosophie der Transzendenz bildet demnach zumindest insofern einen klassischen Naturalismus, als sie in einem wie auch immer

> *e filosofia*, Turin 2004; im Allgemeinen das 6. Kapitel über affirmative Biopolitik von L. BAZZICALUPO, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Rom 2010, die außerdem auf die post-humane Cyber-Biopolitik von Donna Haraway und auf die Philosophie der Metamorphose und des Nomadismus von Rosi Braidotti verweist; außerdem: R. GORGOGLIONE, *Paradoxien der Biopolitik. Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien*, Bielefeld 2016.

289 Vgl. etwa DELEUZE, GUATTARI, *Tausend Plateaus*, a.a.O., 376/fz. 338.
290 Vgl. a.a.O., 361 ff./fz. 325 ff.
291 Vgl. a.a.O., 347/fz. 312.
292 A.a.O., 363/fz. 326 (Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht herkömmlichen Begriff der Natur als unmittelbare Gegebenheit die Möglichkeit der Überwindung der Dualität zwischen Geist und Natur, Organischem und Unorganischem, Form und Materie sucht. Demgegenüber gibt es keine Irreduzibilitätsschwelle mehr, selbst die Rede von einer Irreduzibilität der menschlichen Ordnung sei nunmehr lediglich eine Sache des Kulturalismus oder gar des Moralismus.[293] Deleuze Immanenzplan ist zugleich ein Plan der allgemeinen Reduzibilität und Permeabilität.

Auch im Fall von Deleuzes *insolenter* Metaphysik könnte und müsste man die Frage nach ihrer *Deduktion* stellen. Um sich selbst zu begründen, sprengt Deleuze Metaphysik der Univozität des Seins qua Differenz zugegebenermaßen den Immanenzplan, den sie selbst definiert; sie wird selbst exklusiv und negativ, indem sie alles, was einen Bezug auf eine fundierende Einheit beibehält, etwa Kants Ideal der reinen Vernunft als den Kern der modernen Rehabilitierung der Dialektik, programmatisch ausschließt und negiert und dadurch sich selbst als Option, als Wahl präsentiert: »*Tout ce qui, fondé sur Dieu, fait de la disjonction un usage négatif ou exclusif, cela est nié, cela est exclu par l'éternel retour.*«[294] Wie ließen sich aber die *destruktive*n Effekte der Option Deleuzes für eine Differenzmetaphysik der ewigen Wiederkehr, die Auflösung und Zerstörung jeglicher Form, Subjektivität, Entwicklung, auf die seine »involution créatrice« abzielt, etwa auf der anthropologischen Ebene der Endlichkeit überhaupt rechtfertigen?

Kann – davon abgesehen – eine solche Art von Metaphysik überhaupt irgendeine Form innerer Konsistenz beanspruchen? Ist der Verzicht auf den Bezug auf Einheit in seiner Auffassung der Differenz etwa so billig zu erkaufen, wie Deleuze dies zu meinen scheint, oder stellt dieser Bezug vielmehr, wie Kants Auffassung des Ideals der reinen Vernunft exemplarisch zeigt, eine interne Notwendigkeit jeder Sinnentfaltung dar, unabhängig von jeder Verkündung entweder vom Tod Gottes oder seines Weiterlebens? Die Analyse des ursprünglichen Vorworts von *Histoire de la folie* hat bereits zur Genüge gezeigt, dass letzteres der Fall ist – ein Ergebnis, dass auch die Rekonstruktion von Foucaults Deutung von Diderots *Rameaus Neffe* im zweiten Teil der Arbeit bestätigen wird.

Hier interessiert die Philosophie Deleuzes auf jeden Fall nicht *per se*, sondern lediglich in ihrem Verhältnis zu Foucaults Archäologie und insbesondere im Hinblick auf die Deutung, die Deleuze von dieser gibt und die bis heute für das Verständnis von Foucaults Biopolitik maßgeblich geblieben ist.

Foucault mag wohl 1969 in *L'archéologie du savoir*, seinem nachträglichen Versuch, sein archäologisches Verfahren zu systematisieren, stark

293 Vgl. a.a.O., 372/fz. 335.
294 DELEUZE, *Logik des Sinns,* a.a.O., 364/fz. 402 (kursiv im Original).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Elemente von Deleuzes Nietzschelektüre und damit schon von dessen Auffassung der ewigen Wiederkehr im Sinne einer Immanenzphilosophie in seine Diskursanalyse integriert haben.[295] Nie hat er jedoch der diskursiven Rationalität die Möglichkeit einer unmittelbaren Auffassung von Differenzen qua Singularitäten, *haecceitates*, entgegengehalten. Schlichter Irrationalismus war nie in seinem Programm. Sein Wahnsinn ist ein inneres Prinzip der Vernunft als die Einheit, die sie definiert und antreibt, ohne dass sie von der Vernunft je realisiert werden könnte, und nicht einfach ihre unmittelbare Kehrseite: Unvernunft nicht erster, sondern zweiter Ordnung.

So hat er nie gemeint, dass ein Ausweg aus den Dualismen der klassischen Metaphysik darin bestehen könnte, den entgegengesetzten Weg der Unvernunft in Form eines unmittelbaren Auffassens von Singularitäten einzuschlagen. Die Inkonsistenz einer solchen Position, die die Vernunft im Namen einer anderen Vernunft bloß unter umgekehrten Vorzeichen kritisiert, ist seinem Werk strukturell mehr noch als intentional, das heißt der Logik seiner inneren Entfaltung mehr noch als seinem Programm, eingeschrieben geblieben. Der Übermensch und die ewige Wiederkehr sind dementsprechend bei Foucault eine Ankündigung geblieben. Anders als Deleuze hat er nie behauptet, sie tatsächlich begriffen zu haben. Übermensch und ewige Wiederkehr gehören einer Zeit an, in der die Archäologie als auflösende Rekonstruktion der Grenzen, durch die Diskurse erst sich konstituieren können, keinen Sinn mehr haben würde. In einer Welt, in der Diskurse nicht mehr ausschließend wären, hätte nämlich die Archäologie ihre Aufgabe zu Ende geführt.

Foucault mag wohl, zum Teil auch durch die Nietzschelektüre Deleuzes beeinflusst, die Archäologie als immanente Rekonstruktion von Diskursen präsentiert haben. Es wurde bereits gezeigt, dass sich schon die Behauptung als unhaltbar erweist, man könne dabei im Sinne Nietzsches die Unterscheidung zwischen Existenz und Wesen aufgeben und Bedingtes und Bedingendes, die Diskurse und deren *historische* Apriori, die Aussagen und deren Regelwerke auf derselben Ebene einer existierenden, raum-zeitlich zerstreuten Oberfläche abhandeln. Hinzu kommt, dass die vermeintliche Immanenz der Diskurse in der Archäologie nicht *per se*, sondern immer in Bezug auf das *Außen* betrachtet wird, durch dessen Ausschluss die Diskurse sich erst konstituieren konnten und das ihr nicht einfach äußerlich bleibt, sondern wesentlich zugehört.

295 Vgl. die präzisen, synthetischen Hinweise in: F BALKE, »Deleuze«, in: KAMMLER, PARR, SCHNEIDER (Hg.), *Foucault Handbuch*, a.a.O., 190–92. Balke nennt insbesondere als bedeutendste Berührungspunkte die Darstellungen von Nietzsches Begriffen der Genealogie, des Sinnes, der Kraft und des Kräfteverhältnisses und von dessen Polemik gegen die Dialektik in Deleuzes Abhandlung *Nietzsche und die Philosophie* (1962).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucault hätte sicherlich Deleuzes Urteil gutgeheißen, nach dem keinerlei Kompromiss zwischen Nietzsche und Hegel möglich ist, weil die Philosophie der ewigen Wiederkehr als *absolute Anti-Dialektik* Affirmation und Differenz *per se* und nicht in Bezug auf eine höhere, umfassende Einheit denkt, zu der sie als deren Manifestation und Erscheinen in einem Verhältnis der Negation stünde.[296] Auch Foucault bemüht sich eine Ebene zu konstruieren, die wie der griechische Logos vor der *beruhigenden Dialektik* Sokrates' keinen Gegensatz kennen würde. Sein Nietzscheanismus steht allerdings zumindest insofern unter dem Einfluss der Hegel'schen Philosophie, als die Archäologie auch in ihren späteren Varianten dem Gedanken des Wahnsinns als eine für jede Sinnbildung konstitutiv umfassende Einheit zwischen Vernunft und Unvernunft implizit verpflichtet geblieben ist. Ohne die Idee eines Wahnsinns nicht nur als *Indifferenz*, sondern auch als *höhere Einheit* lässt sich die wesentliche Bedeutung, die die Archäologie dem Außen der Diskurse stets beimisst, kaum rechtfertigen. Die von Deleuze beanspruchte *Immanenz* lässt sich angesichts der Archäologie Foucaults kaum unter *endlichen Bedingungen* erlangen und schon gar nicht durch eine Wiederholung von vermeintlich an sich erfassten Differenzen, die die Einheit, auf die sie sich unvermeidlich stützt und die die Rede von einem Wiederkehren überhaupt erst rechtfertigt, mit einem leeren Wortspiel – sie wird lediglich als wiederkehrende *Differenz* benannt – loswird.

Die *ewige Wiederkehr* bleibt bei Foucault wie bei ihrem *Fürsprecher* Zarathustra letztendlich ein Versprechen. Dass Foucaults mit seinem Einspruch gegen den anthropologistischen Reduktionismus der modernen Diskurse nicht nur Nietzsche, sondern zum Teil auch Hegel folgt, heißt aber auch, dass seiner Archäologie im Gegensatz zu Deleuzes programmatischer Option für den *dia-bolischen* Weg des Zerwürfnisses ein konstitutiver Anspruch auf Freiheit und Gerechtigkeit innewohnt. Dieser bildet auch das Licht, in dem Foucaults durchaus kritische Auffassung der Biopolitik und Biomacht gelesen werden sollte.

Dementsprechend sollte man fragen, ob die affirmative, im weiten Sinne neuspinozistische Politik des Lebens, die von Deleuze als übermenschliche Befreiung des Lebens im Menschen und somit als Antwort auf Foucaults kritische Biopolitik verstanden wird, nicht nur *bio-politisch* in dem neutralen, deskriptiven Sinne der Erschließung eines Plans, wo die Differenz zwischen Biologischem und Politischem, Natürlichem und Kulturellem ununterscheidbar wird, sondern mit Foucault durchaus *kritisch* begriffen werden sollte. Sie würde dann für eine *Naturalisierung* stehen, die in ihrem Anspruch, Formen in zerstreute Elemente,

296 Für Nietzsches *anti-dialectique absolue* vgl. DELEUZE, *Nietzsche und die Philosophie*, a.a.O., 13–15, 170–78/fz. 9–12, 180–89; für die Kompromisslosigkeit zwischen Nietzsche und Hegel 210/fz. 223.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Differenzen und Partikel aufzulösen und zu destruieren, die Synthesen, von denen sie bei der Bestimmung der Differenzen und deren Relationen ausgeht, nicht aufzeigen will und kann. Damit würde aber auch ihre konstitutive Wert- und Sinnbezogenheit erkennbar: die *Politik*, die die vermeintliche Naturalisierung von Formen, Entwicklungen, Genesen, Subjektivierungen und die Mutation des Menschen zum übermenschlichen Cybertier unabwendbar mit sich bringt.

Durch ihre prätendiert affirmative Umkehrung kann die Biopolitik dann nicht die *fröhliche Botschaft* der Liebe zum übermenschlichen Schicksal der Kontingenz und der Zerstreuung und die der Freude der vor jeglichem Negativismus gefeiten Immanenz verkünden;[297] sie stellt im Gegenteil gerade ein trojanisches Pferd für das dar, was sie an der Tradition des modernen Humanismus berechtigterweise kritisiert: dessen prometheische Entgleisungen. So ließ sich noch Arthur Rimbaud – auf die sich Deleuze bei seiner übermenschlichen Entgrenzung des Menschen bezieht – auf der Suche nach einer universellen, dichterischen Sprache von den *comprachicos* (Kinder-Käufern) inspirieren, die in Victor Hugos Roman *L'homme qui rit* Kinder kaufen und sie dann entstellen und verstümmeln, um sie als Monster-Attraktion in ihren Straßenspektakeln auftreten zu lassen. Der Dichter – so Rimbaud – stiehlt regelrecht das Feuer und nimmt das Schicksal der Menschheit auf seine Schulter; dafür wagt er sich bis zum Formlosen und Ungeheuerlichen, versucht, seine Seele zu einem Monstrum zu machen und die *é-normité* zur Norm zu erheben.[298] In Rimbauds poetischer Entgrenzung geschieht allerdings die menschliche Metamorphose im Namen einer Unverfügbarkeit und Unaussprechbarkeit, ja einer grundsätzlichen Transzendenz der Seele als unverborgenes Prinzip von Einheit und Freiheit, die allem zuwiderläuft, was mit Deleuzes Gedanken eines Bio-Cyber-Übermenschen als Immanenz von sich in ihrer Differenz wiederholenden Partikularitäten behauptet wird. Das prometheische Projekt eines sich selbst hervorbringenden Menschen, der nach subjektiv festgelegten Normvorstellungen über seine Wesensbestimmung verfügt, kennt keinen Halt mehr, zumal es jetzt von ganz subjektlosen Übermenschen durchgeführt werden darf.[299]

Die *comprachicos*, Victor Hugos Emblem für einen manipulierenden, *ante litteram* biotechnischen Umgang mit dem Menschen, die bei Rimbaud noch dem poetischen Experimentieren mit der eigenen Seele auf

297 Vgl. etwa DERS., *Logik des Sinns*, a.a.O., 361/fz. 399.

298 Vgl. RIMBAUD, *Œuvres complètes*, a.a.O., 252/dt. 31–33 (Brief an Paul Demeny vom 15. Mai 1871) und DELEUZE, *Foucault*, a.a.O., 140 f.

299 Zum prometheischen Projekt der Biotechnologie und zum Umschlagen ins Gegenteil von dessen Programm einer Emanzipation des Menschen vgl. E. ANGEHRN, »Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus«, in: DERS., *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*, Würzburg 2008, 23 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Suche nach einer Totalisierung der Erfahrung dienten, die die jeweils gegebene historische Konstellation auf eine universelle Sprache und eine universelle Seele hin zu übersteigen wüsste, werden zur Apologie der Manipulation, der entgrenzenden, entpersonalisierenden Hybridation, die keine Grenze mehr zwischen Mensch, Tier, Maschine und Gestein erkennen will.

Man weiß: »Je est un autre«.[300] Muss dies aber heißen, dass das Ich auf die Auflösung seiner Subjektivität, auf seine raum-zeitliche Entfaltung und Zerstreuung in differierende Partikeln ganz zurückführbar ist, oder heißt dies nicht vielmehr, dass jede seiner Verobjektivierungen in bestimmbare Verhältnissen nie der absoluten Synthese, in der es zugleich besteht, seiner Seele, wenn man möchte, adäquat sein kann? Bedenkt man darüber hinaus, dass die Auffassung von Differenzen an den subjektiven Synthesen, von denen sie ausgehen muss, zwangsläufig gebunden bleibt und somit auch durchaus an einer anthropologischen Wertschätzung und Sinnerschließung, dann drängt sich auch für die Differenzphilosophie der Immanenz die psychologische Lektüre auf, auf die Deleuze mit Nietzsche die Tradition der abendländischen Philosophie und insbesondere die Dialektik, als die Krönung des ihr angeblich innewohnenden Nihilismus, glaubt zurückführen zu dürfen.[301] Die ihrerseits dialektische Entscheidung für den Vorrang der Differenz und den Ausschluss der Identität, das seinerseits dialektische Ausschließen durch den Willen zur Macht alles dessen aus der ewigen Wiederkehr, was als *negativ*, weil auf Einheit bezogenen, vorkommt,[302] erweist sich somit als menschliche allzumenschliche Option für eine Klasse von Werten statt für eine andere: nicht als Umwertung, sondern einfach als Umkehrung. Dem Mitleid wird bloß die Herzlosigkeit und die Grausamkeit entgegengehalten; der Wahrheit das Leben als Wille zur Lüge, dem Sklaven der Herrscher, der Schwere die Leichtigkeit, dem Einen, dem Sein und der Notwendigkeit die Mannigfaltigkeit, das Werden und der Zufall, der Arbeit der Opposition und dem Schmerz des Negativen das kriegerische Spiel der Differenz, die Affirmation und die Freude an der Zerstörung:

> Non plus travail de l'opposition ni douleur du négatif, mais jeu guerrier de la différence, affirmation et joie de la destruction.[303]

300 RIMBAUD, *Œuvres complètes*, a.a.O., 249 und 250/dt. 11 und 21.
301 Vgl. DELEUZE, *Nietzsche und die Philosophie*, a.a.O., 161 ff./fz. 169 ff.
302 Vgl. a.a.O., 204/fz. 217: »Die ewige Wiederkehr bedeutet, daß das Sein Auslese, Züchtung [sélection] ist.«
303 A.a.O., 219.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

v.ii Giorgio Agamben: *Das nackte Leben* oder die *Außerkraftsetzung* des Rechts durch dessen Produkt

Giorgio Agambens vielbesprochener *Homo sacer* steht trotz der unleugbaren Originalität seines Ansatzes ganz in der Nachfolge einer affirmativen Auffassung der Biopolitik. Zwar geht sein groß angelegtes Projekt einer Neubestimmung der abendländischen Kategorien des Politischen bekanntlich von Carl Schmitts politischer Theologie und von Walter Benjamins messianischer Geschichtsphilosophie und nicht hauptsächlich – wie bei Deleuze – von einer besonderen Auffassung der Philosophie Spinozas oder Nietzsches aus. Der Horizont, von dem her Agamben »die Mittel und Wege einer neuen Politik«[304] und damit einhergehend die Biopolitik denkt, ist allerding eine Auffassung des *nackten Lebens*, die Deleuzes *Leben als absoluter Immanenz* ganz und gar affin ist.

Carl Schmitts berühmte rechtsphilosophische Definition der Souveränität als die höchste, einheitliche und absolut nicht ableitbare Entscheidungsmacht über den Ausnahmezustand (»souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet«[305]) stellt Agamben die begrifflichen Mittel bereit, um eine genealogische Reduktion der politisch-metaphysischen Kategorien der abendländischen Tradition auf das Recht – das heißt letztendlich auf Machtverhältnisse innerhalb einer immanenten Ordnung endlicher Bestimmtheiten – zu vollziehen.[306] Aus dieser Perspektive denkt Agamben auch Foucaults Auffassung der Biopolitik: Gegen Foucaults Versuch, die Spezifizität der modernen Machtformen

304 G. AGAMBEN, *Homo sacer I. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. H Thüring, Frankfurt/M. 2002, 196/it. 209.

305 Vgl. C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Berlin ⁶1993 (1922), 13 und AGAMBEN, *Homo sacer I*, a.a.O., 21/it. 15.

306 Der spätere Agamben ersetzt zum Teil das Paradigma des Rechts mit jenem der Ökonomie, diese strategische Umwandlung ändert allerdings kaum etwas an der Sache (vgl. G. AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologische Genealogie von Ökonomie und Regierung. Homo sacer II, 2,* übers. v. A. Hiepko, Frankfurt/M. 2010). *Ökonomie* steht weiter für eine immanente Ordnung von unendlichen Verhältnissen, die in einer messianischen Perspektive außer Kraft gesetzt werden soll. Nach dem Muster einer genealogischen Auffassung von Schmitts politischer Theologie gilt die Ökonomie außerdem als *reducens*, zu dem die Theologie zurückgeführt werden sollte: »Die These, daß die Ökonomie ein säkularisiertes theologisches Paradigma ist, wirkt jedoch auf die Theologie selbst zurück, weil sie impliziert, daß das göttliche Leben und die Menschheitsgeschichte von Beginn an als eine *oikonomia* entworfen wurden, daß also die Theologie an sich ›ökonomisch‹ ist und dies nicht erst aufgrund der Säkularisierung in einem zweiten Schritt wird«, a.a.O., 16/it. 15).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

außerhalb eines primär staatsrechtlichen Modells der Souveränität aufzufassen, verteidigt Agamben die Notwendigkeit, die Macht und die Biopolitik selbst auf der Basis von ursprünglich juristischen Strukturen zu begreifen.[307]

Am Ende des ersten Bandes des vierteiligen, mehrbändigen Projekts von *Homo sacer,* das um die Auffassung der Verbannung im archaischen römischen Recht kreist, formuliert Agamben wie folgt die drei Thesen, die zugleich das vorläufige Ergebnis seiner Untersuchung wie deren Ausgangspunkt darstellen:

1. Die originäre politische Beziehung ist der Bann (der Ausnahmezustand als Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Außen und Innen, Ausschließung und Einschließung).
2. Die fundamentale Leistung der souveränen Macht ist die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element und als Schwelle der Verbindung zwischen Natur und Kultur, zōḗ und bíos.
3. Das Lager und nicht der Staat ist das biopolitische Paradigma des Abendlandes.[308]

Die Verbannung stellt aus der Sicht Agambens insofern die ursprüngliche politische Relation dar, als sich die abendländische Politik durch einen einschließenden Ausschluss des *nackten Lebens* konstituiert. Die Struktur der *Aus-nahme* als *ex-ceptio* sei demnach »konsubstantiell mit der abendländischen Politik«.[309] Die Griechen haben zwei verschiedene Worte gehabt, um das zu benennen, was wir mit dem einzigen Ausdruck *Leben* meinen: zum einen *zoé*, das das einfache natürliche Leben, »die einfache Tatsache des Lebens, die allen Lebewesen gemein ist (Tieren, Menschen und Göttern)«, und zum anderen *bios*, das ein qualifiziertes Leben, einen bestimmten Lebensmodus, »die Form oder Art und Weise des Lebens, die einem einzelnen oder einer Gruppe eigen ist« bezeichnet.[310] Von einer kanonischen Stelle der *Politik* ausgehend, wo Aristoteles das Telos der vollkommenen Gemeinschaft definiert, indem er dem einfachen Faktum, dass man lebt (*to zen*), das politisch qualifizierte Leben (*to eu zen*) gegenüberstellt (»entstanden um des Lebens willen, aber

307 Nicht als strategische Abweichung, sondern als verfehlte Interpretation versteht Maria Muhle Agambens Deutung (vgl. MUHLE, *Genealogie der Biopolitik*, a.a.O., 22, Anm. 7). Für eine ausführliche Rekonstruktion des Verhältnisses zwischen Agamben und Foucault und der Diskussion, zu der die Lektüre Agambens geführt hat, vgl. dort das Kapitel: »Biopolitik – eine vorläufige Bestimmung«, 17–58.

308 AGAMBEN, *Homo sacer I*, a.a.O., 190/it. 202.

309 A.a.O., 17/it. 10.

310 Vgl. a.a.O., 11/it. 3.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bestehend um des guten Lebens willen«[311]), erkennt Agamben in der Verbindung zwischen *zoé* und *bios* die konstitutive Geburtsstätte der Polis. Diese sei in der abendländischen Tradition immer als eine »Politisierung des nackten Lebens als solches«[312] gedacht worden, als die nach der Struktur einer *Aus-nahme*, einer *ex-ceptio* qua einschließender Ausschluss der Unbestimmtheit der *zoé* in der Bestimmtheit der *bios*. Die menschliche Gemeinschaft gründe sich demnach auf dem Ausschluss des nackten Lebens:

> Dem nackten Leben kommt in der abendländischen Politik das einzigartige Privileg zu, das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet.[313]

Die Verbindung zwischen *zoé* und *bios* würde aber nicht nur die Unterscheidung Schmitts zwischen Freund und Feind als das fundamentale Kategorienpaar der abendländischen Politik verdrängen. Sie soll auch die Aufgabe schlechthin der metaphysischen Tradition darstellen, deren wesentlicher Struktur sie entspreche. Denn der Übergang von der *zoé* zur *bios* sei derselbe wie jener von der Stimme (*phoné*) zur Sprache (*logos*), den Aristoteles in einer anderen, kanonisch gewordenen Stelle seiner Politik als das Proprium des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen und somit als den eigentlichen Ort der Polis bezeichnet.[314] Die *metaphysische Definitio*n des Menschen als das Lebewesen, das den Logos hat, weise nämlich denselben Zusammenhang auf, der zwischen *nacktem Leben* und *qualifizierter Lebensform* bestehe. Die Frage, auf welche Art und Weise das Lebendige die Sprache hat, entspreche genau jener, wie das nackte Leben die Polis bewohnt. Denn das Lebendige habe den Logos, indem es in ihm die eigene Stimme einschließend ausschließe, genauso wie es die Polis bewohne, indem es in ihr sein eigenes nacktes Leben einbeziehend ausnehme. Die Politik und die rechtliche Figur der Ausnahme, die sie aufweist, stellen insofern die eigentlich grundlegende Struktur der abendländischen Metaphysik dar, als sie an der Schwelle stehen, wo die Artikulation zwischen Lebendigem und Logos stattfindet. Demnach sind sie auch wesentlich als *Bio-Politik* zu denken, denn was in ihr immer schon auf dem Spiel steht, ist die Trennung zwischen *zoé* und *bios* und das Verhältnis der einbeziehenden Ausnahme, das sich dadurch etabliert:

> Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegensetzt und

311 *Pol.* 1252b, 30.
312 AGAMBEN, *Homo sacer I,* a.a.O., 14//it. 6.
313 A.a.O., 17/it. 10.
314 Vgl. *Pol.* 1253a, 10–18.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält.[315]

In der ausschließenden Artikulation des *Lebens* im *Logos*, die die metaphysische Geschichte des Abendlands eröffnet, bildet die Verbannung aus der Sicht Agambens die *originäre politische Beziehung*, einen *Ausnahme*-zustand, in dem Außen und Innen, *Natur* und *Kultur*, *zoé* und *bios* in eine Unentscheidbarkeitszone treten.[316] Die exemplarische Verkörperung der Verbannung findet Agamben in einer Figur des archaischen römischen Rechts: dem *homo sacer*. Nach dem Zeugnis des Grammatikers Festus wird derjenige als *homo sacer* bezeichnet, der ein Verbrechen auf sich geladen hat und aufgrund einer Verurteilung des römischen Volks nicht geopfert, allerdings von einem jeden umgebracht werden darf, ohne dass dadurch ein Mord verübt würde. Demnach sei der *homo sacer* vom göttlichen wie vom menschlichen Recht ausgenommen. Zugleich hat seine Verbannung den Charakter einer Rückkehr zum natürlichen Zustand, in dem ein jeder den anderen töten darf, dessen Status paradox vom Recht selbst in der Form eines Ausschlusses bestimmt wird.

Anhand des Lebens des *homo sacer*, das nicht geopfert und dennoch bedingungslos getötet werden darf, definiert Agamben seine Auffassung eines *nackten Lebens* schärfer. Die *nuda vita* ist weder das natürliche, reproduktive Leben schlechthin, dem die *zoé* der Griechen entsprechen würde, noch der *bios* als qualifizierte Lebensform, sondern ein Leben paradigmatisch wie jenes des *homo sacer*, das in der Rechtsordnung insofern einbezogen ist, als es von ihr ausgenommen wird. Als solches ist das nackte Leben vom *nomos* her produzierte *physis*: ursprünglich *bio-politisch*, eine Verschränkung von *Gesetz* und *Natur*.

Wie bereits der Untertitel von *Homo sacer*, »Die souveräne Macht und das nackte Leben«, besagt, verläuft die *originäre politische Beziehung* aus der Sicht Agambens nicht zwischen Souverän und Bürgern, sondern zwischen dem Souverän und dem nackten Leben als im *homo sacer* verkörpertes. Demnach bildet die *nuda vita* das »*Urphänomen* der Politik«.[317] Das moderne Staatsverständnis ist entsprechend umzudeuten: Nicht der *Vertrag,* nicht die *positive Norm,* sondern die *Verbannung*, als die Struktur, die das Verhältnis zwischen Souveränität und nacktem Leben regelt, bildet *la relazione politica originaria*. Das nackte Leben ist das neue politische Subjekt; die Macht, die sie erzeugt, der neue Souverän.

Entsprechend dem Vorrang des nackten Lebens in der Bestimmung des Politischen stellt das Lager und nicht die Polis den »*nómos* der

315 AGAMBEN, *Homo sacer I*, a.a.O., 18/it. 11.
316 Vgl. a.a.O., 190/it. 202.
317 Vgl. a.a.O., 119/it. 121.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Moderne« als biopolitisches Paradigma des Abendlands dar. Agamben betont, wie die Konzentrationslager nicht aus dem ordentlichen Recht (etwa als eine Transformation des Strafrechts), sondern aus dem Ausnahmezustand und aus dem Kriegsrecht hervorgegangen sind. Die juristische Basis der Konzentrationslager ist nämlich die *Schutzhaft* gewesen. Die nationalsozialistischen Juristen verwendeten dieses Rechtsinstitut preußischen Ursprunges als präventive Polizeimaßnahme im Rahmen der *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat* vom 28. Februar 1933, durch die Hitler bei seiner Machtergreifung die Artikel der Verfassung des Deutschen Reiches, die die persönlichen Freiheit bewahrten, aufhob und somit den Ausnahmezustand *de facto* einführte.[318] In diesem Zusammenhang bildet die eigentümliche Leistung des Lagers laut Agamben die Aussonderung eines *lebensunwerten* Lebens, das insofern vom Recht bestimmt wird, als es von ihm außerhalb seines Schutzes gestellt und als solches prinzipiell für bedingungslos tötbar erklärt wird. Es ist dann die moderne Erhebung der Pflege des biologischen Körpers der Nation zur Staatsaufgabe, die die definitive Umkehrung der *Biopolitik* zur *Thanatopolitik*, der Politik des Lebens zur Politik des Todes vollzieht.[319]

Mit dem Lager als *rechtlich-politischer* Struktur kommt Agamben zufolge das *latente biopolitische Fundament* der abendländischen politisch-philosophischen Tradition insofern zur Erscheinung, als in der Moderne der Ausnahmezustand zur Regel geworden und somit das nackte Leben in den Mittelpunkt der Politik gerückt ist.[320] Agamben bringt dementsprechend das Lager mit der Entstehung der modernen Rechtsstaaten zusammen, sei es mit der Habeas-Corpus-Akte von 1679, mit der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789, mit der Fiktion eines Naturzustandes in der politischen Philosophie von Hobbes bis zu Rousseau oder mit der Geburt und dem Untergang der modernen Nationalstaaten. Das Paradigma des Lagers sieht er darüber hinaus bis in der modernen Auffassung der Euthanasie und in den jüngsten Debatten über die Bestimmung der Schwelle zwischen Leben und Tod verkörpert.[321]

Agamben erkennt insbesondere die Verbannungsrelation zwischen *zoé* und *bios*, in der er die ursprüngliche politische Struktur ausgewiesen glaubt, exemplarisch im Begriff des Volkes als des konstitutiven politischen Subjekts der modernen demokratischen Staaten. Im *Volk* selbst liege nämlich der *fundamentale biopolitische Bruch*.[322] Der Volksbegriff sei durch eine grundlegende Amphibolie gekennzeichnet: Er bezeichne

318 Vgl. a.a.O., 175 ff./it. 185 ff.
319 Vgl. a.a.O., 151/it. 157.
320 Vgl. a.a.O., 131/it. 135.
321 Vgl. a.a.O., die Kapitel II.6, III.1 und III.6.
322 Vgl. a.a.O., 187/it. 199.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nämlich sowohl den einheitlichen politischen Körper der Gesamtheit der Bürger (*Popolo*) als auch jene, die den untersten Klassen zugehören (*popolo*). Einerseits stehe er für das politische Subjekt schlechthin, andererseits für die Armen und die Entrechten, das heißt für die Klasse, die von der Politik ausgeschlossen ist. Das Volk erweist sich somit seinem Wesen nach intern als widersprüchlich: Es stellt das dar, was nicht in das Ganze, dem es zugehört, eingeschlossen, und von der Gesamtheit, von der es Teil ist, nicht ausgeschlossen werden kann. Die Spaltung, die es in sich birgt, ist *ursprünglicher* als jene zwischen Freund und Feind: sie bildet das Prinzip eines *unaufhörlichen Bürgerkriegs*. Als Bezugspunkt jeder politischen Identität kann das *Volk* die Äußerlichkeit, die es in sich notwendigerweise produziert, nicht zulassen. Insofern ist es gezwungen, sich im Namen der Sprache, des Blutes, des Bodens stets neu zu definieren und zu reinigen. Dieses Projekt, ein Volk ohne Bruch zu produzieren, mache die Spezifizität der modernen Biopolitik aus.[323]

Der biopolitische Bruch des Volkes gestattet zugleich die Shoa zu verstehen: Die Juden verkörpern das Volk im Sinne des Ausgeschlossenen, des nackten Lebens, das die Moderne in ihrem Inneren notwendig produziert und das sie jedoch keineswegs zu dulden vermag; die Deutschen stellen hingegen das Volk als den einheitlichen politischen Körper schlechthin dar, sodass in der *luziden Wut*, mit der das deutsche Volk versucht, die Juden für immer zu vernichten, nichts anderes zu sehen sei, als die Radikalisierung des inneren Kampfes, der *Popolo* und *popolo* voneinander trennt. Auch Karl Marx' Klassenkampf ist im Sinne des *biopolitischen Bürgerskriegs* zu verstehen. Erst an dem Tag, an dem in einer klassenlosen Gesellschaft oder im messianischen Reich *Popolo* und *popolo*, *bios* und *zoé* zusammenfallen, kann der Bürgerkrieg ein Ende finden. Auf eine solche *neue Politik*, die der ursprünglichen biopolitischen Spaltung Rechnung tragen und sie nicht einfach zu reproduzieren, sondern hinter sich zu lassen wüsste, läuft auch der Intention nach Agambens Unterfangen hinaus, mit dem *Homo-sacer*-Projekt die abendländischen Kategorien des Politischen neu zu bestimmen.[324]

Gegenüber der Antike zeichnet sich die moderne Politik durch das Bestreben aus, das *nackte Leben* selbst in eine *Lebensform* zu verwandeln und dadurch das *natürliche* Leben in das *politische* restlos einzuschließen.

> Demnach zeichnet sich die moderne Demokratie gegenüber der antiken dadurch aus, daß sie von Anfang an als eine Einforderung und Freisetzung der *zōé* erscheint, daß sie unablässig versucht, das nackte Leben selbst in Lebensform zu verwandeln und sozusagen den *bíos* der *zōé* zu finden.[325]

323 Vgl. a.a.O., 187 f./it. 199 f.
324 Vgl. a.a.O.
325 Vgl. a.a.O., 19 f./it. 13.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dadurch verfange sich die moderne Demokratie in einer spezifischen Aporie, die sie zur stetigen Wiederholung der biopolitischen Verbannungsrelation und zu einer geheimen Komplizität mit dem Totalitarismus verurteilt. Eine *völlig neue Politik* entginge diesem fehlerhaften Zirkel hingegen dadurch, dass sie nicht mehr in der *exceptio* des nackten Lebens ihr Fundament hätte.[326]

Statt wie die moderne Biopolitik dem nackten Leben eine Form zu geben, gehe es darum, vom nackten Leben selbst ausgehend eine Lebensform zu entwickeln, die im Leben schlechthin vollständig aufgehen würde, ein *bios*, der nur seine *zoé* wäre:

> Vielmehr muß man aus dem biopolitischen Körper, aus dem nackten Leben selbst den Ort machen, an dem sich eine gänzlich in nacktes Leben umgesetzte Lebensform herausbildet und ansiedelt, ein *bíos*, der nur seine *zōé́* ist.[327]

Auf der Ebene der metaphysischen Tradition entspreche das Verhältnis zwischen *bios* und *zoé* jenem zwischen Wesen und Existenz in der Bestimmung des *Daseins* bei Heidegger. Zwischen den beiden herrscht keine *ex-ceptio* mehr, durch die das Eine auf Kosten seines Ausschlusses vom Anderen eingeschlossen wird, sondern eine völlige Adäquation, die beide ununterscheidbar macht.[328] Eine solche Verabsolutierung des nackten Lebens, das in sich jede Qualifikation, jeden *bios* aufnimmt, entspreche weiter auch der Auffassung eines *Seins*, das als reine Potenz lediglich das rein Daseiende wäre, wie in Schellings Offenbarungsphilosophie, oder gar dem *reinen Sein (on haplós)* der aristotelischen Metaphysik.[329]

Agamben meint, durch sein bereinigtes nacktes Leben *Sein schlechthin* als absolute Immanenz denken zu können.[330] Mit ihm und mit der neuen Politik, die mit ihm einhergehe, könne man die alten Dualismen der metaphysischen Tradition hinter sich lassen und – auf der genuin biopolitischen Ebene – den *strukturellen Bürgerkrieg* beilegen, auf den die geheime Solidarität der modernen Demokratien mit der Politik des Todes der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts gründe.

Die *vita nuda* soll ermöglichen, die Gewalt des Rechts zu überwinden. Agamben denkt die befreite *zoé* – wie komplex auch immer er sie

326 Vgl. a.a.O., 21/it. 15.
327 A.a.O., 197/it. 210.
328 Vgl. a.a.O.
329 Vgl. a.a.O. und 191/it. 203.
330 Vgl. in G. AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*, übers. v. S. Monhardt, Frankfurt/M. 2003, 43/it. 44, *den sogenannten* Muselmann als die Figur schlechthin eines *dritten Reiches,* wo alle Unterscheidung zwischen *menschlich* und *nicht-menschlich* außer Kraft gesetzt wird und alle Differenz sich in *absoluter Immanenz* verwischt.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auffasst: als *aktlose Potenz*, als *Lebensform* oder als *reinen Gebrauch* jenseits des Rechts und des Besitzes – immer im Zusammenhang mit einer messianischen Außerkraftsetzung des Rechtes.[331] Walter Benjamin wird von Agamben insofern zusammen mit einer christlichen wie jüdischen Tradition gelesen, die die Vollendung des Rechts nicht in dessen schlichter Anwendung, sondern in dessen bewahrheitender Überwindung sieht: als *Aufhebung*, *Außerkraftsetzung* oder *Übertretung*.[332]

Mit Paulus sieht Agamben im Gesetz ein Prinzip der Trennung (»Das Prinzip des Gesetzes ist also die Teilung«): Das Gesetz operiert, indem es teilt und zuteilt. Davon enthält das griechische Wort für Gesetz, *nomos*, noch eine Spur. Es stammt nämlich bekanntlich aus dem Verb *nemein:* »teilen, zuteilen«.[333] Die Grundaufteilung, die vom Gesetz gestiftet wird, ist in der Bibel insbesondere jene zwischen Juden und Nicht-Juden, die

331 Zu einer *reinen Potenz* vgl.: G. AGAMBEN, *Bartleby oder die Kontingenz*, übers. v. A. Hiepko, Berlin 1998, insb. 44 f./it. 68; DERS., *Homo sacer I,* a.a.O., 54 ff., 73/it. 50 ff., 71; DERS., *Was von Auschwitz bleibt*, a.a.O., 126 ff./it. 135 ff.; DERS., *Herrschaft und Herrlichkeit*, a.a.O., 299/it. 274. Zur *forma-di-vita* als einer *Lebensform*, in der das Leben sich an seine Form so bindet, dass es von ihr untrennbar wird und so ein *Drittes* jenseits der Unterscheidung zwischen Leben und Norm bildet, vgl. DERS., *Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform,* übers. v. A. Hiepko, Frankfurt/M. 2012, a.a.O., 9 ff./it. 7 ff. Zum *reinen Gebrauch* jenseits von Recht und Besitz vgl. den *usus pauper* der Franziskaner (a.a.O. 150 ff./it. 135 ff.) und das Leben des Christen in der messianischen Zeit zwischen der Auferstehung Christi und der letzten Offenbarung des Jüngsten Gerichts, so wie es von Paulus durch den Begriff des Gebrauches (*chresis*) bestimmt wird (DERS., *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, übers. v. D. Giuriato, Frankfurt/M. 2006, 109 ff./91 ff.).

332 Für die christliche Tradition sind die Hauptreferenz selbstredend die Briefe Paulus', mit der Idee der Liebe als Vollendung des Gesetztes (vgl. Rom. 13.10). Agamben hebt insbesondere die Bedeutung des Verbs *katargeín* (Außerkraftsetzen, unwirksam [*a-ergós*] machen) und dessen Verhältnis zu Hegels Begriff der *Aufhebung* hervor (vgl. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt,* a.a.O., 109 ff./it. 91 ff.). Was das Judentum angeht, so erinnert Agamben an die kabbalistische Tradition, die zwischen dem Gesetz der Schöpfung, der Thora von Beria, das das Gesetz der noch nicht erlösten Welt darstellt, und dem Gesetz vor der Schöpfung, das der Messias wiedererrichten soll, der Thora von Azilut unterscheidet (a.a.O., 61/it. 51), und an die radikalsten messianischen Bewegungen, wie jene von Sabbathai Zwi, die die Vollendung der Thora in deren Übertretung gesehen haben (DERS., *Homo sacer I,* a.a.O., 68/it. 67). Für die Entgegensetzung zwischen *Liebe und Gesetz* bei Agamben vgl. außerdem: DERS., *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, übers. v. S. Schulz, Freiburg/Berlin 2001, 125 ff./it. 103 ff.

333 Vgl. DERS., *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., v. a. 56–71/it. 47–59, für das Zitat 59/it.50.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihren schlichten Ausdruck in der Gegenüberstellung zwischen Beschneidung und Präputium findet. In ihr erkennt Agamben den »originär theologisch-politischen Grabenbruch [faglia]«, den er bereits im ersten Band von *Homo sacer* an der Tiefenstruktur der abendländischen Biopolitik hervorgehoben hatte.[334]

Um diese fundamentale Trennung geht es in Paulus' Kritik des Gesetzes. So habe der Messias durch seinen Tod und seine Auferstehung das mosaische Gesetz der Gebote außer Kraft gesetzt (*katargéin*) und dadurch aus Beschneidung und Präputium eines gemacht, die Wand der Trennung gelöst und einen neuen, mit sich selbst vereinigten Menschen entstehen lassen:

> Denn er ist unser Friede, der aus beiden *eines* gemacht hat und den Zaun, der dazwischen war, abgebrochen hat, nämlich die Feindschaft. Durch das Opfer seines Leibes hat er das Gesetz mit seinen Geboten und Satzungen aufgehoben [καταργήσας], um in sich selber aus den zweien einen neuen Menschen zu schaffen und Frieden zu machen.[335]

Keineswegs wird es allerdings nach Paulus darum gehen, das alte Gesetz durch ein neues zu ersetzen, das lediglich besser, ja universaler, aber an sich ihm ebenbürtig sei und keine neue Dimension eröffnen würde. Dadurch würde man den Sinn von Paulus' Universalismus völlig verfehlen. Was Paulus einführt, ist bekanntlich hingegen eine neue Unterscheidung, jene zwischen *sarx* und *pneuma*: Fleisch und Hauch, Materie und Geist, Tod und Leben. Diese setzt sich von den Unterscheidungen des Gesetzes dadurch ab, dass sie die Ordnung des Fleisches, in der die Trennungen per se gelten, von der Ordnung des Geistes unterscheidet, in der die Trennungen erst im Hinblick auf ihre Überwindung in einer höheren, sie umfassende Einheit ihren wahren Sinn erhalten.

So kann das neue *Gesetz des Geistes des Lebens* (»ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς«) das alte *Gesetz der Sünde und des Todes* (»τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου«)[336] verdrängen. Das Leben des Geistes stellt selbstverständlich viel mehr als das einfache Versprechen eines Lebens nach dem Tode dar; es bildet das strukturelle Prinzip, durch das die Liebe als die Erfüllung (*pléroma*) des Gesetzes zum Ausdruck kommt. Wenn die Gesinnung des Fleisches der Tod ist und die des Geistes das Leben (»τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ«), und in Christus alle belebt werden (»ζῳοποιηθήσονται«), so deshalb, weil im Messias alles in allem (»τὰ πάντα ἐν πᾶσιν«) ist.[337] In ihm fassen sich alle Dinge, die des Himmels wie die der Erde, nach einer Artikulation fester Verhältnisse zusammen,

334 A.a.O., 60/it. 50.
335 Eph. 2,14–16.
336 Rom. 8,2.
337 Rom. 8,6; 1 Cor. 15,22; 1 Cor. 12,6.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die der Verwaltung (*oikonomía*) der Geschichte in ihrer Vollendung gemäß dem verborgenen Willen Gottes entspricht: Im Blick auf den Heilsplan für die Erfüllung der Zeiten (»εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν«) rekapituliert sich alles (»ἀνακεφαλαιώσασθαι«) in Christus, was im Himmel und auf Erden ist.[338]

Als »die Fülle [πλήρωμα] dessen, der alles in allem erfüllt«, bilde der Messias das Haupt der Gemeinschaft jener, die auf den Appell zum Glauben geantwortet haben. Diese Gemeinschaft (*ekklesía*) ist wiederum der Körper (*soma*) des Messias.[339] Sie bildet nicht einen Haufen zerstreuter, voneinander unabhängiger Teilchen, sondern ein organisches Ganzes, einen mystischen Körper, in dem alle Teile Glieder (*méle*) derselben Ganzheit sind und solidarisch einander zugehören. Denn wie wir an *einem* Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder dieselbe Aufgabe haben, so sind wir vielen in Christus *ein Leib*, aber als einzelne sind wir füreinander Glieder.[340]

Der Messias als Integrationsprinzip macht aus dem Geist ein Leben (*zoé*), eine Dimension der höheren Einheit, in der die Teilungen des Gesetzes, die Zerlegung (*diaíresis*) der Welt, nicht mehr *per se* bestehen, sondern als Glieder eines allumfassenden Ganzen, das sie vereinigt und vollendet. Erst von diesem *Leben* als Ergänzung her ist somit *Liebe* möglich, die Einheit, die die Differenzen bestehen lässt und zugleich eint und auf die hin das Gesetz und die *Ökonomie* der Welt ihre vollendete Bedeutung, ihr *pléroma* erhalten können.

Agamben will aber kein Leben, das sich selbst artikulieren würde, sondern ein relationsloses, genauer eines, das jenseits der Relationen steht.[341] Zugleich denkt er an eine *zoé,* die völlig *immanent* sein soll, reine Existenz, der sich kein Wesen entzieht, »reines, jeglicher Bestimmung und jedes wirklichen Prädikats entleertes Sein.«[342]

Agamben versteht das paulinische Leben des Geistes nicht als ein organisches Ganzes, das eine positive *oikonomía* hätte, nach der es sich in Teile und Glieder als ein zusammenhängender Körper entfalten, ja *re-kapitulieren* würde.[343] Seines Erachtens stellt das Leben des Geistes

338 Vgl. Eph. I,10 f.

339 Vgl. Eph. I, 22-24.

340 Vgl. Rom. 12,4 f.

341 Vgl. etwa AGAMBEN, *Homo sacer I*, a.a.O., 40/it. 35: »Eine Kritik des Banns muß also notwendigerweise die Beziehungsform selbst zum Problem erheben und fragen, ob das Politische nicht vielleicht jenseits der Beziehung [al di là della relazione], das heißt nicht mehr in der Form eines Verhältnisses gedacht werden kann.«

342 DERS., *Ausnahmezustand*, übers. v. U. Müller-Schöll, Frankfurt/M. 2004, 72/it. 78.

343 Vgl. dazu Agambens Genealogie der Ökonomie und der Gouvernementalität (*Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung* lautet der

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lediglich einen *Rest* dar, ein Drittes, das ohne Relation zur rechtlichen Welt der Teilungen steht, deren binäre Logik es radikal außer Kraft stellt. Dieser Rest gehöre zu einer anderen Logik, die den Satz des Widerspruchs sprenge, indem in ihr immer ein *tertium* gegeben beziehungsweise *datur* ist. Der Gegensatz A/Nicht-A lasse ein Drittes zu, das die Form einer Negation der Negation von A (nicht Nicht-A) aufweise. Als solcher sei der Rest weder A noch Nicht-A, sondern ein *tertium*, das selbst relationslos zu den beiden Gliedern in seiner radikalen Alterität ohne Verhältnis stehe.[344]

Das Leben des Geistes als Rest ist laut Agamben das, was die messianische Zeit, in der das Gesetz außer Kraft gesetzt wird, auszeichnet. Anhand von Benjamins Figur einer Dialektik im Stillstand sei die messianische Zeit als ein Drittes zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu denken, in der der Unterschied zwischen diesen unentscheidbar wird: »eine Zone nicht zuweisbarer Indifferenz, in der die Vergangenheit in die Gegenwart verschoben und die Gegenwart in die Vergangenheit ausgedehnt wird.«[345]

Die messianische Zeit denkt Agamben zugleich als eine durchaus *geschichtliche*. Hierin besteht ihr Unterschied zur eschatologischen Zeit der Parusie des Jüngsten Tages, die das Ende der Zeit selbst und der Geschichte mit sich bringt. Die messianische Welt ist »nicht eine andere Welt, sondern diese profane Welt mit einer kleinen Entstellung, mit einem kleinen Unterschied.«[346] Ähnlich ist das *nackte Leben*, an das Agamben als an die Grundlage für die *neue Politik* denkt, die die katastrophale Biopolitik der abendländischen metaphysischen Tradition ablösen soll, ein ganz und gar *immanentes*: Nicht nur in dem Sinne, dass es keine Transzendenz, keine Alterität beinhalten soll, kein Dualismus zwischen Wesen und Existenz, sondern auch dahingehend, dass es völlig innerweltlich ist.

In den zwei Hauptbedeutungen, in denen Agamben den Begriff – oft schillernd – verwendet, ist es allerdings äußerst fraglich, dass die *nuda vita* das zu leisten vermag, was ihr Agamben zuspricht. Als *zoé* im Sinne des *natürlichen Lebens*, das erst durch das Bestimmen seines Negativen, des *bios* als qualifizierte, kulturelle Lebensform, herbeigeführt wird, stellt es das *Produkt des Rechts* selbst dar und kann insofern selbstverständlich kaum gegen die Gewalt des Gesetzes wirksam sein. Nach Benjamin,

Untertitel von *Herrschaft und Herrlichkeit*, a.a.O.), die anhand von Paulus von der These eines unüberbrückbaren Bruchs zwischen *pléroma* und *oikonomía*, dem Leben Gottes und dessen Entfaltung, ausgeht.

344 Vgl. v. a. DERS., *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., 63/it. 53. Agamben bezieht sich dabei beiläufig auf Nikolaus von Kues' *De non aliud*, das eine ähnliche Logik ausweise.

345 A.a.O., 88/it. 74; 162/it. 135 für Benjamins Dialektik im Stillstand.

346 A.a.O., 84/it. 69.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Agamben die Bezeichnung *nacktes Leben* entlehnt, stellt es gar mit der gesamten abendländischen Tradition das schlichte Prinzip der *Sünde* und der *Verschuldung* dar.[347] Als absolut immanente *zoé* im Sinne dessen, was ein *tertium* jenseits der Unterscheidung zwischen *zoé* und *bios* bildet, kann das nackte Leben die Gewalt einer geschichtlichen, anthropologischen Welt der Artikulation – die *oikonomía* des Gesetzes – kaum versöhnend in sich aufnehmen, da es in seiner konstitutiven Unvermittelbarkeit gegenüber der Gewalt der geschichtlichen, anthropologischen Welt der Artikulation ein schlicht äußeres, transzendentes Prinzip darstellt. Die *Außerkraftsetzung des Rechts* kann es so wenig bewirken, dass es als absolut unbestimmt zwangsweise bestimmt ist und insofern wiederum letztendlich nichts anderes als ein *Produkt des Rechts* (der Ökonomie der Artikulation) selbst darstellt.[348] Oder es zwingt seine Unfähigkeit, Foucaults *Irrationalismus* zu begreifen, Agamben dazu, das Prinzip des modernen, technokratischen Szientismus, das heißt im Grunde den Macht-Wissen-Komplex der Biopolitik, bloß zu wiederholen. *Pars pro toto*: Der Teil gilt dann als Ganzes, die Partei als Richter.

Um die metaphysischen Dualismen zu überwinden und dadurch das vermeintlich konstitutive Angewiesensein auf Bürgerkrieg der philosophisch-politischen Tradition des Abendlandes hinter sich zu lassen, sollte Agambens *nacktes Leben* eine unendliche Einheit darstellen, das heißt letztendlich: *göttlich* sein. Göttlich oder von einer göttlichen Eingebung geführt sollen aber auch jene sein, die die *nuda vita* differenzlos, jenseits jeder Artikulation überhaupt als *immanent* auffassen, erfahren, leben.

Die Gefahr, in Dämonismus zu verfallen, könnte nicht größer sein. Nicht nur weil einem menschlichen Urteil die Struktur eines göttlichen zugesprochen wird, sondern auch, weil es sich im Namen dieser Hybris in eine durchaus vernichtende Stellung zur Dimension der anthropologischen Werte setzt. Bezeichnend für diese Haltung ist gewiss die Zweideutigkeit, mit der Agamben mit der Tradition der Menschenrechte und dem Prinzip der Heiligkeit des Lebens hantiert. Als exemplarisch kann aber auch sein Verständnis der Figur des *Muselmanns* – so nannte

347 Vgl. W. BENJAMIN, »Zur Kritik der Gewalt«, in: *Gesammelte Schriften,* Frankfurt/M. 1974–1989, Bd. II, i, 179–204 [1977], 202: »Zuletzt gibt es zu denken, daß, was hier heiliggesprochen wird, dem alten mythischen Denken nach der gezeichnete Träger der Verschuldung ist: das bloße Leben.«

348 Agambens zweifache Bestimmung des Begriffes der *zoé* wird in der Rezeption oft und gerne unterlaufen (vgl. etwa Ch. MENKE, *Kritik der Rechte*, Frankfurt/M. 2015, 159 ff.). Es fragt sich allerdings, wie es möglich sein sollte, ohne Agambens Leben als *tertium* jenseits von *zoé* und *bios* und damit Paulus' Gedanken des *pléroma* des Gesetzes, wie er zuletzt bei Hegel und Marx noch wirksam ist, ernsthaft in Betracht zu ziehen, die Frage nach der Gewalt des Gesetztes bzw. nach der Gewalt schlechthin und nach deren Aufhebung (vgl. a.a.O., 403 ff.) überhaupt zu stellen.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

man im Konzentrationslager die Häftlinge, die zu einer Larvenexistenz entwürdigt wurden – gelten. Für Agamben besteht das Ungeheuerliche keineswegs darin, dass Menschen zu einem Zustand der völligen Unmenschlichkeit gezwungen wurden, dermaßen, dass man sich fragt, ob sie noch Menschen sind, das heißt, ob Menschen auf eine solche Weise behandelt werden können, ohne dass in ihnen die Menschlichkeit völlig zerstört wird.[349]

Ähnlich dem bereits erwähnten Schurken in Charles Dickens Erzählung, auf dessen Sterben Gilles Deleuze sich bezieht, um seine Idee einer Lebensform, die als reine Unpersönlichkeit vor der Unterscheidung zwischen Objektivität und Subjektivität steht, zu exemplifizieren, legt für Agamben der Muselmann das *proprium* der Menschlichkeit in deren Zerstörung bloß. Die totale Herabwürdigung, der die Häftlinge ausgesetzt sind, berge in sich ein Gut. Durch sie seien nämlich die Menschen im Lager auf eine *nuda vita* reduziert, die nichts fordere oder der sich nichts anpassen müsse, denn sie sei absolut immanent und insofern bilde sie die einzige Norm.[350] Der Muselmann sei somit zum Hüter einer neuen Wissenschaft geworden, die dort anfange, wo jede menschliche Würde und jede Moral aufhört und die selbst den Standpunkt darstelle, von dem her diese beurteilt werden sollen.

> Das Gut – vorausgesetzt, es hat Sinn, hier von einem Gut zu sprechen –, das die Überlebenden aus dem Lager retten konnten, ist deswegen nicht die Würde. Im Gegenteil: daß man Würde und Anstand über alle Vorstellung hinaus verlieren kann, daß es Leben gibt noch in der alleräußersten Entwürdigung – das ist die entsetzliche Kunde, die die Überlebenden aus dem Lager hinaustragen in das Land des Menschen. Und diese neue Wissenschaft wird nun zum Prüfstein jeder Moral und jeder Würde. Der Muselmann, in dem sie ihre extreme Formulierung findet, ist der Wächter an der Schwelle einer Ethik, einer Lebensform, die dort beginnt, wo die Würde endet.[351]

Mit seinem Begriff eines *nackten Lebens* hat Agamben Walter Benjamins Kritik der Rechtsgewalt im Blick.[352] *Bloßes Leben* im Sinne eines *bloßen*

349 Vgl. die Interpretation des Titels von Primo Levis Buch über seine Erfahrung in Ausschwitz, die Agamben vorschlägt: »Deswegen meint der Buchtitel *Ist das ein Mensch?* sicherlich auch dies: daß der Name ›Mensch‹ vor allem dem Nicht-Menschen gilt und der vollständige Zeuge des Menschen der ist, dessen Menschlichkeit vollständig zerstört worden ist« (AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*, a.a.O., 72/it. 76). Erst in seiner Zerstörung wäre der Mensch eigentlich Mensch.

350 Vgl. a.a.O., 60/it. 63.

351 A.a.O.

352 Vgl. DERS., *Homo sacer. I*, a.a.O., 74–78/it. 72–76.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

natürlichen Lebens sei Benjamins zufolge im Mythos per se als Träger einer schicksalhaften Verschuldung begriffen, die die Menschen unschuldig der Sühne überantwortet. *Mythische Gewalt*, die als Paradigma für eine Form der Gewalt herangezogen wird, die als *rechtsetzend* das Recht nicht infrage stellt, sondern vielmehr gründet, und *göttliche Gewalt*, die als *rechtsvernichtend* jene *Entsetzung* des Rechts verkörpert, auf die Benjamins Kritik der Rechtsgewalt eigentlich abzielt, würden sich nicht zuletzt gerade hinsichtlich ihrer Entgegensetzung zum bloßen, natürlichen Leben unterscheiden. Sei Blut »das Symbol des bloßen Lebens«, so weichen mythische und göttliche Gewalt voneinander gerade dadurch ab, dass »jene blutig, diese auf unblutige Weise letal« sei.[353]

Die mythische Gewalt bleibt laut Benjamin auf der schuldhaften Ebene der bestimmten Verhältnisse des natürlichen Lebens; sie *setzt Grenzen* und stiftet durch ihre Manifestation bloß eine neue endliche Ordnung, ein neues Recht. Die göttliche Gewalt setzt hingegen keine Grenze, sondern *zerstört grenzenlos*; stiftet keine neue endliche Ordnung, sondern zeichnet sich durch die »Abwesenheit jeder Rechtsetzung« aus, so wie sie nicht »von einer Schuld, sondern vom Recht« entsühnt.[354] Während die mythische Gewalt ganz und gar dem Plan des »bloßen Lebens« verhaftet bleibt, bezieht sich die göttliche auf es nur um eines Lebens höherer Ordnung willen.

> Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. [...] Insofern ist es zwar berechtigt, diese Gewalt auch vernichtend zu nennen; sie ist dies aber nur relativ, in Rücksicht auf Güter, Recht, Leben u. dgl., niemals absolut in Rücksicht auf die Seele des Lebendigen.[355]

353 Vgl. BENJAMIN, »Zur Kritik der Gewalt«, a.a.O., 199. Benjamin bezieht sich dabei exemplarisch auf die Niobesage, was den Mythos, und auf Gottes Gericht über die Rotte Korah, was die göttliche Gewalt angeht. Wird Niobe von den Göttern wegen ihrer Eitelkeit mit dem Tod aller ihrer Kinder bestraft, selbst aber am Leben erhalten (somit kann sie als Exempel gelten für eine Gewalt, die natürliches Leben zerstört und zugleich aufbewahrt), so bleibt von der Rotte des gegen Moses und Aron aufständischen Korahs niemandem das Feuer des Zornes Gottes erspart (vgl. 4. Num 16,1–35).

354 A.a.O., 200.

355 A.a.O. Noch deutlicher ist Benjamin in dem im selben Jahren verfassten Aufsatz über Goethes Wahlverwandtschaften, in dem er ausdrücklich zwischen natürlichem, »bloßem Leben« und »übernatürlichem Leben« unterscheidet: »Mit dem Schwinden des übernatürlichen Lebens im Menschen wird sein natürliches Schuld, ohne daß es im Handeln gegen die Sittlichkeit fehle. Denn nun steht es in dem Verband des bloßen Lebens, der am Menschen als Schuld sich bekundet« (W. BENJAMIN, »Goethes Wahlverwandtschaften«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 1, Frankfurt/M. 1974, 139).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So problematisch der Hinweis auf die göttliche Gewalt in einer Schrift sein mag, die die revolutionäre Handlung im Blick hat, so unterscheidet Benjamin doch stets zwischen zwei Dimensionen des Lebens, einer natürlichen und einer übernatürlichen, einer körperlichen und einer geistigen.[356] In diesem Sinne bleibt sein Denken über eine Entkräftung oder gar Vollendung des Rechts auf der Höhe der strukturellen Forderungen, die von der paulinischen Tradition gestellt werden.

Es ist schwierig, Gleiches von Giorgio Agambens *Homo-sacer*-Projekt zu behaupten. So mehrdeutig seine Verabsolutierung der *vita nuda* sein mag, die bei Benjamin nur eine von zwei Sphären darstellt, immer bleibt sie im Kreis eines *bloßen* Lebens, das im Modus der Immanenz gegeben und grundsätzlich *natürlich* ist, obwohl das, was sie leisten soll, nämlich aufgrund ihrer absoluten Immanenz die Dualismen der metaphysischen Tradition zu verabschieden und gleichzeitig die intrinsische Gewaltsamkeit der endlichen Bestimmung des Rechts zu überwinden, deutlich auf Übernatürliches verweist.

Dementsprechend ergibt sich als verhängnisvoll, dass bei der Unterscheidung der zwei Hauptbedeutungen des Wortes *Leben* bei den Griechen, *zoé* und *bios*, einfaches und qualifiziertes Leben, das Leben, das in der abendländischen Tradition immer als Leben im *eminenten* Sinne galt, nur beiläufig vor allem als exemplifizierender Fall einer der beiden anderen Bedeutungen und nicht selbst als Grundform vorkommt. Das *edlere und ewige Leben* Gottes nach dem Buch Lambda von Aristoteles' *Metaphysik* wird einzig als Beispiel für ein einfaches Leben, einer *zoē*, erwähnt, keineswegs wird es selbst als eine eigenständige Grundform benannt, als jene etwa, die in sich die anderen, *bios* und *zoé* integrieren kann.[357]

Im ersten Band seines *Homo sacer* wird eine frühe Diagnose Emmanuel Lévinas zur geistigen Lage des nationalsozialistischen Deutschlands zitiert, die äußerst interessant ist, nicht nur weil sie hilft, die Stärke von Agambens Interpretation der Biopolitik hervorzuheben, sondern auch deshalb, weil sie einen einfachen Prüfstein bereitstellt, um deren Ergebnisse beurteilen zu können. Lévinas betont 1934, wie die Biologie

356 Man siehe aber auch Benjamins »Theologisch-Politisches Fragment«, in dem er deutlich zwischen Geschichtsphilosophie und Messianismus, menschlicher und göttlicher Ordnung, unterscheidet: »Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein einen religiösen Sinn«, W. BENJAMIN, »Theologisch-politisches Fragment«, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 1, Frankfurt/M. 1974, 203 f., hier 203.

357 Vgl. AGAMBEN, *Homo sacer, I*, a.a.O., 11/it. 3. Beim späteren Agamben spielt zwar das ewige Leben, die *zoé aiónios*, eine erneute Rolle, die Bestimmung der *nuda vita* ändert sich dafür aber kaum (vgl. DERS., *Herrschaft und Herrlichkeit,* a.a.O., etwa 297–300/it. 272–74).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im *Hitlérisme* nicht nur einfach einen Gegenstand des geistigen Lebens darstellt, sondern in dessen Herz rückt.[358] Ähnlich lehnt Agamben jene Interpretationen Foucaults ab, die Biopolitik einfach als eine *Politik des Lebens* verstehen, als die zunehmende Bedeutung, die das organische Leben des Menschen in den modernen Staaten als entscheidender ökonomisch-politischer Faktor annimmt. Charakteristisch für die moderne Politik sei somit nicht so sehr die Tatsache, dass »das Leben als solches zu einem vorrangigen Gegenstand der Berechnungen und Voraussicht der staatlichen Macht wird.«[359] Ausschlaggebend für das moderne Verständnis der Politik sei vielmehr, dass natürliches und kulturelles Leben, *zoé* und *bios* falsch vermittelt werden: Sie treten in ein Verhältnis zueinander, das sich aus der Sicht Agambens mit der Struktur der Verbannung beschreiben lässt, und das sich durch eine willkürliche Reduktion und Gleichsetzung des einen mit dem anderen auszeichnet (»*zoé* und *bíos*, Recht und Faktum« geraten »in eine Zone irreduzibler Ununterrscheidbarkeit«[360]). Dadurch meint Agamben Foucault zu korrigieren und zu ergänzen. Indem er aber unter Biopolitik nicht einfach die zunehmende politische Relevanz der Menschen qua Lebewesen versteht, sondern vor allem die Biologie des Politischen und die Politik des Biologischen, den naturalistischen Rest in der Kultur und den geistigen Rest in der Natur, gelangt er ins eigentliche Zentrum von Foucaults Werk.

Die *neue Politik*, die Agamben anhand der *nuda vita* selbst entwickeln möchte, bleibt allerdings zu sehr einem *depotenzierten*, grundsätzlich *defizitären* Begriff des Lebens verhaftet, um sich wirklich der modernen Biopolitik zu wiedersetzen. Nicht anders als Gilles Deleuze und die vielfältigen Tendenzen in der Rezeption Foucaults, die grundsätzlich um einen depotenzierten Begriff des Lebens kreisen, scheint Agamben letztendlich nicht mehr als eine *affirmative* Biopolitik verfechten zu können. Denn in dem Streben nach Positivität, nach der Immanenz eines Lebens, das in seiner daseinsmäßigen Einfachheit keine Transzendenz der Form kennt, spiegelt sich ein Versuch der Naturalisierung qua Reduktion auf Gegebenes wieder, der in seiner vermeintlichen Unmittelbarkeit die Wertimplikationen seiner *Politik* nicht einsehen will. Also hat man es wiederum mit einer Biopolitik zu tun, obwohl mit keiner kritischen mehr.

In welchem Maß eine Politik, die im Namen einer vermeintlichen Immanenz des Lebens ihren Maßstab nicht in einer ungelösten Spannung des Geistes gegenüber jeder seiner Realisierungen, sondern in der Vernichtung aller seiner Spuren nach dem Ideal des Larvenlebens der ohnmächtigeren unter den KZ-Opfern findet, überhaupt einen Schutz

358 Vgl. LÉVINAS, »Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme«, a.a.O., 205.

359 AGAMBEN, *Homo sacer. I,* a.a.O., 19/it. 12.

360 A.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegenüber den vielfältigen Formen des heutigen Biologismus, von den elementarsten und denen des bio-technologischen Prometheismus bis zu den subtilsten der modernen Biopolitik, bieten kann und sie nicht stattdessen fördert, bleibt fraglich.

Die frühe Diagnose Lévinas' gestattet, die Nähe dieser *neuen* Politik des immanenten Lebens zu jenem biopolitischen Phänomen selbst zu ermessen, als dessen Alternative sie sich versteht.

> Dieses Gefühl der Identität zwischen dem Ich und dem Körper [...] wird jenen, die von ihm ausgehen wollen, nie erlauben, hinter dieser Einheit die Dualität eines freien Geistes wiederzuentdecken, der mit dem Körper ringt, an den er gefesselt wurde. Für sie besteht im Gegenteil das ganze Wesen des Geistes in dieser Verkettung an den Körper. Den Geist von den konkreten Formen zu trennen, an denen er immer schon gebunden ist, heißt die Originalität des Gefühls zu verraten, von dem man auszugehen hat. Die Bedeutung, die diesem Gefühl des Körpers beigemessen wird, mit dem sich der abendländische Geist nie zufrieden gegeben hat, liegt einer neuen Auffassung des Menschen zugrunde. Das Biologische mit all dem, was er an Fatalität mit sich bringt, wird zu mehr als zu einem Gegenstand des geistigen Lebens, es wird zu dessen Herzen.[361]

Das Biologische wird nach Lévinas zum Herzen des Geistes, indem man ausgehend von ihm glaubt, in einer organischen, körperlichen Einheit die Überwindung der Dualismen der Metaphysik billig erkaufen zu können. Der Preis, den man dafür bezahlen muss, ist allerdings die Preisgabe der grundsätzlichen Transzendenz des Geistes gegenüber seinen leiblichen Manifestationen im Dasein und damit seiner schöpferischen, konstituierenden Freiheit.

Vermag Agambens Auffassung eines nackten Lebens und vermögen mit ihr die zahlreichen, im weiten Sinne spinozistischen, affirmativen *Biopolitiken*, die sich anhand von Deleuzes Leben *qua* Immanenz entwickelt haben, etwas Anderes als lediglich eine weitere Version der in der anthropologischen, nachhegelischen Philosophie zahlreichen Versuche darzustellen, sich durch falsche, sich auf Organisches berufenden Vermittlungen von der Differenz zwischen Natur und Geist und damit einhergehend von der Tradition der Metaphysik zu verabschieden? Es wurde bereits gezeigt, dass dies mehr als zweifelhaft ist. Dann wäre aber Agambens *Homo sacer* selbst kaum gegen die Angriffe von Foucaults *kritischer* Biopolitik zu verteidigen.

Fällt Agamben der unbestreitbare Verdienst zu, einerseits von einer unverkürzten Auffassung von Foucaults Biopolitik ausgegangen zu sein und andererseits und gerade auch deshalb, im Versuch von Foucaults

361 LÉVINAS, »Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme«, a.a.O., 205.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

später ethischer Wende, *eine andere Ökonomie der Körper und der Lüste* zu entfalten, keine begehbare Alternative gesucht zu haben,[362] so verweist die Dürftigkeit der Auffassung des Lebens, anhand derer er eine *neue Politik*, eine, die auf der Höhe von Paulus' Aufhebung des Gesetzes im geistigen Leben des Messias wäre, zu konzipieren anstrebt, auf die Möglichkeit und Notwendigkeit, einen Begriff des Lebens zu denken, der nicht *depotenziert* und *reduktiv* wäre.

Gelegenheit dazu wird im folgenden Kapitel die Auseinandersetzung mit Foucaults Interpretation der Figur des Neffen von Rameau in der Einleitung zum dritten und letzten Teil von *Wahnsinn und Gesellschaft* bieten. Der Schmarotzer und verrückte Musiker hat bekanntlich auch Hegel intensiv beschäftigt, der die Hauptfigur von Denis Diderots gleichnamiger Satire einer eindringlichen Lektüre im Kapitel über die Bildung in der *Phänomenologie des Geistes* unterzogen hat.

Obwohl Foucault kaum auf Hegel ausdrücklich Bezug nimmt, bildet seine Deutung des Neffen zwischen den Zeilen eine regelrechte Konfrontation mit der Philosophie Hegels. Die Forschung hat bisher davon unterschiedlich Notiz genommen, ohne allerdings die Prägnanz von Foucaults präziser Arbeit mit Hegels technischem Vokabular wirklich wahrzunehmen und deren Bedeutung und Konsequenz herauszuarbeiten.

Eine präzise Rekonstruktion von Foucaults Diderot-Lektüre wird gestatten, sein frühes Werk philosophiegeschichtlich genauer einzuordnen und seine leichtfertige Zuordnung zu einem vagen Nietzscheanismus wenn nicht gänzlich zu bestreiten, so doch zumindest zu revidieren und in ein neues Licht zu stellen. Welche strategische Relevanz diese Revision für das Verständnis von Foucaults Archäologie haben kann, wurde bereits zur Genüge gezeigt. Zugleich – da Foucault in der Figur des Neffen ein verkürztes Paradigma der ganzen Geschichte des Wahnsinns sieht – wird die Analyse seines Verständnisses von Diderots Satire die Möglichkeit bieten, die Ergebnisse der Auseinandersetzung mit dem *Vorwort* zu *Wahnsinn und Gesellschaft*, das immerhin einen später zurückgewiesenen Text darstellt, nochmals auf die Probe zu stellen und schärfer zu fassen.

Es wird nochmals und deutlicher zu bestimmen sein, was es heißt, dass die prägendsten philosophischen Interpretationen von Foucaults Werk den Sinn seiner Auffassung des Wahnsinns und damit einhergehend des *Anderen* der Vernunft verfehlt haben und dadurch sich auch den Zugang zu einem, wenn nötig auch kritischen Verständnis der demgegenüber abkünftigen Ebene der Pathologisierung, der Anthropologisierung und der Naturverfallenheit versperren, die der frühere Foucault in der psychopathologischen Reduktion des Wahnsinns auf Krankheit und der spätere

362 Vgl. AGAMBEN, *Homo sacer*., 196/it. 209 und VS 153/it. 211.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der eigentümlichen Verschränkung zwischen Bio- und Humanwissenschaften sah, in der sich schon eine *Bio-politik*, eine Biologie des Politischen und eine Politik des Biologischen abzeichnet.

Mit dem immanenten Hegelianismus, der ein Anderes der Vernunft lediglich als deren schlichtes, dialektisches Gegenüber und nicht als obere, umfassende Indifferenz zulässt, scheinen Habermas und Derrida nur die Ebene einer verabsolutierten Anthropologie anerkennen zu wollen, sei sie nach der Seite ihrer Eindeutigkeit oder nach der ihrer konstitutiven Äquivozität aufgefasst. Gerade gegen sie richtet aber Foucault seine Kritik.

Nicht weniger als Habermas und Derrida verfehlen Manfred Frank, Gilles Deleuze und mit ihm auch Giorgio Agamben die kritische Dimension von Foucaults *Biopolitik*. Frank übersieht gänzlich die Möglichkeit, eine Verbindung zwischen Foucault und der Tradition des Deutschen Idealismus, zu deren Verteidiger er sich erhebt, herzustellen, indem er Foucault leichtfertig dem Strukturalismus und dessen Naturalismus zuordnet und dadurch nicht sieht, welche Rolle die Ebene einer anfänglichen, nicht konstituierten, sondern konstituierenden Freiheit in der archäologischen Kritik gegen die historische, innerweltliche Determiniertheit einnimmt.

Gilles Deleuze und Giorgio Agamben wetten auf einen Umschlag der Biopolitik ins Positive, der auf *Leben* qua reine Immanenz pocht. Sie setzen somit allerdings insbesondere dort an, wo nach Foucault das Problem seinen Ursprung hat: Sie meinen den Dualismen der metaphysischen Tradition hinter sich lassen zu können und finden das Mittel dazu in einem *depotenzierten* Begriff des Lebens, der lediglich die falschen Vermittlungen, die im Zentrum von Foucaults Kritik stehen, zu reproduzieren vermag. Dadurch leisten sie der Biopolitik, aus der sie ein Programm machen, und damit einhergehend dem manipulierenden, technokratischen Drang des prometheischen Projekts der Moderne letztendlich Vorschub.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zweiter Teil

Rückkehr und Triumph der Unvernunft: *Foucaults* Rameaus Neffe

Amor che ne la mente mi ragiona.[1]
(*Dante*, Rime)

1 »Liebe, die mir in meinem Geiste spricht.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Cela ne relève pas de la nature de la folie,
mais de l'essence de la déraison.
(*Michel Foucault*, Histoire de la folie)

In seinem System rekonstruiert Hegel den Weg, den die Idee zurücklegen muss, um sich nach ihrer Entäußerung in die Natur über das menschliche Bewusstsein zum *Beisichsein* und zur *Sichselbstgleichheit* der eigenen Freiheit zu erheben. In dieser Rückkehr zu sich selbst stellt die Philosophie des Geistes die letzte Etappe dar: Tilgt der Geist auf seinem Weg zu sich selbst Natur in sich, so zeichnet der Gang durch sämtliche Zwischenstationen, die ihn zur Vollendung seiner selbst führen, zugleich die Geschichte einer progressiven Erlösung von der eigenen Naturverfallenheit nach.

Indem Foucault fordert, die Unvernunft von den *pathologischen Begriffen* zu befreien, mit denen eine positivistische Auffassung des Wahnsinns sie aufgedeckt habe, nimmt er sich vor, Erfahrungen wie jene von Hölderlin, Nerval, Nietzsche, van Gogh oder Raymond Roussel und Antonin Artaud nicht im Sinne einer *Natur* des Wahnsinns, sondern eines *Wesens* der Unvernunft zu erklären: »Cela ne relève pas de la nature de la folie, mais de l'essence de la déraison.«[2] Die Unvernunft der Vergessenheit zu entreißen, in die sie durch ihre psychologische Pathologisierung geraten ist, hieße somit, sie zugleich von einem Rückfall in Natur zu retten.

Hegel und Foucault entwerfen dadurch eine Achse, die die Direktion einer Bewegung der allmählichen Befreiung aus der Natur beziehungsweise der progressiven naturalistischen Reduktion definiert. Dabei gehen sie weit über eine lediglich *mechanistische* Naturalisierung hinaus, die die Gesamtheit von dem, was sich zeigt, durch die wirkkausale Interaktion zwischen an sich seienden Elementen erklären zu können meint. Sie machen auch nicht auf einer einfachen *vitalen* Ebene Halt, die von einer organischen Integration zwischen miteinander solidarischen Teilen und damit schon von Subjektivität in ihrer unmittelbareren Form ausgeht. Sie greifen hingegen tief auf den eigentümlichen Bereich des Geistes selbst als auf die Tätigkeit zurück, subjektive Phänomene vor sich zu stellen, zu vergegenständlichen und dadurch *bewusst* zu machen, und sie gehen *auf dieser geistigen Ebene als solcher* der Spur von naturalistischen Resten und Trägheiten nach.

2 HF 441 (»Dies [sc. die Erfahrung des Wahnsinns als *déraison*] ist nicht auf die Natur des Wahnsinnes angewiesen, sondern auf das Wesen der Unvernunft«). Der Satz fehlt in der deutschen Ausgabe.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus der Sicht Hegels sind die naturalistischen Reste im *Geiste* auf seine noch mangelhafte Vollendung zurückzuführen. Geist kann insofern Natur in sich aufheben, als er die spezifische Freiheitsstruktur ganz verwirklicht, die ihn auszeichnet: Wissen von der eigenen realisierten Subjektivität, sich Wiederfinden in dem ihm gegenüberstehenden Anderen, Bewusstsein vom eigenen Selbstbewusstsein zu sein. Wie bereits die Tatsache an sich zeigt, dass Geist nicht lediglich nach seinen theoretischen, sondern durchaus auch nach seinen praktischen Seiten hin betrachtet wird, so ist das, was auf dem Spiel steht, selbstverständlich viel mehr als lediglich Bewusstsein. Genauer: Bewusstsein wird nicht an sich, sondern als letzte Realisierung einer Struktur erfragt, die Freiheit erst ermöglicht. Hegel bezeichnet diese Freiheitsstruktur bekanntlich als Leben. Das muss keineswegs *naturphilosophisch* als Organismus oder gar als das lediglich unmittelbare Selbstverhältnis, das er auf verschiedenen Stufen seines Systems, sowohl auf der Ebene der Natur als auch auf jener des Geistes und der Idee, identifiziert, sondern durchaus im *eminenten* Sinne der metaphysischen Tradition, auf die sich Hegel mehrfach bezieht, als absolute Aktualität, Selbstbewegung, Selbsterhaltung und Selbsterzeugung verstanden werden. Erst in Bezug auf ein solches absolutes Leben bestimmt Hegel etwa die Todesanfälligkeit und die intrinsische Gewalt des *natürlichen Lebens* oder gar der unvollendeten Gestalten eines von der eigenen Naturverfallenheit noch nicht befreiten Geistes.[3]

In seiner Kritik am naturalistischen Reduktionismus der Psychopathologie arbeitet Foucault zwar mit einer ähnlichen Gegenüberstellung zwischen Natur und Freiheit wie Hegel, weist allerdings dem Bewusstsein und dem Geist, zumindest dem *menschlichen Geist*, eine andere Rolle zu. Bewusstsein und Geist können höchstens zu Instrumenten der Freiheit werden, niemals aber mit deren Verwirklichung koinzidieren. Nicht von ungefähr schreibt Foucault eine Geschichte der Unvernunft und nicht schlicht der Vernunft, obwohl sein Wahnsinn als übergreifende Indifferenz vor der Teilung zwischen *raison* und *non-raison* mit der Vernunft zumindest das Moment der absoluten Einheit teilt.

Dieser anderen Einschätzung der Funktion des Geistes bei Foucault entspricht auch eine andere Bestimmung von dem, was unter Naturverfallenheit zu verstehen ist. So kann etwa Foucault Hegels *Phänomenologie des Geistes* die Fähigkeit zusprechen, den Wahnsinn aus dem Ausschlussgebiet zu erlösen, zu dem ihn der abstrakte Rationalismus Descartes' als der Ausgangspunkt der psychopathologischen Reduktion

3 *Natur* kommt insofern in jeder Stufe des Werdens des Geistes wieder vor, als sie kein für sich seiendes *Wesen*, sondern vielmehr ein Verhältnis des Geistes zu sich selbst darstellt, eine Subjektivitätsform, die durch ihre noch nicht verinnerlichte Äußerlichkeit ausgezeichnet ist.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Wahnsinns auf Geisteskrankheit gezwungen hat. Diese Erlösung ist allerdings erst eine *partielle* gewesen.[4]

Der Wahnsinn bildet aus der Sicht Foucaults nicht lediglich eine Zwischenstufe auf dem Weg des Geistes zu sich selbst und damit der Realisierung von Freiheit überhaupt, sondern die fundamentale Dimension schlechthin, auf die alle anderen – nicht nur die Natur und das organische Leben, sondern auch der Geist selbst – notwendig angewiesen sind. Indem so Foucault die Verrücktheit des Neffen fundamentalisiert und einen Primat des Wahnsinns behauptet, bestimmt er den Rahmen neu, in dem bei Hegel die Gegenüberstellung zwischen Natur und Geist in ihren verschiedenen Abstufungen noch funktionierte. Koinzidierte noch bei Hegel der Gegensatz zwischen Natur und Geist restlos mit jenem zwischen Notwendigkeit und Freiheit, so wird durch Foucault die schlichte Entsprechung zwischen Geist und Freiheit negiert.[5] Daraus ergibt sich eine neue Konstellation. Die Gegenüberstellung zwischen Natur und Geist kompliziert sich nämlich um eine Dimension, jene der Freiheit, der früher insofern keine Selbstständigkeit beizumessen war, als sie in der Geschichte des Weges des Geistes zu sich selbst zugleich die Geschichte ihrer Verwirklichung hatte.

Der Geist rückt zudem auf die Seite der Notwendigkeit und der Natur: Nicht nur in seinen defizitären, *pathischen* Formen zeigt er sich naturverfallen, sondern nunmehr *per se*. Dadurch wird die schlichte Entsprechung zwischen Natur und Notwendigkeit, Geist und Freiheit abgelöst. Die verselbstständigte Dimension der Freiheit steht nun allein und setzt

4 Vgl. HF 69: »La [sc. la folie] voilà placée dans une région d'exclusion dont elle ne sera affranchie que partiellement dans la *Phénoménologie de l'esprit*« (»Plötzlich steht der Wahnsinn in einem Gebiet des Ausschlusses, aus dem er erst mit der *Phänomenologie des Geistes* befreit wird«, dt. 70). In der deutschen Ausgabe fällt das entscheidende Adverb »partiellement« (»teilweise«) weg, mit dem Foucault eine Einschränkung seines positiven Urteils über die Phänomenologie zum Ausdruck bringt.

5 Was Hegel angeht, vgl. dazu etwa die Bestimmung des »Begriffes des Geistes« in der Einleitung zur Philosophie des Geistes in Hegels *Enzyklopädie* (insb. §§ 381 f.). Hilfreich sind in diesem Zusammenhang auch die mündlichen Zusätze zu § 381, wo eine präzise Gegenüberstellung zwischen Natürlichem, Lebendigem und Geistigem stattfindet, und die kritische Ausgabe der Nachschriften zu Hegels *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes* (G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke. Bd. 25,1. Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, hg. v. Chr. J. Bauer, Hamburg 2008), insb. Nachschrift Griesheim (Sommersemester 1825, Berlin), 185 ff. Vgl. zudem D. STEDEROTH, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*, Berlin 2001, insb. 91–102, der auf die Bedeutung der Nachschrift Griesheim für das Thema insistiert.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich einem Feld der Notwendigkeit entgegen, die – wie unterschiedlich auch immer – sowohl von der Natur als auch vom Geist besetzt wird. *Freiheit*, vom *Geist* abgekoppelt, dient nunmehr nicht nur dazu, die *Natürlichkeit* der *Natur,* sondern auch jene des *Geistes* selbst zu bestimmen. Die *Naturalisierung* zu kritisieren wird dann zugleich heißen, die Unfähigkeit anzuprangern, die konstitutive *Naturverfallenheit* des menschlichen Geistes auf adäquate Weise zu begreifen.

Wie ist diese Dimension der Freiheit genau zu bestimmen? Inwiefern entspricht sie Foucaults Wahnsinn? Wie müssen die abkünftigen, reduktiven Ebenen der *Krankheit* und des *Naturalismus* in Bezug auf ihre Ursprünglichkeit neu aufgefasst werden? Dies sind die Fragen, auf die im Laufe des Kapitels eingegangen werden muss. Es wird insbesondere aufzuzeigen sein, dass selbst Freiheit und Wahnsinn im Sinne Foucaults gemäß dem alt-metaphysischen Begriff des *Lebens* schlechthin, den nach Hegel die Bewegung des Geistes realisieren sollte, verstanden werden müssen. Erst vor diesem Horizont wird es möglich, die herkömmliche Stufenfolge zwischen Natur, Leben und Geist in ein angemessenes Licht zu stellen.

I. Denis Diderots *Rameaus Neffe*: ein verdichtetes Paradigma der Geschichte des Wahnsinns

J'étais pour eux les Petites-Maisons tout entières.
(*Denis Diderot,* Le Neveu de Rameau)

Foucault eröffnet den dritten und letzten Teil seiner *Histoire de la folie* mit einer konzentrierten Analyse von Denis Diderots *Rameaus Neffe*. In seiner von 1760 bis etwa 1764 niedergeschriebenen Satire inszeniert Diderot den bizarren, teils humorvollen und geistreichen, teils skurrilen Dialog zwischen einem fiktiven *Ich*, das als *Philosoph* präsentiert wird und worunter sich das Alter Ego des Autors selbst verstehen lässt, und dem Musiker Jean-François Rameau. Dieser, der Neffe des berühmten Komponisten Jean-Philippe, war ein *Original*, wie es in der damaligen Sprache noch hieß, und Schmarotzer, der von dem Renommee profitierte, das sein Onkel seinem Familiennamen verschaffen konnte, um die Gunst seiner reichen Mäzene im vorrevolutionären Paris für sich zu gewinnen.

»Lebhaftigkeit, Kraft, Geist, Mannigfaltigkeit und Anmut«[6] des Dialogs begeisterten Goethe dermaßen, dass er 1805 das selbst auf

6 J. W. GOETHE, »Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog ›Rameaus Neffe‹ erwähnt wird«, in: D. DIDEROT, *Rameaus*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Französisch unveröffentlicht gebliebene Manuskript, das ihm Schiller anvertraut hatte, ins Deutsche übersetzte und anschließend drucken ließ. Selbst der Titel, unter dem Diderots satirischer Dialog noch heute bekannt ist, *Rameaus Neffe* beziehungsweise *Le neveu de Rameau*, geht auf Goethe zurück.

Durch die Übersetzung Goethes erfuhr Hegel sehr früh von Diderots Dialog. Sofort erkannte er die philosophische Relevanz der Figur des Neffen, die er noch in seine lediglich zwei Jahre später 1807 erschienenen *Phänomenologie des Geistes* ausführlich einbeziehen konnte. In der *charaktervollen Charakterlosigkeit* des gehobenen Stadtstreichers und in der Leerheit seines Namens sah Hegel die paradigmatische Verkörperung des *zerrissenen Bewusstseins*. Dieses stellt die Gestalt dar, die das Bewusstsein in der Phase der Selbstentfremdung des Geistes: der *Bildung* einnimmt. In ihr wird »der unmittelbare Widerspruch im reinen Ich selbst gesetzt«; die »reine Persönlichkeit« ist somit »absolute Unpersönlichkeit«[7] und die Proteusfigur des Neffen die beste Hypostase der Spaltung des Geistes in der Phase seiner Entfremdung von sich selbst.[8]

Als Wahrheit der ersten Bewegung des gesamten Prozesses der Selbstentfremdung des Geistes steht der Neffe für eine anfängliche, noch defizitäre Phase in der Verwirklichung des inneren Telos der Bildung, nämlich für die »Entfremdung des natürlichen Seins«, beziehungsweise

Neffe, übers. v. J. W. Goethe, Stuttgart 1984, 97–134, hier 128 (fortan als RN angegeben).

7 »Allein hier sieht es die Gewißheit seiner als solche das Wesenloseste, die reine Persönlichkeit, absolute Unpersönlichkeit zu sein«, PhG 341. Bereits Hegels Kennzeichnung des Charakters des Neffen als eine »absolute Unpersönlichkeit« zeigt, mit welchen Schwierigkeiten sich ein Ansatz wie jener von Hinrich Fink-Eitel konfrontiert sehen muss, der in Foucaults Auffassung der Figur des Neffen eine Form ästhetischer Subjektivität nach Nietzsche verkörpert sehen will und allgemein *Wahnsinn und Gesellschaft* unter das Zeichen einer nietzscheanischen »Selbstermächtigung« zu stellen wünscht. Vgl. H. FINK-EITEL, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg 1994, 217–29, insb. 227.

8 Hegel unterscheidet in der Phänomenologie zwischen »Wahnsinn im Allgemeinen« und »Verrücktheit«. Bei dem Wahnsinn im Allgemeinen handele es sich um einen Widerspruch in dem, was für das Bewusstsein als Gegenstand gilt, wie etwa in Fällen, in denen man »etwas Wesenloses für wesentlich, etwas Nichtwirkliches für wirklich« hält. Bei der *Verrücktheit* habe man es mit einer Spaltung zu tun, die »das Bewußtsein als solches« betrifft, um »diese innere Verkehrung seiner selbst, als die Verrücktheit des Bewußtseins, welchem sein Wesen unmittelbar Unwesen, seine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit ist« (vgl. PhG »V.B.b. Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels«, 244–51, insb. 247–49).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»das Aufheben des natürlichen Selbsts« ins Allgemeine (PhG 324).[9] In einer Weltgestalt, »worin nur das sich selbst Entäußernde und darum nur das Allgemeine Wirklichkeit hat« (PhG 325), wo das Individuum erst durch die Bildung »Gelten und Wirklichkeit« (PhG 324) erlangt, zeichnet sich der Musiker Rameau durch seine »Verrücktheit« als eine »*Espèce*« aus: »von allen Spitznamen der fürchterlichste, denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit und drückt die höchste Stufe der Verachtung aus«.[10] Indem nämlich mit der Figur von Diderots *Original*

9 Je nachdem, welchen Standpunkt in der Erfahrung des Bewusstseins man einnimmt, die die *Phänomenologie* schildert, ist dem Begriff der »Bildung« eine andere Geltung zuzuschreiben. Sie kann – wie in der *Vorrede* und in der *Einleitung* – für die gesamte Geschichte der Emanzipation des Bewusstseins von dessen Natürlichkeit zur Freiheit des absoluten Geistes stehen (etwa PhG 26 und 61: »Die Reihe dieser Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung selbst zur Wissenschaft«). Sie kann aber auch spezifischer die Bewegung bezeichnen, die im Unterkapitel über die Bildung (»VI.B. Der sich entfremdete Geist; die Bildung«) des Geistkapitels (»VI. Der Geist«) der *Phänomenologie* nachgezeichnet wird und die von der Partikularität der einzelnen Person, die noch in der geistigen Natürlichkeit der sittlichen Verhältnisse der Familie und der Gemeinschaft versunken ist, zur Generalität des allgemeinen Selbst der absoluten Freiheit und der Moralität führt (»[…] aber wenn jenes das erste unmittelbar geltende *Selbst*, die *einzelne Person*, war; so wird dies zweite, das aus seiner Entäußerung in sich zurückkehrt, das *allgemeine Selbst*, das den Begriff erfassende Bewußtsein sein«, PhG 322). Und die Bildung kann schließlich für ein Moment innerhalb dieser gesamten Bewegung selbst stehen. Sie ist dann die Entfremdung der *Persönlichkeit* des zum »Atom« und »absolut Diskreten« herabgesunkenen »ausschließenden Selbst« des Rechtszustandes des Römischen Reichs in einer Wirklichkeit, die ihm als eine äußerliche gegenübersteht und doch als geistiges Produkt in einer geistigen Welt ihm zugleich eigen ist. Diese *Entfremdung* als »reine Bildung« (PhG 343) ist der eigentliche Gegenstand des Unterkapitels (»VI.B.I.a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit«), wo Hegel die Figur des Neffen als exemplarische Verkörperung des *zerrissenen Bewusstseins* analysiert. Für den Begriff der »Bildung« bei Hegel vgl. insb. B. SANDKAULEN, »Hegels-Konzept(e) der Bildung«, in: Th. S. HOFFMANN (Hg.), *Grundbegriffe des Praktischen*, Freiburg/München 2014, 11–27; DIES., »Bildung bei Hegel – Entfremdung oder Versöhnung«, in: ARNDT, M. GERHARD, J. ZOVKO (Hg.), *Hegel gegen Hegel. I. Teil. Hegel-Jahrbuch 2014*, 430–38.

10 PhG 325 (Hegel zitiert Diderot wörtlich in der Übersetzung Goethes). Nach meiner Kenntnis wird in der Forschung diesem ersten Zitat von Diderots *Rameaus Neffe* in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, das in den noch einleitenden Absätzen des Unterkapitels VI.B.I.a (»Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit«) und beinahe 20 Seiten vor der eigentlichen Auseinandersetzung Hegels mit dem Neffen (v. a. PhG 345-48) vorkommt, nicht die

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»fälschlicher Weise die Individualität in der Besonderheit der Natur und des Charakters gesetzt wird« (PhG 324 f.), bleibt die Entäußerung des natürlichen Selbst durch die Bildung eine vermeintliche: In der Wirklichkeit finden sich keine *Individualitäten* und *Charaktere*, sondern bloß *Arten*, bestimmte Naturen.

> Zweck und Inhalt aber desselben [sc. des Willens] gehört allein der allgemeinen Substanz selbst an, und kann nur ein Allgemeines sein; die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas Unmächtiges und Unwirkliches; sie ist eine Art, die sich vergeblich und lächerlich abmüht, sich ins Werk zu setzen; sie ist der Widerspruch, dem Besondern die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine ist.[11]

Der Neffe, der mit seiner Verrücktheit dem Prinzip der »Verkehrung jeder Bestimmtheit in ihre entgegengesetzte« (PhG 326) gehorcht und damit die Wahrheit des an *unverrückten* Bestimmungen, an dem festen Unterschied zwischen Gut und Böse, Edlem und Niederträchtigem festhaltenden *ehrlichen Bewusstseins* des *honnête homme* ausspricht, ist keine eigentliche Individualität, sondern nichts weiter als eine *Art: une espèce* und ein Original. In einer Welt, die von Selbstbewusstsein durchdrungen und somit bereits ein geistiges Produkt ist, einer Wirklichkeit, die Sprache und soziale Institutionen und Praktiken umfasst, zeichnet der Neffe sich zugleich durch eine Vermittlung zwischen Einzelheit und Allgemeinheit aus, die eigentlich eine spezifisch *animalisch-natürliche* ist. Die Vermittlung zwischen der besonderen Persönlichkeit des Einzelnen, der sich bildet, und der substanziellen Wirklichkeit, der er durch seine Bildung sich entfremden soll, erreicht zwar die *Idealität* einer Allgemeinheit, die die unmittelbar gegebene Äußerlichkeit der Einzelnen in sich vereinigt; diese Allgemeinheit bleibt allerdings *abstrakt* und vermag nicht, sich in der Wirklichkeit der Einzelnen darzustellen, die somit sich über die Besonderheit ihrer *Natürlichkeit* nicht erheben können.[12] Gemäß der *natürlichen* Beziehung zwischen *Gattung* und *Arten* kommt die

Aufmerksamkeit geschenkt, die es verdient hätte. Stellt es doch sogleich die Figur des Neffen in die Dimension, in der er – wie zu zeigen sein wird – verstanden werden soll, d. h. jene der geistigen Naturverfallenheit seines Wahns. Zu Hegels Interpretation von Diderots Satire vgl. insb. L. POZZI D'AMICO, »*Le Neveu de Rameau* nella *Fenomenologia dello spirito*«, in: *Rivista critica di storia della filosofia,* 35 (1980), 291–306; H. DIECKMANN, »Diderots *Le Neveu de Rameau* und Hegels Interpretation des Werks«, in: Ders. (Hg.), *Diderot und die Aufklärung,* München 1980, 161–94.

11 PhG 324.

12 Vgl. etwa die Behandlung des Verhältnisses zwischen Gattung und Arten in der Naturphilosophie der Enzyklopädie: »Der besondere Charakter hat nicht die Allgemeinheit der Existenz (das wäre das Denken) zu seiner

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Allgemeinheit nie wirklich zur Existenz, sodass die Individuen zueinander und zu ihrer Gattung in die Feindschaft treten, die den Seinsmodus dessen auszeichnet, was seinem Anderen gegenüber nur ein materielles Äußerlichkeits- und Ausschlussverhältnis herzustellen vermag: Der gewaltsame Tod ist ihr »natürliches Schicksal« als Kampf für das Leben sowie als Krankheit oder Abwechslung der Generationen.[13]

Aus der *Vorrede* und der *Einleitung der Phänomenologie* ist bekannt, wie Hegel dem *natürlichen Leben*, das nicht imstande ist, sich im Tod zu erhalten oder dies nur in der abstrakten Form der Gattung und nicht in der realen der einzelnen Individuen vermag, das *Leben des Geistes* gegenüberstellt, das aufgrund seines dialektisch-spekulativen Charakters und seiner unendlichen Fähigkeit, die Differenz in sich zu integrieren, den Tod ertragen und sich durch ihn hindurch erhalten kann.[14]

Das zerrissene Bewusstsein des Neffen befindet sich nicht von ungefähr mitten auf dem Weg, der vom *natürlichen* zum *geistigen* Leben führt. Geistig ist er in einer noch natürlichen Weise. Die Idealisierung der Äußerlichkeit der Natur durch die verinnerlichende Vereinigung ihrer Mannigfaltigkeit ist nur *teilweise* vollzogen: Der Neffe weiß sich mit der Wirklichkeit der geistigen Welt, in der er lebt, einig und zugleich von ihr unterschieden, denn er hat noch nicht vermocht, die Natürlichkeit seiner besonderen Persönlichkeit mit der Allgemeinheit der Kultur ganz zu vermitteln. Deshalb ist er in sich selbst zerrissen. Entspricht sein Bewusstsein *formal* einem Urteil, das sich noch nicht zum vollständigen Schluss entfaltet hat, so spiegelt sich seine natürliche Geistigkeit auf der sozialen Ebene der Anerkennung in einem Zustand der grundlegenden Feindschaft. Die »*Gleichheit* mit Allen« ist nicht mehr jene Gleichheit des Rechts, »jenes unmittelbare Anerkanntsein und Gelten des Selbstbewußtseins«, die die abstrakte Allgemeinheit der Individuen anerkennt und somit »jede natürliche Weise des Charakters wie des Daseins« in sich aufnimmt und ihm sein Recht verschafft. Sie ist eine, die erst in der »*gewordenen*«, »*wirklichen*« Allgemeinheit der Bildung ihren Grund hat (vgl. PhG 324). Deshalb finden die Individuen, die »ein gleiches Dasein für einander« haben, »keine Individualitäten und Charaktere« vor sich, sondern bloß »vermeintliche Individualität« und »*gemeintes* Dasein«, das »für das, was es ist, für eine Art« (PhG 325) gilt. Die vermeintliche Anerkennung zwischen sich zur wirklichen Allgemeinheit gebildeten Individuen ist in Wahrheit, ähnlich dem, was in der Natur passiert, wo »das Tier sich auf sich selbst als auf

Bestimmung, sondern das Lebendige kommt in seinem Verhältnisse zur Natur nur bis zur Besonderheit« (Enz § 368Z, 502).

13 Vgl. Enz, v. a. § 367 f., und PhG 196–200.

14 Vgl. PhG 26 und für das »natürliche Leben«, das »durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen vermag«: PhG 62 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein Gleiches seiner Art bezieht«,[15] eine zwischen besonderen Persönlichkeiten, die sich allerdings in einer Welt, in der nur die Allgemeinheit der Bildung zählt, einander keine Geltung zuerkennen. Der Zustand der »reinen Bildung« entspricht demnach jenem *Sozial-Biologismus*, auf den sich bereits der Neffe in Diderots Satire berief, um seiner Niederträchtigkeit eine Legitimation zu geben: »In der Natur fressen sich alle Gattungen, alle Stände fressen sich in der Gesellschaft, wir strafen einer den andern, ohne daß das Gesetz sich drein mische.«[16]

Historisch entspricht die Gestalt des zerrissenen Bewusstseins der Zeit, die unmittelbar der Französischen Revolution vorangeht. Die Zerrissenheit des Neffen verkörpert insbesondere emblematisch die geistige Unruhe, die die destruktive Furie des jakobinischen Schreckens vorbereitet haben soll. Die Kraft, mit der der Neffe die immanente Verkehrung jeder festen Bestimmtheit sowohl in Gedanken als auch in der Wirklichkeit aussprechen kann, wird von Hegel mit dem Zustand der damaligen französischen Philosophie gleichgesetzt, insofern diese eine »negative Richtung« eingeschlagen haben soll. In der Fähigkeit des Neffen »geistreich die festen Wesen der Wirklichkeit wie die festen Bestimmungen, die das Urteil setzt, in ihrem Widerspruche zu sagen« (PhG 347), lasse sich somit der Negativismus einer französischen Philosophie erkennen, die sich zum Geist erhoben, aber nur dessen negative Seite, nur die »negative Bewegung des Begriffs«, erkannt haben soll.[17]

Foucault spricht seinerseits dem berühmten Sonderling, gescheiterten Musiker und Schmarotzer die Fähigkeit zu, die gesamte Geschichte des Wahnsinns vom späten Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert auf einer archäologischen Ebene zusammenzufassen. Man solle den Neffen insofern

15 Enz § 366Z, 498.

16 RN 33. »Dans la nature, toutes les espèces se dévorent ; toutes les conditions se dévorent dans la société. Nous faisons justice les uns des autres sans que la loi s'en mêle«, D. DIDEROT, *Le Neveu de Rameau*, in: DERS., *Œuvres*, Paris 1951, 421 (fortan als NR angegeben).

17 Vgl., G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* in: DERS., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. XX, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1971, 287. In den späteren Vorlesungen wird der Zusammenhang zwischen geistigem Reichtum, ja »geistreicher« Sprache, und der vorrevolutionären französischen Philosophie deutlich (vgl. a.a.O. 286). In PhG 323 wird die Vollendung der Welt der Bildung durch die *absolute Freiheit* der Revolution zugleich als der Übergang von einem Land zu einem anderen, vom Frankreich des geistreichen Konversierens, der *Lumières* und des Terrors zum Deutschland des *moralischen Bewusstseins* betrachtet. Dazu vgl. auch J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la ›Phénoménologie de l'esprit‹ de Hegel*, Paris 1946, Bd. II, 364 ff. und DERS., »La signification de la Révolution Française dans la *Phénoménologie* de Hegel«, in: DERS., *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1965, 43–79.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als ein verdichtetes Paradigma der Geschichte des Wahnsinns befragen (»un paradigme raccourci de l'histoire«, HF 432). Darin besteht die Bedeutung, die ihm in der gesamten Ökonomie von Foucaults *Histoire de la folie* zukommt.

Die Figur des Neffen aus Diderots Satire gibt, nach seinem langen Schweigen im klassischen Zeitalter, dem Wahnsinn wieder das Wort.[18] Dabei nimmt der Neffe zum einen als Hofnarr der Pariser Salons des 18. Jahrhunderts Elemente der Narretei des Spätmittelalters und der Renaissance in sich wieder auf und zum anderen kündigt er – mit der Verrücktheit seiner »vains propos« – die moderne Form der Unvernunft an, die Foucault in Erfahrungen wie jenen von Hölderlin, Nerval, Nietzsche oder Antonin Artaud wirksam sieht. Im Wiedererscheinen der Gestalt des Irren mit *Le Neveu de Rameau* erfüllt sich laut Foucault zudem das *Schicksal* des klassischen Zeitalters, indem mit ihr die *großen Strukturen der Unvernunft*, die die klassische Vernunft unterschlagen haben soll, wieder ans Licht kommen.[19]

Unterhalb der *Zeit der Historiker*, das heißt einer Geschichte des Wahnsinns positivistischer Art, die von der *Natur* des Wahnsinns als Krankheit ausgeht und Geschichte als den allmählichen, geduldigen, hartnäckigen Triumph der medizinischen Rationalität erzählt, bezeichnet der Neffe die große gebrochene Linie, die vom Narrenschiff bis zu den letzten Worten Nietzsches und vielleicht bis zu den Schreien Artauds verläuft.[20] Somit bringt er die Unvernunft und die tragische Erfahrung, die mit ihr verbunden ist, wieder zum Erscheinen, nachdem sie durch den neuzeitlichen Rationalismus und die ihm entsprechende Praxis der Internierung unterschlagen wurden.

Die *Vernunft,* der *Wahnsinn* (»folie«) und die *Unvernunft* (»déraison«) haben durch die Auseinandersetzung, die sie in der Figur des Neffen erfahren haben, ein neues Verhältnis zueinander entwickelt. Der Neveu bildet demnach zugleich die letzte Gestalt, in der sich Wahnsinn und Unvernunft vereinen, und jene, in der sich der Moment ihrer Trennung ankündigt. Einerseits entspricht die Figur des Neffen noch dem Wahnsinnsverständnis, dem die Praxis der Internierung im klassischen Zeitalter zugrunde lag: Der Irrsinn wurde nicht isoliert als ein natürliches Phänomen für sich, sondern innerhalb des breiten Horizontes der moralischen Ausschweifung und der sozialen Verfemung der *déraison* betrachtet. Die heutigen ›Geisteskranken‹ konnten demnach in der

18 Vgl. HF 433, 443 f., 638/dt. 349, 358 f., 544). Für Foucaults Interpretation von *Neveu de Rameau* sind neben der Einführung zum dritten Teil von Foucaults Buch (HF 215–28/dt. 349–57) auch die wichtigen Hinweise von HF 219–21, 443–44 und 638/dt. 160–62, 358–59, 544 im Blick zu behalten.

19 Vgl. HF 432/dt. 350.

20 Vgl. a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

klassischen Internierung wie selbstverständlich mit Libertins, Entweihern, Vagabunden, Armen, Ketzern zusammenleben. Im Neffen vereinigen sich allerdings Wahnsinn und Unvernunft derart, dass mit der Neutralisierung der *déraison* gebrochen wird, die im klassischen Zeitalter nur als relative Form der Vernunft und nicht mehr in ihrer Eigenständigkeit anzutreffen ist. Letzteres soll noch der Fall bei einigen Manifestationen der Renaissance gewesen sein, etwa beim imaginären Thema der Narrenschiffe, wonach der Wahnsinn als Übergang zu einer *anderen* Welt gedeutet wurde.

Andererseits kündigt die Figur des Neffen bereits die Trennung zwischen Unvernunft und Wahnsinn an, die den modernen und zeitgenössischen Umgang mit dem Irrsinn in zweierlei Hinsicht kennzeichnet. Zum einen bildet sie den Hintergrund der Isolierung der ›Geisteskranken‹ vom Universum der moralischen Ausschweifung der klassischen Internierung, die mit der Entstehung der modernen, der medizinischen Behandlung der Irrsinnigen speziell gewidmeten Asyle und der psychopathologischen Verobjektivierung des Wahnsinns einhergeht. Zum anderen ist sie die Folge einer Unmöglichkeit, in der tragischen, ungeteilten Dimension der Unvernunft zu verweilen, ohne in Irrsinn zurückzufallen, die sich in *lyrischen* Erfahrungen wie jenen von Nerval, Nietzsche oder Artaud zeigt und die laut Foucault charakteristisch für unsere Moderne ist.[21]

Der Neveu kann demnach als emblematische Figur dazu dienen, in den Schlussteil von Foucaults Buch einzuleiten. Der erste und der zweite Teil von *Histoire de la folie* – sieht man von der kurzen Darstellung der Figuren und der Anstalten des Wahnsinns in der Renaissance im ersten Kapitel ab – waren der sozialen Exklusion beziehungsweise der wissenschaftlichen Verobjektivierung des Wahnsinns zur Zeit der französischen Klassik gewidmet. Der erste ging auf die Praktiken der Internierung der Irrsinnigen im 17. Jahrhundert in einem vielfältigen Universum aus Hilfs-, Erziehungs- und Arbeitsanstalten: *hôpitaux*, *workhouses*, Zucht- und Arbeitshäuser ein, für die Foucault das Datum, an dem das Dekret der Gründung der *Hôpital général* in Paris und somit die grundlegende Reform der französischen Fürsorgepolitik beschlossen wurde, nämlich 1656, emblematisch als Markstein setzt.[22] Der zweite Teil behandelt den Wahnsinn auf der Ebene seiner Konstruktion als einen medizinischen Gegenstand. Beide erzählten von dem Schweigen, in das der Wahnsinn zur Zeit der französischen Klassik geriet.

21 Vgl. HF 432 f./dt. 350.
22 Vgl. HF 71/dt. 71.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Entièrement exclue d'un côté, entièrement objectivée de l'autre, la folie n'est jamais *manifestée* pour elle-même, et dans un langage qui lui serait propre.[23]

Die Internierungspraxis bewirkt das Verschwinden des Irren als vertrauten sozialen Typs; die wissenschaftliche Rationalisierung des Wahnsinns zu einer Natur vollendet dessen Reduktion auf die einfache Kehrseite der Vernunft: auf Irrtum und Illusion. Im verobjektivierten Wahnsinn kommt eine Vernunft zum Ausdruck, die zwar entflohen ist, die aber weiter den *Grund* dessen darstellt, was die Unvernunft ist (»la raison d'être de ce qu'elle est«, HF 228/dt. 169).

Demgegenüber kann der Neveu den dritten und letzten Teil von Foucaults *Histoire de la folie* als emblematische Figur eröffnen, denn in ihm kommen jene *Strukturen* der Unvernunft zum Ausdruck, die nicht nur der Bewegung der Internierung des Wahnsinns, sondern auch der Entstehung einer neuen Art von Irrenanstalt Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, nämlich des Asyls, zugrunde liegen. Gerade die Transformation des Internierungshauses in das Asyl ist Gegenstand des Schlussteils der *Histoire de la folie*. Dabei zeigt Foucault, (a) wie einerseits der Wahnsinn, nachdem die Praxis der unterschiedslosen Internierung der Irrsinnigen zusammen mit dem breiten Universum der sozial Ausgeschlossenen, mit Verbrechern, Armen und Libertins, ihn zum Verschwinden gebracht hatte, allmählich wiederauftaucht (insb. Kapitel 1. »Die große Furcht« und 2. »Die neue Trennung«); und (b) wie andererseits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein spontaner Veränderungsprozess der Institutionen der Internierung zur Entstehung von speziell für die Irren gedachten Anstalten führt, die zum ersten Mal eine medizinische Behandlung des Wahnsinns in Betracht ziehen (wiederum insb. Kapitel 2.); schließlich (c) wie die Etablierung der modernen Asyle zur Behandlung der Irren von einer *Entfremdung* des Wahnsinns moralischer Natur begleitet wird, die das Feld für seine positivistische Objektivierung zur Geisteskrankheit freimacht (insb. Kapitel 3. »Vom rechten Gebrauch der Freiheit« und 4. »Die Entstehung des Asyls«).

Der Neveu wiederholt allerdings nicht unmittelbar in sich die langsame Transformation, bei der durch den Übergang vom *Hôpital général* zu den modernen Asylen der institutionelle Umgang mit den Irrsinnigen umgewandelt wurde. Er setzt *archäologisch* und nicht auf der Ebene der *Zeit der Historiker* oder der immanenten Sinnentfaltung an, die von der Reduktion des Wahnsinns auf die einfache Kehrseite der Vernunft zu dessen positivistischer Durchrationalisierung führt. Was in ihm zur

23 HF 225 (»Auf der einen Seite völlig ausgeschlossen, auf der anderen völlig objektiviert, wird der Wahnsinn niemals um seiner selbst willen und in einer ihm eigenen Sprache *manifestiert*«, dt. 166).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erscheinung kommt, sind die *Strukturen der Unvernunft*, die der gesamten Bewegung zugrunde liegen sollen. In ihm kommt die vermittlungslose Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Unvernunft zur Sprache, die der sich mit der Entstehung der modernen Irrenanstalten abzeichnenden Geschichte der vollendeten Durchdringung der Unvernunft durch die Vernunft unterliegt.

Deshalb fasst die Figur des Neveu nicht so sehr die Geschichte der Transformation der Internierungsanstalten zu Asylen zusammen, auf die der dritte und letzte Teil von Foucaults Buch geht. Sie kündigt vielmehr auf einer *archäologischen* Ebene die *Rückkehr* der Unvernunft an, die bereits der Gleichsetzung der Vernunft mit ihrem unmittelbaren Negativen, die mit der Entstehung des Asyls vollzogen wurde, eingeschrieben war. Das Verhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft erfährt dabei eine Umkehrung. War früher die Vernunft die *raison d'être* der Unvernunft als deren unmittelbare Kehrseite, wird jetzt die Unvernunft als Grundlage sowohl von Vernunft wie auch von Unvernunft als deren schlichtem Negativen zum Wesen der Vernunft (»La déraison devient la raison de la raison«, HF 433/dt. 350).[24] Damit vollzieht sich jene Rückkehr des Tragischen in die Dialektik der Geschichte, die Foucault in seiner *Préface* herausgearbeitet hatte.

Von diesem *Triumph des Wahnsinns* stellt allerdings der Neveu Foucault zufolge nur eine Vorankündigung dar. In Diderots Satire erscheint die Figur des Neffen nicht als autonome Gestalt, sondern als Gesprächspartner eines fiktiven Ichs, das dem freien Gerede des Neveu zuhört und dessen Wahrheitsgehalt entwirrt. Die zügellosen Worte des Neffen besitzen zwar die Kraft, die Wahrheit zum Vorschein kommen zu lassen; in dieser Hinsicht sind sie wie ein *Krümchen Sauerteig*, das einem

24 Dazu auch FINK-EITEL, *Die Philosophie und die Wilden,* a.a.O., 217–29 ff.; PILLEN, *Hegel in Frankreich*, a.a.O., 221 ff. und SUÁREZ MÜLLER, *Skepsis und Geschichte*, a.a.O., 608–13. Fink-Eitel und Pillen identifizieren Foucaults Unvernunft mit einer *leiblichen Selbstermächtigung* (Fink-Eitel 227) oder gar einer *ästhetischen Erfahrung* (Pillen 237) in Anlehnung an Nietzsche, sodass dann die Vernunft leichtes Spiel hätte, wieder dem prätendierten *Triumph des Wahnsinns* ihre List aufzuerlegen, wie es Pillen prägnant auf den Punkt bringt (v. a. 218). Demnach würde die Unvernunft keinen entscheidenden »Bruch«, sondern eine grundsätzliche »Kontinuität« mit der Vernunft aufweisen, von der sie »eine Art schwarze Zwillingsschwester« darstellt (Pillen 22). Suárez Müller hebt hingegen hervor, wie Hegel und Foucault bei allen Ähnlichkeiten ihrer Analysen in ihrer unterschiedlichen Bewertung des subversiven Charakters des Helden voneinander abweichen. Die Studie von B. LYPP, »Die Lektüren von *Le Neveu de Rameau* durch Hegel und Foucault«, in H. DIECKMANN (Hg.), *Diderot und die Aufklärung*, a.a.O., 137–59, ist vorwiegend auf *Les mots et les choses* fokussiert.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jeden hinter dem Schleier der gesellschaftlichen Philisterei ein Teil seiner *natürlichen Individualität* zurückgibt und somit die Figur des gescheiterten Musikers den Zügen des Hofnarren am nächsten kommen lässt. Der Neveu ist aber allein nicht imstande, in seinem Geschwätz das Richtige vom Falschen zu unterscheiden; dafür braucht es einen *Vernünftigen* wie das Ich aus Diderots Dialog, das dank seines Urteilsvermögens über die Triftigkeit der Worte des Neffen entscheiden kann.[25]

Foucault spricht deshalb im Fall des Neffen von einem *knechtischen Bewusstsein* (HF 431/dt. 349). Die Unvernunft kommt mit ihm wieder an den Tag, behauptet sich aber noch nicht in ihrer vollen Autonomie, was erst beim späten Hölderlin, bei Nietzsche, Nerval und Antonin Artaud der Fall sein wird. Im Verhältnis zwischen dem *Neveu* und dem fiktiven Ich will Foucault sogar die Situation der *folie* im 18. Jahrhundert in ihren wesentlichen Zügen nachgezeichnet sehen. Das fiktive Ich verkörpert demnach die Bewusstseinsform, die die gesamte Bewegung der Transformation der Internierungsanstalt in das Asyl prägt. Foucault nennt sie *enunziatives Bewußtsein vom Wahnsinn* (HF 219/dt. 160). Diese *conscience énonciative* bestehe in einer unmittelbaren, auf der unerschütterlichen Evidenz der eigenen Vernünftigkeit basierenden Anerkennung der Verrücktheit der Anderen. Aus diesem Grunde richtet Foucault seine Analyse – wie schon vor ihm Hegel – nicht so sehr auf die Interaktion, die im ganzen Dialog zwischen den beiden Gesprächspartnern stattfindet, sondern hauptsächlich auf die Figur des *Neveu* und auf den *Triumph der Unvernunft*, den sie vorankündigen soll.

Diese fruchtbare Abweichung gestattet beiden, Foucault wie Hegel, von der wackeligen Autonomie des Neffen abzusehen und ihm eine ungeheure diagnostische Bedeutung beizumessen. Anders als die moderne, positivistische Psychopathologie, die sie *naturalistisch* als Geisteskrankheit behandelt, stellt der *Neveu* laut Foucault die *folie* noch in jenen Horizont der *déraison*, innerhalb dessen das klassische Zeitalter sie immer schon verstand. Hatte das klassische Zeitalter sie allerdings lediglich als Korrelat der Vernunft betrachtet, so vermag jetzt der Neffe die Unvernunft der Relativierung zu entziehen, durch die sie entschärft und letztendlich beherrscht wurde. Der Neveu verleiht ihr erneut die Selbstständigkeit, über die sie in der Renaissance verfügte, als sie noch als *radikale Nacht* galt. Dadurch bricht er *vertikal* und *archäologisch* die *schöne Geradheit*, die nach einer positivistisch verstandenen Geschichte des Wahnsinns das rationale Denken bis zur Analyse des Wahnsinns

25 Vgl. Vgl. RN 5/NR 396 f. Für eine andere Interpretation, die stattdessen die Gleichwertigkeit der beiden Figuren stark macht: H. R. JAUß, »Der dialogische und der dialektische *Neveu de Rameau* oder: Wie Diderot Sokrates und Hegel Diderot rezipierte«, in: K. STIERLE, R. WARNING (Hg.), *Das Gespräch,* München 1984, 393–419.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Geisteskrankheit führt.[26] Der Neveu offenbart die Geschichte der *ratio* der abendländischen Welt nicht als den Fortschritt eines Rationalismus, sondern nach der geheimen Bewegung, durch die die Unvernunft verheimlicht wurde und dennoch eine fundamentale Stellung annahm.

> Mais il s'en faut que l'histoire d'une *ratio* comme celle du monde occidental s'épuise dans le progrès d'un ›rationalisme‹ ; elle est faite, pour une part aussi grande, même si elle est plus secrète, de ce mouvement par lequel la Déraison s'est enfoncée dans notre sol, pour y disparaître, sans doute, mais y prendre racine.[27]

Der Neffe bezeichnet somit die gebrochene Linie der absoluten Unvernunft, die vom Narrenschiff der Renaissance bis zum späteren Nietzsche und zu Artaud verläuft, und schreibt das Verhältnis zwischen *raison*, *folie* und *déraison* neu um.[28] Der Triumph, den die Unvernunft mit dem Neffen erfährt, lässt sie als das Fundament sowohl der Vernunft wie des auf Pathologie reduzierten Wahnsinns zum Vorschein kommen, von denen her sie im klassischen Zeitalter und in der Moderne gedacht wurde. Dadurch feiert die Unvernunft eine doppelstufige Rückkehr zur *Freiheit*.

Auf der einen Seite rückt sie die auf den Determinismus der Natur reduzierte *folie* der modernen Psychologie in den *moralischen* Horizont der klassischen *raison*, aus der die wissenschaftliche Erkenntnis des Wahnsinns als Geisteskrankheit letztendlich hervorgeht.[29] Auf der anderen Seite stellt sie selbst die klassische *raison*, deren Hervorgehen aus einer *willkürlichen*, ja *freien* ethischen Wahl Foucault anhand von einerseits Descartes und andererseits Spinozas *Tractatus de intellectus emendatione* aufweist, auf das Fundament einer *absoluten Freiheit* vor der Entscheidung zwischen Vernunft und Unvernunft, die dem *Willen* zum methodischen Zweifel und zur absoluten Askese gegenüber den Verführungen des Irrtums zugrunde liegt.[30] Vor der Entdeckung der

26 Vgl. HF 48/dt. 50.

27 HF 70 (»Es fehlt aber daran, daß die Geschichte einer *ratio* wie der der abendländischen Welt sich in dem Fortschritt eines ›Rationalismus‹ erschöpft; zu einem ebenso großen, vielleicht geheimeren Teil besteht sie aus jener Bewegung, durch die die Unvernunft sich in unseren Boden gegraben hat, sicherlich um darin zu verschwinden, aber um Wurzeln zu schlagen«, dt. 71, Übersetzung leicht verändert).

28 Vgl. HF 432/dt. 350.

29 Vgl. HF 145: »Le classicisme formait une expérience morale de la déraison, qui sert, au fond, de sol à notre connaissance ›scientifique‹ de la maladie mentale« (»Das klassische Zeitalter bildete eine moralische Erfahrung der Unvernunft, die unserer ›wissenschaftlichen‹ Erkenntnis der Geisteskrankheit letztendlich zugrunde liegt«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

30 Vgl. v. a. HF 186–90 (fehlt in der deutschen Ausgabe).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingeborenen Ideen des Cogito gibt es laut Foucault einen grundlegenden Willen zur Vernunft prinzipiell *ethischer* und nicht *theoretischer* Natur, der sowohl Descartes auf seinem Weg durch den Zweifel wie Spinoza in seiner Suche nach einer ewigen Freude jenseits der Täuschungen und Irrtümer des gemeinen Lebens leitet.

> Bien avant le Cogito, il y a une très archaïque implication de la volonté et du choix entre raison et déraison.[31]

Hinter dem *moralischen*, *vernünftigen Bewusstsein* (»conscience raisonnable«) des Wahnsinns, das die institutionelle, die Irrsinnigen im breiten Universum der moralischen Abweichung zusammen mit Verbrechern, Libertins und Ketzern verfemende Praxis der Internierung bestimmt hat, steckt ein *ethisches Bewusstsein* (»conscience éthique«), das sich auf der Ebene der philosophischen Reflexion zeigt und als freie Entscheidung für die Vernunft gegen die Unvernunft den für das klassische Zeitalter konstitutiven Zusammenhang zwischen Wahnsinn und Schuld begründet.

Gegenüber dieser relativierten Unvernunft das absolute Vorrecht der Unvernunft wieder stark zu machen, heißt, hinter dem *kritischen* Bewusstsein des Wahnsinns und seinen moralischen und ethischen Bestimmungen das *tragische* Bewusstsein eines Wahnsinns als *liberté absolue* erneut an den Tag zu bringen, das im Mittelpunkt des unterschlagenen Strangs steht, der von der *stultifera navis* der Renaissance bis zu Nietzsche und Artaud hinführt.[32]

Auf eine solche *absolute Freiheit*, die die ethische Entscheidung für die Vernunft des klassischen Zeitalters ins Wanken bringt, stützt Foucault seine Kritik an der Naturalisierung des Wahnsinns durch die moderne Psychopathologie. So soll der Wahnsinn nach dem Beispiel des klassischen Zeitalters, das es zu radikalisieren gelte, nicht in einem *Naturhorizont*, sondern auf der Grundlage einer fundamentalen *déraison*, die grundsätzlich *tragische Freiheit* ist, verstanden werden.

> Nous avons pris maintenant l'habitude de percevoir dans la folie une chute vers un déterminisme où s'abolissent progressivement toutes les formes de la liberté ; elle ne nous montre plus que les régularités naturelles d'un déterminisme, avec l'enchaînement de ses causes, et le mouvement discursif de ses formes ; car la folie ne menace l'homme moderne que de ce retour au monde morne des bêtes et des choses, à leur liberté entravée. Ce n'est pas sur cet horizon de *nature* que le XVII^e^ siècle et le XVIII^e^ siècle

31 HF 187 (»Viel früher als das Cogito gibt es eine sehr archaische Implikation des Willens und der Entscheidung zwischen Vernunft und Unvernunft«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

32 Vgl. HF 47/dt. 49.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> reconnaissent la folie, mais sur un fond de *déraison*; elle ne dévoile pas un mécanisme, elle révèle plutôt une liberté qui fait rage dans les formes monstrueuses de l'animalité. […] Au contraire, la déraison, pour le classicisme, a valeur nominale ; elle forme une sorte de fonction substantielle. C'est par rapport à elle, et à elle seule que peut se comprendre la folie. Elle en est le support ; disons plutôt qu'elle définit l'espace de sa possibilité. Pour l'homme classique, la folie n'est pas la condition naturelle, la racine psychologique et humaine de la déraison ; elle en est seulement la forme empirique ; et le fou, parcourant jusqu'à la fureur de l'animalité la courbe de la déchéance humaine, dévoile ce fond de déraison qui menace l'homme et enveloppe de très loin toutes les formes de son existence naturelle. Il ne s'agit pas d'un glissement vers un déterminisme, mais de l'ouverture sur une nuit. Plus que tout autre, mieux en tout cas que notre positivisme, le rationalisme classique a su veiller, et percevoir le péril souterrain de la déraison, cet espace menaçant d'une liberté absolue.[33]

Aus demselben Grund, aus dem ein auf die Natur einer Geisteskrankheit reduzierter Wahnsinn nie die Wahrheit über die Unvernunft wird aussagen können, wird eine Psychologie nie vermögen, eine Unvernunft

33 HF 208 f. (»Wir haben uns heute daran gewöhnt, im Wahnsinn einen Fall in die Richtung eines Determinismus wahrzunehmen, wo sich allmählich alle Formen der Freiheit aufheben; nunmehr zeigt er uns allein die natürlichen Regelmäßigkeiten eines Determinismus, der sich durch die Verkettung seiner Ursachen und die diskursive Bewegung seiner Formen auszeichnet; denn der Wahnsinn bedroht den modernen Menschen einzig durch diese Rückkehr zur düsteren Welt der Tiere und der Dinge, zu deren behinderter Freiheit. Nicht von diesem *Naturhorizont* her erkennen das 17. und das 18. Jahrhundert den Wahnsinn, sondern auf der Grundlage der *Unvernunft*; er stellt keinen Mechanismus bloß, sondern er offenbart eher eine Freiheit, die in den monströsen Formen der Animalität wütet. […] Im Gegenteil, die Unvernunft hat für das klassische Zeitalter einen nominalen Wert; sie bildet eine Art substanzielle Funktion. In Bezug auf sie und nur auf sie allein kann der Wahnsinn verstanden werden. Sie ist dessen Träger; besser noch: Sie bestimmt den Raum seiner Möglichkeit. Für den Menschen des klassischen Zeitalters stellt der Wahnsinn nicht die natürliche Bedingung, die psychologische und menschliche Wurzel der Unvernunft dar; sie bildet einzig deren empirische Form, und der Irrsinnige, indem er die Kurve des menschlichen Verfalls bis zur Wut der Animalität durchzieht, legt den Unvernunftsgrund offen, der den Menschen bedroht und von einer großen Entfernung her all die Formen seiner natürlichen Existenz umgibt. Es handelt sich nicht um ein Abgleiten in einen Determinismus, sondern um ein Sich-Öffnen gegenüber einer Nacht. Mehr als jeder andere, besser auf jeden Fall als unser Positivismus, hat der Rationalismus des klassischen Zeitalters gewusst, wach zu bleiben und die unterirdische Gefahr der Unvernunft wahrzunehmen, diesen bedrohenden Raum einer absoluten Freiheit«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aufzufassen, von der sie selbst fundiert wird. Um in seiner eigentlichen Dimension verstanden zu werden, soll der Wahnsinn im Gegenteil erneut in den freien Horizont der Unvernunft gestellt werden.

> Jamais une psychologie de la folie ne pourra prétendre à dire la vérité de la déraison. Il faut au contraire replacer la folie sur le libre horizon de la déraison, afin de pouvoir lui restituer les dimensions qui lui sont propres.[34]

In einen solchen freien Horizont werde der Wahnsinn vom Neffen gestellt, der erneut beide, *folie* und *raison*, auf den Boden der *déraison* rücken lässt. Somit zeige der Neffe nicht nur die Unmöglichkeit auf, das Wesen der Unvernunft von der Natur her zu verstehen, sondern zugleich den intrinsisch *biopolitischen* Charakter ihrer vermeintlich wertneutralen, ja positiven Pathologisierung und Naturalisierung.

Der Begriff *Biopolitik* taucht im Werk Foucaults *expressis verbis* erst in der Mitte der siebziger Jahre auf und kommt insofern in *Wahnsinn und Gesellschaft* selbstverständlich noch nicht vor. Der Sache nach kann er allerdings – sozusagen *ante litteram* – bereits in diesem Zusammenhang verwendet werden, sofern die Bergung der Unvernunft dank der vertikalen Arbeit der Archäologie die Naturalisierung des Wahnsinns durch die moderne, vermeintlich *positive* Psychopathologie als echte *Politik* des Lebens, oder gar Moralisierung der Natur, erscheinen lässt. Am einfachsten zeigt dies der gesamte Aufbau von *Histoire de la folie*. Geht es im ersten Teil des Buches hauptsächlich um die minutiöse Rekonstruktion des *moralischen Bewusstseins* des Wahnsinns in der Praxis der Internierung und im zweiten um die Schilderung seines *wissenschaftlichen Bewusstseins* in der medizinischen Behandlung der Irrsinnigen als Geisteskranke, so zeigt der dritte Teil in der Entstehung der modernen Institution des Asyls, die in seinem Mittelpunkt steht, die konstitutive Verstrickung zwischen den beiden Ebenen, das *Moralische* einerseits und das *Wissenschaftliche* andererseits, auf. Die Naturalisierung des Wahnsinns dient seiner politischen Inanspruchnahme und nicht der Festlegung seiner positiven Wahrheit anhand des allmählichen aber unaufhaltsamen und linearen Fortschritts der *raison*.

Erzählt die Geschichte der Medizin die schöne Fortschrittsparabel einer wissenschaftlichen Emanzipation von religiösen und ethischen Implikationen, die erst die positive Naturalisierung des Wahnsinns zur Geisteskrankheit ermöglicht hat, so will die Archäologie aufweisen, wie im Gegenteil die Unvernunft erst infolge einer *Exkommunikation* zum

34 HF 210 (»Eine Psychologie des Wahnsinns wird nie beanspruchen können, die Wahrheit der Unvernunft auszusagen. Man muss im Gegenteil den Wahnsinn im freien Horizont der Unvernunft zurücklassen, um ihm die Dimensionen wiedergeben zu können, die ihm eigen sind«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erkenntnisobjekt werden konnte: Die Natur-Wissenschaft der psychisch kranken Lebewesen ist eigentlich eine Politik oder gar eine *Bio-Politik*.

> N'est-il pas important pour notre culture que la déraison n'ait pu y devenir objet de connaissance que dans la mesure où elle a été au préalable objet d'excommunication?[35]

Um allerdings detailliert zeigen zu können, in welchem Sinne hier von einer ›Biopolitik‹ *avant la lettre* die Rede sein kann – auf die Frage nach der Biopolitik wird der nächste Teil ausführlich eingehen –, soll zuerst erläutert werden, was unter einem *Triumph* der Unvernunft genauer zu verstehen ist. Worin besteht die Dynamik der notwendigen Rückkehr der *déraison* aus dem Schweigen, in das sie zuerst von der klassischen und dann von der biowissenschaftlichen Ratio laut Foucault hineingedrängt wurde? Was ist dabei eigentlich am Werk? Das heißt: Ist die *déraison* Foucaults tatsächlich imstande, die Bewegung herbeizuführen, die auf sie zurückgeführt wird, oder muss man nicht vielmehr eine andere Form des Wahnsinns unterstellen, deren sozusagen *versteckte Wirksamkeit* die Dynamik der Rückkehr der Unvernunft erst erklären kann? Inwiefern ist außerdem die Unvernunft der Vernunft nicht äußerlich, sondern bildet ein ihr wesentliches *Bedürfnis* und zugleich das *Schicksal*, zu dem sie ihrer Natur nach bestimmt sein soll? Und vor allem: In welchem Sinne bildet sie eine *absolute Freiheit*, der gegenüber jeder Versuch der Naturalisierung zum Scheitern verurteilt ist?

Die Umkehrung des Kartesianismus, die Denis Diderots *Le Neveu de Rameau* darstellt, sei erst durch Hölderlin und Hegel verständlich geworden.[36] Die *Phänomenologie des Geistes* stelle allerdings erst eine *partielle* Befreiung der Unvernunft aus dem Ausschlussgebiet dar, in das sie vom klassischen Rationalismus gedrängt wurde.[37] Denn nach Foucault bildet die Vollendung des Geistes, von der her Hegel die Verrücktheit des Neffen beurteilt, selbst eine Form von Reduktionismus, ja eine Naturalisierung der unvernünftigen Freiheit, nicht weniger als nach Hegel die sich selbst klare Verwirrung des Musikers und Schmarotzers Rameau den Geist im Zustand der Naturverfallenheit darstellt.

Die beiden Ausdeutungen der Figur des Neffen, die Interpretation Foucaults einerseits und jene Hegels andererseits, weisen neben ihrer großen Verwandtschaft auch zwei entgegensetzte Konzepte der Beziehung zwischen Freiheit und Natur auf. Eine genauere Analyse soll

35 HF 142 (»Ist es etwa für unsere Kultur irrelevant, dass in ihr die Unvernunft erst zum Erkenntnisobjekt werden konnte, nachdem sie zum Exkommunikationsobjekt gemacht wurde?«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

36 Vgl. HF 437/dt. 354 f.

37 Vgl. die bereits zitierte Stelle aus HF 69/dt. 70.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeigen, dass beide ohne den Bezug auf einen im eminenten Sinne verstandenen Begriff des Lebens nicht zu denken sind.

II. *Nature de la folie* und *essence de la déraison*: Wiederkehr und Triumph des Wahnsinns in Foucaults *Neffen*

Das Abenteuer von Rameaus Neffen zeigt aus der Sicht Foucaults die Instabilität und die ironische Umkehrung jeder Vernunftform auf, die die Unvernunft als ihr äußerlich und unwesentlich behandelt. Das Gelächter des Neffen verkörpert die *verhöhnende Kraft* eines Wahnsinns, der eine jede Vernunft, die beansprucht, ihn zu erfassen, zum Verlust ihrer selbst treibt. Dabei erfährt die Vernunft eine ironische Umkehrung, die in den *Triumph des Wahnsinns* mündet. Die Unvernunft wird zum *Wesen der Vernunft* oder zur *raison de la raison*. Über die Vernunft befindet man nunmehr auf der Grundlage der Unvernunft.[38]

Verantwortlich für die ironische Umkehrung in die Unvernunft, der die Vernunft ausgesetzt wird, ist die Dürftigkeit ihrer Beziehung zum Wahnsinn. Es ist dieses Missverhältnis, das Foucault am Beispiel von Rameaus Neffen und dessen Beziehungen zu seinen Gönnern illustriert. Ähnlich dem Mittelalter- und Renaissancenarren wird der Neveu nur nach dem Register des *Habens* anerkannt (»sur le mode de l'avoir«, HF 433/dt. 351). Er bildet ein Eigentum, eine Sache, die man besitzen kann. Die Äquivozität dieses *Besitzes* wird aber sogleich vom Neveu selbst denunziert. Denn wenn der Wahnsinn lediglich einen Gegenstand der Aneignung darstellt, wird er zugleich zum Gegenstand eines *Bedürfnisses*. Ohne ihren Narren würden die vernünftigen Leute in die tiefste Langweile geraten. Im Gefühl der Leere, in das die Gönner des Neveu durch seine Abwesenheit versinken würden, sieht Foucault die Bodenlosigkeit einer Vernunft verkörpert, die sich nur durch die Assimilierung an ihre Negatives etablieren kann. Die Notwendigkeit der Aneignung ihres Entgegengesetzten aber treibt laut Foucault die Vernunft zum Verlust ihrer selbst. Entfremdet, sei sie mit ihrem Gegenteil unmittelbar identisch geworden und dadurch habe sie die Identität mit sich selbst verloren.

Foucault bezeichnet weiter das Besitz- und Zugehörigkeitsverhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft als eine reine *Urteils- und Definitionsbeziehung*. Durch ihr Urteil denunziert die Vernunft einerseits die Unvernunft als ihr *äußerlich und nicht essenziell*.[39] Andererseits bedeutet dieser Ausschluss zugleich einen Einschluss, denn die Feststellung

38 Vgl. HF 438/dt. 355.
39 Vgl. HF 433/dt. 351.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Wahnsinns über das Vernunfturteil setzt immer eine Aneignung der Unvernunft voraus. Die Logik der unberechtigten Assimilierung schließt ein, indem sie Differenz auf Identität reduziert. Zur gleichen Zeit und gerade dadurch schließt sie aus, weil sie in der Identität die Differenz unterschlägt und die Unvernunft zu einem *Ding* macht.

> La déraison n'est pas *hors* de la raison, mais justement *en* elle, investie, possédée par elle, et chosifiée ; c'est, pour la raison, ce qu'il y a de plus intérieur et aussi de plus transparent, de plus offert.[40]

Aus diesem verkehrten Verhältnis der Vernunft zur Unvernunft geht der *Triumph des Wahnsinns* in der Form einer *doppelten Rückkehr* hervor. Zum einen findet ein *Zurückfließen* der Unvernunft in Richtung der Vernunft statt; zum anderen kehrt man zu einer Erfahrung zurück, in der Vernunft und Unvernunft sich unbegrenzt implizieren. In dieser notwendigen Umkehrung, die der Vernunft widerfährt, ist das *Schicksal* des Wahnsinns in der modernen Welt *präfiguriert*.[41]

Auf den ersten Blick könnte man meinen, der Neveu wiederholt lediglich die mittelalterlichen Figuren der Irren und der Narren, zu denen seine Verwandtschaft nicht zu leugnen ist. In seiner Rückkehr nimmt aber der Wahnsinn eine neue Bedeutung an, die sich von jener unterscheidet, die ihn in der Mittelalter- und Renaissancenarretei auszeichnete. Der Wahnsinn stellt nicht mehr eine mystische Kommunikation mit dem Wesentlichen durch ein geheimnisvolles Wissen dar; seine Verblendung spricht im Gegenteil den Taumel einer *absoluten Leere* als die einzige Wahrheit der Wahrheit aus.[42]

Im Wahnsinn stehen sich laut Foucault *Sein* und *Nicht-Sein* ohne Vermittlung gegenüber. Auf der einen Seite steht die Unvernunft dem Sein am nächsten, denn sie gehorcht vermittlungslos der Unmittelbarkeit des Begehrens. So spricht der Neveu schamlos die Unersättlichkeit seiner Triebe aus: Er hat Hunger und sagt es. Dadurch manifestiert er lediglich den *unmittelbaren Druck des Seins* in der Unvernunft, das heißt letztendlich die Unmöglichkeit, zwischen Bedürfnissen und Vernunft zu vermitteln (»l'impossibilité de la médiation«, HF 436/dt. 353).

Zur gleichen Zeit ist aber die Unvernunft dem Nicht-Sein der Illusion ausgesetzt. Neben der Unmittelbarkeit kennt sie auch die Reflexion. Sie erfährt sie allerdings in der Form eines grundlosen Verweisens auf Anderes, das sie als Reich des Scheins, als unaufhörliche Pantomime entlarvt.

40 HF 434 (»Die Unvernunft ist nicht *außerhalb* der Vernunft befindlich, sondern und gerade in und von ihr umhüllt, besessen und verdinglicht. Für die Vernunft gibt es nichts Innerlicheres, nichts Transparenteres, nichts offener Dargebotenes«, dt. 351).

41 Vgl. HF 434 f./dt. 352.

42 Vgl. HF 439/dt. 357.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Unvernunft ist immer *Nicht-Sein*, das Andere eines Seins, das nie in seiner Positivität gegeben ist.

Ähnlich wird der Neveu, der seinem Bedürfnis schonungslos Ausdruck gibt, von einem Bedürfnis zu einer pausenlosen Komödie gezwungen. Sein Leben besteht in einem ununterbrochenen Erdenken und Ausführen von Posen. Eine ungelöste Spannung zwischen Spontaneität und Theatralik zeichnet ihn aus. Seine Unvernunft stellt gleichzeitig den Zwang des Seins und die Pantomime des Nicht-Seins, die unmittelbare Notwendigkeit und die unendliche Reflexion des Spiegels dar. Die Unmöglichkeit der Vermittlung zwischen den beiden entgegengesetzten Bewegungen, die sein Bewusstsein ausmachen, und der Wahn, der sich daraus ergibt, erlebt der Neveu zudem willentlich und affirmativ. Der Wahn widerfährt ihm nicht einfach, sondern wird von ihm ganz bewusst gewollt: Der Neveu ist von einem *systematischen Willen zum Delirium* getrieben, und zwar bis zu dem Punkt, an dem seine Extravaganz bei vollem Bewusstsein und als *totale Erfahrung* der Welt ausgeübt wird.[43]

Während sich früher der Wahnsinn ganz im Raum des Irrtums definierte, versteht er sich nunmehr von der *Quelle der Sprache* her: jenem Augenblick außerhalb der Zeit, der Ende und Anfang zugleich ist, in dem sich der Sinn konstituiert. Zur gleichen Zeit bildet er keine Offenbarung der Transzendenz mehr; mit ihm tritt nicht mehr das in Erscheinung, was *radikal anders* (»radicalement autre«, HF 439/dt. 356) ist. Nicht die Wahrheit stellt den Horizont der *folie* dar, sondern die *absolute Leere* der ständigen Konfrontation zwischen Bedürfnis und Illusion, Unmittelbarkeit und Reflexion, die sich in ihr unendlich abspielt und deren Tragik laut Foucault bereits Freud und Nietzsche angekündigt haben.

Der Wille zum Delirium des *Neveu* stellt demgemäß einen anderen *malin génie* als die Unvernunft bei Descartes dar. Er trennt nicht mehr von der Wahrheit ab, sondern stellt die unlösbare Verwirrung und den unaufhaltsamen Taumel dar, worin jede Wahrheit gerät, die sich als bloß menschliche versteht. Die Möglichkeit des bösen Geistes würde demnach nicht mehr in der *Wahrnehmung*, sondern der *Expression* liegen. Sie betrifft nicht mehr das Problem der Vermittlung des menschlichen, endlichen Wissens mit der Wahrheit, sondern das Verhältnis dieses inzwischen reflexiv gewordenen Wissens zu sich selbst.[44]

Die Auswirkungen dieser *Reduktion auf das Menschliche*, die Foucault implizit mit dem Aufkommen der modernen Dialektik bei Kant und Hegel in Verbindung setzt, sind auch in der Figur des Neffen am Werk: Sie können an der ungelösten Spannung zwischen Unmittelbarkeit und Reflexion, die das Delirium des Neveu beseelt, abgelesen werden. Der Neffe

43 Vgl. HF 437/dt. 354.
44 Vgl. HF 439 f./dt. 357.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kündigt demnach die anthropologische Reduktion an, die das 19. Jahrhundert geprägt hat.

> Le rire du Neveu de Rameau préfigure à l'avance et réduit tout le mouvement de l'anthropologie du XIX^e^ siècle.[45]

Diese Wende sieht Foucault mit dem *ganzen nach-hegelianischen Denken* vollzogen. Dem Sinne nach muss er allerdings wohl eher lediglich die sogenannte linkshegelianische Tradition im Blick haben, die bekanntlich ihrem Programm die Anthropologisierung des Hegel'schen Geistes eingeschrieben hatte.[46] Die Arbeit des Geistes besteht insbesondere in jener Vermittlung, durch die der Mensch in der Anthropologie des 19. Jahrhunderts von seinem subjektiven Wissen zur objektiven Wirklichkeit der Welt, oder gar – in der Begrifflichkeit von Hegels *Phänomenologie des Geistes* – von der *Gewissheit* zur *Wahrheit* gelangt. Demgegenüber hat aber laut Foucault der Neveu Diderots schon seit langem gezeigt, dass der Mensch unaufhörlich vom Denken zur trügerischen Wahrheit des Unmittelbaren zurückverwiesen wird.

Diese unauflösliche Spannung führe den Schwindel jeder festen Bestimmung herbei, aus dem das Delirium der Unvernunft hervorgeht. Eine *Vermittlung ohne Arbeit* ist dabei am Werk, deren Seele der Mensch selbst als das Zentrum des Ausdrucksgeschehens ist, in dem die Wahrheit *anthropologisch* beziehungsweise *dialektisch* verstanden besteht.[47] Der Mensch in der doppelten Bewegung der Entäußerung seiner Gewissheit und der Verinnerlichung der Wahrheit der Welt macht die Einheit einer Vermittlung aus, die sich durch ihre Unmittelbarkeit auszeichne. In diesem Sinne kennt die Vermittlung, deren Ironie auch dem zerstörerischen

45 HF 440 (»Das Lachen des Neveu de Rameau präfiguriert und reduziert die ganze Bewegung der Anthropologie des 19. Jahrhunderts«, dt. 357).

46 Dazu die klassische Darstellung von K. LÖWITH, »Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der Linkshegelianer«, in: DERS. (Hg.), *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart / Bad Cannstatt ²1988 (1962), 7–37 und was insb. Hegels *Phänomenologie des Geistes* angeht: Ch. WECKWERTH, *Zur anthropologischen Wendung des Hegelschen Phänomenologie-Konzepts*, in: A. ARNDT, E. MÜLLER (Hg.), *Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ heute*, Berlin 2004, 217–44. Der Vorwurf Foucaults ist jedoch nicht im Sinne eines Verrats an Hegel zu verstehen, sondern er richtet sich gegen die ausdrückliche Erhebung von dessen Philosophie zum Programm eines anthropologischen Reduktionismus, der nach Foucaults Auffassung in der Dialektik der Sache nach bereits angelegt war, ohne allerdings gewollt gewesen zu sein. Denn Dialektik könne, wenn sie nicht lediglich negativ bleibt, sondern affirmativ wird, nicht umhin, auf der Grundlage einer endlichen Einheit, also *anthropologisch*, zu vermitteln (vgl. MC 261/dt. 305 f.).

47 Vgl. HF 439 f./dt. 357.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lachen des Neveu seine Kraft schenkt, keine Arbeit und keine Geduld: sie ist immer schon vollzogen. Sie ist unmittelbare Einheit von Differenz und Identität, gleichzeitig äußerste Distanz und absolute Promiskuität, und insofern *völlig negativ* und *völlig positiv* zugleich: subversive Macht der Differenz in der Identität und zugleich affirmative Kraft der Identität in der Differenz.[48]

Die Analyse von Hegels Interpretation der Figur des Neffen wird zeigen, dass Foucault mit der *Vermittlung ohne Arbeit* eigentlich der Sache nach die Kritiken Hegels am Formalismus der Wesenslogik beziehungsweise der äußeren Reflexion der ihm vorhergehenden Philosophie der Subjektivität reproduziert. Ob es sich dabei um eine absichtliche Bezugnahme handelt, ist schwer zu beurteilen und kann im Grunde auch unentschieden bleiben. Die direkten Hinweise auf Hegel bleiben in Foucaults Analyse der Figur des Neffen äußerst sparsam. Die Bezeichnung des Besitzverhältnisses zwischen Vernunft und Unvernunft im *Neveu* als eine *reine Urteils- und Definitionsbeziehung* lässt dennoch darüber keinen Zweifel zu, dass Foucault auch ein ausgeprägtes Bewusstsein des Logikverständnisses gehabt haben muss, das Hegels Auffassung der Figur des Neffen zugrunde liegt. Die Gemeinsamkeiten sind auf jeden Fall kaum zu übersehen. Hegel und Foucault teilen nicht nur den allgemeineren formalen Befund einer unmittelbaren Einheit zwischen Identität und Differenz, sondern ziehen auch dieselben Folgerungen daraus. Beide zeigen, wie die Entfaltung dieses immanenten Widerspruchs zu einer negativen Dialektik führen muss, die bei Foucault allerdings keinen Umschlag ins Positive kennt. Ähnlich geartet ist außerdem auch Foucaults Vorwurf gegen solche Philosophien beziehungsweise Denksysteme, die eine Naturalisierung oder gar Psychologisierung und Anthropologisierung des Geistes betreiben.[49]

Das *Delirium der Unvernunft*, das der Neveu vorankündigt, hat sich laut Foucault später schlummernd in Erfahrungen wie jenen von Hölderlin, Nerval, Nietzsche, van Gogh, Raymond Roussel oder Antonin Artaud aufbewahrt. Um es in seiner Kontinuität ergreifen zu können, muss es allerdings von den pathologischen Begriffen freigemacht werden, von denen es überlagert wurde. Eine positivistische Auffassung des Wahnsinns gestattet nicht zu verstehen, weshalb radikale Erfahrungen

48 Vgl. HF 440/dt. 357.

49 Für Hegel mögen hier die kritischen Hinweise auf den logischen Formalismus im Allgemeinen und auf die Philosophie Kants insbesondere in den einleitenden Seiten zur subjektiven Logik der *Wissenschaft der Logik* genügen (»Vom Begriff im Allgemeinen«). Dort spricht Hegel von einer »naturhistorischen Beschreibung der Erscheinungen des Denkens« und in direktem Bezug auf Kants transzendentalen Kritizismus von einem »psychologischen Idealismus« (G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, Hamburg 1994, 27 und 20, fortan als WL angegeben).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Unvernunft wie jene, die für Hölderlin oder Nerval, Nietzsche oder Artaud charakteristisch sind, in schlichte Verrücktheit münden konnten. Denn beides, sowohl das Verrücktwerden aus der Erfahrung des Deliriums der Unvernunft wie auch die psychologische Erklärung des Wahnsinns als Krankheit, setzt eine bestimmte Erfahrung der Unvernunft als deren konkrete – das heißt hier existenzielle und nicht transzendentale – Bedingung der Möglichkeit voraus. Diese stellt denselben *Grund* dar, vor dem die *poetische* wie die *psychologische* moderne Erfahrung des Wahnsinns zu verstehen ist. Beide wurzeln in einer historischen Auffassung der Unvernunft, die aus den Aporien der *expression*, der menschlichen Selbstreflexion und dem ironischen Verrücken einer auf Anthropologie reduzierten Wahrheit hervorgeht, und können nicht durch den Rückgriff auf eine vermeintliche Natur des Wahnsinns erklärt werden.

> Car c'est du centre même de cette expérience de la déraison qui est leur condition concrète de possibilité, qu'on peut comprendre les deux mouvements de conversion poétique et d'évolution psychologique : ils ne sont pas liés l'un à l'autre par une relation de cause à effet ; ils ne se développent pas sur le mode complémentaire ni inverse. Ils reposent tous deux sur le même fond, celui d'une déraison engloutie et dont l'expérience du Neveu de Rameau nous a déjà montré qu'elle comportait à la fois l'ivresse du sensible, la fascination dans l'immédiat, et la douloureuse ironie où s'annonce la solitude du délire. Cela ne relève pas de la nature de la folie, mais de l'essence de la déraison.[50]

Sowohl die *poetische* wie auch die *psychologische* Erfahrung des Wahnsinns lassen insofern insbesondere das *Wesen selbst der modernen Welt* erkennen, als sie deren Unmöglichkeit bezeugen, sich der fürchterlichen Einheit der Unvernunft zu stellen.[51]

50 HF 440 f. («Denn aus eben dem Mittelpunkt dieser Erfahrung der Unvernunft, die ihre konkrete Bedingung der Möglichkeit darstellt, kann man die zwei Bewegungen der poetischen Umwandlung und der psychologischen Entwicklung verstehen: Sie sind nicht durch eine wirkkausale Relation miteinander verbunden; sie entwickeln sich weder in der komplementären noch in der umgekehrten Art und Weise. Sie stützen sich beide auf denselben Grund, jenen einer abgetauchten Unvernunft, von der die Erfahrung von Rameaus Neffen uns bereits gezeigt hat, dass sie zugleich den Rausch des Sinnlichen, den Reiz im Unmittelbaren und die schmerzhafte Ironie mit sich bringt, in der sich die Einsamkeit des Deliriums ankündigt. Dies gehört nicht der Natur des Wahnsinns, sondern dem Wesen der Unvernunft an«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

51 Vgl. HF 441 (fehlt in der deutschen Ausgabe).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So ist die Geburt der modernen Psychopathologie Foucaults zufolge auf die willkürliche Trennung der unteilbaren Einheit der Erfahrung der Unvernunft zurückzuführen. Zeichnet sich das moderne Delirium der Unvernunft durch die unmittelbare Identität und Differenz einer arbeits- und geduldlosen Vermittlung zwischen Gewissheit und Wahrheit, Subjektivität und Objektivität, Vernunft und deren Negativität aus, so trennt die moderne Psychologie und die Bewegung der Anthropologie des 19. Jahrhunderts, für die sie steht, diese unlösliche Einheit durch eine Grenze, die insofern *abstrakt* ist, als sie die wesentliche Zusammengehörigkeit zwischen der Vernunft und ihrem Anderen, Sinn und Irrsinn, Normalem und Pathologischem nicht mehr erkennt.

> Cet impartageable domaine que désignait l'ironie du *Neveu de Rameau,* il a fallu que le XIX^e^ siècle, dans son esprit de sérieux, le déchire et trace entre ce qui était inséparable la frontière abstraite du pathologique.[52]

Ist die *poetische* Erfahrung der *psychologischen* überlegen, dann lediglich deshalb, weil sie nach dem blitzartigen Aufleuchten eines Neveu oder eines Hölderlin auf die Einheit der Unvernunft erneut einen Blick zu richten vermag, ohne dabei allerdings wirklich verweilen zu können. Ebenso wie der anthropologischen Pathologisierung der Vernunft ist ihrer *poetischen* Erfahrung je schon ein Verrat der *déraison* eingeschrieben, der sich an der Entsagung der *folie* ablesen lässt.[53]

Existenzen wie Nerval, Nietzsche, van Gogh, Raymond Roussel oder Artaud stellen alle die im Grunde gleiche, für das Wesen der Moderne entscheidende Frage: Wieso ist es unmöglich geworden, sich in der *Differenz der Unvernunft* aufzuhalten? Denn es sei wahrscheinlich einer der wesentlichen Züge unserer Kultur, dass man in der furchtbaren Einheit der Unvernunft nicht unbestimmt verweilen kann. So gibt es eine Kraft, die all jene, die die Erfahrung der Unvernunft gewagt haben, zum Wahnsinn verurteilt.[54]

Die Erfahrung Nietzsches und van Goghs bezeugt es: In den Fußstapfen Hölderlins und des Neffens haben sie ihren Blick erneut auf die unteilbare Einheit der Unvernunft gerichtet und dabei sich bis zu dem Punkt gewagt, an dem sich die *Erfahrung der Unvernunft* in der *Entsagung des Wahnsinns* verliert. Völlig fasziniert durch den glänzenden Schein der Welt, haben sie sich ganz dem Schwindel des Sinnlichen und des

52 HF 441 (»Dieses unteilbare Gebiet, das durch die Ironie von Rameaus Neffen bezeichnet wurde, erforderte, dass das 19. Jahrhundert in seinem Geist der Schwere es zerreiße und zeichne zwischen dem, was untrennbar war, die abstrakte Grenze des Pathologischen«, fehlt in der deutschen Ausgabe).

53 Zur *poetischen* Erfahrung der Unvernunft vgl. auch HF 639 f./dt. 544 f.

54 Vgl. HF 441 f. (fehlt in der deutschen Ausgabe).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unmittelbaren hingegeben und damit sich zur Einsamkeit eines Wahnsinns verurteilt, dem jede Möglichkeit des Austausches versperrt blieb.[55]

Die unmittelbar je schon und ohne Arbeit vollzogene Vermittlung, dank der das Delirium der Unvernunft die dialektische Mühe, durch die der Geist eine Mitte zwischen Subjektivität und Objektivität gefunden zu haben meint, ihrem ironischen Verrücken unterzieht, wird aufgegeben zugunsten des Rückfalls in eine rückhaltlose Unmittelbarkeit. In ihren mitteillosen subjektiven Empfindungen und in einer sich völlig in Äußerlichkeit entblößenden Innerlichkeit ganz versunken, geben sich Nietzsche und van Gogh einer Wahrheit hin, die unmittelbar Gewissheit ist und die sich kaum mehr anstrengt, die Mannigfaltigkeit des Realen an ein einheitliches System von Relationen zu assimilieren. So wird die unteilbare Erfahrung der Unvernunft in der Entsagung der Verrücktheit preisgegeben. Stellt letztere in ihrem Verzicht auf jede Form geistiger Vermittlung offensichtlich einen krankhaften, ja pathologischen Zustand und als solchen einen Rückfall in die Arme der Natur dar, so heißt das allerdings keineswegs, dass sie als *Geisteskrankheit* die Unvernunft, nämlich den Grund, von dem her sie erst als eine abkünftige Form und als das Ergebnis eines Verfalls verstanden werden kann, auf welche Art auch immer zu erklären vermag. Nicht weniger als die Entscheidung für die Seite der Reflexion im Fall der modernen Psychologie bildet die

55 HF 441 (fehlt in der deutschen Ausgabe). Hier folgt Foucault offensichtlich Maurice Blanchot und dessen Auseinandersetzung mit Karl Jaspers' Analyse der Beziehung zwischen Schizophrenie und Kunst (vgl. M. BLANCHOT, »Der Wahnsinn par excellence«, in: K. JASPERS, *Strindberg und van Gogh*, übers. v. H. Schmidgen, Berlin 1998, 7–33). Beide, Blanchot und Jaspers, unterstreichen den Wesensunterschied, der zwischen Geist und Krankheit besteht: Der Geist kann weder krankhaft noch gesund sein, er steht schlicht ausserhalb des Gegensatzes zwischen gesund und krank. Die Krankheit ist jedoch für Blanchot, anders als für Jaspers, nicht bloß äußerlicher »Anlaß« für einen Ausbruch der eigenartigen Ausdruckskraft der Kunst, sondern das Ergebnis der intrinsischen Bewegung einer Wahrheit und eines poetischen Schicksals, die in ihrer konstitutiven Maßlosigkeit keine endliche Grenze mehr zulassen können und somit dem Dichter das Opfer seiner besonderen Persönlichkeit abverlangen: »Es ist nicht sein Schicksal, über das er [sc. Hölderlin] entscheidet, sondern es ist das dichterische Schicksal, es ist der Sinn der Wahrheit, den er sich als zu bewältigende Aufgabe setzt, den er still, weise und mit allen Kräften der Beherrschung und Entschiedenheit bewältigt. Diese Bewegung ist nicht die seinige, sie ist die Erfüllung des Wahren, das, an einem bestimmten Punkt und ihm selbst zum Trotz, von seinem persönlichen Verstand fordert, daß er zur reinen unpersönlichen Transparenz werde, von der es kein Zurück mehr gibt« (a. a. O., 23/fz. 23). Dazu auch Foucaults Rezension von Jacques Laplanches *Hölderlin et la question du père* (Paris 1961): M. FOUCAULT, »Le ›non‹ du père«, zuerst in: *Critique*, 178 (1962), jetzt in: DE I, 217–33, insb. 229 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ebenso einseitige und abstrakte Wahl der Unmittelbarkeit eine Entfremdung der Unvernunft.[56]

Die *Erfahrung der Unvernunft* geht nach Foucault – wie es bereits anhand der *Préface* deutlich wurde – auf dem irrationalistischen nicht weniger als auf dem rationalistischen Weg verloren; sie wird ebenso in der Identifizierung mit dem unmittelbaren Negativen der Vernunft als deren schlichter Kehrseite wie in der wissenschaftlichen Objektivierung des Wahnsinns durch die moderne Psychopathologie vergessen. Das *Ja-Sagen* keines Willens zur Macht wird dem Willen zum Delirium von Diderots Neveu das Wort nehmen können. Die Kritik an der Abstraktion der Vernunft wird nicht im Namen einer Selbstermächtigung durch den Rückzug zur Immanenz und Konkretheit der eigenen Leiblichkeit geübt. [57]

In seiner Rekonstruktion der Bewegung, die zur ironischen Umkehrung der Vernunft in Unvernunft führen soll, spricht Foucault vom

56 Über Hölderlins und Nietzsches *renoncement de la folie* als Entfremdung der Erfahrung der *déraison* vgl. auch die Bestimmung des Wahnsinns als Krankheit, die Foucault 1954 in *Maladie mentale et personnalité* gibt. Dort wird die pathologische Erfahrung des Wahnsinns anhand von Ludwig Binswangers Daseinsanalyse zum einen als der Rückzug des Subjekts in eine eigenwillige, private Welt (ähnlich der eigenen Welt, dem *idios kosmos*, des Schlafenden bei Heraklit, DK B 89) und zum anderen als die *Verweltlichung* und *Naturverfallenheit* eines Subjekts, das nicht mehr vermag, sich die Wirklichkeit gestaltend und entwerfend sinnhaft anzueignen (vgl. M. FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, Paris 1954, 68 f./dt. 89 f.; fortan als MmPer angegeben).

57 Es mag zutreffen, was R. MORANI, »›Hegel encore, toujours …‹. Soggettività e follia tra Foucault e Hegel«, in *Giornale di Metafisica* XXV (2003), 305–30, meint, dass die Behandlung der Verrücktheit in den dem »Selbstgefühl« gewidmeten Paragrafen der Philosophie des subjektiven Geistes von Hegels *Enzyklopädie* gegenüber der *Phänomenologie des Geistes* eine reifere systematische Darstellung ausmacht. Das zerrissene Bewusstsein der *Phänomenologie*, ein durch und durch sprachliches, bietet allerdings im Vergleich zur Anthropologie, deren Gegenstand *per definitionem* der »Naturgeist« oder die »an ihre Naturbestimmungen gebundene Seele« (Enz § 387, 38 und § 387Z, 40) bildet, den Vorteil für eine Untersuchung, die an genuin geistigen Formen der Naturverfallenheit interessiert ist, dass es eine fortgeschrittenere Gestalt des Geistes – zumindest des erscheinenden – auf dem Wege zu sich selbst erreicht hat. Schlicht falsch ist es dagegen, die Verrücktheit bei Hegel mit der *unbewussten Sphäre des Geistes* identifizieren zu wollen. Die Verrücktheit sowohl als strukturales Moment wie als Krankheit des Geistes stellt zwar eine geistige Naturverfallenheit dar, aber nicht so sehr und nicht primär *inhaltlich*, sondern *formell*. Das heißt, die Gebundenheit an der natürlichen Substanz des Subjekts, an der Seele, ist nicht so sehr als Angewiesenheit auf einen besonderen, individuellen *Genius* relevant, sondern als das Festhalten an einer defizitären Form der Vermittlung

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahnsinn als von einem *Gegenstand des Bedürfnisses* (»objet de besoin«, HF 433/dt. 351) der Vernunft. Die Vernunft wird von diesem Bedürfnis zu ihrer Entfremdung getrieben. Foucault bestimmt nirgends, wie das Bedürfnis nach dem Wahnsinn der Unvernunft genau zu verstehen ist. Einerseits lehnt er sich direkt an Diderots Text an. Die Art *narrativer Antwort*, die er dadurch anbietet, bleibt aber als solche völlig unzureichend, um einen Prozess zu erklären, der sich mit der Notwendigkeit eines *Schicksals* nachzeichnen lassen soll. Ohne den Irren wäre die Vernunft schonungslos vor ihre Substanzlosigkeit gestellt und somit der leersten Langweile überlassen. So meint der Neveu, dass seine alten Gönner, nachdem sie ihn entfernt haben, Langweile wie Hunde verspüren würden. Wer außerdem weise wäre, hätte – nach der absoluten Stringenz der subversiven Logik des Neveu – keine Narren, und wer einen hat, kennt also keine Weisheit und ist insofern selbst ein Narr. Ähnlich würde eine Vernunft, die nur in dem Besitz des Wahnsinns sie selbst sein kann, in dieser Zusammengehörigkeit sich entfremden.

Andererseits bietet Foucault eine eher *formale* Bestimmung der Natur des Verlangens nach der Unvernunft seitens der Vernunft an. Die Vernunft stellt ein reines *Urteils- und Definitionsverhältnis* zur Unvernunft her, das diese als ihr *äußerlich und nicht essenziell* denunziert. Die Unvernunft bildet ein der Vernunft Äußerliches, zu dem sie kein immanentes,

> von Einheit und Mannigfaltigkeit, die insofern äußerlich und naturverhaftet, der Verinnerlichung der Idealität unangemessen bleibt. Es ist demnach kein Zufall, dass die Verrücktheit auf der Ebene des »Selbstgefühls« anzusiedeln ist, in dem die fühlende Totalität der Individualität »*zum Urteil in sich*« erwacht und sich in »*besondere* Gefühle« und ein ihnen entgegengesetztes Subjekt unterscheidet (Enz § 407, 160). In seinem Zustand »äußerster Zerrissenheit« bildet das »in *zweierlei Persönlichkeiten* auseinandergehende« verrückte Subjekt eine unmittelbare, in ihrem Festhalten an der seienden Wirklichkeit des Unterschiedenen *natürliche* Einheit zwischen Objektivem und Subjektivem, die die Form eines verstandesmäßigen »unaufgelösten Widerspruchs« annimmt: »Die Verrücktheit als eine *zugleich geistige und leibliche Krankheit* muß um deswillen gefaßt werden, weil in ihr eine noch ganz *unmittelbare*, noch nicht durch die unendliche Vermittlung hindurchgegangene Einheit des Subjektiven und Objektiven herrscht, das von der Verrücktheit betroffene Ich, so scharf diese Spitze des Selbstgefühls auch sein mag, noch ein *Natürliches, Unmittelbares, Seiende*s ist, folglich in ihm das *Unterschiedene* als ein *Seiendes* festwerden kann« (§ Enz 408Z, 169). G. GAMM, *Der Wahnsinn in der Vernunft. Historische und erkenntnistheoretische Studien zur Dimension des Anders-Seins in der Philosophie Hegels*, Bonn 1981, spricht zurecht von der »Schizophrenie« als das Modell, in dessen Koordinaten Hegel seine Auffassung des Wahnsinns entwickelt (vgl. insb. 111ff.). Für die Bestimmung der Verrücktheit in Hegels Philosophie des Geistes auch STEDEROTH, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, a. a. O., 219 f. und 235–41.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wesentliches Verhältnis haben kann. Sie *verdinglicht* die Unvernunft vielmehr, indem sie sich zu ihr wie zu einem Objekt verhält, von dem sie Besitz nimmt und zu dem sie eine bloße *Habenbeziehung* unterhält.

Indem die Vernunft sich allerdings die Unvernunft zu eigen mache, tritt sie in eine Beziehung der *dunklen Zugehörigkeit* zu ihr ein. Über ihre Aneignung hat die Vernunft die Unvernunft verinnerlicht: Für sie gibt es nunmehr *nichts Innerlicheres* als die Unvernunft. Die Unvernunft, die ihr etwas Zufälliges war, enthüllt sich dadurch nicht nur als ein *objet de besoin* der Vernunft. Die Einverleibung der Unvernunft in ihrer Äußerlichkeit bedeute vielmehr für die Vernunft den Verlust ihrer Identität mit sich und damit ihre Entfremdung.[58]

Das *Bedürfnis* der Vernunft nach Unvernunft kündigt sich in ihrer Aneignung des Wahnsinns an. Die Bestimmung seines Manifestationsmoments sagt aber an sich noch nichts über seine Natur aus. Es liegt nahe, dass die Vernunft, um sich selbst zu behaupten, das ihr als Äußerlichkeit und Gegenständlichkeit gegenüberstehende Negative sich gleichmachen muss. Das erklärt, warum die Vernunft ihr Negatives braucht. Ohne Inhalt würde sie leere Form bleiben. Dass allerdings die Vernunft ihres Äußeren bedarf, auch nachdem sie es verinnerlicht hat, ist zunächst verblüffend; es versteht sich auf jeden Fall nicht von selbst und bedarf einer weiteren Erläuterung. Wieso ist der Vernunft nicht lediglich das wesentlich, was sie sich von ihrer Äußerlichkeit aneignen kann, sondern auch das, von dem anzunehmen ist, dass es ihr dabei entgeht? Warum kann die Vernunft sich nicht einfach der Realität bemächtigen, ohne dabei unterzugehen?

III. Die Natur des Geistes: Besitz, Urteil, Persönlichkeit als absolute Unpersönlichkeit in Hegels *Neffen*

Auch in Hegels *Phänomenologie des Geistes* steht die Figur des Neffen im Zeichen des Besitzes und der Habensbeziehungen. Mit dem Neveu kommt laut Hegel insbesondere eine Spaltung des Geistes zum Selbstbewusstsein, deren Wurzeln bis zur Entstehung des römischen Rechts aus dem Untergang der Einheit der sittlichen Welt der Griechen zurückreichen.[59] Das Eigentumsrecht drückt dabei ausgezeichnet die geistige Lage des *Rechtszustandes* aus. Denn das »Eigentum« als rechtlich festgelegter Besitz stellt die Wahrheit des unmittelbaren Anerkanntseins in der abstrakten Gleichheit des Rechts dar. Es bildet die dürftige Form, in der die atomisierten Subjekte des römischen Reichs zum Dasein kommen, und die Wirklichkeit ihrer mutuellen Anerkennung. Das Verhältnis zwischen

58 Vgl. HF 433 f./dt. 351.

59 Vgl. das abschließende Unterkapitel des Abschnitts über die Sittlichkeit oder den unmittelbaren Geist in der *Phänomenologie des Geistes* (PhG 316–20).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Subjektivität und Wirklichkeit und zwischen den Subjekten untereinander ist nunmehr das eines »äußerlichen Besitzes« (PhG 318) geworden, nachdem die unmittelbare Einheit der Individualität und der Substanz, die das schöne sittliche Leben der Griechen ausmachte, sich aufgelöst hat. Die Spaltung der ethischen Welt der Griechen ist aber auch der Ausgangspunkt des Reichs der Bildung, wo die Individuen sich durch die Entfremdung von ihrer unmittelbaren Natur bestimmen. Dort kommt der Geist als entzweit oder mit sich selbst entfremdet zur Erscheinung.

Die Zerrissenheit des gebildeten Geistes kommt in ihrer subjektiven Seite mit dem Neffen zu Wort. Dessen Hohngelächter und Verrücktheit führen die Welt der Bildung als »absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens« (PhG 343) zum Bewusstsein. Historisch entspricht das Sittenportrait von Diderots Satire dem Untergang der absoluten Monarchie im vorrevolutionären Frankreich des 18. Jahrhunderts. Die Wahrheit der Staatsmacht hat sich als der persönliche Reichtum gezeigt und dadurch den Sieg der individuellen Interessen über diejenigen der Allgemeinheit dekretiert.[60] »Macht und Reichtum« (PhG 348) sind auch die höchsten Zwecke der Anstrengungen des Neveu. Er weiß, dass sie die »wirklichen anerkannten Mächte« (PhG 348) sind. Deshalb ist er zur Selbstaufopferung bereit und kommt über den Dienst, den er an ihnen verrichtet, in den *Besitz* seiner reichen Gönner. Gleichzeitig kennt er allerdings auch die Eitelkeit von Macht und Reichtum und spricht sie mit seiner verhöhnenden Sprache aus. Seine selbstbewusste Empörung zeigt, dass er im Besitz der Macht selbst immer schon über ihr hinaus ist

In der Zerrissenheit des Neffen kommt die geistige Situation der Welt des entfremdeten Geistes zum Ausdruck. Das Verhältnis zwischen Subjektivität und Gegenständlichkeit, das das Selbstbewusstsein des Reiches der Bildung konstituiert, hat die Form des Urteils oder einer »äußeren Beziehung des Denkens zur Wirklichkeit«.[61] Der Geist durchläuft aber gerade seine Bildung, indem die beiden Seiten seiner Entfremdung aus

60 Vgl. auch die Rekonstruktion von HYPPOLITE, »La signification de la Révolution Française dans la ›Phénoménologie‹ de Hegel«, a.a.O. und DERS., *Genèse et structure de la ›Phénoménologie de l'esprit‹ de Hegel,* a.a.O., II, 364–412, insb. 386 ff. und 394, wo es spezieller um die Entfremdung des Selbst im Reichtum geht.

61 PhG 332. Das zerrissene Bewusstsein ist bereits *geistig*. Seine Entäußerung stellt entsprechend kein *natürliches* Übergehen des Selbst ins Ansich dar, das zugleich dessen *Tod* bedeuten würde, sondern ein *sprachliches:* Das reine Ich tritt *symbolisch* über ein Zeichen in die Wirklichkeit und somit kann es sich in seiner Selbstaufopferung aufbewahren (vgl. PhG 334 f.). Die beiden Extreme des Urteils, die das zerrissene Bewusstsein definieren, sind allerdings noch einseitig bestimmt und als solche stehen sie noch in einem *Naturverhältnis* zueinander: »Allein dies erste Urteil kann nicht als ein geistiges Urteil angesehen werden; denn in ihm ist die eine Seite nur als das Ansichseiende oder

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrer gegenseitigen Gleichgültigkeit treten und wieder zu einer Einheit geführt werden. Formell ist diese Vermittlung der Übergang des Urteils in den Schluss als die Bewegung, die die abgeschiedenen Extreme eines logischen Satzes, Subjekt und Prädikat, auf ihren gemeinsamen Nenner führt. Der Neveu steht inmitten der Entwicklung, durch die »das Urteil zum Schlusse wird« (PhG 332). In ihm haben sich zwar die Extreme des Urteils, Subjekt und Prädikat, zusammengeschlossen, ihre Vermittlung ist aber unvollendet. Denn sie bilden zugleich ein »identisches Urteil« und ein »unendliches« (PhG 343): Subjekt und Prädikat sind sowohl miteinander identisch wie unterschieden und dies »unmittelbar«, das heißt ohne dass eine neue Mitte den Widerspruch zwischen dieser Identität und Differenz zu einer höheren Identität vermitteln könnte.[62] Das Selbstbewusstsein der Welt der Bildung besteht somit in der absoluten Zerrissenheit, in der eigenen Sichselbstgleichheit sich entfremdet zu wissen.

> Das Fürsichsein hat sein Fürsichsein zum Gegenstande, als ein schlechthin Anderes und zugleich ebenso unmittelbar als sich selbst, – sich als ein Anderes, nicht daß dieses einen andern Inhalt hätte, sondern der Inhalt ist dasselbe Selbst in der Form absoluter Entgegensetzung und vollkommen eignen gleichgültigen Daseins.[63]

Das Selbst lebt nicht nur in einer Welt, die keine Anerkennung außerhalb von Machtbeziehungen kennt; es hat darüber hinaus zu sich selbst ein Besitzverhältnis, das von der Äußerlichkeit des Urteils bestimmt wird. Nicht nur seine Beziehung zu den Anderen, sondern auch sein

Positive, die andre nur als das Fürsichseiende und Negative bestimmt worden« (PhG 329). Der entfremdete Geist des zerrissenen Bewusstseins ist demnach konstitutiv *seelisch,* bzw. *psychisch*: Resultat einer anthropologischen, metaphysischen unauflöslichen Verschränkung zwischen Natur und Geist, wie es in der späteren, bereits erwähnten Bestimmung der Anthropologie der *Enzyklopädie* heißen wird. In diesem Sinne könnte man behaupten, dass für Hegel nicht anders als für Foucault die Psychologie konstitutiv *bio-politisch*, d. h. *geistig-natürlich* ist: »Der Geist ist frei und darum für sich dieser Krankheit nicht fähig. Er ist von früherer Metaphysik als *Seele*, als *Ding* betrachtet worden, und nur als Ding, d.i. als *Natürliches* und *Seiendes* ist er der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit, fähig. Deswegen ist sie eine Krankheit [*bzw.* eine Naturverfallenheit, die »eine in der Entwicklung der Seele *notwendig* hervortretende Form oder Stufe« darstellt, Enz § 408Z, 163] des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen« (Enz § 408A, 161).

62 Zum »identischen« und zum »unendlichen Urteil« vgl. Enz § 173, 323: »So zerfällt 3. das Urteil in sich aa) in die leere *identische* Beziehung: das Einzelne ist das Einzelne, – *identisches* Urteil; und bb) in sich als die vorhandene völlige Unangemessenheit des Subjekts und Prädikats; sogenanntes *unendliches* Urteil«, und WL, 78–80.

63 PhG 343.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstverhältnis steht im Zeichen der Gewalt: Es *ist* nicht es selbst, es *hat* sich selbst. Diese absolute Zerrissenheit prägt auch die Persönlichkeit, zu der sich der Neffe gebildet hat. Das zerrissene Selbst des Neveu sieht »die Gewißheit seiner als solche das Wesenloseste, die reine Persönlichkeit absolute Unpersönlichkeit zu sein« (PhG 341). Mit ihm – erläutert Hegel – »ist der unmittelbare Widerspruch im reinen Ich selbst gesetzt« (PhG 341). Die Individualität des Neffen baut sich auf einer Reflexion in sich auf, die die Seite des Ansichs, der Gegenständlichkeit, im Reichtum hat. Er ist insoweit auf die Wohltat eines Anderen angewiesen, von dem er sein Selbst empfängt. Der Neveu gibt sein Ich für eine Mahlzeit preis, die ihm von seinen Gönnern hingereicht wird. Zugleich weiß er sich in der unmittelbaren Identität mit sich selbst sich selbst fremd. Er sieht sein Selbst in der Gewalt eines fremden Willens und empört sich dagegen, denn als reines Selbst weiß er sich über seine widersprüchliche Manifestation im Dasein unmittelbar erhoben.[64]

Die intime Zerrissenheit des Neffen erklärt andererseits, weshalb seine »Verrücktheit« sich zum Prinzip der »Eitelkeit aller Wirklichkeit, und alles bestimmten Begriffs« (PhG 347) erheben kann. Mit ihm, der den unmittelbaren Widerspruch in sich selbst hat und deswegen in seiner Gleichheit mit sich unmittelbar seine Entfremdung erfährt, läuft das Identitätsprinzip selbst leer: »Alles Gleiche ist aufgelöst, denn die reinste Ungleichheit, die absolute Unwesentlichkeit des absolut Wesentlichen, das außer sich Sein des Fürsichseins ist vorhanden« (PhG 341). Sein »Hohngelächter« (PhG 347) verkörpert insofern die Wahrheit der reinen Bildung, als in seinem Geschwätz die unmittelbare Umkehrbarkeit jeder festen Bestimmung zum Ausdruck kommt. Bildet sich seine Reflexion in sich selbst aus der unmittelbaren Identität und Differenz zwischen seiner Subjektivität und seiner Gegenständlichkeit, so erweist sich in ihm jede Verbindung zwischen Gedanken und Wirklichkeit, Prädikat und Subjekt als ebenso gültig wie deren gegenteilige. Insofern personifiziert der Neffe

64 Vgl. PhG 340. Im Aufkommen des bürgerlichen Prinzips des »Reichtums« im vorrevolutionären Frankreich des 18. Jahrhunderts sieht Gerhard Gamm zu Recht die *psychosozialen* Bedingungen des Wahnsinns (vgl. GAMM, *Der Wahnsinn in der Vernunft*, a.a.O., 82 ff.). Bei Foucault steht allerdings nicht sozialphilosophisch die Entgegensetzung zwischen einer *psychopathologischen* und einer *psychosozialen* Auffassung des Wahnsinns, nicht die reale Bewegung der Geschichte, sondern archäologisch (im Sinne hier einer Geschichte der *Grenzen*) die Beziehung zwischen Vernunft, Natur und Krankheit im Vordergrund (vgl. HF 228/dt. 169). In der hegelischen Begrifflichkeit könnte man behaupten, dass bei ihm nicht die Sphäre des *objektiven*, sondern jene des *absoluten* Geistes primär ist. Darin lässt sich sowohl Foucaults Nähe zu Hegel wie auch seine Distanz zur nach-hegelischen Tradition einer anthropologisierten Dialektik ermessen, die stets eine seiner wichtigsten polemischen Ziele darstellt.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den entfremdeten Geist der Bildung als absolute Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens.

»Que le diable m'emporte si je sais au fond ce que je suis« (NR 450), flucht der Neveu in Diderots Satire.[65] Und das fiktive Ich, hinter dem Diderot selbst steckt, bemerkt ganz am Anfang des Textes: »Rien ne dissemble plus de lui que lui-même« (NR 396).[66] Gleichzeitig erhebt die absolute Unpersönlichkeit, die die Persönlichkeit des Neffen ausmacht, ihn aber über das einfache Bewusstsein derjenigen, die um ihre Fremdheit mit sich selbst nicht wissen. Formell ist sein Selbst über die Stufe des einfachen Urteils unmittelbar erhoben. Er lässt nicht die Relation zwischen Prädikat und Subjekt auf der Ebene von deren Identität stehen, sondern weiß auch die Differenz zwischen den beiden auszusprechen. Er weiß »die festen Bestimmungen, die das Urteil setzt, in ihrem Widerspruche zu sagen« (PhG 347). Sein Geschwätz ist insofern geistreicher als die Rede seines Gesprächspartners, der an der unverrückten Eindeutigkeit des Wahren und Guten festhält. Andererseits hat seine Reflexion in sich noch nicht die ganze Entwicklung vom Urteil zum Schluss vollzogen, die zur Überwindung der Entfremdung des Geistes und mithin zum Ende der vorrevolutionären Zeit der Bildung führt.

Die Sphäre des Schlusses bleibt dem Neffen allerdings verschlossen. Das unpersönliche Selbst des Neveu weiß zwar von der Widersprüchlichkeit des Substanziellen, das heißt dessen, was als unmittelbar identisch mit sich vorkommt. Es kennt dieses sowohl von der Seite seiner Identität wie von derjenigen seiner Differenz und bildet zugleich an sich die Einheit, ohne die diese beiden Extreme nicht in einem Widerspruchsverhältnis zueinander stehen würden. Dieser Einheit, die es an sich darstellt, ist sich allerdings das verrückte Selbst des Neffen nicht bewusst; es hat sie in sich nicht reflektiert. Sein zerrissenes Bewusstsein hat insofern die Fähigkeit, die beiden Urteile, die Affirmation und die Negation der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat, zusammenzuhalten; es vermag aber nicht, sie in einer höheren Einheit zusammenzuschließen. Er spricht zwar die Widersprüchlichkeit des Urteils aus, kann sie aber nicht vermitteln.

> Indem es das Substantielle nach der Seite der Uneinigkeit und des Widerstreits, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit kennt, versteht es das Substantielle sehr gut zu beurteilen, aber hat die Fähigkeit verloren, es zu fassen.[67]

Die Empörung, die das vernichtende Lachen des Neffen laut werden lässt, hat im unmittelbaren Bewusstsein seiner Gleichheit mit sich, das ihm selbst im Zustand seiner intimsten Zerrissenheit nie verloren geht,

65 »Der Teufel hole mich, wenn ich im Grunde weiß, was ich bin« (RN 49).
66 »Und nichts gleicht ihm weniger als er selbst« (RN 4).
67 PhG 347.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihren Ursprung. Das Geschwätz des Neffen spricht die Eitelkeit aller Dinge aus und mit ihr zugleich die Eitelkeit des eigenen Selbst, sobald es die Züge eines besonderen Gesichts annimmt. »Die Eitelkeit aller Dinge« ist »seine eigene Eitelkeit, oder er ist eitel« (PhG 347): *vanitas vanitatum*. In seinem Nihilismus findet er zugleich die Gewissheit seines Selbst wieder, die er in der Welt der Bildung gefährdet sieht. Im Zerstören alles Festen vergewissert er sich seines Selbst. Die unmittelbare Gewissheit seines Selbst, die er in seiner Entfremdung aufbewahrt, macht den verborgenen Antrieb und die eigentliche *Seele* aus, auf die sich die Bewegung der allgemeinen Verkehrung aller festen Bestimmungen stützt:

> Diese Eitelkeit bedarf dabei der Eitelkeit aller Dinge, um aus ihnen sich das Bewußtsein des Selbsts zu geben, erzeugt sie daher selbst, und ist die Seele, welche sie trägt.[68]

Seine intime Empörung gegen die willkürlichen Machtverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft des Reichtums rettet ihn allerdings vor der eigenen Eitelkeit, indem sie ihn *unmittelbar* – das heißt hinter seinem Rücken, ohne dass er davon wüsste – über sich selbst in ein »höheres Bewußtsein« erhebt.

> Es ist die sich selbst zerreißende Natur aller Verhältnisse und das bewußte Zerreißen derselben; nur als empörtes Selbstbewußtsein aber weiß es seine eigne Zerrissenheit, und in diesem Wissen derselben hat es sich unmittelbar darüber erhoben.[69]

Ohne sich dessen bewusst zu sein, bildet das reine Ich des *Neveu an sich* das einzige Positive, das affirmiert wird, den einzigen Schutz gegen die negierende Macht des zerrissenen Bewusstseins. Entsprechend fällt auch das Urteil des philosophischen Bewusstseins aus, das die Bewegung der phänomenologischen Erfahrung des Bewusstseins objektiv erfasst und mit dem Hegel seine Analyse des zerrissenen Selbst des Neffen abschließt.

> In jener Eitelkeit wird aller Inhalt zu einem Negativen, welches nicht mehr positiv gefaßt werden kann; der positive Gegenstand ist nur das reine Ich selbst, und das zerrißne Bewußtsein ist an sich diese reine Sichselbstgleichheit des zu sich zurückgekommenen Selbstbewußtseins.[70]

Die Eitelkeit bildet eine der »selbstsüchtigen Bestimmungen des Herzens« (»Stolz« und eben »Eitelkeit«), die nach der Anthropologie der

68 PhG 347 f.
69 PhG 348.
70 PhG 348.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie des Geistes der *Enzyklopädie* zusammen mit Einbildungen und Leidenschaften (»Hoffnungen, Liebe und Haß«) die Verrücktheit eines in »seiner Natürlichkeit« auf *Seiendes*, das heißt auf das Verhältnis zwischen selbstständigen, dialektisch unvermittelten Elementen reduzierten Geistes auszeichnet (»Der Geist als nur *seiend* bestimmt, insofern ein solches Sein unaufgelöst in seinem Bewußtsein ist, ist krank«, Enz § 408, 162).

Betrachtet man darüber hinaus die geistige, noch *anthropologische* Haltung des *Neveu* nach ihren logischen Implikationen, dann ist es zweifelsohne auffällig, dass er seine Eitelkeit bis auf einer strikt semantischen Ebene mit dem »räsonierenden Denken« und der formalen Subjektphilosophie teilt. Nach der *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes* hat das Räsonieren der »Reflexion« anders als das begreifende Denken des Spekulativen kein immanentes, sondern ein äußerliches Verhältnis zum Inhalt. Indem sie »dem konkreten Inhalt den Formalismus äußerlich antut« (PhG 42) stellt die Reflexion »die Freiheit von dem Inhalt, und die Eitelkeit über ihn« (PhG 43) dar. Dadurch verurteilt sich das Subjekt aber zur Leere einer reinen Sichselbstgleichheit; es wird selbst *eitel*, »das bloß Negative«, das jeden Inhalt, jede Unterscheidung und Bestimmung, lediglich zerstört und nicht als ein Moment von sich selbst, als ein Positives, das ihm überhaupt Bestimmung geben würde, aufzufassen weiß.

> Es ist die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens. – Diese Eitelkeit drückt aber nicht nur dies aus, daß dieser Inhalt eitel, sondern auch, daß diese Einsicht selbst es ist; denn sie ist das Negative, das nicht das Positive in sich erblickt.[71]

Mit seiner Zerrissenheit hat das Selbst einen wichtigen Schritt im Fortgang der Bildung getan, die es durch seine Entäußerung vom »ersten unmittelbar geltende Selbst, der einzelnen Person« zur Rückkehr in sich als »das allgemeine Selbst, das den Begriff erfassende Bewußtsein« (PhG 322) führt. Es hat sich seines »natürlichen Selbsts« (PhG 324) entfremdet und dadurch sich von der besonderen Natur eines bestimmten Individuums zur Allgemeinheit des Denkens erhoben.

> Daß es so in ihrem Besitze selbst daraus heraus ist, stellt es in der geistreichen Sprache dar, die daher sein höchstes Interesse und die Wahrheit des Ganzen ist; in ihr wird dieses Selbst, als dies reine nicht den wirklichen noch gedachten Bestimmungen angehörige Selbst, sich zum geistigen, wahrhaft allgemeingültigen.[72]

71 PhG 44.
72 PhG 348.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nur so, nur indem das zerrissene Selbst sich von der eigenen, endlichen Identität zur unendlichen, allgemeingültigen des Geistes erhebt, wird es nicht nur den *Inhalt,* seine Bestimmtheit als besondere Person, sondern auch die Form seiner geistigen Natur zur Freiheit des Geistes erheben können. Denn erst auf der Grundlage jener unendlichen, absoluten Einheit wird es möglich sein, auch die Äußerlichkeit zwischen Form und Inhalt, Subjekt und Objekt hinter sich zu lassen, die das bloß beurteilende, zerrissene Selbst des Neveu in seiner rein destruktiven Eitelkeit mit den endlichen Synthesen der formalen Subjektphilosophie teilt.

Dafür muss aber die Bildung zur *erhabensten und letzten* ihrer Gestalten gelangen: Die negative Kraft des Allgemeinen muss von der kaustischen, umstürzlerischen Schamlosigkeit des vorrevolutionären Ikonoklasmus des Neffen zum Terror der Revolution übergehen. Dort ist der Geist »absolute Freiheit«; das Selbstbewusstsein hat »sich erfaßt« und die Ur-Teilung in ein Selbst und in eine ihm äußere Welt überwunden. Seine »reine Persönlichkeit« weiß »alle Realität« als »nur Geistiges« und die Welt hat dermaßen all ihre Selbstständigkeit verloren, dass sie sich restlos den Zwecken eines Selbst beugt, in dessen Allgemeinheit die *volonté générale* unmittelbar zum Ausdruck kommt: »Die Welt ist ihm schlechthin sein Willen, und dieser ist allgemeiner Willen« (PhG 386).

Die absolute Freiheit treibt allerdings die Tilgung der Besonderheit des Selbst, die das Werk der Bildung war, bis zur äußersten Spitze des Todes. Die einzige partikuläre Eigenschaft, die das einzelne Selbstbewusstsein gegenüber dem Allgemeinen überhaupt noch aufbewahren konnte, die bloße Tatsache, dass es *seiend* ist, »seine reine einfache Wirklichkeit«, wird negiert, und zwar mit dem »kältesten, plattesten Tod« der Guillotine (PhG 390). Dadurch ist auch die eigentliche Aufgabe der Bildung, »das Aufheben des natürlichen Selbsts« (PhG 324), vollzogen: Jede bestimmte Natur ist vertilgt und das Selbst »in das leere Nichts« überführt. Die absolute Freiheit ist »unvermittelte reine Negation«, »nur die Furie des Verschwindens« (PhG 389); sie ist zum revolutionären Terror herangewachsen, »dem reinen Schrecken des Negativen, das nichts Positives, nichts Erfüllendes in ihm hat« (PhG 392 f.).

Die notwendig schematische, auf die Kontrastierung mit Foucaults eigenem Vorgehen ausgerichtete Rekonstruktion von Hegels Interpretation der Gestalt des Neffen in der Geistesphilosophie hat zumindest einen wichtigen Unterschied zur Interpretation der Bedeutung von Diderots gescheitertem Musiker, die die *Histoire de la folie* liefert, nachweisen können. Foucault legt den *Neveu* auf dessen Zerrissenheit fest. Von ihm scheint er nur den Willen zum Delirium, den intimen Widerstreit mit sich selbst erkennen zu wollen. Dieser, der nach Hegel eine geistige Naturanfälligkeit in dem Moment verrät, wo sich der Geist anstrengt, seine eigene Natürlichkeit aufzuheben, sollte außerdem als Bollwerk der

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit gegen die Versuche der modernen Psychologie dienen, Wahnsinn auf die Positivität einer Natur zu reduzieren. Über die Seite der Einigkeit des zerrissenen Selbst geht Foucault hingegen hinweg. An dieser hebt Hegel stattdessen die verborgene Seele und den eigentlichen Grund der vernichtenden Macht der Ironie des Neffen hervor.

Um über die präzise Natur des Bedürfnisses der Vernunft nach Unvernunft und über die tatsächliche Fähigkeit dieser, die endliche Ratio der modernen Psychopathologie umzustürzen, zu entscheiden, muss zuvor noch der Entwicklung, die von den festen Bestimmungen eines einfachen Bewusstseins zur absoluten Verrücktheit des zerrissenen Bewusstseins des Neffen führt, auch hinsichtlich ihrer formellen Bestimmung genauer nachgegangen werden. Nach Hegel würde sie vom »Urteil zum Schlusse« (PhG 332) führen. Was genau heißt das? Inwiefern kann es außerdem hilfreich sein, den von Foucault geschilderten Prozess der Rückkehr der Unvernunft schärfer zu fassen?

Es wird insbesondere zu fragen sein, ob die veränderte Grundlage, auf die die Bewegung der Verkehrung der einfachen Urteils- und Besitzrelation in *Histoire de la folie* gestellt wird, noch über die ironische Negationskraft verfügt, die Hegel dem *Neveu* zuspricht. Was passiert, wenn man das zerrissene Selbst des Neffen nicht mehr nach der Seite seiner verborgenen Einigkeit, sondern nur nach jener seines manifesten Widerstreits betrachtet? Was heißt es außerdem für den Primat, den Foucault seiner strukturellen und tragischen Unvernunft zuspricht und auf den er seine Kritik am Naturalismus der Psychopathologie aufbaut, dass nach Hegel die Zerrissenheit des Neffen zu einer grundsätzlichen Einigkeit zurückgeführt werden muss?

IV. Vom Urteil zum Schluss: von der Natur zur Freiheit des Begriffes

Hegel behandelt den Übergang vom Urteil zum Schluss, was dessen formale Bestimmung angeht, im ersten Abschnitt des zweiten Bandes (*Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*) der Wissenschaft der Logik. Waren die ersten zwei Bücher des ersten Bandes (*Die objektive Logik*), dem *Sein* und dem *Wesen* als dem Gedanken in der Form seiner *Unmittelbarkeit* und seiner *Reflexion* gewidmet, so behandelt der zweite Band die obere Einheit, die beide in sich einschließt und als das Dritte, in das sie ihrer immanenten Logik nach übergehen, bewahrheitet: den Begriff.[73]

73 Vgl. auch W. JAESCHKE, A. ARNDT, D*ie Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik. 1785–1845*, München 2012, 595–98.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Begriff bildet nach Hegel anders als in der herkömmlichen Logik nicht eine bloße Form des Denkens, sondern »die Form des *Absoluten*« (WL 22) und als solche »die *absolute Form*«: die »Totalität«, die »an ihr selbst ihren Inhalt oder Realität« hat (WL 23 und 24). Er ist der Inbegriff aller Realität, die Alleinheit, die den Unterschied in sich selbst hat, ihrer Form nach betrachtet. Als solche bildet der Begriff »die Wahrheit der Substanz« (WL 6), nämlich das, was überhaupt Selbstständigkeit hat, gemäß der Einsicht, dass es erst als Verhältnis zu sich selbst, als Subjekt Bestand haben kann. Der Begriff ist das *Absolute*, der *unbedingte Grund*, dass das Bedingte nicht als seinerseits eigenständig, sondern als ihm konstitutiv zugehörig, sein Anderes und seine Negation als ihm eigen setzt. Er ist in seiner vollständigen Entwicklung Idee, »die Einheit des Begriffs und der Realität«, und hiermit Identität der Unterschiede, in die er sich trennt: Subjektivität als Verhältnis zu sich selbst und zugleich Freiheit als Selbstbestimmung, *Beisichselbstsein* in der Bewegung, in der er sich selbst als ein Anderes setzt.[74]

In der Entwicklung des Begriffes, die Hegel in seiner Wissenschaft der subjektiven Logik darstellt, entspricht der erste Abschnitt, »Die Subjektivität«, in dem *Urteil* und *Schluss* behandelt werden, der traditionellen formalen Logik. Der Begriff wird in seiner *Unmittelbarkeit* – das heißt gleichsam in seinem Naturzustand – aufgezeigt, als subjektives, der Sache äußerliches Denken, das daher lediglich *formal* zu behandeln ist.

Auf der subjektiven Seite seiner Reflexion in sich selbst ist der Begriff in zwei eng miteinander korrelierenden Hinsichten noch *naturverhaftet*. Zum einen auf einer methodischen Ebene, indem seine Bestimmungen zuerst bloß *historisch*, als vorkommende, aufgenommen werden. Erst ihre immanente Weiterentwicklung, deren Darstellung vom Abschnitt über die Subjektivität des Begriffes geleistet werden soll, wird gestatten, sie nicht einfach als vorgegeben hinzunehmen, sondern *kritisch* zu betrachten, nämlich im Hinblick auf die Frage nach ihrer Wahrheit, das heißt adäquationstheoretisch der »Übereinstimmung des Begriffes und seines Gegenstandes« (WL 26). Dies ist nämlich nur möglich, wenn man anhand der »dialektischen Bewegung«, die vom Urteil zum Schluss führt, »die Trennung des Begriffs von der Sache aufhebt« (WL 29). Glaubt man diese Leistung entbehren zu können, dann erreicht man höchstens »eine naturhistorische Beschreibung der Erscheinungen des Denkens, wie sie sich vorfinden« (WL 27). Das sei der Fall der gewöhnlichen formellen Logik von Aristoteles bis zu Kant gewesen, die nach Hegel offensichtlich nie tatsächlich zum *Schluss* gekommen und insofern auf der Ebene des *Urteils* eingeengt geblieben sei.

74 Vgl. v. a. »Vom Begriff im Allgemeinen« und »Einteilung« (WL 5–27 und 28–39).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zum anderen und damit eng verbunden ist der bloß formelle Begriff der Art seiner Beziehung nach noch der Natur verhaftet, die seine Bestimmungen zueinander haben. Als »eine der Sache äußerliche Reflexion« bildet der Begriff als subjektives Denken ein natürliches Aggregat der Momente, aus denen er besteht: Seine Bestimmungen, Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, bilden kein zusammenhängendes Ganzes, in dem jedes Glied sich durch die Durchdringung mit allen anderen auszeichnet, sondern *seiende*, selbstständige Elemente, die ihrem Naturzustand angemessen »gleichgültig gegeneinander« sind (WL 31).

> Die Gestalt des unmittelbaren Begriffes macht den Standpunkt aus, nach welchem der Begriff ein subjektives Denken, eine der Sache äußerliche Reflexion ist. Diese Stufe macht daher die SUBJEKTIVITÄT oder den formellen Begriff aus. Die Äußerlichkeit desselben erscheint in dem festen Sein seiner Bestimmungen, wodurch jede für sich als ein isoliertes, Qualitatives auftritt, das nur in äußerer Beziehung auf sein Anderes ist.[75]

Qua »Beziehung seiner als selbstständig und gleichgültig gesetzten Momente« (WL 31) hat der subjektive Begriff wesentlich die Form des *Urteils*, sodass seine eigene Sphäre nicht jene der *Vernunft*, die als Tätigkeit des Vereinigens erst mit dem *Schluss* realisiert wird, sondern jene des »bloßen Verstandes« (WL 29) ist, als das Vermögen des Unterscheidens und damit der festen, endlichen Bestimmungen. Das Urteil wird von Hegel (pseudo-)etymologisch als *Ur-Teil*, »ursprüngliche Teilung des ursprünglich Einen« (WL 60), verstanden. Durch es erscheint der Begriff in der Form seiner Bestimmtheit oder der Unterscheidung von sich selbst durch sich selbst.

> Das Urteil ist die Diremtion des Begriffs durch sich selbst; diese Einheit ist daher der Grund, von welchem aus es nach seiner wahrhaften Objektivität betrachtet wird. Es ist insofern die ursprüngliche Teilung des ursprünglich Einen; das Wort: URTEIL bezieht sich hiermit auf das, was es an und für sich ist.[76]

75 WL 29.

76 WL 60. In seiner Deutung des Urteils als »Ur-Teilung« teilt Hegel offensichtlich die Urteilsauffassung Hölderlins und dessen Fortführung von Kants Interpretation des Urteils als Grundform des *Ich denke* (vgl. den Entwurf von 1795: F. HÖLDERLIN, »Urteil und Sein«, in: *Sämtliche Werke,* Bd. 4, hg. v. F. Beißner, Stuttgart 1962, 226). Über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Urteilskonzeption Hegels und Hölderlins vgl. R. SCHÄFER, »Hegels identitätstheoretische Deutung des Urteils«, in: A. ARNDT, Ch. IBER, G. KRUCK (Hg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006, 48–68, insb. 50 f. Zu Hölderlins Auffassung des Urteils: D. HENRICH, »Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die *Diremtion* des Begriffs erscheint im Urteil als Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat, Sein und Wesen, Unmittelbarkeit und Reflexion: dieselben Bestimmungen, deren Widerstreit Foucault zufolge schon die ironische Schamlosigkeit des Neffen ausmachte, bloß dass sie auf der Stufe der Begriffslogik die Form ihrer grundlegenden Einheit erreicht haben. Der Schluss als die Vermittlung zwischen den Unterschieden, die im Urteil über das *Ist* der Kopula noch unmittelbar gleichgesetzt werden: Subjekt und Prädikat oder genauer zwischen den Begriffsbestimmungen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, bringt die dem Urteil unartikuliert innewohnende Einheit zur Entfaltung. Dadurch stellt der Schluss aber den Begriff im Urteil als das ursprünglich Eine wieder her, aus dem dieses als »aus seinem Grunde« (WL 63) hervorging.

Der Begriff stellt das »ursprünglich Eine« (WL 60), die »ursprüngliche Einheit« (WL 34, 60), als die »absolute Substanz« (WL 8, 28) oder als »absolutes, alle Wirklichkeit und Möglichkeit in sich enthaltendes Wesen« (WL 6) dar. Als solche bildet er die Gesamtheit alles Bestehenden: »die Totalität« (WL 32), »Quelle und Grund aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit« (WL 20). Als diese All-Einheit, einheitliche »Totalität aller Bestimmungen« (WL 52) ist der Begriff jedoch gegenüber sich selbst unmittelbar negativ: Sein Begriff selbst ist widersprüchlich und negiert deshalb sich selbst in seinen Gegensatz. Aus dieser seiner immanenten Widersprüchlichkeit geht die unter der Bezeichnung der »doppelten Negation« wohl bekannte Bewegung der Reflexion des Begriffs in sich hervor, die ihn qua Substanz gleichzeitig als Subjektivität auftreten lässt.

In der Spezifikation und Verendlichung, die ihn zur Herstellung einer Beziehung auf Anderes als Selbstbeziehung führt, kann der Begriff als das Absolute keinem anderen Maßstab folgen, als sich selbst, dem, was ihm allein gestattet, seiner Unbedingtheit gerecht zu werden (in diesem Sinne stellt der noch nicht realisierte Begriff ein »Sollen« für die gesamte dialektische Bewegung dar, die vom Urteil zum Schluss führt, vgl. WL 97): Er dirimiert sich selbst, weil er als abstrakt Unendliches, das das Endliche von sich selbst ausschließt, selbst *endlich* ist. Als rein *Allgemeines* ist er lediglich ein Partikuläres, *Besonderes*.

zur Entstehungsgeschichte des Idealismus«, *Hölderlin-Jahrbuch*, 1967, 73–96 und DERS., *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–95)*, Stuttgart ²2004 (1992), insb. 47 und 92 ff., wo es auch um das Verhältnis zwischen Ontologie und Epistemologie, die identitäts- und präpositionstheoretische Auffassung des Urteils, geht. Zu Hegels Auffassung des Urteils auch F. SCHICK, »Die Urteilslehre«, in: A.F. KOCH, F. SCHICK (Hg.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik,* (Klassiker Auslegen), Berlin 2002, 203–24.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Zuerst ist er reiner Begriff oder die Bestimmung der Allgemeinheit. Der reine oder allgemeine Begriff ist aber auch nur ein bestimmter oder besonderer Begriff, der sich auf die Seite neben die anderen stellt. Weil der Begriff die Totalität ist, also in seiner Allgemeinheit oder rein identischen Beziehung auf sich selbst wesentlich das Bestimmen und Unterscheiden ist, so hat er in ihm selbst den Maßstab, wodurch diese Form seiner Identität mit sich, indem sie alle Momente durchdringt und in sich faßt, ebenso unmittelbar sich bestimmt, nur das Allgemeine gegen die Unterschiedenheit der Momente zu sein.[77]

Als absolute Allgemeinheit muss der Begriff unmittelbar auch sein Unterschied, das Besondere, sein. Indem er nämlich jede Determination zurückweist, die ihn zu etwas Besonderem machen würde, determiniert er sich selbst als reine Unbestimmtheit. Diese bildet allerdings selbst eine Bestimmung, die den Begriff in seinem Unterschiedensein von der Bestimmtheit als etwas Besonderes ausweist. Die »Bestimmtheit der Unbestimmtheit« (WL 42) macht ihn zum Anderen seiner selbst: Der Begriff ist in sich selbst widersprüchlich, da die reine Allgemeinheit seiner unbedingten Totalität sich letztendlich ebenso als etwas Partikuläres erweist. Deswegen ist er auch nichts Fixes, sondern grundsätzlich dynamisch: Er hat seinen Unterschied in sich selbst und macht sich zu einem Anderen. Als Unendliches hat er in sich nicht nur das Prinzip der eigenen Bewegung, sondern auch der eigenen Erzeugung und Bildung und der eigenen Erhaltung: Er ist die »Seele des Konkreten« (WL 35).

Die konsequente Entfaltung des Widerspruchs, der dem Begriff innewohnt, führt allerdings wiederum zur Negation seiner ersten Negativität und seines immanenten Anderswerdens. Denn die zwei Bestimmungen, in die der Begriff sich nach seiner inneren Logik entzweit, reine Allgemeinheit und Besonderheit, sind eben *widersprüchlich*. Sie bilden nicht einfach zwei gegeneinander gleichgültige Unterschiede, sondern die Unterschiede einer selben Einheit, des Begriffs, und sind insofern nicht lediglich entgegengesetzt oder *konträr*, sondern *kontradiktorisch*. Ihre Differenz bildet insofern grundsätzlich eine Identität.

Der Begriff, der aus seiner reinen Identität mit sich in sein Anderssein übergetreten war, kehrt dadurch zu seiner Identität zurück. Diese ist aber nicht mehr einfach vorgegeben und als solche eine unmittelbare. Sie ist nunmehr eine negative, die aus der Bewegung einer doppelten Negation entstanden ist. Der Begriff hat zuerst seine unmittelbare Identität mit sich selbst und dann wiederum die Negation dieser selben Negation negiert. Dadurch erhält der Begriff außer der Bestimmung der Allgemeinheit und der Besonderheit auch jene der Einzelheit. Denn über seine doppelte Negation hat sich der Begriff in sich selbst reflektiert: Er hat in seinem Anderen sich selbst wiedergefunden und dadurch sich qua

77 WL 32.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»absolute Substanz« zugleich als Subjektivität erwiesen. Diese seine negative Selbstbeziehung ermöglicht seine Vereinzelung: Er ist nunmehr »individuelle Persönlichkeit«, die sich »anderem gegenüberstellt und es ausschließt« (WL 13).

Nur eine »immanente Reflexion« (WL 35) in sich, wie jene, die der Begriff durch seine doppelte Negation in sich realisiert, keine »äußerliche Reflexion«,[78] durch die eine abstrakte Allgemeinheit eine bloß *zufällige* Beziehung zu ihren Bestimmungen als zu *Akzidenzen* unterhält, gestattet die Substanz so aufzufassen, dass sie in ihrer Gestaltlosigkeit nicht bloß einen *Abgrund*, eine allen bestimmten Inhalt verschlingende negative Macht bildet. Diese Immanenz ist aber auch nicht *mechanisch* durch die Überführung der Zufälligkeit zur Naturnotwendigkeit eines wirkkausal zusammengehaltenen Zusammenhangs von äußeren, sich voneinander ausschließenden Umständen zu erlangen.[79] Erst *organisch* erfasst als eine absolute Negativität, als »das Formierende und Erschaffende« (WL 35), kann die Substanz qua Selbstbestimmung, Selbsterzeugung und Selbsterhaltung *immanent* in ihren besonderen Inhalten sich als sich selbst gleiche wiederfinden.

Als ein solches Prinzip der absoluten Lebendigkeit und Spontaneität ist die Substanz *Leben* im eminenten Sinne, gewaltlose »freie Macht« und »freie Liebe« (WL 36). Die Wirkungskraft, ja die *Energie*, die seine Allgemeinheit als die Seele und das immanente Telos seines Prozesses auflöst, führt den Begriff zur Selbstnegierung und Selbstdetermination und lässt jede gesetzte Bestimmung wiederum in ihm als in deren ursprünglichem Grund gewaltlos untergehen. Sie gestattet dem Begriff, sich spontan zu seinem Unterschiedenen als zu sich selbst zu verhalten.

> Das Allgemeine ist daher die freie Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über, aber nicht als ein Gewaltsames, sondern das vielmehr in demselben ruhig und bei sich selbst ist. Wie es die freie Macht genannt worden, so könnte es auch die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem Unterschiedenen nur als zu sich selbst; in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt.[80]

78 A.a.O., 170.

79 Für die Erhebung der Zufälligkeit zur Notwendigkeit vgl. das Kapitel *Die Wirklichkeit* in: HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen*, a.a.O., 174–90.

80 WL 35 f. Zum Machtaspekt Näheres in: E. ANGEHRN, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin/New York 1977, 64 ff., der insbesondere »den latenten Gewaltcharakter der Wesensrelation« (68) hervorhebt, der mit dem Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik zu überwinden sein wird.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit dem Begriff eröffnet sich hiermit »das Reich der Freiheit« (WL 11). Als das *ursprünglich Eine* ist der Begriff in seiner Einzelheit konkret und stellt die Quelle aller Bestimmungen und somit auch den *Grund*, aus dem ein jedes Urteil hervorgeht, dar. Hegel rückt ihn deshalb in die Nähe von Kants Ideal der reinen Vernunft. Kant habe nach Hegel insbesondere in der Idee eines anschauenden Verstandes die Möglichkeit einer Vereinigung von Reflexion und Unmittelbarkeit, Denken und sinnlichem Dasein in einer *höheren Einheit* durchaus erkannt. Obwohl er das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Einzelnem dementsprechend als ein relatives Verhältnis der Erscheinung auffasste, sei er aber bei der Verabsolutierung der Entgegensetzung zwischen Begriff und Realität stehen geblieben.

> Es wird immer als etwas Verwundernswürdiges ausgezeichnet werden, wie die Kantische Philosophie dasjenige Verhältnis des Denkens zum sinnlichen Dasein, bei dem sie stehenblieb, für ein nur relatives Verhältnis der bloßen Erscheinung erkannte und eine höhere Einheit beider in der Idee überhaupt und z. B. in der Idee eines anschauenden Verstandes sehr wohl anerkannte und aussprach, doch bei jenem relativen Verhältnis und bei der Behauptung stehengeblieben ist, daß der Begriff schlechthin von der Realität getrennt sei und bleibe – somit als die Wahrheit dasjenige behauptete, was sie als endliche Erkenntnis aussprach, und das für überschwenglich, unerlaubt und für Gedankendinge erklärte, was sie als Wahrheit erkannte und wovon sie den bestimmten Begriff aufstellte.[81]

Kant konnte in dem Gedanken der Existenz von »synthetischen Urteilen a priori«, durch die die Mannigfaltigkeit der Realität auf »die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption« oder auf die »Einheit des: Ich denke oder des Selbstbewußtseins« (WL 13) als auf eine notwendige logische Implikation eines jeden Erkenntnisaktes zurückgeführt werden kann, zwar »eines der tiefsten Prinzipien« (WL 19) der Auffassung der wahren Natur des Begriffs und damit einer wahrhaften spekulativen Philosophie erkennen. An der apriorischen *Synthesis* des Begriffs habe er nämlich das höhere Prinzip der »Zweiheit in der Einheit« (WL 25) erkannt, dem der Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung, ja Identität von Unterschiedenem, Gedanken und Realität, unterliegt. Der Verzicht auf die Idee einer konkreten Allgemeinheit, die in sich auch deren Anderes hat, oder auf das Ideal der reinen Vernunft als die Idee eines intuitiven Verstandes, der nicht prozessual, sondern *aktualiter* die absolute Totalität erkennen könnte, versperrte ihm aber den Weg zur Auffassung einer Einheit, die dem eigenen Unterschied nicht bloß *äußerlich* wäre. Somit konnte er aber auch der Definition der Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand, die er

81 WL 23.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst treffend behauptet hatte, nicht mehr gerecht werden. Schon das Wort »Synthesis«, obwohl es auf die Idee einer Immanenz der Bestimmung und des Unterschiedes im Begriff führen kann, verrät somit nach Hegel bei Kant die Idee einer »äußerlichen Einheit« und einer »bloßen Verbindung« (WL 19) zwischen Begriff und Realität.

Kants Urteile a priori, über die die Mannigfaltigkeit der Realität zur Einheit des Selbstbewusstseins gebracht werden, vermögen demnach nicht, eine Vereinigung von Sein und Wesen, Unmittelbarkeit und Reflexion hervorzubringen, die diesen auch immanent wäre. Kants Philosophie kann sich insofern nicht über ihren eigenen Formalismus und Subjektivismus erheben. Die Einheit, auf die das Denken sein Anderes, die Realität, zurückführt, ist eine fremde: Sie wird der Wirklichkeit vom Selbstbewusstsein *äußerlich* auferlegt. In diesem Zusammenhang, wo es Hegel auch und vor allem um die Möglichkeit einer gewaltlosen, *freien Macht* des Begriffes geht, heißt es zugleich, dass sie sich grundsätzlich als das Resultat eines Gewaltaktes erweist.

Die Reduktion des Ideals der reinen Vernunft auf eine lediglich *regulative* Funktion hindert Kants Philosophie andererseits daran, die Ebene des Verstandes, das heißt der Unterschiede und der festen, endlichen Bestimmungen, die im Urteilen im Spiel sind, zu verlassen, um jene der Vernunft oder des Schlusses als die Form, die die Einheit der Unterschiede zu Artikulation bringt, zu betreten. In ihr »verliert die unendliche Einheit der Vernunft auch noch die Synthesis und damit jenen Anfang eines spekulativen, wahrhaft unendlichen Begriffs; sie wird zu der bekannten ganz formellen, bloß regulativen Einheit des systematischen Verstandesgebrauchs« (WL 20).

Nach dem Verständnis Hegels wird Kant – und mit ihm der Formalismus des subjektiven Idealismus, für den seine Philosophie exemplarisch steht – wegen der Defizite seiner Auffassung der Allgemeinheit zu einer Philosophie des *bloßen Urteils* gezwungen. Aus demselben Grund ist ihm wie der *Reflexionsphilosophie der Subjektivität* der Weg zum Schluss als die Form, in der die Wahrheit und mit ihr der Begriff zur vollendeten Entfaltung kommen, versperrt. Zwar habe Kant mit dem Gedanken einer Synthesis a priori zutreffend die immanente widersprüchliche Struktur des Urteils erfasst.[82] Das spekulative Prinzip der »Zweiheit in der Einheit« (WL 25) oder der Immanenz in der Identität des Unterschiedes und der Bestimmung vermag er aber gerade deshalb nicht adäquat zu artikulieren, weil er mit der Aufgabe des Ideals der reinen Vernunft als Idee eines intuitiven Verstandes auch auf den Begriff einer konkreten und nicht bloß äußerlichen und in sich unterschiedslosen Allgemeinheit verzichten musste. So erklärt sich auch, warum er bei der Abstraktheit

82 Dafür vgl. selbstverständlich auch Hegels Ausführungen zum »spekulativen Satz« in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*. Die »dialektische

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Äußerlichkeit des Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat, die von der Kopula im Urteil ausgesprochen werden, Halt machen musste.[83]

Das »Ist der Kopula« drückt eine bloß unmittelbare, in sich »unterschiedslose Identität« (WL 65) zwischen Subjekt und Prädikat aus. Die Verbindung zwischen den beiden, die es herzustellen vermag, besteht demnach als eine äußerliche *neben* deren Unterschied, dem Moment der Selbstständigkeit von Subjekt und Prädikat, das im Urteil ebenso angelegt ist. Der Widerspruch, der dem Urteil innewohnt, bleibt insofern unvermittelt: ein bloßer Widerstreit, der wiederum nicht zur Einigkeit gebracht werden kann. Das Urteil ist gleichermaßen Identität wie Differenz zwischen Subjekt und Prädikat, sodass die Beziehung zwischen beiden, die es setzt, sich als ebenso äußerlich wie die Einheit des Ich denke erweist, die in Kants Formalismus der Mannigfaltigkeit der Anschauung auferlegt wird.[84]

Im Kapitel über Foucaults *Vorwort* zu *Wahnsinn und Gesellschaft* hatte sich anhand von Kants Auffassung des Ideals der reinen Vernunft

Bewegung« (PhG 48) des spekulativen Satzes bringt den Widerspruch zwischen der »Identität des Subjekts und Prädikats« und dem »Unterschied derselben« (PhG 46) zur Darstellung, der dem Urteil unmittelbar innewohnt. Als solche »zerstört« sie »die Natur des Urteils oder Satzes«, die das herkömmliche formale Denken einseitig als »Unterschied des Subjekts und Prädikats« (PhG 46) zu wissen glaubt. Sie bringt sie zum Schluss. Dazu auch: K. DÜSING, »Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik«, in: D. HENRICH (Hg.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion. Veröffentlichung der Internationalen Hegel-Vereinigung*, Bd. 16, Stuttgart 1986, 16–35, insb. 21.

83 Obwohl Hegel in der Logik auf die Besitzsemantik verzichtet, die in seiner Interpretation von Diderots *Neffen* und dann später bei Foucault eine so große Rolle spielt, sollte nicht übersehen werden, dass bei der Unterscheidung zwischen der *äußerlichen* und *abstrakten* Identität des Urteils – »das Ist der Kopula« (WL 65) – und der *bestimmten* und *erfüllten* Identität, die im Schluss gesetzt wird, es sich der Sache nach, wenngleich auf einer logischen und nicht realphilosophischen Ebene, um dieselbe Unterscheidung handelt, die andernorts zwischen *Haben* und *Sein* getroffen wird. Der Bezug auf das *Haben*, um ein Äußerlichkeitsverhältnis zu bezeichnen, kehrt nicht von ungefähr in der *Enzyklopädie* wieder. Man vergleiche Enz § 166A, 317: »Die früheren Reflexionsbestimmtheiten haben in ihren Verhältnissen *auch* die Beziehung aufeinander, aber ihr Zusammenhang ist nur das *Haben*, nicht das *Sein*, die *als solche gesetzte Identität* oder die Allgemeinheit.«

84 Vgl. WL 60: »Das Urteil hat zu seinen Seiten überhaupt Totalitäten, welche zunächst als wesentlich selbständig sind. Die Einheit des Begriffes ist daher nur erst eine *Beziehung* von Selbstständigen; noch nicht die *konkrete*, aus dieser Realität in sich zurückgekehrte, *erfüllte* Einheit, sondern [die Einheit, *Ergänzung U.B.*] *außer* der sie als *nicht in ihr aufgehobene Extreme* bestehen.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Allerrealstes und absoluter Obersatz bereits exemplarisch aufweisen lassen, wie das Endliche auch nach Foucault für sich keinen Bestand beanspruchen kann und vielmehr auf eine seinem Bestimmtsein in historischen Positivitäten zugleich transzendente und immanent *unendliche* Einheit – im Fall Foucaults einer Unvernunft zweiter Ordnung, die vor der (Ur-)Teilung in Vernunft und Unvernunft als dialektischem Gegenpart der Vernunft liegt – *konstitutiv* angewiesen ist. Hegels Urteilslehre, auf die Foucault in seiner Analyse der emblematischen Figur von Rameaus Neffen in der *Phänomenologie des Geistes* indirekt anspielt, indem er die Abstraktheit einer Rationalität denunziert, die zu ihrem Negativen bloß ein Habens- und Definitionsverhältnis herzustellen vermag, bietet ihrerseits ein einleuchtendes Bild der Inkonsistenz eines Endlichen, das sich ungestraft vom Unendlichen verselbständigen zu können glaubt. Das *Ist* der Kopula als rein formalistisch verstanden impliziert bereits eine Logik, die immanent verfolgt zum Begriff als zum konkret Allgemeinen führt, das in seiner Entfaltung als Schluss die im Urteil behauptete Identität zwischen Unterschiedenem angemessen zu artikulieren vermag.[85]

Beide, Kant und Hegel, umreißen eine Wahrheitsstruktur, die zur Vernünftigkeit überhaupt gehört. Foucault – wie noch genauer zu zeigen

85 Gegen seine *ontologische* Bestimmung der Kopula und damit einhergehend gegen seine Lehre vom Urteil und von der Dialektik im Allgemeinen ist bekanntlich der Standardvorwurf erhoben worden, Hegel habe willkürlich die Kopula – eine *Relation* – mit *Identität* verwechselt (vgl. etwa B. RUSSELL, *Logical and Philosophical Papers 1909-13*, hg. v. J. G. Slater, London/New York 1992, 365: »The portion of Hegel's dialectic […] seems to rest throughout on a confusion between two meanings of the word *is*«, zitiert in: ARNDT, IBER, KRUCK, »Einführung«, in: DIES. (Hg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, a.a.O., 10). Hegel vermischt allerdings sowenig die zwei Ebenen einer endlichen, lediglich formalistischen und einer unendlichen, ontologischen Bestimmung der Kopula, dass seine Kritik an der herkömmlichen formellen Logik gerade auf diesen Unterschied aufbaut. Was für eine *Konfusion* genommen wird, stellt in Wahrheit nichts weniger als eine *These* und ein *Programm* dar. Hegel will aufzeigen, dass eine abstrakt formale Bestimmung der Kopula erst konsistent sein kann, wenn sie der ihr innewohnenden Logik folgend in eine ontologische mündet. Gegen Ernst Tugendhats Behauptung, das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt im Urteil als *Identität* auszudeuten, sei ein Zeichen »logischer Barbarei«, hebt Michael Theunissen dementsprechend hervor: Im »Charakterisieren« selbst, als das Tugendhat die Funktion des Prädikats versteht, und im »Klassifizieren«, in dem dieses besteht, »stecken eben die Probleme, die Hegel zum Weitergehen veranlassen«. Dass Hegel hierbei nicht stehen bleibt, stellt somit keinen Mangel seiner Theorie dar, »sondern im Gegenteil deren Vorzug vor der sprachanalytischen Philosophie« (vgl. M. THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1980,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sein wird – scheint zumindest nach der inneren Logik seiner Position die Auffassung über das zu teilen, was Vernunft umrissartig überhaupt sein sollte, um den Anspruch, den sie erhebt, einlösen zu können. Er weiß aber– nach der Formel Schellings – *das Prinzip der Vernunft als ihr Anderes* aufzufassen, als das, was sich radikal jeder konkreten Realisierung entzieht und zugleich die Entfaltung der Vernunft immanent leitet. So folgt Foucault Hegel in dessen Verallgemeinerung jener Dialektik, die Kant im illusionären Bereich eines unberechtigten, überschwänglichen Gebrauchs der Vernunft einsperren und gegen die endlichen, unverrückten Bestimmungen des Verstandes wirkungslos machen wollte, nicht hingegen in dessen Versuch, den kantischen intuitiven Verstand als das Vermögen, das allein eine unendliche Einheit fassen kann, in die Geschichte und in ihre Urteile eingehen zu lassen. Nicht von ungefähr bezichtigt er Hegels Dialektik, insofern sie ins Positive umzuschlagen droht, desselben Anthropologismus als unberechtigtes Festhalten an einer verabsolutierten Endlichkeit, den Hegel bekanntlich der Subjektphilosophie seiner Zeit vorhielt.

Bildet das Urteil die Teilung der ursprünglichen Einheit des Begriffes, so ergibt sich der Schluss als »die Wiederherstellung des Begriffes im Urteil und somit als die Einheit und Wahrheit beider« (WL 104). Die dialektische Bewegung des Urteils, die zu dessen Übergang in den Schluss und damit zur Widerherstellung der negativen Identität des Begriffs führt, geht aus dem in der Kopula selbst angelegten Widerspruch hervor. »Das Subjekt ist das Prädikat, ist zunächst das, was das Urteil aussagt; aber da das Prädikat nicht das sein soll, was das Subjekt ist, so ist ein Widerspruch vorhanden, der sich auflösen, in ein Resultat übergehen muß« (WL 65). Dafür muss aber die Beziehung, die von der Kopula ausgedrückt wird, sich selbst fortbestimmen. Als unmittelbare, unterschiedslose Einheit zwischen Subjekt und Prädikat ist sie erst einmal »unbestimmte Beziehung des Seins überhaupt« und hat die Gestalt von »A ist B« (WL 65). Als solche muss sie sich als den Unterschied setzten, den sie mit der Gleichsetzung der zwei entgegengesetzten Extreme des Urteils aussagt, und wiederum als negative, in sich die Differenz einschließende Identität hervortreten. Diese Entwicklung durchläuft das Urteil in der Stufenfolge seiner verschiedenen Arten als Daseins-, Reflexions-, Notwendigkeits- und Begriffsurteil. Von einer abstrakten, äußerlichen, durch ihre exklusive Natur endlichen

434 f.). Die verschriene ontologische *Identität* ist demnach keine von der Sprache induzierte Illusion, der man *definitorisch* billig aus dem Wege gehen könnte; sie liegt vielmehr der Tiefenstruktur des Urteils zugrunde und wird hiermit von jeder formal-logischen Auffassung der Prädikation nicht verabschiedet, sondern einfach vorausgesetzt. Zu Hegels Kritik der Form des prädikativen Urteils auch R.-P. HORSTMANN, *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt/M. ²1990 (1984), v. a. 23–40.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Allgemeinheit bestimmt sich das Urteil zum seine Differenz in sich einschließenden Konkret-Allgemeinen des Begriffs: von der »abstrakten, *sinnlichen Allgemeinheit*« der Daseins- zur »*Begriffsallgemeinheit*« des Begriffsurteils über die »*Allheit*« des Urteils der Reflexion und die »*Gattung* und *Art*«-Allgemeinheit des Urteils der Notwendigkeit.[86] Dadurch setzt sich das Urteil als die »bestimmte Beziehung des Subjektes und Prädikates« (WL 103): Die Kopula drückt nunmehr die »bestimmte und erfüllte Einheit des Subjektes und Prädikates« (WL 65) aus; sie ist »die erfüllte oder inhaltsvolle Kopula des Urteils, die aus dem Urteil, worin sie in die Extreme verloren war, wieder hervorgetretene Einheit des Begriffs« (WL 103). Diese Wiederherstellung der Einheit des Begriffes in der Form der Negation ihrer Selbstnegation, nachdem er als das ursprüngliche Eine sich in die Extreme des Subjekts und des Prädikates geteilt hatte, lässt das Urteil in einen Schluss übertreten.

Der Schluss durchläuft eine ähnliche Fortbestimmung wie jene, der das Urteil unterliegt: Die Einheit, die zwischen den Extremen vermittelt, muss sich von einer Abstrakt- zu einer Konkret-Allgemeinheit immanent entfalten. Die ihrer Form nach *natürliche* Beziehung der Kopula, eine »an sich seiende« Identität oder gar eine »Beziehung des Seins« (WL 65), die zwischen sich äußerlich und voneinander gleichgültigen *Seienden* hergestellt wurde, wird ein *ideelles*, durchgängig *vermitteltes* Verhältnis. Die Kopula ist die Mitte geworden, die die verschiedenen *Termini* oder Urteile des Schlusses mit sich vereinigt.[87]

Im *Schluss der Notwendigkeit* wird ein Subjekt weder einfach durch die partikuläre Allgemeinheit eines sinnlichen Merkmals, wie im *Schluss des Daseins*, noch durch die ebenso kontingente Allgemeinheit eines Gemeinschaftlichen, das der Allheit einer Klasse von Gegenständen

86 Vgl. Enz § 171, 321: »Nach dieser *Identität* ist das Subjekt auch in der Bestimmung des Prädikats zu *setzen*, womit auch dieses die Bestimmung des ersteren erhält und die Kopula sich *erfüllt*. Dies ist die *Fortbestimmung* des Urteils durch die inhaltsvolle Kopula zum *Schlusse*. Zunächst am Urteile ist die Fortbestimmung desselben, das Bestimmen der zuerst abstrakten, *sinnlichen Allgemeinheit* zur *Allheit*, *Gattung* und *Art* und zur entwickelten *Begriffsallgemeinheit*.«

87 Vgl. die Zusammenfassung von DÜSING, *Syllogistik und Dialektik*, a.a.O., 25: »Eine solche Mitte muß ein Begriff sein, der die entgegengesetzten Begriffsbestimmungen in sich enthält; er muß somit für Hegel konkrete Allgemeinheit sein. Die systematische Darlegung des Schlusses folgt dem Prinzip, den Mittelbegriff von der abstrakten Allgemeinheit, die ihm als getrennten Terminus noch zukommt, zur konkreten, die anderen Begriffsbestimmungen einschließenden Allgemeinheit zu entwickeln.« Zu Hegels Schlusslehre vgl. auch G. SANS, »Hegels Schlusslehre als Theorie des Begriffs«, in: ARNDT, IBER, KRUCK (Hg.): *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, a.a.O., 218–32.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zukommen würde, wie im *Schluss der Reflexion*, sondern durch »seine Substanz«, die »allgemeine Natur der Sache, die Gattung«, mit seinem Prädikat zusammengeschlossen. Die *Gattung* als *organisch-natürliche* Verbindung ist aber an sich noch nicht hinreichend, um die völlige, ja *ideelle* Vermittlung des Begriffes mit sich selbst – als rest- und gewaltlose Vereinigung des Mannigfaltigen – zu erlangen. Dafür ist eine Einheit erforderlich, die selbst die Zufälligkeit einer Existenz wie jene des unmittelbar Einzelnen, die Bestimmungen enthält, die in ihrer wesentlichen Allgemeinheit, der Gattung, nicht inbegriffen sind und deshalb dieser *äußerlich* und *gleichgültig* bleiben, überwindet.[88] Erst wenn A, der Obersatz als das Vermittelnde – wie Hegel zufolge es im disjunktiven Schluss, der die ganze Bewegung abschließt, der Fall sein sollte – nicht nur eine *Gattung*, sondern auch ein »vollkommen Bestimmtes« darstellt, wird zwischen der »negativen Einheit« des Einzelnen und der »substantiellen Identität« der Allgemeinheit keine Äußerlichkeit mehr bestehen, sodass beide zugleich zu ihrem Recht kommen können.

Die Kopula ist damit erfüllt: Subjekt und Prädikat haben in dem durch den Schluss nach seinen Bestimmungen vollendet artikulierten Begriff die Mitte gefunden, die sie tatsächlich vereinigen kann. Der Schluss als »der vollständige gesetzte Begriff« bildet »die Einheit der Extreme, die sie vereinigende Mitte und [der sie] haltende Grund« (WL 104 und 105). Als die Form, die eine Besonderung und Verobjektivierung der Allgemeinheit erst gestattet, stellt er gar – wie es in der *Enzyklopädie* heißen wird – »den *wesentlichen Grund alles Wahren*« und »d*as Absolute*« selbst dar: »*Alles ist Schluß*« und »Alles ist *Begriff*« (Enz § 181A, 332). Nicht äußerliches, sondern *immanentes* Verhältnis der Allgemeinheit zu ihrer Bestimmtheit bildet der Schluss zugleich die einzig wahre Subjektivierung der Substanz: »Der vernünftige Schluß dagegen ist, daß das Subjekt durch die Vermittlung *sich mit sich selbst* zusammenschließt. So ist es erst Subjekt, oder das Subjekt ist erst an ihm selbst der Vernunftschluß« (Enz § 182, 333).

Mit dem Schluss wird in den Bereich der *Vernunft* übergetreten, die traditionell zwar als »Vermögen der Schlüsse« aufgefasst wurde, die aber selbst »nur ein Verständiges« bleibt (WL 32), sofern sie die »unendliche Einheit«, die sie antreibt, nur als eine abstrakte und somit endliche zu realisieren vermag. Der Verstand als »Tätigkeit des Scheidens« (PhG 25) und Vermögen der fixen, unverrückten Bestimmungen, auf die die

88 Vgl. Hegels Diagnose über die Mängel des hypothetischen Schlusses als Schluss der Gattungsallgemeinheit: »Auf der anderen Seite, indem das Subjekt ein *unmittelbares* Einzelnes ist, enthält es Bestimmungen, welche nicht in der Mitte als der allgemeinen Natur enthalten sind; es hat somit auch eine dagegen gleichgültige, für sich bestimmte Existenz, die von eigentümlichem Inhalt ist. Damit hat auch umgekehrt dieser andere Terminus eine gleichgültige Unmittelbarkeit und verschiedene Existenz von jenem« (WL 142 f.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ur-Teilung des Urteils noch angewiesen war, wird von der Vernunft, deren »Bedingung oder vielmehr wesentliches Moment« (WL 45) er darstellt, insofern aufgehoben und bewahrheitet, als sie die absolute Einheit bildet, aus der her seine Unterscheidungen erst einen Sinn bekommen können. Wird der Verstand nämlich »als das Vermögen des bestimmten Begriffes genommen«, so sind »in der Vernunft die bestimmten Begriffe in ihrer Totalität und Einheit gesetzt« (WL 104).

Somit ist Hegel zufolge die »Idealität der Momente« (Enz § 192, 344) des Begriffes erreicht: Eine vollständige bestimmte Einzelheit – nicht bloß ein leerer Name, wie der von Rameaus Neffe, der von der Ausstrahlung des Ruhmes seines gleichnamigen Onkels zu leben versuchte, oder wie das Subjekt und das Prädikat, die in der Unbestimmtheit des Urteils »zunächst nur eine Art von Namen« (WL 59) bilden –, die aus der vollendeten Durchdringung der Besonderheit und Mannigfaltigkeit ihrer Unterschiede durch die Einheit und Identität der Allgemeinheit resultiert. Die Bestimmungen des Begriffs, Einzelheit, Besonderheit, Allgemeinheit, haben eine derartige innige Konkretion miteinander erreicht, dass eine jede nur deshalb überhaupt Bestand hat, weil sie zugleich alle anderen ist. Jede Bestimmung ist »wesentlich selbst die Totalität aller Bestimmungen« (WL 52). Dadurch meint Hegel, die Äußerlichkeit, die die Naturangewiesenheit der logischen Kategorien bestimmte, soweit sie allein formell verstanden wurden, überwunden und lediglich als ein Moment der immanenten Entfaltung des Begriffs erwiesen zu haben. Mit der Äußerlichkeit habe der Begriff zugleich auch die Endlichkeit, den Anthropologismus und die Entzweiungen eines Denkens hinter sich gelassen, das meint, ungestraft auf eine abstrakte, partikuläre, ja bloß menschliche Einheit setzen zu können.

V. Foucaults andere Grundlage: das Substanzielle nicht als Subjekt, sondern als Widerstreit

Die verhöhnende Kraft und die negierende Macht des nicht weniger selbstbewussten als schamlosen Geschwätzes des *Neveu* wird von Foucault im Vergleich zu Hegel auf eine andere Grundlage gestellt.

In der *Phänomenologie des Geistes* sieht Hegel in dem unmittelbaren, *natürlichen* Selbst des Neveu den verborgenen Antrieb und die eigentliche Seele der Bewegung der Vereitelung und Verkehrung jeder festen Bestimmung, die die unaufhaltsame Ironie des gescheiterten Musikers ausmacht. Gleichzeitig prangert er die Dürftigkeit der mangelhaften Einheit an, die der Neveu in der unmittelbaren Gewissheit seines Selbst findet. Diese noch natürliche Einheit gestattet dem Neffen zwar die unmittelbare Identität der Extreme der Wirklichkeit und des Gedankens zu erfassen

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und damit nicht bloß deren Entgegensetzung, sondern tatsächlich auch deren Widerstreit auszusprechen. Sie reicht jedoch nicht, um Unmittelbarkeit und Reflexion, Sein und Wesen, in einer höheren Einheit, die sowohl ihre Identität als auch ihre Differenz in sich zusammenschließt, wieder zu vereinigen. So konnte Hegels Befund über die Verrücktheit des gehobenen Stadtstreichers lauten: Er kenne »das Substantielle nach der Seite der Uneinigkeit und des Widerstreits, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit« (PhG 347).

Hegel gibt andererseits – ohne allerdings diese im geistphilosophischen Zusammenhang der *Phänomenologie* weiter zu entwickeln – eine formale, logische Bestimmung der geistigen Lage, in der der Neveu in der französischen vorrevolutionären Zeit der leeren Worte und der ausgehöhlten Namen, in der er nicht als Individuum, sondern als bloße *Espèce* lebt, sich befindet. Der Neffe steht inmitten der Entwicklung, die vom Urteil zum Schluss führt. Demgemäß macht er keinen Halt vor den »festen Bestimmungen«, die das Urteil setzt. Er weiß sie hingegen »in ihrem Widerspruch« auszusprechen (PhG 347). Um diesen Widerspruch aber wieder zu vermitteln, müsste er über eine andere, höhere Form von Einheit verfügen, als die unmittelbare und daher endliche, bloß menschliche und natürliche, von der er in der Gestalt der Gewissheit seiner selbst weiß. Eine solche Einheit, keine einfache, differenzlose, aber eine, die den Unterschied in sich hat, würde ihm erst die Fortbestimmung zum Schluss ermöglichen. Damit hätte er aber auch das Feld des Begriffs betreten.

Der Begriff, der im Schluss die Form seiner vollendeten Entfaltung hat, bildet nach Hegels *Wissenschaft der Logik* »den wesentlichen Grund des Urteils« (WL 62). Er stellt das ursprüngliche Eine dar, das im Urteil als eines der Momente, die ihn ausmachen, in der Form ihrer Bestimmung oder Entzweiung in Wirklichkeit und Gedanken, Subjekt und Prädikat, hervortritt. Als solcher bildet der Begriff die höhere, erfüllte Einheit, die den Zwiespalt oder – wenn man will – die geistige Schizophrenie des Urteils, die immanente Widersprüchlichkeit zwischen der Identität von Subjekt und Prädikat und der Differenz derselben, die es gleichzeitig ausspricht, wieder zu vereinigen vermag.

Gegenüber dem Phänomen, das in der Zerrissenheit des Neffen und des Geistes in der Form seiner Entfremdung besteht, bestimmt Hegel demnach zwei zugrundeliegende Ebenen, die jeweils unterschiedlich tief ansetzen: das eine Mal die abstrakte Einheit des Urteils und das andere Mal die konkrete Einheit des Begriffes. Die erste Einheit, die der *Neveu* in seinem Selbstverhältnis als unmittelbare Gewissheit von sich selbst realisiert, gestattet ihm, den Widerstreit zwischen Wirklichkeit und Gedanken als einen solchen überhaupt zu fassen. Denn ohne diese Einheit, ohne »das Substantielle«, das den Widerstreit »in sich einigt«, würden die beiden Extreme gegeneinander nicht *kontradiktorisch*, sondern lediglich *konträr* sein. Als solche könnten sie auch einander nicht widerstreiten.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die zweite, umfassende Einheit, bleibt hingegen dem Neffen verschlossen, obwohl sie die eigentliche Entfaltung der immanenten Widersprüchlichkeit des Urteils darstellt, die die Frechheit des Neveu lediglich keimhaft zum Ausdruck bringt. Wäre nämlich das Urteil in seiner Endlichkeit selbst nicht auf die unendliche Einheit der Vernunft als »das Konkrete und Reichste« und als »absoluter Grund« (WL 52) angewiesen, so würde die sich selbst bewusste Verwirrung und Schamlosigkeit des Neffen, ja seine Verrücktheit, nicht die Wahrheit der unverrückten, fixen Bestimmungen eines Verstandes darstellen, der sich vormacht, Ruhe und festen Boden in einer abstrakten, natürlichen, menschlichen Allgemeinheit zu finden. Die ideelle Einheit des konkret Allgemeinen gehört hingegen zur Sphäre des Begriffs und des Schlusses als dessen absoluter Form: Diese konnte der Neffe noch nicht betreten, obwohl es der wesentliche Grund seiner bewussten Verrücktheit ist.

Gegenüber Hegels Diagnose der geistigen Lage des Neffen scheint Foucault den Spieß umkehren zu wollen. Er nagelt das *Substanzielle* auf dessen Widerstreit fest. Dafür ignoriert er nicht nur den doppelten Grund, den Hegel als Bedingung der Uneinigkeit des Neffen setzt, sondern beansprucht auch, diesen selbst wiederum zu begründen. Seine Unvernunft übernimmt dadurch eigentlich die Rolle, die bei Hegel der Vernunft zukommt. Sie bildet das Prinzip jeder Bestimmung, aus dem jede endliche Sinnkonstituierung, wie etwa der Verstand und seine naturhafte, äußerliche Reflexion bei Hegel, oder die anthropologisierende Psychopathologie bei Foucault, hervorgeht und in das sie wiederum untergehen muss.

Foucault will die verhöhnende Kraft, die Hegel gegenüber jeder festen Bestimmung dem Neffen zusprach, aufbewahrt wissen, obwohl die Verabsolutierung der Uneinigkeit, die er vornimmt, sie auf eine andere Grundlage stellt. Ist aber die negierende Macht des Neffen durch die neue Fundierung, die Foucault ihr gibt, überhaupt noch zu erklären? Genauer und mit präziserem Blick auf die allgemeinere Relevanz der Neveuepisode für Foucaults gesamte Auffassung vom Wahnsinn und seiner Geschichte: Lassen sich das Bedürfnis der Vernunft nach Unvernunft und die Rückkehr der Unvernunft, mit der das eigentliche Schicksal der Vernunft eintreten sollte, aufgrund der tragischen Unvernunft, an die Foucault denkt, erklären? Ist außerdem die Systematik der Formen des Wahnsinns, die Foucault vorschlägt, überhaupt haltbar und vollständig? Oder ist das Verhältnis zwischen der psychopathologischen, naturalisierenden Auffassung des Wahnsinns und dem tragischen Wahnsinn, zwischen dem Reich der festen Bestimmungen und der reinen Urteils- und Habensbeziehungen und dem der Verrücktheit des Neffen und seines systematischen Willens zum Delirium, anders zu denken? Operiert Foucault darüber hinaus – was schon anhand der *Préface* festgestellt werden konnte – unter der Hand mit anderen Formen des Wahnsinns? Wie ist schließlich der

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Triumph des Wahnsinns und sein Primat gegenüber jeglicher anderen Form von Sinnartikulation zu rechtfertigen, den Foucault der tragischen Unvernunft als angeblichem Prinzip jeder Determination zuspricht?

Die genauere Rekonstruktion der Position Hegels gestattet nunmehr, den Fragen, die die Analyse von Foucaults Interpretation der Figur des Neffen aufgeworfen hatte, im Detail nachzugehen. Es lassen sich insgesamt drei Fragen unterscheiden, die in folgender Reihenfolge zu beantworten sein werden: (a) die Frage nach dem Bedürfnis der Vernunft nach Unvernunft, (b) die Frage nach der Rückkehr und dem Primat der Unvernunft und schließlich (c) die Frage nach dem Vorrecht von Foucaults tragischem Wahnsinn. Vor diesem Hintergrund soll sodann genauer die Frage beantwortet werden, auf welcher Grundlage Foucault seinen Naturalismusvorwurf gegen die moderne Psychopathologie und damit einhergehend gegen die gesamte dialektisch-anthropologische Konstellation, die er mit ihr im Blick hat, erhebt.

Es wird insbesondere zu zeigen sein, dass Foucaults Ausgangspunkt nur in einem Begriff des Lebens im eminenten Sinne, so wie er durch die Tradition des abendländischen Denkens unterschiedlich dekliniert wurde und im Herzen des Systems Hegels angelegt ist, bestehen kann. Nie in einem ausdrücklichen Programm deklariert, konnte ein solcher Begriffs des Lebens Foucaults eigenem Verständnis seiner Archäologie kaum fremder sein; er steht allerdings zumindest in zwei, miteinander eng korrelierten Hinsichten im Mittelpunkt seines Werkes: zum einen, weil er der Sache nach immer schon latent am Werk ist; zum anderen, weil er konstitutiv zur Deduktion und Rechtfertigung des Primates der Unvernunft und somit zur *contestation* und *transgression* der Diskursanalyse gehört. Ein Begriff des Lebens im eminenten Sinne ist hinter der Archäologie – so die These dieser Arbeit – stets schon wirksam; nur wenn man von ihm ausgeht, kann außerdem ihrer kritische Stachel überhaupt gerettet werden.

(a) Die Figur des Neffen verkörpert aus der Sicht Foucaults die notwendige Instabilität und die ironische Umkehrung jeder Vernunftform, die die Unvernunft als ihr gegenüber äußerlich und unwesentlich behandelt.[89] Die Herstellung eines Besitzverhältnisses zur Unvernunft wie

89 Gemäß dem *usus* der französischen Sprache verwendet Foucault das Wort *raison* (›Vernunft‹) in einer Art, die gegenüber der nach Kants *Kritik der reinen Vernunft* im Rahmen der deutschen Kultur üblich gewordenen, technischen Unterscheidung zwischen ›Vernunft‹ und ›Verstand‹ als *unmarkiert* bezeichnet werden darf. Die *raison* heißt rationelles Vermögen, ja *ratio* im Allgemeinen: Insofern bringt sie die Entgegensetzung mit dem *entendement* (dem ›Verstand‹) – falls diese nicht *expressis verbis* betont wird – nicht notwendig mit sich. Sie ist ihr gegenüber neutral, sowie sie nichts über den althergebrachten Gegensatz zwischen *diánoia* und *nous, Analyse* und *Synthese* besagt. Zu den daraus entstehenden Übertragungsschwierigkeiten

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dasjenige, das zwischen dem Neffen und seinen Gönnern besteht, würde insbesondere das Bedürfnis nach Unvernunft verraten, das die Vernunft als solche immer schon auszeichnet.

Wie ist aber genauer dieses *Bedürfnis* zu deuten? Wie muss die Vernunft begriffen werden, wenn ihr Negatives, die Unvernunft, ihr nicht bloß äußerlich und unwesentlich, sondern tatsächlich innerlich und essenziell sein soll? Wieso kann die Vernunft sich ihres Anderen nicht bemächtigen, ohne dabei unterzugehen? Zum Wesen einer Vernunft, die sich durch die gewaltsame Aneignung der Differenz ihres Negativen zum Verlust ihrer selbst verurteilt, muss immer schon auch ihr Anderes gehören. Anders gäbe es noch kaum etwas, das man dem prometheischen Projekt des modernen Subjektivismus einer auf einer vermeintlichen Selbstverständigung der Endlichkeit aufbauenden menschlichen Weltaneignung entgegenhalten könnte. Prometheische Emanzipation würde nicht in eine Form von Selbst- und Fremdversklavung und Weltverdinglichung münden, sondern tatsächlich den Triumph eines neuen Humanismus nach dem metaphysischen Obskurantismus der Vergangenheit realisieren können, den sie beansprucht.

Die Einheit zwischen Vernunft und Unvernunft wird nicht erst beim Erkennen des Wahnsinns hergestellt; sie besteht immer schon als immanentes Prinzip der Vernunft selbst. Sie ist nicht *faktuell* sondern *prinzipiell*. Sie allein kann erklären, warum der Vernunft deren Äußerlichkeit überhaupt wesentlich sein muss. Nicht anders letztendlich als Kant, der mit dem Ideal der reinen Vernunft jenen unbedingten Obersatz als *ens realissimus* gefunden hatte, den jedes Urteil aufgrund seiner konstitutiven Angewiesenheit auf einen Bestimmungszusammenhang je schon präsupponiert, erkennt Hegel in der ursprünglichen Einheit des Begriffs zurecht den *wesentlichen Grund*, aus dem das Urteil als elementarster Denkakt, Verbindung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit, Einheit und Mannigfaltigkeit, sich entfaltet. Allein die Unterstellung einer *unendlichen Einheit* des Begriffs kann die immanente Widersprüchlichkeit des Urteils, das unvermittelt mal die Identität zwischen Subjekt und Prädikat und mal den Unterschied zwischen beiden aussagt, in ihrer vollständigen Entfaltung erklären. Ungeachtet ihrer Unbedingtheit stellt insofern die *absolute Einheit* des Begriffs keine Schwärmerei dar, sondern das, was das Urteil, die einfachste Struktur des Denkens, immer schon stillschweigend behauptet.

Der systematische Wille zum Delirium des Neffen kann wohl auf die *Unmöglichkeit der Vermittlung* zwischen Unmittelbarkeit und Reflexion,

> nicht nur zwischen französischer und deutscher Tradition, sondern auch zwischen dem neuzeitlichen Rationalismus und den tragischen und dialektischen Denkern, die neben der *raison* und der Sinnlichkeit noch ein drittes, synthetisches Vermögen annehmen, vgl. auch die ausgezeichnete Anmerkung von GOLDMANN, *Der verborgene Gott*, a.a.O., 57 Anm. 14/fz. 43 Anm. 1.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sein und Denken schwören.[90] Vielleicht kündigt er auch bereits die *tragische Konfrontation der Bedürfnisse und der Illusion* an, die für Freud und Nietzsche entscheidend sein wird.[91] Die *dunkle Zugehörigkeit* zwischen Vernunft und Unvernunft, die der bewussten Verwirrung des brillanten Schmarotzers zugrunde liegt, lässt sich indessen keineswegs durch den Widerstreit zwischen beiden erläutern, denn dieser setzt vielmehr jene voraus. Vielmehr als auf der unaufhebbaren Entgegensetzung zwischen der Vernunft und deren Negativem gründet sie auf der grundlegenden Einheit zwischen beiden: dem ursprünglichen Grund und dem letzten Horizont jeder Sinnstiftung überhaupt.

(b) Ähnlich wie er das Bedürfnis der Vernunft nach Unvernunft zu Recht postuliert, ohne es auch wirklich begründen zu können, vermag Foucault die Wiedererscheinung der Gestalt des Irren in Diderots *Rameaus Neffe* treffend zu bezeichnen, ist jedoch nicht imstande, sie tatsächlich zu erklären.

Dieser neue Mangel in der inneren Logik von Foucaults Text bietet jedoch insofern kaum eine Überraschung, als die Rückkehr der Unvernunft unmittelbar aus dem Bedürfnis der Vernunft nach ihrem Negativem erfolgt. Die Rückkehr der Unvernunft stellt die Entfremdung dar, die die Vernunft erleidet, indem sie ihr Bedürfnis nach Unvernunft über die Herstellung eines reinen Urteils- und Definitionsverhältnisses zum Wahnsinn gewaltsam zu befriedigen versucht. Sie bildet die ironische *Verkehrung*, die der Vernunft widerfährt, indem sie eine äußerliche Identität zwischen ihr und ihrem Negativen herstellt. Demnach stellt auch der Triumph der Unvernunft über die Vernunft keineswegs den Sieg einer fremden Macht dar, vielmehr die Erfüllung des eigenen Schicksals einer Vernunft, die ihrem immanenten Prinzip nicht gewachsen ist.

Der rationalistische *Gewaltakt* Descartes', die positivistische Objektivierung der Geisteskrankheit, die aus ihm folgt, und die Entstehung auf der praktisch-institutionellen Ebene einer neuen Form von Irrenanstalten, des Asyls, hatten aus der Sicht Foucaults dem Wahnsinn die Sprache genommen. Dadurch soll nicht bloß ein empirisches, einem bestimmten, historischen Sinngebilde zugehörendes Phänomen, sondern es sollen die *großen Strukturen der Unvernunft* unterschlagen worden sein, die einer jeden Sinnstiftung als deren strukturelles Fundament zugrunde liegen und als solche *unterhalb der Zeit der Historiker* schlummern.[92] Die Verrücktheit des Neveu kündigt die Rückkehr dieses verborgenen Grunds an.

In der Besitznahme der Unvernunft entfremdet sich die Vernunft, der über die äußerliche Identifizierung mit ihrem Negativen die *unmittelbare*

90 Vgl. HF 436/dt. 353.
91 Vgl. HF 438/dt. 356.
92 Vgl. HF 432/dt. 350.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Identität mit sich selbst abhandenkommt. Nun besteht nicht mehr in der willkürlichen Gleichsetzung zwischen Sein und Nicht-Sein, Unmittelbarkeit und Reflexion, Subjekt und Prädikat, Bedürfnis und Illusion, durch die sich ein Logos der festen Bestimmungen durchzusetzen versucht, das Wesen der Vernunft, sondern in der *tragischen Konfrontation* zwischen denselben, die eine Unvernunft zweiter Ordnung bildet.

Als letzter Grund jeder Sinnstiftung bildet die Unvernunft nach Foucault *das Tragische*, einen Dialog ohne Sprache des Tages und des Lichts. Sie ist der *Taumel* und das *Delirium* eines ständigen und unmittelbaren Zusammenstoßes zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft, Sein und Nicht-Sein, Reflexion und Unmittelbarkeit, der zugleich als der Versuch, die Fülle der Erscheinungswelt zu totalisieren, zu verstehen ist.[93]

In ihr kommen gleichzeitig die Unmöglichkeit und die Unmittelbarkeit der Vermittlung zwischen der Vernunft und deren Negativem an den Tag. Im bewussten Willen zum Delirium des Neffen ist zum einen die *Unmöglichkeit der Vermittlung* am Werk.[94] Der Neffe hat Hunger und sagt es. Er gibt ungehemmt die Unmittelbarkeit seiner Bedürfnisse preis, ohne dass der unergründliche Schmerz seiner Dürftigkeit sich je zur Vernunft bringen ließe. Unmittelbarkeit und Reflexion kommen in ihrem gegenseitigen Verhältnis nie zur Ruhe. Der Instabilität seiner proteushaften Gesprächigkeit liegt andererseits die unmittelbare Vermittlung zwischen Gewissheit und Wahrheit zugrunde, die seine geistige Lage auszeichnet. In seinem geistreichen Geschwätz spricht sich eine *Vermittlung ohne Arbeit* aus, die der notwendigen, schicksalhaften Entfremdung der kartesianischen, neuzeitlichen Vernunft entspricht.[95] Diese verliert sich selbst in der äußerlichen Identifizierung ihres Negativen und ist dem Schwindel der unauflöslichen Widersprüchlichkeit zwischen ihrer unmittelbaren Identität mit sich und ihrer ebenso unmittelbaren Differenz von sich preisgegeben.

Kein anderes Schicksal erwartete nach Hegel die abstrakte, *äußerliche* Reflexion der Wesenslogik, als »die Sphäre des *gesetzten* Widerspruchs«, der *unmittelbaren* Vermittlung, der auch das Urteil als ein bloß verständiges, endliches zugehört.[96] Der in ihrer Form noch der Natur verhafteten äußerlichen Vernunft setzt Hegel aber zugleich die absolut vermittelnde, idealisierende Macht einer höheren, umfassenden Einheit entgegen. Diese *unendliche* Einheit bildet das eigentliche Prinzip der immanenten, dialektischen Bewegung, auf die sich der Widerstreit der fixen, unverrückten Bestimmungen eines von der Vernunft aufgelösten

93 Vgl. HF 438/dt. 355.
94 Vgl. HF 436/dt. 353.
95 Vgl. HF 440/dt. 357.
96 Vgl. Enz § 114, 235.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verstandes und damit auch die Rückkehr und der Triumph der *tragischen* Unvernunft Foucaults stützen.

(c) Die Analyse des Neffen bestätigt den Ebenenunterschied, der bereits im ersten Teil der Arbeit hervorgehoben wurde, zwischen einer *psychopathologischen,* abkünftigen und einer *tragischen*, ursprünglichen Auffassung des Wahnsinns. Wenn die Rückkehr und der Triumph der Unvernunft besagen, dass die Unvernunft den *Grund* bildet, von dem her die Vernunft zu begreifen ist, so gilt dasselbe auch für den Wahnsinn, der positivistisch als bloßes Korrelat der Vernunft gedacht wird. Erst auf dem Fundament der *déraison* lässt sich ein Wahnsinn erkennen, der nach einer positivistischen Auffassung anhand einer schlichten, abstrakten Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem verstanden wird. Nur wenn man die *nature de la folie* treffend auf die *essence de la déraison* zurückführt, wird man den Wahnsinn von den pathologischen Begriffen befreien können, durch die sie verdeckt wurde.

Mit der Unterscheidung zwischen einer *pathologischen* und einer *tragischen* Ebene kehrt allerdings auch die Zweideutigkeit in der Auffassung des Tragischen und mit ihm einhergehend des Wahnsinnes wieder, die bereits in der Analyse der *Préface* hervorgehoben werden konnte. Foucault scheint auf der einen Seite eine *vorsokratische* Auffassung des Tragischen als eine absolute Immanenz der kosmischen Ordnung vorzuschweben, durch die gegen die dialektische Artikulation in Gegensätzen der abendländischen *ratio* nach Sokrates so etwas wie die Restauration eines *tragischen Zeitalters der Griechen* herbeizuführen wäre. *Tragisch* ist diese Auffassung insofern, als die höhere Gerechtigkeit der kosmischen Ordnung zwischen *Schicksal* und *Glück*, objektivem Weltgeschehen und subjektivem Handeln keinerlei Einklang vorsieht.

Nach einer anderen Auffassung würde hingegen das Tragische einfach in dem *inner-dialektischen* Konflikt zwischen den Gegensätzen bestehen, in die die post-sokratische Tradition des Abendlandes die kosmische Einheit des ursprünglich Tragischen zersetzt hat. Diese bleibt dem anthropologischen Zeitalter der nach-hegelischen Moderne bis zum Ausbruch einer übermenschlichen Epoche der ewigen Wiederkehr versperrt, die Foucault stets beschwört, ohne zugegebenermaßen sagen zu können, wie sie konkret aussehen soll. Nicht von ungefähr besteht das Projekt, das hinter der Archäologie steckt, in nichts anderem als in dem Versuch, jenseits der Verheißungen der Dialektik das tragische *amor fati* wiederzuentdecken. Anhand der *Préface* lässt sich dementsprechend bereits ein im eigentlichen Sinne *tragischer* von einem *dialektisch-tragischen* Wahnsinn unterscheiden, die wiederum der *nature de la folie* in dem anthropologischen, positivistischen Sinne der modernen Psychologie, das heißt der *psychopathologischen* Auffassung des Irrsinns, entgegenzuhalten waren.

Bleibt der Ausbruch einer übermenschlichen Epoche aus und damit auch der Weg zurück zum *tragischen Zeitalter der Griechen* versperrt, so

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kehrt in Foucaults Interpretation des Neffen das *Tragische* nicht in der Form der bejahenden Immanenz zu einer höheren kosmischen Gerechtigkeit zurück. Der *tragische Wahnsinn*, den die Figur des Neffen präfigurieren soll, stellt lediglich die radikale Negativität einer *déraison* dar, die sich selbst in all dem verliert, was sie an den Tag kommen lässt. Und so stellt er laut Foucault zugleich jene Unvernunft als unteilbares Gebiet und furchtbare Einheit dar, mit der sich zu konfrontieren für uns, in einer *nach-hegelischen* Epoche, in der die Unvernunft subjektivistisch auf die endliche *expression* der Wahrheit des Menschen reduziert wird, kaum mehr möglich ist.

Der *dialektisch-tragische* Wahnsinn lässt sich hingegen leicht in dem Widerstreit zwischen Unmittelbarkeit und Reflexion erkennen, der zugleich die sich selbst bewusste Verwirrung und Verrücktheit des Neffen und die Wahrheit der festen, unverrückten Bestimmungen der psychopathologische Reduktion des Wahnsinn auf die Natur der Geisteskrankheit ausmacht. Lässt sich mit dieser Form des Wahnsinns weder das Bedürfnis der Vernunft nach der Unvernunft noch die Rückkehr und der Triumph der Unvernunft erläutern, so kann man umso weniger den Primat rechtfertigen, den Foucault der Unvernunft zuspricht, oder gar die *Schuld* begründen die die Welt und die Geschichte ihr gegenüber tragen sollen.[97]

Den Primat der Unvernunft im *dialektisch-tragischen* Wahnsinn des Neffen und im Widerstreit zwischen *besoin* und *illusion*, Unmittelbarkeit und Reflexion, der sein Bewusstsein zerreißt, zu suchen, würde nichts anderes heißen, als jene Äquivozität zwischen Natur und Geist zu inthronisieren, die Foucault in seinem Werk mit seinem Einspruch gegen Biopolitik und Biomacht stets kritisch im Blick behalten hat: Sein Gott wäre nicht anders als der Theuth Derridas ein Gott der Schrift, des Todes und der Medizin.

Ist aber der Primat der Unvernunft in der radikalen Negativität des *Tragischen* zu sehen, so tauchen die Vorbehalte wieder auf, die im Kapitel über die *Préface* zu *Histoire de la folie* bereits ausformuliert wurden. Wie lässt sich zum einen rein *theoretisch* entscheiden, dass zwischen der unendlichen Einheit des Tragischen und der Endlichkeit der Welt und der Geschichte überhaupt keine Vermittlung möglich ist, und dies nicht nur auf einer *phänomenologischen*, sondern auch auf einer *ontologischen* Ebene? Zum anderen und damit einhergehend: Wie lässt sich *de jure,* ja in einer *praktischen* Hinsicht und angesichts einer solchen *Metaphysik des Tragischen* der Vorrang einer Unendlichkeit legitimieren, die die Endlichkeit der Geschichte, die an das Unendliche als den Grund ihres immanenten Dranges nach Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe und nach Transzendierung der eigenen Partikularität und Gewaltsamkeit appelliert, nur zu zerstören weiß? Was schuldet die Geschichte eigentlich der

97 Vgl. HF 663.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unvernunft und was die Unvernunft der Geschichte? Wie lässt sich der Dämonismus und der Terror einer *liberté absolue* und einer *subjectivité radicale* abwenden, die jede endliche Bestimmtheit verwirft und damit jene Welt des historischen, menschlichen Lebens, aus der das Verlangen nach Freiheit und Selbstbestimmung erst entsteht, vernichtet?

Wenn die Analyse von Foucaults Lektüre der für den gesamten Aufbau seiner *Histoire de la folie* entscheidenden Figur des Neffen die wichtigsten Erträge der Untersuchung des *Vorworts* im Grunde bestätigt, sowohl die Unterscheidung der Formen des Wahnsinns, mit der Foucault operiert, als auch die Vorbehalte gegenüber dem Primat eines *tragischen* Wahnsinns, so gestattet der Anschluss an Hegel nicht nur, dieselben Fragen nochmals aufzunehmen und schärfer auf den Begriff zu bringen, sondern auch das Problem des Naturalismusvorwurfs erneut aufzugreifen, der dem *vertikalen* Fortgehen der Archäologie bei der Rekonstruktion der Formen des Wahnsinns implizit zugrunde liegt. Vor diesem Hintergrund zeichnet es sich ab, dass der Begriff eines Lebens schlechthin zwar von Foucault selbstverständlich nicht programmatisch gefasst, aber gemäß der internen Logik seiner Bestimmung des Wahnsinns immer schon unterstellt wird und auch werden soll. Denn nur ein Verständnis des Lebens im eminenten Sinne ist imstande, das Bedürfnis wie die Wiederkehr und den Triumph der Unvernunft zu erläutern und zugleich einen möglichen Primat des Wahnsinns als jene Freiheit zu rechtfertigen, von der her die Naturverfallenheit sich überhaupt erst bestimmen lässt.

VI. Leben im eminenten Sinne als Freiheit und Liebe

Hegel beendet die Darstellung seines Systems am Schluss der Enzyklopädie mit einem Zitat aus dem Buch Lambda der Metaphysik des Aristoteles. Die Philosophie als Resultat der Entäußerung und Verwirklichung des Begriffes und seiner Rückkehr in sich selbst ist absolute Tätigkeit der Vernunft und als solche Leben im ausgezeichneten Sinne:

> Und Leben wohnt in ihm; denn der Vernunft Wirklichkeit (wirkliche Tätigkeit) ist Leben [ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή], jener aber ist die Wirklichkeit (Tätigkeit), seine Wirklichkeit (Tätigkeit) an sich ist bestes und ewiges Leben [ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος].[98]

Hieß es noch im Frankfurter Fragment *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, »Reines Leben zu denken ist die Aufgabe«, reines Leben

98 ARISTOTELES, *Metaphysik,* Halbbd. 2, in der Übers. von H. Bonitz, neu bearb. und hg. v. H. Seidl (griech. Text in der Ed. von Wilhelm Christ), [4]2009 (1980), 1072 b 26–28. Was Hegel angeht vgl.: Enz § 577.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verstanden als »Sein« im Gegensatz zur Einheit der Abstraktion, als »die Seele jeder Tat, alles Bestimmten« und der »Ursprung« und die »Quelle, aus welcher jede Gestalt des beschränkten Lebens fließt«, das, was eigentlich »das Göttliche« ist, so kann mit dem Abschluss des Systems diese Aufgabe als erfüllt betrachtet werden.[99] *Leben* wird dabei nicht vor allem nach dem paulinischen Modell, das in den Frankfurter Schriften noch das herrschende ist, prinzipiell im Horizont der *Liebe* gedacht als Gefühl der konkreten, *organischen* Ganzheit der göttlichen Alleinheit,[100] sondern als die Selbstbewegung der Vernunft, des *nous* selbst, sei es als absolute Idee in ihrer Bestimmung als reiner Gedanke, sei es als absoluter Geist in seinem *Realwerden*. Denn erst wenn *Liebe* und *Freiheit* die Unmittelbarkeit eines bloß Gefühlten verlassen, um in die Entfaltung des Begriffs als des Scheidens und Wiedervereinigens einer negativen Bewegung einzugehen, vermögen sie sich selbst gerecht zu werden. So mahnt Hegel bereits in der Vorrede zu seinem ganzen System in der *Phänomenologie des Geistes*:

> Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.[101]

99 Vgl. G. W. F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in: DERS., *Werke in zwanzig Bänden*, a.a.O., Bd. I, 274–418, hier 370, 371. Für die Stelle vgl. auch J. HYPPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris ²1983 (1948), 13 f. und DERS., »Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna«, zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale,* XLV (1936), jetzt in: DERS., *Études sur Marx et Hegel,* Paris 1955, 11–29, insb. 13.

100 Gegenüber dem harmonisch zusammenhängenden »All des Lebens« bildet Liebe die »Beziehung Verschiedener«, insofern diese sich durch die »Empfindung des Ganzen« oder durch das »Gefühl« der »Vereinigung Entgegengesetzter« auszeichnet. »Leben« stellt somit den einheitlichen Grund einer Beziehung zwischen Verschiedenen dar, die durch »Liebe« zugleich als Identische empfunden werden (vgl. HEGEL, *Der Geist des Christentums,* a.a.O., 327). Zur Lebenskonzeption beim Frankfurter Hegel: A. SELL, »Der Lebensbegriff in Hegels Fragmenten ›Der Geist des Christentums und sein Schicksal‹«, in: A. GROßMANN, CH. JAMME (Hg.), *Metaphysik der praktischen Welt. Festgabe für Otto Pöggeler,* Amsterdam/Atlanta 2000, 222–37; D. KARYDAS, »Pleroma und Schicksal. Zur Vermitteltheit von Sein beim Frankfurter Hegel«, in: A. ARNDT, P. CRUYSBERGHS, A. PRZYLEBSKI (Hg.), *Das Leben denken. XXV. Internationaler Hegel-Kongress (Toulouse 2004). Hegel-Jahrbuch 2006*, Teil 1, Berlin 2006, 46–51. Für Paulus vgl. etwa Röm 13,10.

101 PhG 14 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leben als Logos zu denken heißt, zwischen den Hauptsträngen der großen Tradition der abendländischen Spekulation zu vermitteln. Hegels Vorhaben muss somit gleichsam als der Versuch verstanden werden, Platon und Aristoteles mit Johannes zu vereinigen, um Paulus zu realisieren, oder eine Philosophie als Vollendung (*pléroma*) des spekulativen Denkens zu entfalten, die den Gegensatz zwischen Religion und Philosophie in sich aufzunehmen und zu überwinden weiß.[102]

Wenn dabei Hegel – wie Hans Friedrich Fulda meint – »frei vom kosmologischen Dogmatismus antiker oder nachantiker Spekulationen« bleiben zu können meint, dann selbstverständlich deshalb, weil er überzeugt ist, anders als die Philosophie nicht nur der Antike, sondern auch der Moderne vor ihm, aufgezeigt zu haben, dass man zum Begriff eines absoluten Lebens und einer unendlichen Einheit durch die einfache immanente Entfaltung der Bestimmungen des endlichen Denkens selbst gelangen kann.[103] So wie der Verstand zum Mittel der Vernunft wird und dabei nur sich selbst gehorcht, so bleibt der *nous* als die vermeintliche Sphäre reiner Intuition und mythischer Eingebung nicht dem diskursiven Denken versperrt, sondern stellt das Prinzip selbst der

102 Hegel hat gewiss den Anfang des Johannesevangeliums im Blick, wenn er im letzten, der absoluten Idee gewidmeten Kapitel der *Wissenschaft der Logik* von der *Selbstbewegung* – was spätestens nach Platon traditionell Hauptmerkmal des Lebens ist – der absoluten Idee als von dem *ursprünglichen Wort* spricht: »Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche Wort dar, das eine Äußerung ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist« (WL 284 f.). Zum spekulativen Denken des Lebens in der platonischen und neuplatonischen Tradition vgl. – neben den präzisen Ausführungen in den Platon, Plotin und Proklos gewidmeten Teilen der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* – das Ende der *Vorrede* der *Phänomenologie des Geistes*: »Es [hat] auch Zeiten gegeben, welche sogar Zeiten der Schwärmerei genannt werden, worin die Aristotelische Philosophie um ihrer spekulativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Platon, wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik, für die wahre Enthüllung und den positiven Ausdruck des göttlichen Lebens gehalten wurde, und sogar bei vieler Trübheit dessen, was die Ekstase erzeugte, diese mißverstandene Ekstase in der Tat nichts andres als der reine Begriff sein sollte« (PhG 52). Dazu auch: B. MABILLE, »La vie logique«, in: J.-L. VIEILLARD-BARON (Hg.), *Hegel et la vie,* Paris 2004, 107–53, v. a. 117–37 und was insb. den Neuplatonismus angeht J. HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bonn 1999, 92 ff.

103 Vgl. H. F. FULDA, »Das Leben des Geistes«, in: ARNDT, CRUYSBERGHS, PRZYLEBSKI (Hg.), *Das Leben denken*, a.a.O., 27–35, insb. 32.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dialektischen Entfaltung der *diánoia* dar.[104] *Leben* schlechthin bildet demnach anders als in der Antike nicht eine radikale Transzendenz jenseits der Ousia, sondern das Prinzip selbst jeder Vermittlung und Immanenz zwischen Wesen und Dasein, Unendlichem und Endlichem. Jeder Versuch, die Bedingungen zu unterlaufen, die das Leben als unendliches Prinzip einer durchgängigen Bestimmung einer jeden Vermittlung stellt, sei es aufgrund einerseits einer vermeintlich verselbständigten Endlichkeit oder andererseits einer abstrakten, schlechten Unendlichkeit, ist dazu verurteilt, keinen Bestand zu haben.[105] Johannes oder ein Logos, der zum Fleisch wird, bildet den Weg, der zu Paulus, zur Liebe und Freiheit führt: zur »freien Macht«, »freien Liebe« und »schrankenlosen Seligkeit« (WL 36).[106]

Bestes und ewiges Leben ist der erste Beweger als *Tätigkeit der Vernunft*.[107] Als reine *enérgeia* kann der erste Beweger *unbewegt* bewegen, nämlich als ein *Unveränderliches*, das selbst nicht zur Welt der Bewegung und der Mutation, das heißt zur *Natur,* gehört. Seine Behandlung fällt demnach außerhalb der *Physik*, die sich mit der Bewegung und Veränderung befasst, und gehört vielmehr zu einer königlichen, ersten Wissenschaft, deren Bestimmung bekanntlich in den Büchern untersucht wird, die die Tradition als Metaphysik zu benennen pflegt. So unterscheidet Aristoteles am Anfang des Buchs Lambda der Metaphysik zwischen drei Arten von Substanzen: einer sinnlichen und vergänglichen, einer

104 Zur Internalisierung der *diánoia* durch den *nous* bei Hegel vgl. THEUNISSEN, »Vernunft, Mythos und Moderne«, a.a.O., 41 ff.

105 So bildet eine Philosophie des *besten* Lebens zugleich die einzige mögliche Philosophie der Einzelheit und des Konkreten (vgl. WL 54 und für »das abendländische Prinzip der Individualität« auch Enz § 151Z, 295–97).

106 Demnach ist es gleichermaßen vermessen, allein das Johannesevangelium als die Hauptquelle für die christliche Inspiration in Hegels Auffassung des Lebens zu betrachten, was z. B. MABILLE, »La vie logique«, a.a.O., insb. 110, tut, oder gar – wie es oft zur Vulgata der Hegels Interpretation zu gehören scheint – die Wende zum Paradigma der dialektischen Subjektivität nicht als Vollendung und Realisierung des von Paulus inspirierten Denkens des *Lebens* und der *Liebe* der Frankfurter Periode, sondern als dessen schlichte Aufgabe zu sehen (vgl. etwa Ch. TAYLOR, *Hegel,* Cambridge 1975, 151: »The Frankfurt period, according to which it was life rather than the subject which provided the paradigm of the identity of the different«).

107 Außer Met. 1072b 26 f. auch WL 286: »Was hiermit als Methode hier zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, deren Natur schon erkannt worden, aber erstlich nunmehr mit der Bedeutung, daß der Begriff alles und seine Bewegung die allgemeine absolute Tätigkeit, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist« (WL 286). Vgl. außerdem die Bestimmung der Vernunft als »zweckmäßiges Tun« in Anlehnung an Aristoteles' Auffassung des unbewegten Bewegers in der *Vorrede* der *Phänomenologie des Geistes* (PhG 16 f.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sinnlichen und unvergänglichen (wie die Himmel, die Sternen und die Planeten) und einer unbeweglichen (*akínetos*). Gehören die zwei ersten der Physik an, weil sie der Bewegung unterstellt sind, so die dritte einer anderen Wissenschaft, die anderen Prinzipien gehorcht.

> Jene Wesen gehören der Physik an, denn sie sind der Bewegung unterworfen; diese aber einer anderen Wissenschaft, da sie ja mit jenen kein gemeinsames Prinzip hat.[108]

Entsprechend wird von Tätigkeit *per analogiam* in zweierlei Sinne gesprochen: als von einer *Bewegung* im Verhältnis zur Potenzialität und als von einer *Substanz* (im Sinne von *Form*) im Verhältnis zu einer Materie.[109] Im ersten Fall hat man es mit einer Handlung (*praxis)* im uneigentlichen und im zweiten mit einer Handlung im eigentlichen Sinne zu tun. Denn im ersten Fall ist der Zweck der Handlung ihr äußerlich, als ein bloßer Endpunkt (*peras*), zu dem sie tendiert; im zweiten hingegen wohnt er ihr inne.[110] Gerade aufgrund einer solchen *inneren Zweckmäßigkeit* kann die letztere eigentlich als *Tätigkeit* benannt werden, während die erstere wesenhaft als *Bewegung* zu bezeichnen ist: »Einen Vorgang von dieser Art nenne ich wirkliche Tätigkeit (Wirklichkeit) [ἐνέργειαν], einen von jener Art Bewegung [κίνησιν]« (Met. 1048 b 34 f.).

Charakteristisch für die Bewegung, insofern sie *physisch* erfasst wird, ist demnach – wie dem Text von Met. K 9 zu entnehmen ist, der aus einer Zusammensetzung von Auszügen aus der aristotelischen *Physik* besteht – das Beharren der Potenzialität in der Tätigkeit selbst (»so nenne ich die Wirklichkeit des Möglichen, insofern es möglich ist, Bewegung [τὴν τοῦ δυνάμει ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν]«, Met. 1065 b 16 f.), was einer konstitutiven Unvollendbarkeit der Tätigkeit selbst entspricht. In der Bewegung ist die Tätigkeit nicht *rein*, sondern *unvollendet* (*atelés*, Met. 1066 a 21): Die Bewegung ist »Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit [ἐνέργειαν καὶ μὴ ἐνέργειαν]«, Met. 1066 a 25 f.).

Die Tätigkeit der Vernunft als *bestes und ewiges Leben* zeichnet sich dagegen dadurch aus, dass sie keine Potenzialität und somit keine Materie in sich hat. Sie gehört nicht mehr zur Natur, da ihre Substanz selbst reine Tätigkeit ist: Sie ist *Form* und *Zweck*, und zwar in einer dermaßen vollendeten Art, dass es keine natürliche Äußerlichkeit der Potenzialität und der Materie kennt.

> Also muß ein solches Prinzip vorausgesetzt werden, dessen Wesen Wirklichkeit ist [ἡ οὐσία ἐνέργεια]. Ferner müssen diese Wesen ohne Stoff sein;

108 Met. 1069 a 36–1069 b 2.
109 Vgl. Met. 1048 b 8 f.
110 Vgl. Met. 1048 b 21–23.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denn wenn irgend etwas anderes ewig ist, müssen sie es sein; also müssen sie der Wirklichkeit nach sein.[111]

Desgleichen meint Hegel, dass sich die Mannigfaltigkeit der Materie durch den *Schluss*, der den Begriff sowohl in seiner rein gedanklichen Auffassung als Idee wie in seiner *realen* als Geist ausmacht, restlos auf die Einheit der Form zurückführen lässt.[112] Diese stellt insofern zugleich ein Telos und ein Prinzip der *Tätigkeit* dar, als sie als *Seele* und *Zweck* sich erst an ihrer ihr innewohnenden Negativität abarbeiten muss, um zu sich selbst zu kommen. Anders als bei Aristoteles allerdings entbehrt das erste Prinzip als absolute Tätigkeit nicht in dem Sinne der Materie, dass es von ihr ganz *getrennt* wäre. Die Materie hat sich vielmehr derart entfaltet, dass die absolute Tätigkeit sich als deren immanentes Organisationsprinzip und insofern als deren innerer Zweck ergibt und die Materie dadurch zu einem bloßen Moment von sich selbst gemacht hat.

Selbstbewegung, -erzeugung, -bildung und -erhaltung ist die ihrer Zweckmäßigkeit vollendet entsprechende Tätigkeit des absoluten

111 Met. 1071 b 19–22. Die Formel einer *ousía* als reine *enérgeia* kann als Präfiguration von Hegels Grundgedanken einer Substanz verstanden werden, die ebenso als Subjekt aufzufassen sei. So interpretiert Hegel selbst sie auch, und zwar im Zusammenhang mit seiner Kritik an der Reduktion der Natur auf Wirkkausalität und des Zweckes auf *äußere* Zweckmäßigkeit. Der Zweck ist *Subjekt*, insofern er als restlose Zurückführung der Mannigfaltigkeit auf Einheit die Seele einer Selbstbewegung ist, die sich erst als Negativität, als Reflexion in sich selbst durch ein Anderswerden, das ein Beisichselbstsein ist, gerecht werden kann. »Das Gesagte kann auch so ausgedrückt werden, daß die Vernunft das zweckmäßige Tun ist. Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken, und zunächst die Verbannung der äußern Zweckmäßigkeit hat die Form des Zwecks überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch Aristoteles die Natur als das zweckmäßige Tun bestimmt, der Zweck ist das Unmittelbare, das Ruhende, welches selbst bewegend, oder Subjekt ist. Seine abstrakte Kraft zu bewegen ist das Fürsichsein oder die reine Negativität« (PhG 16 f.). Für die Substanz, die *lebendig* ist, insofern sie *Subjekt* ist, vgl. auch PhG 14: »Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist.«

112 Zur der geistigen Entfaltung des Begriffes als *Schluss* und *Leben* vgl. auch das Kapitel über »Das absolute Wissen« am Ende der *Phänomenologie des Geistes*, wo »das Leben des absoluten Geistes« bzw. »das Leben des ganzen Geistes« (PhG 521, 522) als »der Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelheit, wie die umgekehrte, von der Einzelheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen« (PhG 517) die Erfahrung des Bewusstseins vollendet.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lebens nicht lediglich als *Moment*, sondern ebenso als *Prinzip*. Diese Unterscheidung – der in der Sekundärliteratur selten Rechnung getragen wird – ist für die Bestimmung der verschiedenen Bedeutungen des Lebensbegriffs innerhalb von Hegels System entscheidend. Nimmt *Leben* eine andere Valenz je nach Stellung an, die ihm im System zukommt, ob man sich in der Logik, in der Natur- oder in der Geistesphilosophie befindet, so bleibt seine Grundbestimmung als *unmittelbare* Subjektivität, als realisierte Reflexion eines solidarischen Ganzen, das in seinen Gliedern unmittelbar präsent ist, stets erhalten.[113] Als *Prinzip* und *Resultat* allerdings verliert es gerade jene Bestimmung der einfachen *Unmittelbarkeit*, die es als *Moment* des Systems noch auszeichnete: Indem

113 Die *Unmittelbarkeit* gilt aber als Grundbestimmung des Lebens ebenso für die Logik (»Die unmittelbare Idee aber ist das *Leben*«, WL 212) wie für die Philosophie des Geistes, wo der Geist in seinem »unmittelbaren Sein« als Seele ein »einfaches, ideelles Leben« bildet, das in seiner »unmittelbarer *Naturbestimmtheit*« Gegenstand der Anthropologie ist (vgl. Enz § 389 und § 390). Für eine Klassifizierung der verschiedenen Formen des Lebens in Hegels System vgl. FULDA: »Das Leben des Begriffes«, a.a.O., *passim* und v. a. 27 und 30, und K. DÜSING, »Die Idee des Lebens in Hegels Logik«, in: R.-P. HORSTMANN, M. J. PETRY (Hg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart 1986, 276–89, v. a. 277–80. Eine wichtige Stelle des Lebenskapitels in der Begriffslogik im Abschnitt über die Idee, nach der das Leben »in seinem eigentlichen Sinne als natürliches Leben zu nehmen« sei (WL 213), wird oft in der Literatur so interpretiert, als spräche Hegel dort dem Naturleben einen *semantischen* Primat zu. Demnach wäre es nur in einem abgeleiteten, metaphorischen Sinne möglich, von einem *Leben des Geistes* zu reden (vgl. Fulda, a.a.O., 30 f. und v. a. Düsing, a.a.O., 281 f.). *Umgangssprachlich* mag es wohl zutreffen; dass es allerdings in der Sprache der *Spekulation* anders sein muss, belegen nicht nur die vielen Stellen in Hegels Werk, wo von einem *unvergänglichen Leben* die Rede ist, und die wesentliche Bedeutung, die ihm systematisch in seiner Philosophie zukommt, sondern die erwähnte Stelle selbst, wo Hegel nicht von ungefähr dem »bloßen Leben« der Natur die Spezifizität des *Lebens des Geistes* als Geist gegenüberstellt: »Im Geiste aber erscheint das Leben teils ihm gegenüber, teils als mit ihm in eins gesetzt, und diese Einheit wieder durch ihn rein herausgeboren. Das Leben ist hier nämlich überhaupt in seinem eigentlichen Sinne als natürliches Leben zu nehmen, denn was das Leben des Geistes als Geistes genannt wird, ist seine Eigentümlichkeit, welche dem bloßen Leben gegenübersteht« (WL 213). Über das Verhältnis zwischen s*pekulativem* und *biologischem* Leben außerdem auch die ausgezeichnete Rekonstruktion von HYPPOLITE, *Logique et existence*, a.a.O., 122: »Cette vie du sens ou de la pensée, c'est la vie absolue de l'être comme Logos ; mais loin que ce Logos, comme vie spéculative, paraisse refléter la vie (au sens biologique, au sens d'une philosophie de la nature) c'est bien plutôt cette vie biologique et cette négativité de la vie qui sont un reflet de la vie absolue du sens.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es nunmehr mit der Selbstbewegung des Begriffes koinzidiert, sei es als *Idee* gemäß einer rein gedanklichen Bestimmung, sei es als *absoluter Geist* gemäß seiner realen Entfaltung, stellt es eine Unmittelbarkeit dar, die zugleich in sich vermittelt ist. Als solche »innere *Negativität*« bildet es die »sich selbst bewegende Seele« der Vernunft, »das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt«.[114]

Den Substanzialismus der metaphysischen Tradition überwunden zu haben, der eine Welt von festen Dingen und Wesenheiten setzte, statt den Begriff in seiner Selbstbewegung aufzufassen, als »das Wirkliche, sich selbst Setzende und in sich Lebende«, »den Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft« und der »die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht« (PhG 35), stellt bekanntlich einen der größten Ansprüche überhaupt der spekulativen Philosophie Hegels dar. Leben ist aber nicht nur wie seit der Antike als *Selbstbewegung*, sondern selbstverständlich als Gegensatz zum Tode zu verstehen.

Das Leben des Geistes als Leben des Absoluten ist *unvergänglich*. Nicht aber deswegen, weil es vom Sterblichen radikal getrennt ist, sondern weil es als unendliche Einheit das Scheiden des Todes internalisiert und somit zu einem Moment seiner selbst gemacht hat. Das absolute Leben des Geistes stellt – nach einem berühmten Zitat aus der *Vorrede* der *Phänomenologie des Geistes* – das Leben dar, das nicht vor dem Tode ausweicht, sondern dass ihm in die Augen blickt und sich in ihm

114 G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, H.-J. Gawoll (Hg.), Hamburg 2008, 41. Vgl. auch etwa WL 296: »Die betrachtete Negativität macht nun den Wendungspunkt der Bewegung des Begriffes aus. Sie ist der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist«, und Enz § 160 Zusatz, 307: »In der Tat verhält es sich indes gerade umgekehrt und ist der Begriff vielmehr das Prinzip alles Lebens und damit zugleich das schlechthin Konkrete.« Auch Ch. SPAHN, *Lebendiger Begriff. Begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G.W.F. Hegel*, Würzburg 2007, dem es hauptsächlich um die Fundierung einer Naturphilosophie qua Naturontologie geht, unterscheidet nicht zwischen Leben als Moment und Leben als Prinzip. Will man gegen eine prätendierte Tendenz Hegels »zur Hochschätzung des Lebens« (187) argumentieren, dann bleibt allerdings zu fragen, ob eine Vermittlung zwischen »mechanischer oder physikalistischer Lebensauffassung« und »Vitalismus« noch überhaupt in Betracht gezogen werden kann, auch wenn man die Bedingungen, die dafür Hegel formuliert, nämlich die Vollendung der Bewegung des Begriffes als unendlicher Einheit, keineswegs ernst nimmt. Demnach ist auch zu bezweifeln, dass dadurch der Weg für eine Grundlegung der neueren Biologie bereitet werden kann, die auch die politischen Probleme, die mit dieser verbunden sind, wirklich in den Blick zu bekommen gestattet (vgl. etwa 188 f.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewahrt: »Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes« (PhG 26).[115]

In der Natur ist das lebendige Individuum durch eine grundlegende Unangemessenheit zwischen seiner Allgemeinheit und seiner Einzelheit, seiner *Seele* und seinem *Leib* ausgezeichnet, die seine Sterblichkeit, ja *ursprüngliche Krankheit* ausmacht: »Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine *ursprüngliche Krankheit* und der angeborene *Keim des Todes*.«[116] So kann sich im *natürlichen* Leben das Allgemeine qua Gattung nur durch den Tod der Individuen realisieren: In der Abfolge der Generationen bringt die Geburt eines neuen Lebewesens immer das Ausscheiden eines anderen mit sich. Dementsprechend kann erst durch die *geistige* Tilgung seiner partikularen, natürlichen Unmittelbarkeit der Geist aus der Natur überhaupt hervorgehen.[117] Der Tod als Trennbarkeit zwischen Seele und Leib ist aber kein exklusives Vorrecht des Reichs der Natur. Er zeichnet jede Stufe der Selbstbewegung des Begriffs aus, die mit der Natürlichkeit einer unvollendeten, noch bloß äußerlichen Vermittlung zwischen Allgemeinem und Einzelnem behaftet ist, sei es *real* in der Sphäre des Geistes, sei es *ideell* in jener des reinen Gedankens.

So wie bei Aristoteles *Bewegung* und *Veränderung* das Reich der Physik im Gegensatz zur bewegungslosen Tätigkeit des besten, ewigen Lebens kennzeichneten, bildet *Vergehen* bei Hegel das Schicksal aller Formen der Reflexion, die nicht auf der Höhe der vollendeten Subjektivität des Begriffs sind und in denen die Form der Allgemeinheit sich nicht zur inneren Zweckmäßigkeit des Mannigfaltigen erhoben hat. Sowohl die Unmittelbarkeit des *Seins* wie das äußerliche Verhältnis der *Reflexion*, die in Anderes nicht bei sich selbst sind, sondern entweder *übergehen* (das Sein) oder bloß *scheinen* (die Reflexion), sind zum *Untergang* im Begriff bestimmt. Als solche haben sie keine Selbstständigkeit, sondern sind lediglich Teil der *Genesis* des Begriffs, Momente des *Werdens* einer Grundlage, die dem Telos komplett entspricht, der ihr innewohnt, und die insofern in ihrer Tätigkeit immer noch bei sich selbst

115 Durch diese Internalisierung des Todes unterscheidet sich Hegel im Übrigen dezidiert von Xavier Bichat und dessen berühmter Definition des Lebens als all das, was sich dem Tode widersetzt (»La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort«, X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris 1994, 57). Nicht als zwei getrennte Reiche sind Leben und Tod, die dann irgendwie zusammenzubringen wären, zu betrachten, sondern der Tod muss als ein Moment des Lebens selbst betrachten werden. Man wird im Folgenden sehen, welche Bedeutung dieser Unterscheidung im Neovitalismus Georges Canguilhems zukommt.

116 Enz § 375, 535.

117 Vgl. WL 227: »In der Begattung erstirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität; der Tod dieses Lebens ist das Hervorgehen des Geistes.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleibt. In diesem Sinne bildet der Geist als realisierte Idee *Leben* in eminentem Sinne.

Zu behaupten, dass Foucault ein solches *bestes* Leben unterstellt, kann selbstverständlich nicht heißen, dass er sich dieses programmatisch auf seine Fahnen geschrieben hat. Es besagt nur, dass er *de facto* – nämlich nach der internen Logik seiner Argumentation – von einer absoluten Tätigkeit qua Leben im ausgezeichneten Sinne ausgeht, wenn die Rede von einer *Rückkehr* und von einem *Triumph* der Unvernunft sowie von einem Bedürfnis der Vernunft nach der Unvernunft überhaupt einen Sinn haben soll. Auf ähnliche Weise muss Foucault, will er den *Primat*, den er dem Wahnsinn zuspricht, überhaupt rechtfertigen können, auf ein Leben zurückgreifen, das unendlich über eine vermittelnde und versöhnende Macht verfügt, ja von dem unendlich *Freiheit* und *Liebe* getragen werden können. Hegel zeigt zur Genüge, dass ein Absolutes, das sich mit der Endlichkeit nicht zu vermitteln weiß, sich selbst nicht gerecht wird: In seiner Einseitigkeit wird es zum bedingten Unbedingten, zur bestimmten Unbestimmtheit.[118]

Es gibt kein Endliches, das sich außerhalb des Horizontes einer unendlichen Einheit denken ließe, und diese absolute Einheit ist ihrerseits nur als *Leben* im eminentem Sinne konsistent zu denken: als reine Tätigkeit oder als eine zum völlig immanenten Telos der Mannigfaltigkeit gewordene Form und so als unendlich idealisierte Natur. Foucault steht demnach gewiss in den Fußstapfen Hegels und gleichsam auch in der

118 Dazu vgl. auch den Versuch Hinrich Fink-Eitels, im Anschluss an Arbeiten von Michael Theunissen Foucaults Subjektivitätsauffassung anhand von Søren Kierkegaards Existenzphilosophie zu kritisieren (vgl. FINK-EITEL, *Die Philosophie und die Wilden*, a.a.O., insb. Teil IV, »Kierkegaards vorgreifende Kritik an Nietzsche und Foucault«, und auch DERS., »Kierkegaard und Foucault. Fragwürdige Gemeinsamkeiten zweier ungleicher Denker«, in: *Kierkegaardiana* 16 (1993), 7–27). Das Bestreben, Foucaults *absolute Freiheit* insgesamt mit dem Terrorschatten, den diese mit sich bringt, im Hinblick auf eine existenzphilosophische Kritik an der Moderne zu verstehen, ist wegen deren Unfähigkeit, *Endliches* und *Unendliches* auf eine angemessene Art und Weise zusammenzubringen, vom Ansatz her mehr als berechtigt. Es ist allerdings zumindest unbefriedigend zu glauben, man könnte der Archäologie Foucaults etwas anhaben, indem man sich lediglich auf psychologische, affektive Beteuerungen und auf einen zumindest zweifelhaften Verweis auf die Unterscheidung zwischen Gesundem und Krankem beruft (vgl. insb. *Die Philosophie und die Wilden*, a.a.O., 311). Will man einen leeren Moralismus abwenden, so muss die Forderung nicht lauten: Denke und handele nicht so, weil du sonst traurig und krank wirst. Sondern: Denke und handele nicht so, weil du sonst falsch liegen wirst, weil du nicht auf der Höhe deiner *conditio*, ja deiner positiven Freiheit im prägnanten Sinne sein wirst.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spekulativen Tradition, die er weiterdenkt, indem er gegen die angebliche »nature de la folie« das Vorrecht der »essence de la déraison« wieder zur Geltung bringen will. Dies zeigt sich wahrscheinlich am deutlichsten in der Kritik an der vermeintlichen Verselbständigung der Endlichkeit, die Foucault im Grunde mit Hegel teilt. Die Polemik der beiden Philosophen gegen den modernen Anthropologismus und seinen prometheischen Entgleisungen hat auch hier ihre gemeinsamen Wurzeln.[119]

Foucault zählt allerdings Hegel selbst zum anthropologischen Reduktionismus, den er mit ihm beanstandet, zumindest in dem Maße, als Hegel meint, seine Vernunft könne überhaupt positiv werden. Leben schlechthin lässt sich nicht im menschlichen Geist darstellen; wenn es trotzdem das Prinzip der Vernunft verkörpert, dann nur als ihr Anderes. Insofern bleibt *folie* immer *absence d'oeuvre*, und *Leben* stellt keinen *Logos* dar: auf jeden Fall nicht für die Menschen, nicht als positive Manifestation im endlichen Geiste.

Phänomenologisch erweist sich Leben in der Naturverfallenheit als so *unmittelbar* wie bei Hegel; insofern bleibt es versperrt und ist trotz der ihm innewohnenden Einheit als *Wahnsinn* aufzufassen. Als unendliche Einheit ist es *Vernunft,* aufgrund seiner radikalen Negativität, ja Undarstellbarkeit, stellt es aber eine Form von *Unvernunft* dar und entlarvt als bloßen *Verstand* jede Vernunft, die meint, ihrem eigenen Prinzip je positiv gerecht zu werden. Insofern kann es auch zur Opposition gegen all jene Tendenzen innerhalb von Hegels Werk und ihren Weiterführungen

119 Für eine treffende Einordnung des Denkens Foucaults in die Geschichte der Philosophie ist in dieser Hinsicht die von seinem Lehrer Jean Hyppolite behauptete Verbindung zwischen den Kritiken am Anthropologismus Hegels und Nietzsches wohl am prägnantesten. Hyppolite erinnert an Hegels Analyse der Aufklärung in der Phänomenologie am Beispiel eines Menschen, der sich selbst verliert, wenn er meint, sich auf sich selbst reduzieren und dadurch ein positives Denken der Endlichkeit stiften zu können (vgl. HYPPOLITE, *Logique et existence*, 243: »Wenn der Mensch sich auf sich selbst reduziert, verliert er sich; das ist sowohl in der antiken Komödie als auch in der Aufklärung der Fall«). Bestehe die Wahrheit der Aufklärung in einem verallgemeinerten Instrumentalismus, in dem der Mensch seiner Bestimmung nach anderen nützt und genützt wird (PhG 346), so nehme Hegel in seinem Einspruch den anthropologischen Reduktionismus vorweg: »Hegel hat hier Nietzsche vorweggenommen: Die humanistische Reflexion ist der Fall in das Allzumenschliche« (a.a.O.). Zu Hyppolites Interpretation Hegels vgl. S. HOTH, »Jean Hyppolite: Logique et existence«, in: U.J. SCHNEIDER (Hg.), *Der französische Hegel*, Berlin 2007, 91–104 und außerdem BALZARETTI, »Hegel als Vorgänger Nietzsches: Jean Hyppolites nicht-anthropozentrische Anthropologie«, a.a.O.; zu Hegels Auffassung der Aufklärung und zu Foucault: DERS., »Hegels Aufklärung und Foucaults ›Analytik der Endlichkeit‹ als Schwelle zur Moderne«, in: *Hegel-Jahrbuch* 2013, Berlin 2013, 331–37.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dienen, die nicht der Kritik der Moderne und ihren Verengungen, sondern ihrer Steigerung zugerechnet werden können: Nicht die Verabsolutierung der *diánoia* wäre dabei das Falsche, sondern deren vermeintliche Erhebung zum *nous*, zu dessen positivem Instrument.

Im Folgenden wird in einem ersten Schritt aufzuzeigen sein, welche Rolle dem Begriff eines Lebens schlechthin *de facto* in Foucaults Rede von *biopolitique* zukommt, von ihrem ersten Auftreten gleichermaßen *ante litteram* – denn dort ist die Sache, doch noch nicht das Wort vorhanden – in Foucaults früherem vernunftkritischen Einspruch gegen die Psychologie über ihre Rolle bei der Kritik an den Humanwissenschaften bis zu ihrer Bedeutung für die Auffassung der sogenannten Disziplinar- und später Biomacht, wo der Begriff schließlich auch *expressis verbis* vorkommt. Denn – so die Grundthese – nur von einem unendlichen Leben her ist es überhaupt möglich, die falschen Vermittlungen eines verarmten, *depotenzierten* Begriffs des Lebens anzuprangern, wie es Foucault zu tun beansprucht. *Biopolitique* bestünde dann nicht zunächst in einer *Politisierung des Lebens*, sondern eher in dem Naturrest der Kultur und dem Kulturrest der Natur, ja in der *Biologie* der *Politik* und in der *Politik* der *Biologie*, die eine gewisse Moderne unreflektiert mit sich trägt, während sie verkündet, die Dichotomien der Metaphysik ungestraft hinter sich gelassen zu haben.

In einem zweiten Schritt wird zu prüfen sein, inwiefern Georges Canguilhems radikal vitalistischer Ansatz imstande ist, von einem Foucaults Verwerfung des *biopolitischen*, naturalistischen Reduktionismus ähnlichen Ausgangspunkt ein Verhältnis zwischen der unendlichen Einheit des Lebens und seinen Determinierungen zu denken, das das Endliche, ja das Recht der Geschichte und der Menschen wieder zur Geltung bringt, ohne allerdings ihre immanente Spannung zum Unendlichen *naturalistisch* aufzugeben. Vor diesem Hintergrund könnte Canguilhems Philosophie des Lebens als ein Gegengift gegen die dämonischen Entgleisungen der *absoluten Freiheit* im archäologischen Sinne verstanden werden.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dritter Teil

Michel Foucaults Biomacht als Macht der Norm und des Normalen

»Sens et non-sens«, nous dit Merleau-Ponty, »sens et non-sens«, nous disait Pascal, et après lui tous les penseurs dialectiques, mais »sens et non-sens« d'un monde et d'une condition humaine qu'il faut non pas accepter mais dépasser pour être homme.

(*Lucien Goldmann*, Le dieu caché)[1]

Cette réduction à l'intramondanité est l'origine et le sens même de ce qu'on appelle la violence et rend ensuite possibles toutes les camisoles de force.

(*Jacques Derrida*, »Cogito et histoire de la folie«)[2]

Geh' in dich selbst! Entbehrst du drin
Unendlichkeit in Geist und Sinn,
So ist dir nicht zu helfen!

(*W. Goethe,* Die Weisen und die Leute)

1 »›Sinn und Nicht-Sinn‹, sagt uns Merleau-Ponty, ›Sinn und Nicht-Sinn‹, sagte uns Pascal, und nach ihm all die dialektischen Denker, aber ›Sinn und Nicht-Sinn‹ einer Welt und einer *conditio humana*, die man nicht annehmen, sondern überwinden muss, um Mensch zu sein.«

2 »Die Reduzierung auf die Innerweltlichkeit gerade ist der Ursprung und der Sinn dessen, was man als Gewalt bezeichnet und was dann alle Zwangsjacken möglich macht.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ist der Satz seinem Wesen nach *normal*, trägt er die *Normalität* und damit einhergehend den Sinn in sich, so kann sich laut Derrida auch Foucaults Archäologie zwangsläufig nicht demselben naturalistischen und anthropologischen Reduktionismus entziehen, den sie an der modernen Pathologisierung und Internierung des Wahnsinns durch dessen psychopathologische Zurückführung auf Geisteskrankheit verurteilt. Nicht anders als die Sprache der Psychiatrie und ihr Monolog über den Wahnsinn führt Foucaults archäologische *histoire de la folie* das, was jede endliche Bestimmtheit, jede historische Struktur übersteigt, auf Innerweltlichkeit zurück, sowohl Descartes' Cogito und dessen hyperbolischen Anspruch, jede menschliche und natürliche Faktizität hinter sich zu lassen, als auch die Unvernunft als absolute Indifferenz vor der Trennung zwischen Sinn und Nicht-Sinn. Diese Reduktion auf Innerweltliches, das *compelle intrare* der evangelischen Abendmahlparabel (Lk 14,23), das im Zentrum der christlichen Diskussion über die Legitimation der Gewaltanwendung gegen die Ungläubigen steht und das Foucault als Motto des Kapitels über die Internierung im klassischen Zeitalter von *Wahnsinn und Gesellschaft* verwendet, bildet aus der Sicht Derridas den Ursprung selbst der Gewalt und mache folglich alle Zwangsjacken überhaupt möglich.[3]

Es geschieht nicht aus Beliebigkeit, wenn die klassischen Rationalismen auf der Suche nach einem möglichen Schutz gegen den Wahnsinn an die unendliche Einheit einer absoluten Vernunft appelliert haben, was in der Sprache der Tradition nichts anderes als *Gott* heißt. Denn erst die positive Unendlichkeit der göttlichen Vernunft oder der Vernunft überhaupt kann die *Anomalie* und die *Negativität* gewaltlos reduzieren, indem allein sie vermag, Wahrheit und historische Bestimmtheit, Unendliches und Endliches zu versöhnen. Erst in ihr ist es möglich, die Positivität des *Wahren*, des *Sinnes* und der *Norm* zu etablieren, ohne mit einem *Gewaltakt* deren Negatives, das Unwahre, den *Nicht-Sinn*, das *Abnorme* durch den sie bestimmenden Ausschluss *de facto* einzusperren. Wollte man hingegen dasselbe innerhalb eines endlichen Horizonts gewährleisten, dann wiederholte man lediglich jene normalisierende Sprache, gegen die man sich zu wenden glaubte.[4]

Auch für Derrida scheint es eine Alternative zur naturalisierenden Sprache der Pathologie zu geben, auch wenn das Projekt einer restlosen Reduktion des *homo natura* in uns und der historischen Determiniertheit der Sprache zum Scheitern verurteilt ist. In der Bestimmung der dämonischen Hyperbel, durch die das kartesische Cogito versucht, seine

3 DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 92/fz. 88.
4 Vgl. a.a.O., 94, Anm. 30/fz. 89, Anm. 1.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

endliche Bestimmtheit zu übersteigen, unterscheidet Derrida zwischen einer lediglich *pathologischen* und einer eigentlich *exzessiven* Hybris. Ist erstere eine *konstituierte*, so letztere schlicht eine *konstituierende*. Während erstere als bloße *pathologische* Veränderung des Menschen sich *innerhalb der Welt* aufhält, erschließt und fundiert letztere als Überschuss über jegliche endliche Bestimmtheit die Welt: »ouvre et fonde le monde comme tel en l'excédant.«[5] Bleibt die restlose Reduktion der *anthropologischen Faktizität* Descartes' nicht weniger als Augustinus' oder etwa Husserls Cogito seiner Natur nach versperrt, so heißt dies nicht, dass innerhalb der notwendigen *Naturverfallenheit* der Endlichkeit es nicht möglich wäre, zwischen verschiedenen Arten der Gewalt zu unterscheiden, namentlich zwischen einer *ursprünglichen* und einer *noch schlimmeren Gewalt*.[6]

Ist das Wort von seinem ersten Erklingen her psychopathologisch, indem es sich nur dadurch überhaupt zu artikulieren vermag, dass es den Wahnsinn einsperrt, so kann und muss man immerhin eine Sprache für möglich halten, die doch imstande wäre, einen Dialog zwischen der Hyperbel als Übersteigerung jeglicher faktischen Struktur und dieser historischen, endlichen Struktur selbst herzustellen: zwischen Überschuss gegenüber der Totalität und geschlossener Totalität, *excès sur la totalité* und *totalité close*.[7] Dieser Dialog würde sich von der *noch schlimmeren* Gewalt eines Denkens der bloßen Immanenz insofern absetzen können, als er gleichermaßen die gewalttätige Befreiung des Wortes, die ihn stiftet, *mitreflektieren* – etwa als *Spur* oder implizites *Bewusstsein* von ihr – und davon Zeugnis ablegen würde.

Derrida verortet diese sich selbst denunzierende Ausübung der Gewalt des Diskurses als Dialog zwischen Unbedingtem und Bedingtem in der ursprünglichen Bewegung der Verzeitlichung als Logosbewegung, nämlich in der Historizität überhaupt als Differenz- und Aufschubstruktur. Dieser anfängliche *Wille zum Sagen* spricht sich demnach nicht aus, sondern *schreibt sich*, er ist eine unauflöslich zwischen Materialität und Idealität schwankende Ökonomie, das heißt ein Verhältnis zwischen endlichen Bestimmtheiten: »Die Ökonomie dieser Schrift ist eine geregelte Beziehung zwischen dem Überschuss und der überschrittenen Totalität: die *différance* des absoluten Exzesses.«[8]

Mit seiner *physis en différance* als grundlegender Äquivozität zwischen Natur und Kultur verschreibt sich Derrida dem ägyptischen Theuth als Gott nicht nur der Schrift und der Technik, sondern auch des Todes und der Medizin. Dadurch bestimmt er den Ort der *normalisierenden*

5 A.a.O.
6 Vgl. A.a.O., 98/fz. 94.
7 Vgl. a.a.O.
8 A.a.O., 100/fz. 94.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sprache der Psychopathologie ganz anders als Foucault. Derrida, der jede Meta-Physik, jede Transzendenz, jede Supraessenzialität jenseits der endlichen Kategorien des Wesens und der Existenz verwirft, denkt das Verhältnis zwischen Natur und Freiheit im Sinne einer *äquivoken* Vermittlung, durch die ein Dialog zwischen *excès sur la totalité* und *totalité close*, *Unbedingtem* und *Bedingtem*, *Unendlichem* und *Endlichem* etabliert wird. Der Sprache, die die *différance* entfaltet, das heißt dem konstitutiv *schriftlichen* Logos qua Grammatologie, dem dieser Dialog entspricht, bleibt die *Schuldhaftigkeit* nicht erspart, die einer jeden *historischen Sprache* anhaftet, insofern sie der von ihr selbst produzierten Negativität nicht gerecht werden kann. Die *Ökonomie der Gewalt* der *différance* sei allerdings besser als die noch schlimmere Gewalt einer Sinnartikulation, die auf der Ebene der Faktizität einer besonderen historischen Konstellation Halt macht und somit nur die Alternative zwischen Normalem und Pathologischem, zwischen einem bestimmten Wahnsinn und einer bestimmten Vernunft zu kennen scheint.[9]

Wie zum einen auf der phänomenologischen Seite die Dynamik der raum-zeitlichen Bewegung der *différance* zu beschreiben und wie zum anderen auf der axiologischen Seite ihr Vorrecht zu legitimieren sei, bleibt allerdings völlig unerläutert, wenn man sich – wie es Derrida erklärtermaßen tut – bei gleichzeitigem Denunzieren der Reduktion auf Innerweltlichkeit und Aufrufen zu einem Dialog mit dem, was als Überschuss über jede historisch bestimmte Totalität Historizität überhaupt begründet, jedem Rekurs auf eine Transzendenz, auf ein Jenseits der Ousia verweigert. Wenn Foucault hingegen auf der radikalen Alterität des Wahnsinns besteht, ohne allerdings weder einen unmittelbaren Zugang zu ihm noch seine Identifizierung mit einer bestimmten historischen Struktur zu unterstellen, zeichnet er gemäß der internen Logik seiner Position die Gegenüberstellung zwischen einem Leben im *eminenten* Sinne und einem *depotenzierten* Begriff des Lebens nach: zwischen einer unendlichen Totalität, die nur als in sich selbst reflektiert, das heißt als Logos, mit sich selbst konsistent sein kann, und einer endlichen Totalität. Dadurch ist der Horizont seiner Kritik an der psychopathologischen Sprache ein anderer. Stellt bei Derrida die grundlegende Äquivozität der *physis en différance* ein – wie immer grundloses – *Fundament* dar, so betrachtet Foucault die gewalttätigen Vermittlungen zwischen Natur und Kultur der *Biopolitik* nie *affirmativ,* sondern immer *kritisch*.[10]

Die Projekte beider Autoren bleiben dennoch grundsätzlich miteinander verwandt. Für den Stellenwert, den Derrida seinem Projekt gibt,

9 A.a.O., 89/fz. 85 f.

10 In diesem Sinn kann die Figur des *Hybrids* (bzw. des *Parasits*) als Mischwesen aus Natur und Kultur, das sich unter mehr oder minder direkter Anlehnung an den Neuspinozismus in letzter Zeit verbreitet hat, prägnant als

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann man kurz nochmals auf seine elf Jahre nach *Cogito et histoire de la folie* erschienene Schrift *Glas* hinweisen. Dort fragt Derrida in enger Anlehnung an Hegel und insbesondere an der Auffassung von Familie in dessen Realphilosophie, die dieser nach dem trinitarischen Muster der Heiligen Familie als emblematisch für die Dialektik des Eigenen, die *Oikos-nomie* des absoluten Wissens und somit jeder Sinnartikulation überhaupt, die entweder *totalitär* ist oder gar nicht, versteht, wie überhaupt das Verdrängte »des Phallozentrismus, des Idealismus, der Metaphysik«, oder gar der »unendlichen Wiederaneignung, die beruhigendste metaphysische Normalität des Idealismus, der verinnerlichten Idealisierung« und also der Bedeutung und des Sinnes überhaupt zu denken sei.[11] Vergeblich meinen die *Doktoren der Kastration* eine andere Sprache als Hegel zu sprechen: Widerstand gegen den onto-theologischen Sinn könne man nicht durch eine psycho-anthropologische Figur üben; es ist von einem anscheinend *regionalen* Problemkreis, der Soziologie, Psychologie, Politischen Ökonomie, Sprachwissenschaft, ausgehend nicht möglich, den *ontologischen* Problemkreis der Totalität der Spekulation, das heißt der Bedeutung überhaupt, infrage zu stellen, und zwar nicht so sehr, weil man dadurch ein besonderes Wissen zum Maßstab für ein übergreifendes erheben will, sondern eher, weil das vermeintliche Regionale je schon vom Ontologischen dialektisch einholbar ist. Man solle hingegen die nicht selbst aufhebbaren Widerstandkräfte gegen die *Aufhebung*, gegen den Prozess der Wahrheit und die spekulative Negativität zum Vorschein

Gegenpart zu den Positionen sowohl Derridas als auch Foucaults dienen. Die *Hybridisierung*, die eine Verwischung der Grenzen zwischen Menschen, Tieren, Göttern, Maschinen, Artefakten oder gar Gesteinen anstrebt und damit die Moderne hinter sich lassen möchte, wird von so disparaten Autoren wie Giorgio Agamben, Donna Haraway, Michel Serres, Bruno Latour vertreten. Vgl. insb. G. AGAMBEN, *Das Offene. Der Mensch und das Tier,* übers. v. D. Giuriato, Frankfurt/M. 2003, wo im Gegensatz zu einer herkömmlichen *dialektischen* Synthese zwischen Menschlichem und Tierischem mit einem dritten, übergreifenden Terminus an eine Disjunktion zwischen zwei Termini gedacht wird, die doch in einem Verhältnis der Nicht-Koinzidenz stehen. Dieses ›Zwischen‹ soll auf eine posthistorische, messianische Zeit hinweisen, in der eine neue Nicht-Menschheit (»in-umanità«) ein *nacktes Leben* – nicht mehr *menschlich* nicht mehr *tierisch* – führen würde; vgl. 91, 27, 100/it. 85, 25, 94. Vgl. außerdem: H.–J. RHEINBERGER, »Natur, NATUR«, in: DERS., *Iterationen*, Berlin 2005, 30–50; H. SCHMIDGEN, *Bruno Latour zur Einführung*, Hamburg 2011, insb. 138 ff.; F. BALKE, »Parasitäre Positionalität. Samuel Butlers ›Buch der Maschinen‹ und sein Aussagewert für die philosophische Anthropologie«, in: Th. EBKE, M. SCHLOSSBERGER (Hg.), *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin 2012, 49–64.

11 DERRIDA, *Glas*, a.a.O., 209a/fz. 211a.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bringen.[12] Dadurch sei es nötig, die Entgegensetzung oder gar die Dialektik des Wahren und Nicht-Wahren, gar all die Entgegensetzungspaare der metaphysischen Tradition zugunsten eines Gebiets der grundsätzlichen *indécidabilité*, Unentscheidbarkeit und Äquivozität zu überschreiten. Möglich soll dies erst in der *Bewegung der Bedeutung* sein, die das absolute Wissen der Totalität des Sinnes auf dessen existenzielle, materielle Bedingung, auf das Dasein von dessen notwendiger Verzeitlichung und Verräumlichung wie auf das von ihm Verdrängte zurückführe. Dem *Leben des Begriffes* sei dadurch die Materialität des Todes als das *Außen* (»dehors«) oder Unten (»dessous«), das ihn gleichzeitig exzediere und trage und das Derrida in Antigone als Apostelin der familiären Werte des Gedenkens und des Begrabens, ja der *Krypta* exemplarisch verkörpert sieht, eingeschrieben.[13] Es wurde bereits erwähnt, dass gegen die Fähigkeit der *Krypta* der Schrift und ihre Berechtigung dazu, tatsächlich das *Leben des Begriffes* zu tragen, mehrere Vorbehalte gelten gemacht werden können. Hier wird auf jeden Fall die These vertreten, dass erst im Horizont jenes *Lebens des Begriffes,* das im *Tod des gramma* zugleich überschritten und fundiert werden soll, Foucault seine jener Derridas im Zielpunkt, jedoch nicht in der Lösung, ähnliche Kritik an der *Normalität* sowohl des Rationalismus als auch seiner angeblichen *psycho-anthropologischen* Reduktionen unternimmt und auch unternehmen sollte.

Versteht man diese Kritik an der Normalisierung als eine Kritik an der *Biopolitik* im weiten Sinne und sozusagen *ante litteram*, so erweist es sich als nötig, zumindest einleitend auf Foucaults frühe Studien über Psychologie und Geisteskrankheit hinzuweisen. Denn die Entwicklung, die sich dort abzeichnet, stellt die unmittelbare Prämisse dar, anhand derer nicht nur Foucaults *Histoire de la folie*, sondern auch sein Einspruch gegen den biopolitischen Anthropologismus der Moderne sich erst in ein angemessenes Licht stellen lässt. Anhand der Umwandlung, die Foucaults Ansatz von der frühen Einleitung zu Ludwig Binswangers »Traum und Existenz« und von der ersten Fassung von *Maladie mentale et personnalité* bis zur zweiten Fassung derselben – nunmehr mit veränderter Überschrift: *Maladie mentale et psychologie* – und zu seiner Einführung in Kants Anthropologie erfährt, lässt sich nämlich genau verfolgen, wie Foucault vom durchaus *philosophisch-anthropologischen* Projekt einer Fundierung der Psychologie in den historischen Lebensbedingungen des konkreten Menschen zur schlichten Denunzierung der falschen Vermittlungen übergeht, auf die sich der moderne anthropologische Reduktionismus stützt.

Soll der Begriff der *Biopolitik* in seiner schärferen, erweiterten Auffassung als eine unlösbare Verschränkung des Biologischen mit dem

12 Vgl. a.a.O., 51a/fz. 53a.
13 A.a.O., 185a/fz. 187a.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Politischen und des Politischen mit dem Biologischen, ja der Natur mit dem Geist und des Geistes mit der Natur verstanden werden, so allemal nicht in dem Sinne eines Determinismus irgendeiner Art. Weder soll die These prinzipiell besagen – etwa im Sinne eines ›Historismus‹ –, dass die natürlichen Tatsachen von den kulturellen, noch dass die kulturellen – im Sinne diesmal eines *einfachen* ›Naturalismus‹ – von den natürlichen Tatsachen von vorneherein bestimmt sind. Die unentwirrbare Verflechtung der beiden Ebenen soll nicht *materiell*, sondern eher *formell* verstanden werden. Dass die moderne Verobjektivierung des Wahnsinns durch die Psychopathologie unter dem starken Einfluss der Moralisierung stand, die der Umgang mit den Irrsinnigen bei Samuel Tukes *Retrait* in England und bei Philippe Pinels *Asyl* in Frankreich nach dem Modell der bürgerlichen Familie erfuhr, heißt zum Beispiel nicht, oder zumindest nicht prinzipiell, dass das Feld der wissenschaftlichen Forschung von den geistigen Werten, die dabei zum Ausdruck kamen, *inhaltlich* vorbestimmt wurde. Ähnlich bedeutet die These, die Foucault zum ersten Mal am Ende seiner *Naissance de la clinique* ausformuliert und die dann in der Archäologie der Humanwissenschaften von *Les mots et les choses* ausführlich entfaltet wird, nach der für die Entstehung der modernen Humanwissenschaften der Medizin und allgemeiner den Lebenswissenschaften eine paradigmatische Rolle zuzusprechen sei, nicht etwa, dass die Ökonomie, die Soziologie, die Sprach- oder die Literaturwissenschaften sich unmittelbar die *materiellen* Ergebnissen der biologischen Forschung, deren Begrifflichkeit, Gegenstände und empirisches Wissen zunutze machen.

Anvisiert ist im Gegenteil die konstitutive Unfähigkeit der Natur- sowie der Geisteswissenschaften, dem sie tragenden Anspruch gerecht zu werden, sich lediglich auf die unmittelbare Gegebenheit von *analytisch* erfassbaren, voneinander selbständig bestehenden Elementen, beziehungsweise auf eine sinnhafte Aneignung, die *synthetisch* jedes Äußerliche, Unvermittelte verinnerlicht, zu stützen. So sind die Naturwissenschaften nicht von besonderen, historisch gewachsenen synthetischen Werten vorbestimmt, aber sie sind immer auf solche angewiesen, die, selbst synthetisch, im Prozess ihrer Fortbestimmung durchaus mutieren können. Ähnlich lassen sich die Geisteswissenschaften von natürlichen, unmittelbar gegebenen Äußerlichkeiten nicht – das heißt nicht im Prinzip – im Voraus bestimmen, denn ihrer synthetischen Natur nach zeichnen sie sich immer durch Kreativität und Emergenz aus; dennoch kann ihnen eine völlige Verinnerlichung, ja Idealisierung des Gegebenen unmöglich gelingen. Sie bleiben stets auf Äußerlichkeit angewiesen, ohne sich von ihr bestimmen zu lassen.

Glaubt somit Foucault nachweisen zu können, dass in der vermeintlich positiven Bestimmung der abstrakten Grenze zwischen dem *psychisch* Pathologischen und dem *psychisch* Normalen eine partikulare

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Form von Moralisierung entscheidend gewesen ist, so ist für die Auffassung der *Biopolitik* nicht das *historische* Datum relevant, dass das Modell der *bürgerlichen* Familie für die Entstehung der modernen Psychopathologie maßgeblich gewesen ist, sondern vielmehr das *prinzipielle*, dass diese ihrem Anspruch auf Positivität kaum gerecht werden konnte. Die paradigmatische Rolle, die den Lebenswissenschaften laut Foucault bei der Entstehung der modernen Humanwissenschaften zuzusprechen ist, muss ähnlich nicht in der Übernahme einer besonderen Begrifflichkeit, zum Beispiel des *struggle for life* als Selektionsprinzip oder der *Homöostase*, gesucht werden; vielmehr kann sie auf der Ebene der *epistemischen* Artikulation aufgewiesen werden, etwa durch den Begriff der *Organisation*, der sowohl in den Wissenschaften des Lebens wie in jenen des Menschen für die Auffassung im dialektischen Sinne des Verhältnisses zwischen Identität und Differenz bestimmend wird, oder durch den Dezisionismus und die unmittelbare, unausgesprochene Normativität, die daraus folgt. Naturalistisch geprägt bleiben die Humanwissenschaften demnach nicht, weil sie der Medizin oder der Biologie bestimmte Inhalte entlehnen, sondern weil sie dieselbe Struktur wiederholen, die die Natürlichkeit der Biologie – mit Hegel gesprochen, die grundsätzliche Äußerlichkeit des Geistes mit sich selbst in ihr – bestimmt.

Der dritte Teil der Arbeit wird der die Biopolitik auszeichnenden Verschränkung zwischen *Biologie* und *Politik* zuerst im Anschluss an Foucaults frühem Interesse für die Psychologie nachgehen. Foucaults *philosophisch-anthropologische* Anfänge gewinnen ihre ganze Relevanz in einer *philosophischen* ebenso wie in einer *historischen* und *politischen* Hinsicht erst dann, wenn sie mit konkurrierenden Ansätzen wie jenen von Georges Politzer, Maurice Merleau-Ponty oder Daniel Lagache in Zusammenhang gebracht werden. Strebt noch der frühere Foucault danach, eine psycho-physische Einheit zu begreifen, die jenseits der spiegelbildlichen Abstraktionen von Materialismus und Rationalismus zu erlangen ist, so markiert Foucaults *Entdeckung* des Wahnsinns insofern einen Bruch, als nun die unter endlichen Bedingungen *technisch-wissenschaftlich* vollzogene Vermittlung zwischen Körper und Seele zum Kernstück seiner Kritik des modernen anthropologischen Reduktionismus wird. Dies zeigt am deutlichsten ein Vergleich zwischen der ersten Ausgabe von Foucaults früher Abhandlung über die Geisteskrankheit, *Maladie mentale et personnalité* (1954), und der zweiten, die 1962 vom Autor stark überarbeitet und mit einem neuen Titel, *Maladie mentale et psychologie*, versehen wurde.

Die Analyse von Foucaults Archäologie der modernen Medizin (*Naissance de la clinique*, 1963) und von seiner Archäologie der Humanwissenschaften (*Einleitung zu Kants ›Anthropologie‹*, 1961; *Les mots et les choses*, 1966) wird weiter gestatten, die vermeintliche Einheit zwischen Körper und Seele im Horizont der die Moderne auszeichnenden

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verschränkung zwischen Bio- und Humanwissenschaften zu untersuchen. Somit wird das Terrain erschlossen sein, auf dem es möglich wird, auf der Basis vor allem von Foucaults Genealogie der modernen Seele als Gefängnis des Körpers, *Surveiller et punir* (1975), und seiner Geschichte der Sexualität, *La volonté de savoir* (1976), auf seine eigentliche *Biopolitik* und *Biomacht* einzugehen. Überprüft wird dabei, ob in Foucaults Auffassung der Biopolitik nicht immer schon ein Begriff des Lebens im eminenten Sinne am Werk ist, der ihre völlige und prägnanteste theoretische Entfaltung erst ermöglicht. *Ewiges und ausgezeichnetes Leben* als Liebe und Gerechtigkeit wäre das Modell einer unendlichen Vermittlung, das erst erlaubt, die aufgrund eines *depotenzierten Lebensbegriffs* erlangten Vermittlungen des modernen Naturalismus angemessen zu beurteilen. Erst vor dem Hintergrund eines *unendlichen Lebens* lässt sich die intrinsische Gewalt der modernen Biopolitik wirklich begreifen.

I. Foucaults Philosophische Anthropologie: Einheit des Menschen und psychosomatische Totalität

> Un étudiant me disait un jour: »Je veux qu'on m'apporte l'homme dans un bocal.« Or, ce bocal imaginaire comme le laboratoire sont des milieux concrets et des situations vitales.
>
> (*Daniel Lagache,* L'unité de la psychologie)[14]

Die ersten Keime seines Projekts einer Diskursanalyse als der Versuch, die Formen der Erfahrung in ihrer Geschichte zu untersuchen, sind laut Foucault in seiner früheren Beschäftigung mit der Daseinsanalyse des Schweizer Psychiaters Ludwig Binswangers und mit dem Problem der Grundlagen der Psychologie zu suchen. Damals habe er sich innerhalb des in jenen Jahren dominanten Dilemmas zwischen einer *philosophischen Anthropologie* und einer *sozialen Geschichte* bewegt. Eine Auflösung dieses Dilemmas habe er in einer Verbindung zwischen einer *allgemeinen Theorie des Menschen* und dem Hinweis auf die *konkreten, ökonomischen und sozialen Lebensbedingungen* der einzelnen Individuen gesucht. Habe er damals noch eine allgemeine Bestimmung *menschlicher Erfahrung* samt ihrer Verankerung in der Geschichte angestrebt, so unterscheide sich hiervon die spätere Archäologie darin, dass sie gleichsam hinter dieser Erfahrung des Menschseins zurückgeht, um die Frage

14 »Ein Student sagte zu mir eines Tages: ›Ich will, dass man mir den Menschen in einem Reagenzglas bringt.‹ Nun, dieses imaginäre Reagenzglas und dieses Labor sind konkrete Milieus und vitale Verhältnisse.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach deren geschichtlichen Bedingungen zu stellen und damit die Geschichtlichkeit der Formen der Erfahrung zu untersuchen.[15]

Foucaults frühes Interesse für die Psychologie galt ihrem wesentlichen Verhältnis zur Anthropologie und zu einer möglichen Fundierung der Humanwissenschaften. Die Psychologie stellt für ihn genuin eine *philosophische Anthropologie* dar, denn sie verspricht eine neue Verbindung zwischen empirischem und philosophischem Wissen anbieten zu können und damit die grundlegende Frage nach der Erkenntnis des Menschen auf neuer Basis zu beantworten.[16]

Fundamental ist die Psychologie laut Wilhelm Diltheys *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*[17] zumindest in zweierlei Hinsicht: weil ihr als Wissenschaft der Psyche bei der Grundlegung jeder »Erfahrungswissenschaft des Geistes« ein »methodischer Vorzug« zukommt, indem ihr der lebendige Zusammenhang der menschlichen Erfahrung, auf die alle Geisteswissenschaften aufbauen, *unmittelbar* gegeben ist, und weil in ihr die grundlegende Frage nach der Einheit des Menschen als Zusammenhang zwischen Körper und Geist sich nicht nur mit besonderer Brisanz stellt, sondern auch vorzüglich gelöst werden kann.[18]

Die Psychologie kann – so Dilthey – hiermit einer radikalen Reflexion über den Menschen als Grundlage dienen, die gegenüber der Spekulation

15 Vgl. ERIBON, *Michel Foucault*, a.a.O., 69 ff./fz. 54 ff.

16 Foucault scheint keine Kenntnis der deutschen Debatte über eine *Philosophische Anthropologie* um Max Scheler und Helmuth Plessner gehabt zu haben, weist allerdings im Zusammenhang seiner Beschäftigung mit Ludwig Binswanger auf die Arbeit des Baseler Philosophen Paul HÄBERLIN, *Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie*, Zürich 1941, hin (vgl. IBins, 94, Anm. 1/dt., 8, Anm. 1). Zu Foucault und der Philosophischen Anthropologie vgl. auch: U. BALZARETTI, »Spekulation und phänomenologische Ontologie. Scheler, Cassirer, Plessner und Foucaults Überwindung der Geisteskrankheit durch den Wahnsinn«, in: Th. Ebke, M. Schloßberger (Hg.), *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Sonderdruck 3 (2011/2012), Berlin 2012, 127–49.

17 Für Diltheys psychologische Grundlegung der Geisteswissenschaften vgl. N. D. SCHMIDT, *Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*, Hamburg 1995, insb. 37–59.

18 W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), in: DERS., *Gesammelte Schriften,* Bd. V, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Leipzig ²1990 (1924), 139–240, 147 und 151 für die Zitate. Für einen unmittelbaren Bezug Foucaults auf Diltheys *Ideen* vgl. M. FOUCAULT, »La psychologie de 1850 à 1950«, in: DE I, 148–65, insb. 154 f./dt. 183. Für Diltheys psychologische Grundlegung der

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der metaphysischen Tradition und dem Naturalismus der empirischen Wissenschaften jenen dritten Weg darstellt, den man im Allgemeinen als grundlegendes Anliegen der nach-hegelischen Versuche bezeichnen kann, ein Denken der Endlichkeit zu entfalten. Eine »Grundlegung der Geisteswissenschaften« kann die Psychologie darstellen, indem sie »von dem in der inneren Erfahrung gegebenen seelischen Zusammenhang« ausgeht, den sie in der gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeit entsprechend dem besonderen Zwecksystem, auf das sie sich jeweils bezieht, »wie Wirtschaftsleben, Recht, Kunst und Religion«, jeweils anders zur Artikulation bringt.[19] Dieser Zusammenhang ist in der Psychologie als Wissenschaft des Subjekts, des *Seelenlebens* »primär gegeben«; darin besteht sowohl der »Grundunterschied« der psychologischen Erkenntnis vom Naturerkennen, das nicht organisch-synthetisch im Ganzen der menschlichen Wirklichkeit, im »Leben selbst«, sondern mechanisch-analytisch in Kausalzusammenhängen von eindeutig bestimmten Elementen seinen Ausgangspunkt hat, als auch ihre Fähigkeit, als »Werkzeug des Historikers, des Nationalökonomen, des Politikers und Theologen«, des »Juristen« und des »Literaturhistorikers« zu dienen.

Die Psychologie betrachtet den »*Strukturzusammenhang des Seelenlebens*«, in dem die Erfahrungswissenschaften des Geistes ihre Grundlage finden sollen, rein *beschreibend*, das heißt »ohne jede metaphysische Substantialisierung«. Dieser *phänomenologische* statt *metaphysische* Ansatz gestattet ihr, von der »Unlösbarkeit des metaphysischen Problems vom Verhältnis der geistigen Welt zur körperlichen« sich verschont zu sehen.[20] Demnach vermag die *geisteswissenschaftliche* Psychologie, das heißt die *beschreibende und zergliedernde*, die unmittelbar Zugang zum Ganzen des Seelenlebens hat, in sich die *naturwissenschaftliche, erklärende*, die stattdessen von als selbstständig betrachteten Elementen ausgeht, um sie durch Hypothesen wirkkausal zusammenzufügen, problemlos als ein Moment ihrer selbst aufzunehmen: »Diese erhielte in der beschreibenden ein festes deskriptives Gerüst, eine bestimmte Terminologie, genaue Analysen und ein wichtiges Hilfsmittel der Kontrolle für ihre hypothetischen Erklärungen.«[21] Der Geist kann sich die Natur reibungslos einverleiben. Und in praktischer Hinsicht sind die Geisteswissenschaften dank ihrer Grundlegung in der Psychologie gegen die entgegensetzten, aber spiegelbildlichen Gefahren des naturalistischen Reduktionismus und der spekulativen Schwärmerei gleichermaßen gefeit und zur Wahrnehmung ihrer

Geisteswissenschaften vgl. SCHMIDT, *Philosophie und Psychologie,* a.a.O., insb. 37–59.

19 DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie,* a.a.O., 237 und 156.

20 A.a.O., 238 und 142.

21 A.a.O., 153.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigentlichen Aufgabe bereit, nicht weniger als »die Leitung des Lebens« selbst zu übernehmen.[22]

Eine ähnliche *grundlegende* Stellung wird der Psychologie auch von den Autoren zugewiesen, die für Foucaults Ausbildung und Werdegang in verschiedenem Ausmaß entscheidend gewesen sind. Unter ihnen seien zumindest Georges Politzer, Maurice Merleau-Ponty und Daniel Lagache genannt.[23]

i. Georges Politzers konkrete Psychologie des menschlichen Dramas als wissenschaftliche Psychotechnik

Will die Psychologie die Phase ihrer Mythologie hinter sich lassen und sich endlich als positive Wissenschaft konstituieren, so muss sie laut Georges Politzer den Mythos der Spaltung des Menschen in Seele und Körper verabschieden, der in der spekulativen nicht weniger als in der experimentellen Psychologie wirksam ist. Dementsprechend sind die Strömungen, die innerhalb der zeitgenössischen Entwicklungen der Psychologie zu den fruchtbaren zählen, als eine Auflösung des Mythos der *Doppelnatur des Menschen* zu verstehen.[24] Nur so ist es überhaupt möglich, dass sich eine wissenschaftliche Psychologie etabliert.

Genauer geht es darum, sich zugleich vom alten, metaphysischen *Ballast* des Glaubens an eine Seele und an ein *inneres Leben*, sowohl in seiner herkömmlichen, realistischen Auffassung als Substanz als auch in seiner zeitgenössischen, bürgerlichen als Phänomen, und vom Naturalismus einer Psychologie zu befreien, die die Ebene der Physiologie und der Biologie nicht verlässt und den Menschen als einen Naturgegenstand behandelt. Dafür ist eine Synthese erforderlich, die Politzer im Leben qua menschlicher Praxis findet; im menschlichen Drama, das heißt in der Handlung eines besonderen Individuums in der Totalität seines Lebens aus einer Perspektive der ersten Person betrachtet, ist die eigentlich psychologische Tatsache zu suchen, die die Psychologie in ihrer Positivität

22 Vgl. a.a.O., 152.

23 Zu Foucaults früherer Beschäftigung mit der Psychologie vgl. auch E. BASSO, *Michel Foucault e la Daseinsanalyse. Un'indagine metodologica,* Mailand 2007; S. CHEBILI, *Une histoire des critiques philosophiques de la psychologie*, Paris 2008, 198–245; Ph. SABOT, »Entre psychologie et philosophie. Foucault à Lille, 1952–1955«, in: J-F. BERT, E. BASSO, *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'›Histoire de la folie‹*, Paris 2015, 103–20.

24 G. POLITZER, *Kritik der Grundlagen der Psychologie. Psychologie und Psychoanalyse,* übers. v. H. Füchtner, Frankfurt/M. 1978, 36/fz. 19. Zu Politzer und der Psychologie vgl. CHEBILI, *Une histoire des critiques philosophiques de la psychologie*, a.a.O. (insb. Kap. II.2 : »Georges Politzer et l'échec de la psychologie concrète«, 113–51).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als konkrete Psychologie und somit auch eine wahrlich wissenschaftliche Erkenntnis des Menschen erst zu begründen vermag.[25]

Die Synthese zwischen subjektiver und objektiver Psychologie ist laut Politzer insbesondere durch die Verbindung zwischen dem Behaviorismus John B. Watsons und der Psychoanalyse Sigmund Freuds zu vollziehen. Durch die Fokussierung auf beobachtbares Verhalten hat Watson der Psychologie dazu verholfen, sich von ihrer Vorgeschichte zu lösen, und zur Verabschiedung des Mythos des *inneren Lebens* radikal beigetragen. Dadurch ist Watson allerdings die Originalität der Psychologie als eigenständige Wissenschaft abhandengekommen: Die ursprüngliche psychologische Tatsache kann nicht in einem objektivistisch in der dritten Person beschriebenen Verhalten liegen; sie besteht vielmehr in der Bedeutung einer in der ersten Person erzählten menschlichen Handlung, *un drame humain*, deren Autor ein konkretes Individuum mit seiner besonderen Biografie und nicht ein abstraktes Aggregat von Funktionen ist: Wahrnehmung, Vorstellung, Wille, Gedächtnis, Einbildungskraft. Die Methode der Psychologie besteht demnach nicht in der *Beobachtung,* sondern in der *Interpretation*.[26] In diese Richtung geht auch Freuds Psychoanalyse, die den Traum nicht als einen physiologisch-biologischen Vorgang, sondern nach seinem Sinn interpretiert, so wie er durch die *Erzählung* des besonderen Individuums, das ihn geträumt hat, zu rekonstruieren ist, und zwar immer in Bezug auf dessen konkrete Persönlichkeit. Hierdurch erfasst die Psychoanalyse das Subjekt des individuellen Lebens, nicht das abstrakte Selbst der herkömmlichen Psychologie; den Aktor des dramatischen Lebens, nicht das Subjekt der Introspektion.[27]

Die Verbindung zwischen Behaviorismus und Psychoanalyse erlaubt demnach die Existenzbedingungen einer *positiven Psychologie* zu erfüllen. Diese basiert Politzer zufolge auf ein eigentlich menschliches und nicht *naturalistisch* auf ein bloß physiologisches oder biologisches Verhalten.[28] Zugleich sei die *psychologie concrète* von jedem metaphysischen Rest befreit. Das *Drama* als ursprüngliche, verifizierbare, psychologische Tatsache verdrängt die Seele und das innere Leben und mit ihnen auch den Gegensatz zwischen Geist und Materie.

> Die Realität der psychologischen Tatsache, wie sie die konkrete Psychologie definiert, ist frei von jedem metaphysischen Glanz. Sie zu behaupten, impliziert nicht die Existenz einer neuen Essenz im realistischen Sinne des Wortes, aber einfach die Existenz einer Tatsachengruppe, die uns

25 Vgl. POLITZER, *Kritik der Grundlagen der Psychologie*, 193 f./fz. 254.
26 Vgl. a.a.O., 69/fz. 62.
27 Vgl. a.a.O., 69/fz. 63.
28 Vgl. a.a.O., 197/fz. 260.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> keineswegs auf die klassische Antithese zwischen Geist und Materie zurückführt: Die Psychologie kennt weder diese noch jenen; sie kennt nur das Drama.[29]

Die Überwindung des Dualismus zwischen Geist und Materie macht den Wunsch, den Menschen zu erkennen, der seit je im Inneren der Psychologie liegt, endlich erfüllbar. Der unerfüllbare Wille der introspektiven Psychologie, eine Wissenschaft der Natur zu werden, wird verabschiedet; zugleich wird die Erkenntnis des konkreten Menschen, die bisher der Literatur, der Kunst und im Allgemeinen der Weisheit anvertraut war, zur *Wissenschaft* erhoben.[30]

Georges Politzer hat sein Vorhaben einer Kritik der Grundlagen der Psychologie, die aus mehreren Bänden bestehen sollte, nicht weiterverfolgt.[31] Das zeugt allerdings nur von einer immanenten Logik der Selbstüberwindung, die in der Psychologie selbst angelegt ist, nicht aber von einer Aufgabe des Projekts in seinem eigentlichen Sinne. So rechnet Politzer 1929 die ›Bedeutung‹ nicht mehr zum Feld der *konkreten*, sondern der *abstrakten* Psychologie. Ziel einer *kritischen Psychologie* bleibt allerdings die Erkenntnis des Menschen oder gar die Erkenntnis der *menschlichen Tatsachen*, so wie sie sind.[32] Es wird eine neue Grundlegung der Anthropologie angestrebt, deren radikale Neuheit in der Fähigkeit bestehen soll, einen eigenen Weg zwischen naturalistischem Reduktionismus und metaphysischer Entfremdung einzuschlagen. Dabei steht die Psychologie nicht mehr am Anfang, sondern in der Mitte, nach einer Bewegung, die bereits in ihrer Bestimmung als Wissenschaft der konkreten Individuen eingeschrieben war; sie ist nicht mehr *primär,* sondern strukturell auf ein anderes Wissen angewiesen, nämlich auf jenes, das sich mit den Menschen und den reellen Bedingungen, in denen sie leben, beschäftigt.[33] Ein solches Wissen ist im dialektischen Materialismus zu suchen und insbesondere in einer marxistisch verstandenen Ökonomie. Die Psychologie bleibt für die menschlichen Ereignisse zuständig, insofern diese sich auf das Individuum beziehen, nicht aber für die menschlichen Tatsachen an sich selbst.

Wenn eine Wissenschaft des Menschen möglich ist, dann heißt das grundsätzlich, dass die menschlichen Ereignisse einem Determinismus unterzogen sind, von dem die Psychologie Kenntnis nehmen muss.[34] Beschäftigt sich letztere mit dem Determinismus der besonderen Inhalte des

29 A.a.O., 196/fz. 259 (Übersetzung geändert).
30 Vgl. a.a.O., 268.
31 Vgl. E. ROUDINESCO, *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. II. 1925–1942*, Paris ²1994 (1986), 77.
32 Vgl. G. POLITZER, »Où va la psychologie concrète ?« (1929), in: DERS., *Écrits 2. Les fondements de la psychologie*, Paris 1969, 136–88, 171.
33 Vgl. a.a.O., 153.
34 Vgl. a.a.O., 164.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lebens der Individuen[35] und sind die Individuen von den ökonomischen Bedingungen als die eigentliche Wahrheit der menschlichen Verhältnisse bestimmt, so versteht es sich von selbst, dass die Psychologie in dem ökonomischen Determinismus der menschlichen Tatsachen eingebettet ist und dass die Determination der psychologischen Tatsachen ökonomischen Charakter hat.[36]

Für die Psychologie wird demnach die *Ökonomie* statt der *Medizin* grundlegend sein. Denn der dialektische Materialismus beansprucht nicht weniger als Politzers konkrete Psychologie, bei der das Problem der Verbindung zwischen Seele und Körper sich in aller Aufdringlichkeit gezeigt hat, die Antithese zwischen Geist und Materie hinter sich gelassen zu haben. Es wäre sonst schlicht unmöglich, an einen Determinismus in der Anthropologie zu denken. Der Materialismus, auf den sich die Psychologie richten soll, vermag demnach, die *natürliche Ebene* zu verlassen, um direkt die *menschliche* zu erfassen, denn anders als der nicht-dialektische Materialismus der naturalistischen Psychologie, der auf physiologische und biologische Prozesse ausgerichtet ist, bezieht sich der dialektische Materialismus von Politzers Psychologie auf das *dramatische* Niveau der konkreten menschlichen Ereignisse.[37]

Die Psychologie von der Materie zur *menschlichen Realität* zurückzuführen hieße aber zugleich, den Mythos des inneren Lebens zu destruieren, der der objektiven nicht weniger als der subjektiven Psychologie noch zugrunde liegt.[38] Damit soll der Idealismus in der Psychologie endgültig verabschiedet worden sein und mit ihm auch die Ideologie, die sie trägt: die Entfremdung, die darin besteht, die menschliche Realität mit einer ideellen Natur *sui generis* zu ersetzen, und der Nihilismus, den das *Nichts*, in das der entfremdete Mensch umgewandelt wird, mit sich bringt.[39] Die Psychologie, die *geistige* Wissenschaft schlechthin, kann nur *materialistisch* die Bedingungen ihrer Positivität erfüllen. Entsprechend stellt der dialektische Materialismus die normale Entwicklungslinie aller Wissenschaften dar: Die Stunde hat nunmehr geschlagen, in der er die Menschen aus deren idealistischer Entfremdung befreien wird.[40]

35 Politzer spricht gar von einem »ununterbrochenen Determinismus des besonderen Inhalts des Lebens des Individuums« (vgl. G. POLITZER, »Psychologie mythologique et psychologie scientifique« (1929), in: DERS., *Écrits 2,* a.a.O., Paris 1969, 57–132, 117).

36 POLITZER, »Où va la psychologie concrète ?«, a.a.O., 169.

37 Vgl. a.a.O., 152.

38 Vgl. a.a.O., 157 und 184.

39 Louis Althusser nennt Politzer nicht von ungefähr den *Feuerbach der modernen Zeiten*. Vgl. ALTHUSSER, BALIBAR u. a., *Lire le Capital*, a.a.O., 1968, 176, Anm. 26 und CHEBILI, *Une histoire des critiques philosophiques de la psychologie*, a.a.O., 130.

40 Vgl. POLITZER, »Où va la psychologie concrète ?«, a.a.O., 161.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwar entwickelt Politzer keine genau umgrenzte Psychopathologie, seine Hinweise auf eine zukünftige *Psychotechnik* lassen allerdings klar erkennen, in welche Richtung er denkt.[41] Es soll nämlich nicht lediglich darum gehen, die *Psychotechnik* oder gar die *industrielle Psychologie* nicht mehr als eine bloße Anwendung der Allgemeinen Psychologie zu betrachten. Vielmehr sollen sie als die erfahrungsnahe Quelle selbst zur Geltung gebracht werden, aus der eine konkrete Allgemeine Psychologie zu entfalten ist, sodass aus dem Menschen in der Situation seiner instrumentellen Verwertung eine allgemeine Anthropologie zu eruieren wäre.[42] Eine solche Allgemeine Psychologie technischen Ursprunges und die Überwindung des metaphysischen Dualismus zwischen Geist und Materie, die sie ermöglichen soll, stellt nämlich das durch und durch determinierte, homogene Feld dar, auf dem eine *wissenschaftliche* Bestimmung der *Abweichung* im Allgemeinen zu gewinnen ist, sowohl was die Ebene der Entwicklung als auch was jene der Pathologie oder gar der Teratologie angeht. Dieser psychologische Determinismus geht so weit, sich anzumaßen, gegen den tausendjährigen Vorbehalt Aristoteles' gegenüber einer Erkenntnis des Besonderen im Menschen, so weit in das Wissen über die konkreten Individuen vorzudringen, dass er etwa glaubt, feststellen zu können, warum ein bestimmtes Individuum ein anderes bestimmtes Individuum heiratet.[43] Aus einem soziotechnischen Zusammenhang entstanden soll er wiederum der Psychotechnik die theoretischen Mittel zur Verfügung stellen, um die besonderen Individuen aus der Entfremdung zu befreien, der sie verfallen sind, und dies auf so verschiedenen Feldern wie jenen der Erziehungswissenschaft, der Arbeitspsychologie oder der Psychopathologie.

ii. Maurice Merleau-Pontys eidetische Psychologie als Überwindung der Krisis der Humanwissenschaften

Bereits von der Überschrift her lässt sich erraten, welchen Einfluss die Vorlesung an der Sorbonne von 1951–52 über die *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* auf Foucault ausüben konnte.[44] Dort

41 Dazu auch G. POLITZER, »La psychologie générale et la psychotechnique« (1929), in: DERS., *Écrits* 2, a.a.O., 248–51.

42 Vgl. a.a.O., 249 und POLITZER, »Où va la psychologie concrète?«, a.a.O., 176.

43 Vgl. a.a.O., 169.

44 Vgl. M. MERLEAU-PONTY, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, in: DERS., *Vorlesungen I*, übers. v. A. Métraux, Berlin / New York 1973, 131–226. Für eine Zusammenfassung des gesamten Kurses: DERS., »Les sciences de l'homme et la phénoménologie«, in: *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé des cours 1949–1952*, Grenoble 1988, 408–64.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

untersuchte Merleau-Ponty ausführlich Edmund Husserls Verständnis des Verhältnisses der Humanwissenschaften und insbesondere der Psychologie zur Philosophie. Am Beispiel vor allem von Kurt Koffkas Gestaltpsychologie und Kurt Goldsteins holistischer Neuropsychologie erkannte er insbesondere eine wesentliche *Konvergenz* zwischen zeitgenössischer Psychologie und Phänomenologie. In der einflussreichen Vorlesung *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1947–48), die ebenso auf Foucault einen großen Einfluss übte, hatte Merleau-Ponty bereits versucht, Descartes auf eine Weise *auszugleichen*, die unser Haften an dem natürlichen, gar *naturierten* Subjekt, das wir sind, und die ursprüngliche Verkörperung unseres vermeintlich reinen Bewusstseins in der Situiertheit einer Wahrnehmung hervorhebt.[45] In seiner Vorlesung über die Humanwissenschaften und die Phänomenologie kann er dementsprechend auf das Problem des Verhältnisses der Psychologie und im Allgemeinen der Humanwissenschaften zur Philosophie abheben, denn er glaubt in Anknüpfung an Husserls Phänomenologie, auf eine dritte Ordnung der *Indifferenz* gegenüber der Unterscheidung zwischen Natur und Geist aufbauen zu können.

Mit der Phänomenologie schlägt Merleau-Ponty eine *eidetische* Psychologie vor, die die Essenzen an den Sachen selbst als deren immanente Struktur der Intelligibilität ablesen würde. Damit soll die phänomenologische Psychologie den alten Konflikt zwischen Introspektion und Beobachtung, geistig und naturalistisch ausgerichteter Psychologie hinter sich lassen, um sich in einer neutralen Zone der *Indifferenz* gegenüber der Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem anzusiedeln.[46] Merleau-Ponty erweckt den Anschein, als ob die Aussetzung des Urteils über die Existenz der *außerbewussten* Welt, die Epoche, und die Verlagerung der Diskussion von der Ebene der *Substanzen* zu jener der *Relationen* an sich reiche, das Leib-Seele-Problem als eine bloße, einem Ansatzfehler der metaphysischen Tradition anzurechnende *Illusion* definitorisch loszuwerden.[47] Mit Hegel wurde zur Genüge gezeigt, dass das Problem des Verhältnisses des Geistes zur Natur keineswegs ausschließlich und primär ein Problem der Beziehungen zwischen Substanzen, sondern

Für Foucaults Interesse vgl. ERIBON, *Michel Foucault*, a.a.O., 62 ff./fz. 49 ff. und »Chronologie«, in: DE I, 16 ff.

45 Vgl. M. MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de M. M.-P. à l'ENS (1947–48)*, J. Deprun (Hg.), Paris ²2002 (1978), 16, 30.

46 Vgl. MERLEAU-PONTY, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, a.a.O., 155/fz. 24: »Die Reflexion über den Sinn oder das Wesen des Erlebten ist neutral gegenüber der Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Erfahrung«, und DERS., »Les sciences de l'homme et la phénoménologie«, a.a.O., 408.

47 Vgl. etwa a.a.O., 438 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

grundsätzlich ein Problem der Relationsarten ist. Das musste Hegel wohl wissen, der nicht auf die modernen Aufrufe zur Verabschiedung der Substanzmetaphysik zugunsten eines verallgemeinerten Denkens der Relationen gewartet hat, um die Substanz *relational* aufzufassen, das heißt als Selbstrelation oder *Subjektivität*. Zugleich hat er allerdings auch die Notwendigkeit gezeigt, die Relation *substanziell* zu denken und im Allgemeinen das notwendige Angewiesensein auf die Relation der Substanz und auf die Substanz der Relation aufgewiesen. Das besagt allerdings auch, dass es keineswegs reichen kann, das Problem der Einheit zwischen Leib und Seele *phänomenologisch* als ein Problem von *rapports* und nicht von *substances* zu definieren, um eine Vermittlung herbeizuführen, deren immanente Bedingung Hegel nicht anders etwa als Kant oder Leibniz in die unendliche Einheit einer absoluten Substanz erkennt. Allein eine vollständige Integration der Mannigfaltigkeit zur Einheit, die erst auf der Ebene des Spekulativen zu erreichen ist und sich jeder anthropologischen Abkürzung verweigert, könnte dem Geist jene Idealisierung seiner Naturverfallenheit gestatten, die ihm den Weg zur Freiheit, zur Gerechtigkeit und ja zur realisierten Liebe eröffnet.

Welche Relevanz der Frage nach der Einheit der Psychologie zukommt, zeigt sich darüber hinaus an dem, wozu die *Neutralisierung* des Problems der Einheit zwischen Leib und Seele in einer vermeintlichen Indifferenzzone bei Merleau-Ponty führt: Er glaubt nunmehr, das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft neu denken zu können. Dabei handelt es sich um nichts weniger als die Frage, die Edmund Husserl ins Zentrum seiner Diagnose der Krisis der europäischen Wissenschaften stellt. Darüber ist sich Merleau-Ponty wohl bewusst, der in seiner Analyse gerade von Husserls *Krisis* ausgeht.[48] Von einer Krise der Philosophie, der Humanwissenschaften (der Psychologie, der Soziologie, der Geschichts- oder der Sprachwissenschaft) und der Wissenschaft schlechthin könne man insofern reden, als das System des abendländischen Wissens einen Bruch zwischen der Erkenntnis der *Essenzen* und der Erkenntnis der *Existenz* erlebe. Man sei zwischen den spiegelbildlich entgegengesetzten Gefahren des Psychologismus (des Soziologismus, des Historizismus oder im Allgemeinen des Szientismus) einerseits und des Logizismus andererseits gespalten, demgegenüber die Phänomenologie einen dritten Weg einzuschlagen versuche. Der Fall der Entwicklung der Psychologie zeigt exemplarisch laut Merleau-Ponty, wie die Wissenschaft dazu neigt, unter Verzicht auf jegliche Reflexion über das Prinzipielle der empirischen Forschung eine fundamentale Stellung zukommen zu lassen: Sie meint als Philosophie gelten zu können, und darin besteht ihr Szientismus, wie der Psychologismus der Psychologie oder der Soziologismus

48 Vgl. MERLEAU-PONTY, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, a.a.O., v. a. die Einführung: 1–4.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Soziologie. Ähnlich tendiere die Psychologie dazu – aber mit der Soziologie oder der Geschichtswissenschaft ist es kaum anders bestellt –, jede Vorstellung und jede Meinung und insbesondere jede Philosophie als das Resultat von äußerlichen Bedingungen aufweisen zu wollen, die die Psychologie der naturalistischen Einstellung entsprechend, mit der sie alle Erfahrung auf wirkkausale Relationen, jede Mannigfaltigkeit auf Beziehungen zwischen einem Folgenden (*conséquent*) und einem Vorhergehenden (*antécédent*) reduziert, nur deterministisch auffassen kann.[49] Dadurch untergraben allerdings die Humanwissenschaften letztendlich ihre eigenen Fundamente, denn sie erweisen sich selbst als das Produkt fremder Kräfte. Angesichts ihrer szientistischen Postulate können sie sich außerdem über ihren eigenen *Naturalismus* nicht erheben. So bleibe die Psychologie der naiven, natürlichen Einstellung insofern verhaftet, als sie das Bewusstsein und den Menschen nicht im Hinblick auf ihre transzendentale Erschließungskraft, sondern lediglich als eine Sache ansieht. Die Gestaltpsychologie etwa überwindet mit ihrem Begriff der Form den naiven Atomismus der empirischen, naturwissenschaftlichen Psychologie, sie naturalisiert allerdings weiterhin das Bewusstsein, indem sie es nicht als das Subjekt eines jeden möglichen Objekts, sondern als ein Ding der Natur unter anderen Dingen der Natur betrachtet.[50]

Dem *Naturalismus* der Psychologie stellt Merleau-Ponty im Anschluss an die Phänomenologie Husserls, die er im anthropologischen Sinne umdeutet – es geht nicht mehr um die immanente Intelligibilitätstruktur des transzendentalen Bewusstseins, sondern des konkreten Menschen, eines in einem Leib inkarnierten Bewusstseins –, eine neue Vermittlung zwischen Wesen und Tatsachen, Ewigkeit und Zeit, Philosophie und Geschichte entgegen, die grundsätzlich durch eine Umkehrung des Verhältnisses zwischen Kosmos und Menschen herbeizuführen sei. Der Mensch sei nicht mehr als ein Teil der Welt zu betrachten, sondern als der Träger der Reflexion, durch die erst die Erschließung einer Welt ermöglicht wird.[51] Dadurch sei zwischen den Gefahren des szientistischen Naturalismus und des Logizismus qua abstrakte, rein formelle Philosophie der Weg für ein neues, fundamentales Wissen bereitet, eine zugleich konkrete und philosophische Erkenntnis, empirisch und universell, einen *phänomenologischen Positivismus* oder gar eine Art *experimenteller Metaphysik* im Sinne jener, die Bergson im Blick hatte, die die Intuition der

49 Vgl. insb. MERLEAU-PONTY, »Les sciences de l'homme et la phénoménologie«, a.a.O., 425.

50 Vgl. MERLEAU-PONTY, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, a.a.O., 147/fz. 16: »Die Gestaltpsychologie naturalisiert das Bewusstsein, sie begreift nicht, dass das Bewusstsein das Subjekt eines jeden möglichen Objekts ist, sie definiert es auf dieselbe Art und Weise, wie andere Gegenstände definiert werden können.«

51 Vgl. a.a.O., 33.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

intelligiblen Formen, die *Wesensschau* und die anthropologische Erfahrung zusammenbringen kann.[52] Eine *eidetische* Psychologie soll demnach einer empirischen zur Seite stehen und die phänomenologische Methode der *imaginären Variation*, mit der das Wesen der Phänomene qua invariable Struktur festgestellt wird, mit einer *effektiven Variation* ergänzt werden, damit der Mensch überhaupt als ein mit einem Leib verbundenes Bewusstsein gedacht sei.[53]

Es versteht sich, dass Merleau-Ponty immer wieder eine enge Verwandtschaft zwischen Husserls Phänomenologie und jener Hegels hervorhebt. So sei die Wortwahl seitens Husserls alles andere als eine zufällige zu betrachten. In Anspielung auf die anthropologische Weiterführung der Philosophie Hegels spricht Merleau-Ponty darüber hinaus immer wieder von Phänomenologie im Sinne einer *Dialektik*.[54] Und es versteht sich umso besser, dass Foucault die Phänomenologie später in gleicher Weise wie das nach-hegelische anthropologische Denken behandeln wird. Foucaults Einführung zu Ludwig Binswanger *Traum und Existenz* und seine Schriften über die Psychologie zeigen deutlich, wie er von der Kritik der phänomenologischen Tradition am Psychologismus und am szientistischen Naturalismus profitieren konnte. Foucaults Kritik am Reduktionismus der Psychologie wird allerdings bald zu einer Kritik an einer Philosophie, die meint, die Humanwissenschaften auf einer neuen Basis stellen zu können, die aber mit ihrem Anspruch, unter endlichen Bedingungen zwischen Wesen und Tatsachen zu vermitteln, lediglich dieselbe Wissenskonstellation, denselben naturalistischen Rest der Psychologie reproduziert, insofern diese gegen die Dualismen der metaphysischen Tradition die Einheit zwischen Seele und Leib und damit einhergehend auch die eigene Einheit als Disziplin *anthropologisch* neu begründen will. Als Foucault in *Les mots et les choses* – darauf wird später genauer einzugehen sein – an *die jüngste Annäherung* zwischen französischem Marxismus und Phänomenologie erinnert, hebt er hervor, dass es sich um keine späte Versöhnung handelt, sondern um eine tiefe Affinität auf der archäologischen Ebene. Beide seien das Resultat derselben *anthropologischen*

52 A.a.O., 26, 9 und MERLEAU-PONTY, »Les sciences de l'homme et la phénoménologie«, a.a.O., 425. Es ist interessant festzustellen, dass Merleau-Ponty auf Georges Politzers Kritik an Bergson im Namen eines Denkens des Konkreten Bezug nimmt (a.a.O., 426).

53 Vgl. MERLEAU-PONTY, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, a.a.O., 161 f./fz. 30 f. und 175/fz. 43: »Als ich den Menschen denke, d. h. das an den Leib gebundene Bewusstsein.«

54 Vgl. insb. a.a.O., 142, 181 und 185/fz. 11, 48 und 52: »Die Phänomenologie im Husserl'schen Sinne begegnet hier beinahe der Phänomenologie im Sinne Hegels. Diese letztere wollte den erfahrenden Menschen nachzeichnen, ohne sich ihm unterstellen zu müssen. Sie tat es, indem sie in die Erfahrungen hineinschlich; damit konnte sie deren Sinn hervortreten lassen.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konfiguration, die sich ergeben habe, als man im Menschen das Empirische für das Transzendentale hat gelten lassen wollen. Nicht einen schlichten Naturalismus, der den Menschen nach naturalistischen Methoden verobjektivieren zu können glaubt, sondern ein Diskurs *de nature mixte*, der eine *kritische* Funktion übernimmt und zugleich der empirischen Kontingenz seiner Inhalte verhaftet bleibt, bildet die Schwelle zu unserer Moderne und zu ihrem problematischen, *biopolitischen* Charakter.[55]

iii. Daniel Lagaches Einheit der Psychologie

iii.i Daniel Lagaches Klinische Psychologie als Vermittlung zwischen Technik und Wissenschaft

Der Frage nach der Einheit der Psychologie widmete der Neuropsychiater und Psychoanalytiker Daniel Lagache (1903–1972) seine Antrittsvorlesung auf dem Lehrstuhl für Psychologie an der Sorbonne. Der am 28. November 1947 gehaltene Vortrag erschien zwei Jahre später in einer erweiterten Fassung als Buch unter dem Titel: *L'unité de la psychologie. Psychologie expérimentale et psychologie clinique*. Lagache spielte eine wesentliche Rolle in der institutionellen Etablierung der Psychologie und der Psychoanalyse in Frankreich. Er beteiligte sich entscheidend an der Einrichtung eines nationalen *licence*-Abschlusses in der Psychologie, die im selben Jahr seiner Antrittsvorlesung an der Sorbonne stattfand, und setzte sich sowohl für die Selbstständigkeit der Psychologie gegenüber der Philosophie innerhalb der geisteswissenschaftlichen Fakultäten wie auch gegenüber der Physiologie am Centre National de la Recherche Scientifique ein. Lagache förderte außerdem die Lehre der Psychoanalyse an der Universität und wurde als Mitbegründer und erster Präsident zuerst der Société française de psychanalyse (1953) und dann der Association psychanalytique de France (1964) zu einer der Hauptfiguren der verschlungenen Geschichte der Institutionalisierung der Psychoanalyse in Frankreich.[56]

55 Vgl. MC 329 f./dt. 385.

56 Zu Lagache vgl. D. ANZIEU, »Préface«, in: D. LAGACHE, *Œuvres*, Bd. 1, hg. v. E. Rosenblum, Paris 1977, VII–XVIII; DERS., »Daniel Lagache«, Artikel in: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Bd. III, Paris 1983, 3442–44; J. CARROY, A. OHAYON, »L'unité de la psychologie dans l'œuvre de Daniel Lagache. Idéal scientifique et compromis politique«, in: *Bulletin de psychologie*, 52 (1999), 191–202; H. SCHMIDGEN, »Daniel Lagache und die Einheit der Psychologie«, in: *Psychologie und Geschichte*, 8 (2000), 342–59 und ROUDINESCO, *La bataille de cent ans*, a.a.O., insb. 228 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Versuch der Psychologie, einen autonomen wissenschaftlichen Status zu erlangen, der sie von der Vormundschaft der Philosophie wie auch der Naturwissenschaften emanzipieren soll, stellt Lagaches Unterfangen sozusagen *de iure* in den Mittelpunkt der Bestrebungen der Humanwissenschaften, sich selbst zu fundamentalisieren. Daniel Lagache unterrichtete Foucault in der Psychologie und war zusammen mit Raymond Aron und Jean-Paul Sartre Mitschüler von Georges Canguilhem an der École normale supérieure gewesen (*agrégation* in Philosophie 1928). Später wurde Lagache ein Kollege Canguilhems an der Universität Straßburg und rezensierte umfassend dessen medizinische *thèse*, das *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943).[57] Die Vehemenz, mit der Canguilhem in einem 1956 am Jean Wahls Collège philosophique gehaltenen Vortrag, in dem er die grundsätzliche Frage nach der Natur der Psychologie, »Qu'est-ce que la psychologie?«, stellte, vom Projekt Lagaches Abstand nahm, lässt sich bestimmt auch mit der großen Nähe zu den eigenen Positionen, die er verspüren konnte, und zugleich mit den schwerwiegenden Missverständnissen erklären, mit denen Lagaches explizite und wiederholte Anlehnung an Canguilhems Auffassung der Medizin verhaftet blieb.[58]

Daniel Lagaches *psychologie concrète* ist die Klinische Psychologie. Bildet die Psychologie die Wissenschaft des Verhaltens und ist dieses

57 Vgl. D. LAGACHE, »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, zuerst in: *Bulletin de la Faculté de Lettres de l'Université de Strasbourg,* 24/5 (1946), 117–30 und *Revue de Métaphysique et de Morale,* 51 (1946), jetzt in der ungekürzten Fassung des Manuskripts des Autors in: DERS., *Œuvres*, a.a.O., Bd. 1, 439–56.

58 Vgl. G. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie?«, zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63 (1958), 12–25, dann in: *Cahiers pour l'analyse,* 2 (1966), jetzt in: DERS., *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris [7]1994 (1968), 365–81. Die von Georges Canguilhem am Ende seines Vortrages geäußerte Befürchtung, die Psychologie könnte im Ausgang von der Sorbonne, wo sie um ihre genaue Stellung innerhalb der universitären Institution rang, statt den Weg zum Pantheon jenen zur Polizeipräfektur einschlagen, wurde gleich von Jacques Lacan aufgenommen, der sie in eine Feststellung des schlichten polizeilichen Charakters der Psychologie und zur Kampfformel gegen die akademische Bevormundung der Psychoanalyse umwandelte. J. LACAN, »Die Wissenschaft und die Wahrheit«, in: DERS., *Schriften II*, hg. v. N. Haas, Olten/Freiburg 1975, 231–57, 237. Vgl. außerdem: E. ROUDINESCO, »Situation d'un texte: ›Qu'est-ce que la psychologie?‹«, in: DIES. (Hg.), *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Paris 1993, 135–44; J.-F. BRAUNSTEIN, »La critique canguilhemienne de la psychologie«, in: *Bulletin de psychologie*, 52 (1999), 181–90; DERS., »Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem«, in: DERS. (Hg.), *Canguilhem. Histoire*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

grundsätzlich als die Gesamtheit der bedeutenden Antworten zu verstehen, durch die das situationsbezogene Lebewesen die Spannungen vermittelt, die seine Einheit und sein Gleichgewicht bedrohen, dann stellt die klinische Methode die adäquateste Zugangsweise zu den konkreten, menschlichen Verhaltensweisen oder gar zum konkreten und vollständigen Menschen in seiner Auseinandersetzung mit einer Situation dar.[59] Als vertiefte Untersuchung von individuellen Fällen bildet die Klinische Psychologie die wissenschaftliche Psychologie des konkreten menschlichen Verhaltens: Sie stellt die adäquate Methode für den wissenschaftlichen Zugang zur menschlichen Verhaltensweise dar.[60]

Das Verhalten *dynamisch* als der Konflikt eines Lebewesens mit seiner Umgebung, die im Fall des Menschen keine natürliche, sondern eine kulturelle, kein *milieu*, sondern ein *entourage* sein wird, aufzufassen, heißt im Grunde, die Psychologie als einen Teil der Biologie zu verstehen und sie damit zugleich vom Physikalismus abzusetzen, zu dem eine objektivistische Auffassung des Verhaltens wie jener des Behaviorismus notwendig führen muss.[61]

Mit der Zurückführung der Psychologie auf die Biologie steht Lagache allgemein gesprochen in der französischen Tradition von Auguste Comtes *histoire des sciences* und der romantischen Psychologie Maine de Birans. Sein unmittelbarer Bezug sind aber Édouard Claparèdes Funktionelle Psychologie und Georges Canguilhem vitalistische Auffassung der Medizin. Ein Zitat des Genfer Psychologen und Pädagogen Claparède eröffnete Lagaches Antrittsvorlesung von 1947. Claparède beklagt die Rückständigkeit der psychologischen Wissenschaft angesichts der Vielheit der »Psychologien« und fragt, wie deren Einheit eigentlich zu denken sei.[62] Das Zitat stammt aus einem Beitrag für den 10. Internationalen Kongress für Psychologie in Kopenhagen von 1932, dessen Titel »La psychologie fonctionelle« bereits besagt, welches der Ansatz ist, von dem sich Claparède, der in William James' Pragmatismus die Begründung der funktionalistischen Psychologie sieht, eine Fundierung der psychologischen Forschung verspricht. Die Psychologie sei demnach als ein Teil der Biologie zu verstehen: Stellt die *Adaptation* das zentrale Problem der Biologie dar, so die Verhaltensweise das der Psychologie, insofern sie selbst eine bestimmte Art der Adaptation bildet.[63]

des sciences et politique du vivant, a.a.O., 63–89; SCHMIDGEN, »Daniel Lagache und die Einheit der Psychologie«, a.a.O., 352 f.

59 Vgl. D. LAGACHE, *L'unité de la psychologie. Psychologie expérimentale et psychologie clinique*, Paris [7]2004 (1949), 70 f., 52.

60 Vgl. a.a.O., 49; außerdem 13 und 31.

61 Vgl. a.a.O., 53.

62 In der Buchfassung von 1949 steht das Zitat am Anfang des zweiten Kapitels. Vgl. LAGACHE, *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 19.

63 Vgl. E. CLAPARÈDE, »La psychologie fonctionnelle«, in: *Acta Psychologica*, 1/1 (1935), 65–76, insb. 66; außerdem SCHMIDGEN, »Daniel Lagache und

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

An Georges Canguilhems vitalistischer Auffassung der Medizin hebt Lagache insbesondere deren große Affinität zur Psychologie hervor. So sei es kein Zufall, dass Canguilhem in seiner Untersuchung über das Normale und das Pathologische sich ausdrücklich auf den Psychologen Charles Blondel beziehe, der als Erster in der Psychopathologie das Prinzip der irreduziblen Originalität der Krankheit ausgesprochen habe. Ähnlich kommt in Canguilhems *Essai* Kurt Goldstein und seiner Unterscheidung zwischen privilegiertem, adaptiertem und katastrophalem Verhalten eine entscheidende Rolle zu. Canguilhems Auffassung der medizinischen Kunst sei mit der Psychologie eng verwandt, weil er das Organische genuin von der Biologie her denke: Die Reaktionen des Organismus sind nicht mechanisch als bloße Wirkungen der Umgebung zu verstehen, sondern als vitales Verhalten eines ganzheitlichen, konkreten lebendigen Wesens in seiner Auseinandersetzung mit der polarisierten Welt des Lebens, die immer eine Welt der Werte ist: Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod.[64]

Aus dem Vorrang der Biologie folgt ein originelles, anti-positivistisches Verständnis des Verhältnisses der Praxis zur Theorie, der Technik zur Wissenschaft und der Werte zu den Tatsachen, für das sich Lagache ausdrücklich auf Canguilhem bezieht. Diese originelle Auffassung nimmt eine Schlüsselstellung in Lagaches Auffassung der Klinik und damit einhergehend in seinem Versuch ein, den *Naturalismus* der experimentellen und den *Humanismus* der klinischen Psychologie zu einer Synthese zu führen und hiermit die Einheit der psychologischen Wissenschaft zu gewährleisten.

Laut Lagache gibt es eine tiefliegende Affinität zwischen seiner Auffassung der Klinischen Psychologie und Canguilhems Auffassung der Medizin. Im Mittelpunkt beider steht eine Umkehrung des positivistischen Verständnisses der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Technik und Tatsachen und Werten.[65] Versteht man nämlich sowohl die Medizin wie auch die Psychologie als interne Differenzierungen der Wissenschaft des Lebens, die sich mit dem konkreten Leben des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit befasst, dann wird auch der Vorrang der Wissenschaft gegenüber der Technik nicht nur in einer historischen, sondern auch in einer logischen Hinsicht infrage gestellt.[66]

die Einheit der Psychologie«, a.a.O., 349 und LAGACHE, *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 34: »Das Hauptproblem der Psychologie – und der Biologie – ist die Adaptation, d. h. der Konflikt und die Auflösung des Konfliktes.«

64 Vgl. DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 452 f.

65 Vgl. DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 418–21, DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 454–55 und DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 45–48.

66 Siehe DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 420.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegen die positivistische Auffassung, nach der man zuerst die Elementargesetze festzulegen hat, aus deren Zusammensetzung dann die Erkenntnis des Konkreten und die praktische Anwendung des theoretischen Wissens und damit auch der Übergang der Wissenschaft zur Technik hervorgehen soll, zeigen die Klinische Psychologie wie auch die Medizin, insofern sie ihren Ausgang vom Leben nehmen, dass die Wissenschaft immer eine technische, angewandte Natur hat. Sie kann nicht von der Welt der Werte, in der das konkrete Individuum immer schon lebt, und somit von der *vitalen Bedeutung* absehen, die jede Lebenssituation notwendig mit sich bringt, sei es *psychologisch* nach dem Gegensatz zwischen Anpassung und Nicht-Anpassung, sei es *medizinisch* nach dem Gegensatz zwischen Gesundheit und Krankheit.[67] So habe Canguilhem in seinem *Essai* gezeigt, dass der Physiologie als Wissenschaft der Funktionen des normalen Organismus eine klinische und therapeutische Medizin als grundsätzlich subjektive Pathologie vorangeht, denn ohne einen Bezug auf die Lebenswelt des Patienten zu nehmen, wird die physiologische Wissenschaft nie die Wertgrenze zwischen Gesundem und Krankem rein analytisch feststellen können.

Ein ähnliches Verhältnis wie jenes, das Canguilhem zwischen Physiologie und Medizin denkt, besteht Lagache zufolge zwischen abstrakter und konkreter, theoretischer und angewandter Psychologie.[68] Wie demnach die Physiologie eine Sammlung der Lösungen der Probleme darstellt, die sich den Kranken mit ihren Krankheiten gestellt haben, so bildet die Psychologie die theoretische Ausarbeitung der Techniken und der Lösungen, durch die den Menschen bei der Überwindung ihrer vitalen Schwierigkeiten geholfen wird.[69]

Die psychologische Wissenschaft wurzelt aber nicht nur in der Technik, sondern ist auf ihre technische Anwendung hin konstitutiv ausgerichtet. Auch in dieser Hinsicht ist die Psychologie laut Lagache mit der Medizin, wie sie ein Philosoph mit medizinischer Ausbildung wie Canguilhem versteht, eng verwandt. Besteht die Medizin in einer die Gesundheit herstellenden und wiederherstellenden Technik, so stellt die Psychologie sowohl eine die Adaptation wiederherstellende, als sie Konflikte zu lösen versucht, als auch eine die Adaptation herstellende Technik dar, als sie bestrebt ist, Konflikten vorzubeugen, wie etwa in der Berufsauswahl und -beratung.[70]

Daniel Lagache gibt gerne zu, dass die Klinische Psychologie keine *reine Wissenschaft* darstellt. Ähnlich wie im Fall der Medizin kann die

67 DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O.

68 Vgl. a.a.O., 44, DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 420 f. und DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 454.

69 DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 420.

70 Vgl. a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Physiologie *rein* bleiben allein dann, wenn sie sich untersagt, zwischen Gesundheit und Krankheit zu wählen, so wie die Psychologie auf die Unterscheidung zwischen Anpassung und Nicht-Anpassung verzichten müsste.[71] Dadurch wäre aber kein synthetisches, qualitatives Wissen, keine *Erkenntnis des Konkreten* mehr möglich; der Psychologie würde ihr Gegenstand selbst, das konkrete, ganzheitliche menschliche Wesen in seiner Auseinandersetzung mit einer Situation abhandenkommen.[72]

Als angewandte Wissenschaft ist die Psychologie immer auf Werte angewiesen. Laut Lagache bleibt ihr deswegen allerdings nicht die Schwelle zur Wissenschaftlichkeit versperrt. An dieser Stelle trennen sich die Wege zwischen Lagache und Canguilhem. Denn so sehr Lagache Canguilhems Auffassung der Medizin für sein eigenes Programm einer zugleich wissenschaftlichen wie angewandten Psychologie gewinnen möchte, so äußert sich Canguilhem deutlich genug über die Folgen seiner These eines Primates der Klinik über der Physiologie, was die Wissenschaftlichkeit der Pathologie angeht. Der zweite Teil von Canguilhems *Essai* lässt diesbezüglich keinen Raum für Zweifel: Es kann keine Wissenschaft des Wertes geben. Eine objektive Pathologie ist schlicht unmöglich; objektiv kann man nur Gemeinsamkeiten oder Unterschiede ohne positiven oder negativen Wert feststellen. Die Qualität des Pathologischen lässt sich demnach keineswegs wissenschaftlich feststellen; sie bildet vielmehr eine Übernahme *technischer* und somit *subjektiver* Natur.[73]

iii.ii Daniel Lagache und Georges Canguilhems Philosophie des Wertes und der Technik

Es wird später Gelegenheit geben, genauer auf Canguilhems Philosophie des Wertes und der Technik einzugehen. An dieser Stelle reicht es, auf einige entscheidende Unterschiede zu Lagache hinzuweisen. Angesichts der Unmöglichkeit oder besser der *kategorialen* Verkehrtheit der *wissenschaftlichen* Begründung der klinischen Kunst denkt Canguilhem das notwendige Angewiesensein jeder Klinik zunächst auf das Urteil der behandelten Subjekte und sodann auf eine Philosophie und auf eine Ethik, die er als die angemesseneren Wissensformen überhaupt auffasst, um die subjektive Wertsetzung des Patienten zu deren völliger Entfaltung und

71 Vgl. DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 46.

72 Vgl. DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 454 und DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 32.

73 Vgl. G. CANGUILHEM, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, zuerst Strasbourg 1943, jetzt: DERS., *Le normal et le pathologique*, Paris [8]1999 (1966), 6–167, 153 (fortan als NP[es] angegeben); außerdem LAGACHE, »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 452.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

höchster Artikulation und Konsistenz zu bringen. Nie begreift er die Klinik im Sinne einer wissenschaftlichen, methodisch geregelten Beobachtung von konkreten Lebewesen in der Auseinandersetzung mit ihrer Umgebung, wie es Lagache – etwa unter Berufung auf Jean Piagets Arbeiten über die Entwicklung des Kindes – tut.[74]

Lagache mag sich wohl affirmativ auf Canguilhems biologische Auffassung der Technik und der Wissenschaft berufen. Er gibt treffend Canguilhems Bild eines Menschen wieder, der vom Leben, das heißt von einer dynamischen, polarisierten und wertschöpferischen Tätigkeit, *durchdrungen* wird.[75] Leben als notwendig orientierte Tätigkeit, als Organisation einer Mannigfaltigkeit zu deren immanenter Einheit, ist immer sinnhaft und als solches immer wertpolarisiert in seinen Manifestationen und Vergegenständlichungen, die entweder sinnkonform oder sinnwidrig sein können. Die konstitutive Sinnhaftigkeit des Lebens und die Polarisierung, die aus ihr folgt, lassen sich allerdings keineswegs nach dem biologistischen Begriff einer funktionalistisch aufgefassten Adaptation verstehen. Leben als Prinzip der absoluten Spontaneität, als unendliche Kraft der Idealisierung der Materie, der zweckmäßigen Vereinheitlichung des Mannigfaltigen, ist wesentlich »formation de formes«, Bildung von Formen, nach einer Definition, die Canguilhem zum ersten Mal in *La connaissance de la vie* verwendet und von der zu zeigen sein wird, dass sie sich durch seine ganze vitalistische Philosophie hindurchzieht.[76] Ein solches Leben durchdringt sowohl die Technik als auch die Wissenschaft, es bildet die Wurzel einer jeden technischen Tätigkeit sowie einer jeden Anstrengung, das Leben für die Suche nach der Wahrheit selbst als Objekt aufzufassen, wie Lagache in direkter Anlehnung an Canguilhem meint;[77] es lässt sich allerdings weder technisch noch wissenschaftlich erfassen und widersetzt sich jedem Versuch, es naturalistisch auf elementare Grundkräfte zurückzuführen.

Die Übereinstimmung zwischen experimenteller, naturalistischer und klinisch-humanistischer Methode in der Psychologie lässt sich laut Lagache *empirisch* begründen, nämlich durch die vermeintlichen Fortschritte der psychologischen Wissenschaft. In diesem Sinne verweist er auf die grundsätzliche Konvergenz zwischen den experimentellen Studien über das *learning* bei Tieren und der Psychoanalyse als klinischer Psychologie

74 Vgl. LAGACHE, »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 455.

75 Vgl. a.a.O., 456.

76 Für das Zitat vgl. G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris ²2009 (1965), 14/dt. 19.

77 Vgl. LAGACHE, »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 445 und 456.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des menschlichen Verhaltens, die die zeitgenössischen Arbeiten der amerikanischen empirischen Psychologie nachgewiesen haben sollen.[78]

Beide, die amerikanische experimentelle Psychologie und die Freud'sche Psychoanalyse, würden das Verhalten nach denselben Prinzipien beschreiben. Dessen Sinn, funktionalistisch verstanden, lasse sich auf eine physiologische Grundlage zurückführen. Das vom Physiologen Walter Cannon ausformulierte Prinzip der Homöostase, auf die sich die amerikanischen Psychologen gern beziehen, und das von Freud entlehnte Konstanzprinzip des Begründers der sogenannten Psychophysik Gustav Fechner besagen im Grunde dasselbe: Der Organismus neige immer dazu, Spannungen auf ein optimales Niveau zu reduzieren und somit der stärkeren Motivation zu gehorchen.[79] Auf dieses physiologische Prinzip seien sowohl die Grundkräfte der Suche nach Belohnung und der Furcht vor Bestrafung in der *theory of learning* wie auch deren Gegenstücke in der Psychoanalyse, ihr Lust- und Realitätsprinzip, zurückzuführen.[80]

Die Überzeugung Lagaches, es lasse sich zwischen Technik und Wissenschaft grundsätzlich vermitteln und damit auch der Wert wissenschaftlich behandeln, ist aber nicht nur *empirisch* begründet. Eine Vereinheitlichung ist laut Lagache auch *prinzipiell* durch das erneute methodische Bewusstsein der Psychologie garantiert. Die wesentlich angewandte Natur der Psychologie und deren notwendiges Angewiesensein auf Technik und Werte verurteile sie keineswegs, in einem vorwissenschaftlichen Stadium zu verharren. Auf ein intuitives Wissen, das kaum vermag, sich über den gesunden Menschenverstand zu erheben, angewiesen zu sein, könne zwar sogar als ein Vorteil und Vorrecht betrachtet werden, insofern man sich hiermit gegen die Exzesse einer rein theoretischen und technischen Psychologie wehren könne.[81] Die Psychologie bleibe allerdings nicht dabei stehen, denn sie habe das spezifische Instrument parat, das ihr gestatte, der Besonderheit der psychologischen Tatsachen als sinnhafte Verhaltensweisen zu entsprechen und somit auch die Schwelle zur Wissenschaftlichkeit hin zu übertreten. Dieses epistemische Mittel sei in der *verstehenden Interpretation* zu sehen. Damit werde der *vorwissenschaftlichen* Psychologie ein methodisches Bewusstsein verliehen. Eine der wertvollsten Errungenschaften der zeitgenössischen

78 Vgl. DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 58 und 68 und DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 425, Anm. 1.

79 Vgl. DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 58. Für das Konstanzprinzip S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, in: DERS., *Gesammelte Werke*, London 1940, insb. 5 ff. und 60 ff.

80 Vgl. LAGACHE, *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 59 und DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 422–23.

81 Vgl. DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 419.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Psychologie bestehe gerade in der Ausarbeitung der logischen Kriterien der verstehenden Interpretation.[82]

Lagache bezieht sich auf die deutsche Kontroverse über den Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft, Erklären und Verstehen, die er zum großen Teil anhand von Raymond Arons *thèse* über die deutsche Geschichtsphilosophie kennt.[83] Lagache interessiert insbesondere die Rolle, die die Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen in Karl Jaspers Psychopathologie spielt.[84] Stelle das *Erklären* die Methode der Psychologie naturalistischer Ausrichtung dar, die analytisch und abstrakt auf der Suche nach der Verbindung raumzeitlich auseinanderfallender Elemente auf der Basis von wirkkausalen allgemeinen Gesetzen ist, so eigne sich hingegen das *Verstehen* für eine humanistisch orientierte Psychologie, die synthetisch und konkret vorgeht und die in der Untersuchung von Einzelfällen funktionell und insofern final den *Anpassungssinn und -wert* bestimmter Verhaltensweisen und individueller Normen befragt.[85]

Mit Jaspers sei insbesondere die Ebene des *Verstehens* (»la compréhension«) im engeren Sinne und jene des *Deutens* (»l'interprétation«) zu unterscheiden. Die empirische Psychologie als Untersuchung des reellen psychischen Lebens entsteht laut Lagache aus der Verbindung beider. Deshalb spricht er im Fall der spezifischen Methode seiner Klinischen Psychologie nicht einfach vom *Verstehen*, sondern von einer *verstehenden Interpretation* (»interprétation compréhensive«). Während das *Verstehen* als subjektives, evidentes Erfassen der seelischen Zustände und Zusammenhänge aus der Innenperspektive laut Lagache eine *Eidetik*, das heißt eine *Wissenschaft der Essenzen* darstellt, die sich auf die Erkenntnis von Idealtypen und -relationen beschränkt, sichert erst die *Interpretation* als Beobachtung von Realfällen und der objektiven

82 Vgl. a.a.O.

83 Vgl. R. ARON, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris 1938. Vgl. außerdem G. CANGUILHEM, »Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement«, in: *Le Débat*, 41 (1986), 37–40, insb. 39; DERS., »La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30«, in: J.-C. CHAMBOREDON (Hg.), *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales. Colloque organisé à l'École normale supérieure en 1988*, Paris 1999, 9–23.

84 Vgl. D. LAGACHE, »Jaspers et l'intelligibilité du psychique« (1941), in: DERS., *Œuvres*, I, a.a.O., 323–337, insb. 324–25; DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 423–25 und DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 54 f.

85 Vgl DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 419; DERS., *L'unité de la psychologie,* a.a.O., 20–23; außerdem K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Berlin 1913, v. a. 13 f. und 145–49.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Äußerungen des seelischen Lebens, auf die sie die abstrakten Kategorien des Verstehens anwendet, der Psychologie ihre empirische Verankerung.[86]

Jaspers begrenzt allerdings das Verstehen keineswegs auf die bloße Sphäre des Ideellen; er begreift es durchaus auch im Sinne des evidenten, intuitiven Erfassens von wirklichen Einzelfällen. Zwischen *Verstehen* und *Deuten* besteht laut Jaspers kein fundamentaler Unterschied, sondern ein bloß gradueller: Wir *deuten* anstatt zu *verstehen*, wenn im einzelnen Fall die objektiven Daten, in die das Seelische zum Ausdruck kommt, Bewegungen, Handlungen, sprachliche Äußerungen, Selbstschilderungen usw. zu spärlich sind, um die Stringenz der verstehenden Synthese hinreichend zu garantieren.[87] Die Lesart Lagaches ist insofern als eine programmatische Korrektur zu begreifen.[88] Denn das *Deuten* nicht als ein schwaches, bloß wahrscheinliches *Verstehen*, sondern als ein durchaus objektives, empirisches Verfahren der Konstruktion von Zusammenhängen auf der Basis von Elementardaten aufzufassen, heißt, die spezifische Methode der Psychologie zu logifizieren und in sie das Trojanische Pferd der Analyse und der Verifikation einzuführen.[89] Damit ist die Wissenschaftlichkeit der Psychologie und die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Betrachtung des menschlichen Verhaltens nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure* gewährleistet. Die Psychologie hat ihr erneuertes methodisches Bewusstsein und kann selbst in ihrer humanistischen Ausrichtung ein geregeltes Verfahren nach den striktesten logischen und empirischen Kriterien ausweisen.[90]

Solcher Art auf das Chrisma der Wissenschaftlichkeit vereidigt ist die verstehende Interpretation der Aufgabe einer Vereinheitlichung der Psychologie nunmehr gewachsen. Sie stellt das epistemische Hauptinstrument dar, durch das zwischen humanistischer und naturalistischer Ausrichtung der Psychologie, deren technischer Anwendung und deren theoretisch-experimenteller Ausarbeitung vermittelt werden kann. Die

86 Vgl. LAGACHE, »Jaspers et l'intelligibilité du psychique«, a.a.O., 335 f.

87 Vgl. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, a.a.O., 149: »Von Verstehen sprechen wir in dem Maße, als das Verstandene durch Ausdrucksbewegungen, sprachliche Äußerungen, Handlungen eine volle Darstellung findet. Von Deuten sprechen wir, wenn nur spärliche Anhaltspunkte dazu dienen, schon früher sonst verstandene Zusammenhänge auf den vorliegenden Fall mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu übertragen.«

88 Lagache selbst macht im Übrigen darauf aufmerksam, dass er von Jaspers abweicht, vermeintlich um einen Konsistenzmangel aufzuheben: LAGACHE, »Jaspers et l'intelligibilité du psychique«, a.a.O., v. a. 332.

89 Vgl. a.a.O., 335.

90 Vgl. DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 419 und DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 456.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Psychologie, die als eine *klinische* ihre Einheit wiedergefunden haben soll, kann somit laut Lagache ihre Autonomie gegenüber der Spekulation der Philosophie und der Vormundschaft der Naturwissenschaften behaupten und zugleich gegenüber dem Moralismus des gesunden Menschenverstandes den Wissenschaftlichkeitstitel zur Geltung bringen, der ihr gestatten soll, Werte zu verobjektivieren.

Die verstehende Interpretation soll insbesondere imstande sein, alle vier Schichten, in die Jaspers das Seelenleben einteilt, zu vermitteln: subjektive und objektive Erscheinungen auf einer statischen und verstehende und kausale Zusammenhänge auf einer genetischen Ebene. Die dem Psychischen und den Humanwissenschaften eigene Intelligibilitätsordnung ließe sich somit in den *Determinismus der Naturgesetze* restlos einfügen.[91] Demnach würde das Projekt einer allgemeinen Theorie des Verhaltens eine Synthese der experimentellen und der klinischen Psychologie wie auch der Psychoanalyse, der Sozialpsychologie und der Ethnologie mit sich bringen.[92] Das reicht aber noch nicht, denn das positive Feld durchgängiger Bestimmtheit, das mit der psychologischen Synthese eröffnet wird, gestattet wie von selbst eine völlige Einschreibung der Nicht-Anpassung und der Abweichung innerhalb der Wissenschaft des normalen, adaptierten Verhaltens. Trotz der vielfältigen Beteuerungen, die Auffassung einer vollständigen Kontinuität und Homogenität zwischen Gesundheit und Krankheit sei endgültig überholt worden, nachdem sie lange innerhalb der Biowissenschaften die entscheidende Rolle einer Art natürlichen Experimentierens übernommen hatte,[93] bedeutet Lagaches Einheit der Psychologie durchaus auch eine Synthese zwischen Allgemeiner Psychologie und Psychopathologie: Die wissenschaftliche Untersuchung des konkreten Verhaltens des normalen Menschen beinhaltet auch jene der primitiven Kulturen, der Kinder, der Unadaptierten jeglicher Art wie auch der Tiere.[94]

91 Vgl. LAGACHE, »Jaspers et l'intelligibilité du psychique«, a.a.O., 337 und DERS., »La méthode clinique en psychologie humaine«, a.a.O., 423. Wenn Jaspers durchaus eine *Komplementarität* zwischen naturalistischen und humanistischen Ansätzen in der Psychopathologie annimmt, denkt er selbstredend nie an eine Konvergenz oder gar an eine *grundsätzliche Einheit der Lehre*, wie es Lagache tut (vgl. etwa LAGACHE, *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 60). Stattdessen betont er ihre *prinzipielle* Unvereinbarkeit. Vgl. z. B. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, a.a.O., 146.

92 Vgl. LAGACHE, *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 67.

93 Vgl. a.a.O., 34; D. LAGACHE, »La méthode pathologique« (1938), in: DERS., *Œuvres*, I, a.a.O., 259–67, und DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., insb. 440–44.

94 Vgl. DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 51: »L'avenir de la psychologie comporte l'extension nécessaire de l'approche clinique à l'ensemble des conduites humaines individuelles et collectives«, und 65 f.: »On ne voit pas

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Daniel Lagache sah in Georges Canguilhems Interesse für die medizinische Technik grundsätzlich eine phänomenologische und existenzielle Anthropologie verkörpert.[95] Die Beharrlichkeit, mit der Canguilhem sich unermüdlich der Epistemologisierung der Technik und des Wertes widersetzt, zeigen zur Genüge, wie ihm das Programm phänomenologischer Inspiration, die *Krisis der europäischen Wissenschaften* durch die Entwicklung eines empirischen Transzendentalismus, ja einer empirischen Wissenschaft der Wesenheiten qua Eidetik loszuwerden, völlig fremd geblieben ist. Leben als Prinzip der absoluten Spontaneität aufgefasst lässt sich weder auf Wesenheiten noch auf Tatsachen zurückführen. Es kann weder durch *Technik* noch durch *Wissenschaft*, von denen ein Mensch, der von der dynamischen Polarität des Lebens durchdrungen wird, als von seinen Werkzeugen Gebrauch macht, erfasst werden, geschweige denn durch eine Wissenschaft, die von der Technik ausgehend in technische Anwendung mündet und in ihrer technischen Wirksamkeit faktisch ihre Legitimation sucht. Im Kontrast zu dem Projekt, die Psychologie von der Philosophie zu emanzipieren, mit dem Lagache die intrinsische Berufung der Humanwissenschaften zum Szientismus dekliniert,[96] hebt Canguilhem die Notwendigkeit für die Psychologie hervor – um deren internem Bezug zum Wert anders als durch einen in die Gewänder einer rein wissenschaftlich festgestellten menschlichen Natur verkleideten Moralismus gerecht zu werden –, sich auf eine Philosophie oder gar auf eine Ethik zu stützen, die klar machen soll, mit welcher Idee des Menschen sie operiert.[97] Anhand dieser Differenz, das Verhältnis zwischen Psychologie und Philosophie, damit auch jenes zwischen Wissenschaft, Technik und Wert zu verstehen, lässt sich auch die Distanz zwischen einer Philosophie der Technik wie jene, die Canguilhems Auffassung der Medizin inspiriert, und einer technokratischen Theorie der Wissenschaften wie jene bemessen, die in Lagaches Plädoyer für die Einheit der Psychologie letztendlich steckt.

Stellt das gemeinsame implizite Postulat der biologischen Psychologie des Verhaltens und der unterschiedlichen Untersuchungen über die Gesetze der Adaptation und des Lernens – wie Canguilhem meint – wirklich

comment une théorie générale de la conduite pourrait se passer des informations cliniques relatives aux conduites inadaptées. Une ›psychologie normale‹ à l'état pur est une fiction.«

95 DERS., »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, a.a.O., 455.

96 Vgl. etwa DERS., *L'unité de la psychologie*, a.a.O., 15: »Dans les sciences certes, mais aussi dans la grande littérature et dans la philosophie, la psychologie a connu, jusque dans ces années proches de nous, de longues difficultés à s'affranchir de la philosophie. Cette autonomie acquise, qu'arrive-t-il ?«

97 Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 380.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Annahme dar, der Mensch sei von seiner Natur aus ein Werkzeug und seine Berufung bestehe dementsprechend darin, an seinen Platz und seine Aufgabe gestellt zu sein,[98] dann wird eine Psychologie, die sich weigert, sich über ihre eigenen Grundlagen zu vergewissern, mit der verallgemeinerten Praxis der Begutachtung selbst zum blinden Mittel einer funktionalistischen Verwaltung der modernen, liberalen Massendemokratien nach teils wissenschaftlich, teils moralistisch verkleideten Leistungs- und Produktivitätsprinzipien.

iv. Foucaults Lösung des Problems der Einheit des Menschen und dessen Verabschiedung

Foucault geht mit seinen frühen Interessen für die Psychologie von einer ähnlichen Konstellation wie Politzer, Lagache oder auch Merleau-Ponty aus. Auch ihm ist an einer möglichen *Einheit der Psychologie* gelegen. Eine endliche Vermittlung zwischen Geist und Körper soll eine positive Erkenntnis des Menschen ermöglichen und dadurch die nachmetaphysische Zeit einer philosophischen Wissenschaft und einer wissenschaftlichen Philosophie zum Zwecke der *Bewertung* und *Berichtigung* von Individuen und Gesellschaften eröffnen. Eine Vereinheitlichung der Psychologie hatte er zuerst in einer eigentümlichen Kombination von Philosophischer Anthropologie und marxistisch orientierter Sozialgeschichte gesucht. Erst durch die Verankerung einer allgemeinen Theorie des Menschen in der Konkretheit der Geschichte, im ökonomischen und sozialen Kontext solle sich »das Problem der menschlichen Einheit und der psychosomatischen Totalität« lösen lassen.[99]

Die Psychologie zu überwinden heißt für Foucault zumindest dreierlei: die Mystifikation einer endlichen, nachmetaphysischen Vermittlung zwischen Geist und Körper zu denunzieren, mit der doppelten Tradition der Phänomenologie und des Marxismus zu brechen und den Anspruch auf die Fundamentalität der Humanwissenschaften aufzugeben. Nunmehr ist die Geisteskrankheit vom Wahnsinn her zu verstehen und nicht umgekehrt. Die abstrakte Grenze zwischen Normalem und Pathologischem ist nicht mehr primär: Sie stellt vielmehr das Ergebnis einer Verobjektivierung dar, durch die der Wahnsinn in seiner konstitutiven Unteilbarkeit auf die Bestimmtheit einer endlichen, dualen Teilung zurückgeführt wird. Der Wahnsinn wird dadurch verfehlt, verschmälert und unterschlagen. Das Modell der Geisteskrankheit als abkünftig zu verabschieden, heißt allerdings zugleich die Möglichkeit zu bestreiten, einen positiven,

98 Vgl. a.a.O., 378.

99 Vgl. MmPer 8: »le problème de l'unité humaine et de la totalité psychosomatique«.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

analytisch bestimmbaren kontinuierlichen Übergang vom Gesunden zum Kranken und somit auch eine Wissenschaft des Wertes überhaupt konstruieren zu können.

Foucault behauptet in seinem Gespräch mit Duccio Trombadori 1978, dass die Lektüre des Werkes Nietzsches am Anfang der fünfziger Jahre entscheidend gewesen ist für seinen Bruch mit der doppelten Tradition der Phänomenologie und des Marxismus und für die Überwindung der Versuche, zwischen Philosophischer Anthropologie und Sozialgeschichte zu vermitteln, um die *Historizität der Erfahrungsformen* zu denken.[100] Für eine Bestimmung des geschichtlichen Charakters der Diskurse der Wahrheit hat mit Sicherheit aber auch die Ausarbeitung der kritischen Potenziale von Hegels Auffassung der Mängel des Formalismus der Subjektphilosophie und damit der Ansprüche, ein Denken der Endlichkeit durch eine Verstandesmetaphysik zu begründen, eine konstitutive Rolle gespielt. Foucault verwendete nicht von ungefähr eine dialektische Figur, um die Psychologie als eine auf die Annahme einer analytisch bestimmbaren Kontinuität zwischen Normalem und Pathologischem aufbauende Wissenschaft des Wertes zu charakterisieren. In der zweiten, 1962 nach dem Erscheinen von *Histoire de la folie* fertiggestellten Fassung von Foucaults Buch über die Geisteskrankheit, *Maladie mentale et psychologie*, besteht so die Alternative zum zeitgenössischen Bestreben, die Wurzel der Psychopathologie in irgendeiner *Metapathologie* zu suchen, nicht mehr in einer *Reflexion über den Menschen selbst*, sondern in der Feststellung der besonderen *anthropologisch-dialektischen* Struktur, von der die Psychologie getragen wird. Demnach würde die Psychopathologie in einem identifizierenden Verhältnis des Menschen zur eigenen Negativität, des *wahren* zum *wahnsinnigen* Menschen wurzeln.

> Nous voudrions montrer que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être cherchée dans une quelconque ›métapathologie‹, mais dans un certain rapport, historiquement situé, de l'homme à l'homme fou et à l'homme vrai.[101]

100 M. FOUCAULT, »Entretien avec Michel Foucault«, Interview mit D. Trombadori, in: DE II, 860–914, 878/dt. 73 f.; außerdem: ERIBON, *Michel Foucault*, a.a.O., 85/fz. 67.

101 M. FOUCAULT, *Maladie mentale et psychologie*, Paris 1962, 2, fortan als MmPs angegeben (»Wir möchten zeigen, dass die Wurzel der Psychopathologie nicht in irgendeiner Metapathologie zu suchen ist, sondern in einer spezifischen, historisch bestimmten Beziehung des Menschen zum wahnsinnigen und zum wahren Menschen«, dt. 10, Übersetzung leicht verändert). Die ursprüngliche Fassung vom Buch über die Geisteskrankheit ist noch nicht auf Deutsch herausgegeben worden, deshalb stammen alle Übersetzungen der neuen und der abweichenden Teile von mir, U. B., und werden ohne bibliografische Hinweis angegeben. Wo im Gegenteil der Text sich

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hiermit erinnert Foucault zugleich an die tiefe Homologie zwischen Dialektik, Anthropologie und Psychologie als eines gewissen Verhältnisses des Menschen zu sich selbst, auf die im Zusammenhang mit der Untersuchung der *Préface* zur *Histoire de la folie* mehrmals verwiesen wurde. In der ersten Fassung seiner Studie hatte Foucault 1954 noch auf die Notwendigkeit verwiesen, die Krankheit nicht abstrakt auf eine einfache Beschreibung ihrer psychologischen Manifestationen zu reduzieren, sondern sie angesichts ihrer konkreten, historischen *Erscheinungsbedingungen* zu untersuchen. Von ihrem *Psychologismus* muss die Psychologie loskommen, möchte sie der Aufgabe gerecht werden, die ihr wie einer jeden Wissenschaft des Menschen zukommt, nämlich sich in eine Praxis zu verwandeln, die die Menschen aus ihrer Entfremdung befreit.

> La vraie psychologie doit se délivrer de ces abstractions qui obscurcissent la vérité de la maladie et aliènent la réalité du malade ; car, quand il s'agit de l'homme, l'abstraction n'est pas simplement une erreur intellectuelle ; la vraie psychologie doit se débarrasser de ce psychologisme, s'il est vrai que, comme toute science de l'homme, elle doit avoir pour but de le désaliéner.[102]

Hatte 1954 Foucault noch auf eine Überwindung der Psychologie in der Geschichte als eine Vermittlung zwischen Philosophischer Anthropologie und den sozialen und ökonomischen Bedingungen, Phänomenologie und Marxismus gesetzt, so ist es das Projekt einer Wissenschaft des Menschen als solches und der szientistisch-technokratischen politischen Praxis, die damit einhergeht, das 1962 mit der Kritik am Psychologismus der Psychologie infrage gestellt wird.

iv.i Die Einleitung zu Ludwig Binswangers »Traum und Existenz«

Die Einleitung zu Ludwig Binswangers »Traum und Existenz« stellt ein ausgezeichnetes Beispiel des Bestrebens des frühen Foucaults dar, Philosophische Anthropologie und Sozialgeschichte zu verbinden. Foucault weigert sich, eine erläuternde Einleitung zum 1930 zum ersten Mal

nicht verändert hat, werden die entsprechenden Stellen der deutschen Ausgabe der zweiten Fassung, M. FOUCAULT, *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt/M. 1968, übernommen.

102 MmPer 110 (»Die wahre Psychologie muss von diesen die Wahrheit der Krankheit verdunkelnden und die Wirklichkeit des kranken Menschen entfremdenden Abstraktionen loskommen; denn wenn es um den Menschen geht, stellt die Abstraktion nicht nur einen intellektuellen Fehler dar; die wahre Psychologie muss sich von diesem Psychologismus befreien, wenn es zutrifft, dass sie wie eine jede Wissenschaft des Menschen als Ziel haben muss, ihn aus seiner Entfremdung zu befreien«).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erschienen Aufsatz zu verfassen, der einen der ersten Versuche des Schweizer Psychiaters repräsentiert, die Erträge von Martin Heideggers Daseinsanalytik für die Psychiatrie und die Psychotherapie fruchtbar zu machen. Viel mehr als der explizite Inhalt des Aufsatzes interessieren ihn die methodischen Implikationen von Binswangers Vorgehen. Die Einleitung verfolgt demnach laut Foucault den alleinigen Vorsatz, eine Form von Analyse vorzustellen, die weder eine Philosophie noch eine Psychologie sein möchte und die dennoch aufgrund des absoluten Vorzuges ihres Gegenstandes, des *Menschseins*, eine *fundamentale* Stellung gegenüber jeglicher rein spekulativen oder wissenschaftlichen Erkenntnis vindiziert.[103] Es soll insbesondere darum gehen, eine *Anthropologie* zu entwerfen, die fern zugleich von einem psychologischen Positivismus, der den Sinngehalt des Menschen auf das Konzept eines *homo natura* reduzieren zu können meint, und von einer rein philosophischen Spekulation sei, die von einer ontologischen Reflexion über die transzendentale Struktur des *Daseins* als Wesensbestimmung der eigentümlichen Seinsart des Menschen ausgeht. Eine Analyse des *Menschenfaktums* soll somit nicht einen partikulären Ausschnitt eines natürlichen Universums in Betracht ziehen, sondern den *wirklichen Gehalt einer Existenz*, die sich in einer Welt *sinnhaft* entwirft und versteht. Eine solche Anthropologie wird ihre Berechtigung zur Geltung bringen können, wenn sie aufzuweisen vermag, wie psychologischer Positivismus und philosophische Spekulation genau verbunden werden können, das heißt letztendlich, wie sich eine *Analyse des Menschseins* an eine *Analytik der Existenz* anschliessen lässt. Erst dadurch wird sich die Anthropologie als eine *Tatsachen-Wissenschaft* nicht naturalistischer Art apostrophieren können.[104]

Für eine solche positive Wissenschaft des Menschen stellt das Vorgehen Binswangers laut Foucault innerhalb der zeitgenössischen Anthropologie einen regelrechten *Königsweg* dar. Hauptthema von Binswangers 1930 in der *Neuen Schweizer Rundschau* zum ersten Mal erschienen

103 Vgl. M. FOUCAULT, »Introduction«, zuerst in: L. BINSWANGER, *Le Rêve et l'Existence*, Paris 1954, 9–128, jetzt in DE I, (Nr. 1) 93–147, insb. 93 f./dt. 7 f. (fortan als IBins angegeben). Foucault gibt im Kern das Projekt einer nicht-positivistischen Überwindung der Metaphysik wieder, das spätestens seit Dilthey im Mittelpunkt der Bestrebungen stand, der Psychologie und mit ihr den Humanwissenschaften eine neue Grundlage zu geben. In seiner Einleitung verweist er insbesondere – wie bereits erwähnt – auf die Arbeit des Baslers, mit Binswanger befreundeten Philosophen Paul Häberlin und hiermit auf die auf die Phänomenologie ausgerichtete Ausformulierung jenes Projekts, das die deutsche Tradition der Philosophischen Anthropologie vorgelegt hat. Zur Foucaults Übersetzung von Binswanger vgl. E. BASSO, »*Le rêve et l'existence*, histoire d'une traduction«, in: BERT, BASSO, *Foucault à Münsterlingen*, a.a.O., 141–66.

104 Vgl. IBins 94–96/dt. 8–12.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufsatz »Traum und Existenz« ist das Dasein wie es sich im Seinsmodus des Träumens manifestiert. Ist es allerdings nicht verkehrt, den positiven Gehalt der Existenz ausgerechnet in jener Modalität des In-der-Welt-Seins umschreiben zu wollen, in der sich die eigentümlichen Bedeutungen des Menschseins ausserordentlich verwischen und verwirren? Aus der Sicht Foucaults besteht das Hauptinteresse von Binswangers *Traum und Existenz* gerade in diesem Paradox. Denn das Vorrecht, das Binswanger der Bedeutsamkeit des Träumens zuspricht, ist in einer doppelten Hinsicht entscheidend. Zum einen zeigt Binswanger durch seine eigentümliche Traumdeutung, die von der manifesten Bildhaftigkeit des Traumes und nicht von dessen latentem diskursiven Sinn ausgeht, wie eine Analyse der Grundstrukturen des Daseins konkret vorgehen kann, will sie nicht bloß in einer Philosophie aufgehen. Zum anderen impliziere das Vorrecht des Träumens eine in Binswangers Text nicht ganz zum Ausdruck gebrachte *Anthropologie der Imagination*, die nach einer Neubestimmung der Beziehungen zwischen Sinn und Symbol, Bild und Ausdruck und nach einem neuen Verständnis der Art und Weise, in der sich die Bedeutungen manifestieren, verlangt.[105]

Diesen zwei Aspekten widmet Foucault den Kern seiner Untersuchung. Anhand der zwei im Jahr 1900 erschienen großen Werke, Sigmund Freuds *Traumdeutung* und Edmund Husserls *Logische Untersuchungen*, geht Foucault zuerst auf das Problem der Bedeutung ein. Die Psychoanalyse hat insbesondere die eigentliche Bildhaftigkeit des bedeutsamen Ausdruckes völlig vernachlässigt, sodass sie nie vermag, die Bilder zu Wort kommen zu lassen.[106] Anders ist es mit der Phänomenologie Husserls bestellt. So versucht Foucault anhand der I. und der VI. logischen Untersuchung und der Umarbeitung letzterer in Husserls Manuskripten nachzuweisen, dass im Gegensatz zur herkömmlichen Deutung die *Theorie der Bedeutung* nicht das letzte Wort in Husserls Eidetik des Bewusstseins hat. Husserls Eidetik läuft vielmehr auf eine *Theorie des Ausdrucks* hinaus, die zwar unentfaltet bleibt, deren Notwendigkeit aber von Husserls Analysen stets mitimpliziert wird.[107] So reduziert Husserl den Bedeutungsakt nicht auf die bloße Intentionalität, auf die ideale Einheit, die durch die Bezeichnung anvisiert wird. Vielmehr trägt er auch dem Ausdrucksakt Rechnung, durch den der ideale Inhalt der Intentionalität zu der Bedeutungsfülle kommt, in der er sich verkörpert. Nicht

105 Vgl. auch L. BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Bern 1992, 108: »Gerade die Vertiefung in den manifesten Trauminhalt, der seit Freuds epochemachendem Postulat der Rekonstruktion der latenten Traumgedanken in neuerer Zeit allzusehr in den Hintergrund des Interesses gerückt ist, lehrt uns, die ursprüngliche enge Zusammengehörigkeit von Gefühl und Bild, von Gestimmtsein und bildhaftem Erfülltsein richtig zu würdigen.«

106 Vgl. IBins 101/dt. 20.

107 Vgl. IBins 106/dt. 27 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur die Widerständigkeit des bildlichen, sprachlichen oder symbolischen Materials, sondern auch die vielfältigen Implikationen, die der Übergang der intentionalen Möglichkeit zur Wirklichkeit des Zeichens und dessen Situierung in einem raum-zeitlichen Kontext mit sich bringen, lassen etwas Neues, Nicht-Intendiertes außer uns zutage treten. Zugleich wird das objektive Thema, das Wort als Kulturgegenstand oder das Bild als Quasi-Wahrnehmung, unter die erste Person dekliniert: Seine Objektivität stellt nunmehr den Ausdruck eines Subjekts dar, als bedeutsam konstituierte Sache ist es das Produkt und die Äußerung eines »Ich sage« oder eines »Ich stelle mir vor«.[108]

Laut Foucault kann man darüber kaum erstaunt sein, dass sich die Phänomenologie nie in Richtung einer *Theorie des Ausdrucks* entwickelt hat. Dafür hätte sie sich selbst nämlich überschreiten müssen.[109] Die Folgen dieser Weigerung zeigen sich am schärfsten in der konstitutiven Unfähigkeit einer reinen Phänomenologie, eine objektive Theorie des Verstehens zu entwickeln, ein Problem, das im Zentrum jeder Psychologie und jeder Psychopathologie liegt. So kann zum Beispiel Karl Jaspers das Verhältnis zwischen Arzt und Patient erst im Rahmen einer *Mystik der Kommunikation* legitimieren.[110] Denn die Phänomenologie vermag die *compréhension* nur im Sinne einer erneuten Verinnerlichung zu begreifen. Durch das innerliche Aneignen geht allerdings der Anzeige-Charakter des Ausdrucksaktes verloren: Dieser ist von seinem äußeren Kontext, von seiner Räumlichkeit und Zeitlichkeit abgeschnitten, und dem Anderen, der in ihm nur ideell intendiert ist, ist er nie wirklich, objektiv begegnet. Die Phänomenologie, die durch die Fundierung der Bedeutung im Ausdrucksakt anders als Freuds *Hermeneutik der Symbole* die Immanenz des Sinnes im Bild dachte, vermochte somit nicht, diesen nach verobjektivierbaren Strukturen mitteilbar zu machen.[111]

Diese von der doppelten Tradition der Psychoanalyse und der Phänomenologie ausgehende Problemlage bildet Foucault zufolge den

108 Vgl. IBins 105/dt. 26.

109 Vgl. IBins 106/dt. 28. Für diese Frage, die wohl für die französische Philosophie der Nachkriegszeit entscheidend gewesen ist, ist sicherlich HYPPOLITE, *Logique et existence*, a.a.O., wegweisend gewesen. Vgl. insbesondere den ersten Teil, in dem Hyppolite die entscheidende Rolle der Sprache und insbesondere der *expression* qua Dasein des Geistes in Hegels Versuch hervorhebt, den Dualismus der Alt-Metaphysik zu verabschieden. Für eine genauere Rekonstruktion von Foucaults Anlehnung an Freud und Husserl in der *Einleitung* vgl. auch BASSO, *Michel Foucault e la Daseinsanalyse,* a.a.O., und BALZARETTI, »Spekulation und phänomenologische Ontologie«, a.a.O., 137–39.

110 Vgl. IBins 107/dt. 29.

111 IBins 107: »La phénoménologie est parvenue à faire parler les images; mais elle n'a donné à personne la possibilité d'en comprendre le langage.« (»Der

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausgangspunkt von Binswangers Daseinsanalyse. Bei Freud und Husserl ging es darum, das gemeinsame Fundament für die objektiven Strukturen des Anzeigens, für die Sinnganzheiten und für die subjektive Aneignung durch den Ausdrucksakt zu finden. Binswanger hat in *Traum und Existenz* dieses fundamentale Moment, an das sich die Bedeutungen knüpfen, die Subjektivität sich in objektiven Strukturen verkörpert und zugleich die idealen Inhalte der Intentionalität verwirklichen, durch seine besondere Auffassung des Träumens ans Licht zu bringen versucht.[112]

Binswanger untersucht insbesondere, wie das Motiv des Fallens und Steigens sich im Traum niederschlägt. Dabei weist er sowohl eine biologistische Auffassung der Fall- und Aufstiegsgefühle, die diese auf eine körperliche Grundlage zurückzuführen versucht, wie etwa in Wundts Rede von einem »asthenischen Affekt«, als auch eine intellektualistische Auffassung zurück, die er »bei aller Betonung der Einheit von Seele und Leib« in Ludwig Klages' Lebensphilosophie noch verkörpert sieht, insofern in dessen Ausdruckslehre der Leib als bloße Erscheinung der Seele betrachtet wird.[113] Binswanger schließt hingegen an Husserls und Heideggers Bedeutungslehre an, die im Fallen und Steigen einen speziellen Wesenszug des Daseins, der »ontologischen Struktur des Menschseins« erkennt: »das Gerichtetseinkönnen von oben nach unten« und umgekehrt.[114] Gegenüber dieser allgemeinen Bedeutungsrichtung und »aprioristischen Struktur« bilden besondere Bedeutungen (räumliche, akustische, körperliche, geistige, seelische usw.) sekundäre, abgeleitete Ausprägungen in regionalen Sphären. Sekundär ist auch die eigentlich *psychologische* Arbeit, die sich darum bemüht, den Traum lebensgeschichtlich zu analysieren, nämlich bezüglich der Biografie des Träumers.

Als wesentlicher Grundzug unseres Daseins stellt die Bedeutungsrichtung des Fallens und Aufsteigens kein intentionales, sondern ein konstitutiv *unreflektiertes* Moment dar, das diesseits der Entgegensetzung zwischen Subjektivität und Objektivität steht. Mit der Psychoanalyse könnte man von einem *unbewussten Moment* sprechen, wollte man naturalistisch auf der Ebene einer *Triebmythologie* ansetzen. Darin soll auch der Vorzug der von Binswanger vorgeschlagenen Betrachtungsweise liegen: Sie biete zwar keine Lösung für »das fragwürdigste von all den vielen fragwürdig gewordenen Problemen unserer Zeit, das Verhältnis von Leib und Seele«, allerdings werfe sie es »aus seinem uralten metaphysischen und religiösen Geleise« und vertriebe es »aus seinen einzelnen Problemstellungen, wie Wechselwirkung, Parallelismus und

Phänomenologie ist es gelungen, die Bilder zum Sprechen zu bringen; aber sie hat niemandem die Möglichkeit gegeben, ihre Sprache zu verstehen«, dt. 29).

112 Vgl. IBins 107/dt. 30.

113 Vgl. BINSWANGER, *Traum und Existenz,* a.a.O., 98 und 97.

114 A.a.O., 98.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Identität«, indem sie es »als falsch gestelltes Problem überhaupt entlarvt« und damit »erst freie Bahn für die Förderung anthropologischer Einzelprobleme« schafft.[115] Denn *daseinsanalytisch* anzusetzen heißt vor allem, sich mit der Tradition der Phänomenologie auf der Ebene einer *psycho-physischen Indifferenz* zu stellen, »in den tiefsten Gründen unserer Existenz, da wo lebend-geistige Form und lebend-geistiger Inhalt noch ungeschieden des Blitzes harren, der sie zündend spaltet.«[116] Dementsprechend sucht Binswanger in der Antike eine Alternativauffassung zu dem »wichtigsten Stück der neuzeitlichen Traumlehre«, nämlich zur Reduktion des Traums auf eine psychologische Manifestation, das heißt auf einen Ausdruck nicht mehr von kosmischen Kräften, sondern vom psychischen Leben eines besonderen Individuums.[117] Bei den Griechen habe ein Verständnis des Traumes vorgeherrscht, auf das bezogen die Unterscheidung zwischen Innen und Außen, »dieser neuplatonische, christliche, romantische Gegensatz«, radikal unentscheidbar gewesen sei. Sowohl in der religiösen Weltauffassung als auch in der philosophisch-metaphysischen Deutung der Welt als sympathetischer Zusammenhang, als ein All-Eines, »ein ἕν καὶ παν des Seins und seiner Ordnungen«, seien die Grenzen zwischen innerem Erlebnis und äußerem Geschehen, Traum und Orakelspruch, Allgemeinem und Einzelnen äußerst verwischt gewesen.[118]

Foucault knüpft an Binswangers Auffassung des Traums als Indifferenz vor der Teilung zwischen Objektivität und Subjektivität an. Gemäß einer alten Tradition, die bis zu Heraklit zurückreicht, versteht Binswanger das Träumen grundsätzlich erkenntnistheoretisch-kosmologisch. Der Traum bildet demnach eine ursprüngliche Erfahrungsform, die mit den Mitteln der Psychologie erst in zweiter Linie und abgeleitet zu deuten ist. Kosmogonisch erfasst, stellt der Traum jenes welterschließende Moment dar, in dem Welt und Freiheit sich unzertrennlich vereinigen und das menschliche Subjekt zu seiner *liberté radicale* zurückkehrt.[119] Im Traum zeigt sich *das Dasein an sich,* als die ursprüngliche Indifferenz zwischen Welt und Freiheit, wo der Mensch noch nicht dem Determinismus der Natur und den eigenen Phantasmen verfallen ist. Das Träumen

115 A.a.O., 99.

116 A.a.O., 95 f.

117 Als exemplarische Scheidelinie benennt Binswanger die Auffassung des Traumes des Petronius, der als untrügliches Zeichen des Zusammenbruches der alten Welt der Griechen und Römer »hönisch erklärte, nicht Götter-Heiligtümer und göttliches Machtgebot schickten die Träume vom Himmel herab, sondern ein jeder mache sie sich selber: ›Somnia, quae mentes ludunt volitantibus umbris, non delubra deum, nec ab aethere numina mittunt, sed sibi quisque facit‹« (a.a.O., 122).

118 Vgl. a.a.O., 117 f., 120 f.

119 IBins 118 f./dt. 47.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellt demnach nicht bloß eine Modalität der Einbildungskraft dar, sondern die primäre Bedingung ihrer Möglichkeit, ihre eigenste Form. Als solches kommt ihm in Binswangers Anthropologie der Imagination ein absolutes Privileg zu.[120]

Binswanger hat insbesondere das Träumen vom Aufstieg und Sturz insofern untersucht, als es mit der Zeitlichkeit in ihrem *ursprünglichen Sinne* verbunden ist. Erst einer Existenz, die im Modus der Eigentlichkeit gelebt wird und der die Zeitsynthese gelingt, öffne sich die Dimension der Geschichtlichkeit als eines freien, sinnhaften Gestaltens der Welt. Bei der vertikalen Sinndimension der Existenz und den Strukturen der Zeitlichkeit anzusetzen, die sie aufzudecken gestattet, hieße hiermit, eine Sphäre zu gewinnen, wo sowohl die Subjektivität wie auch die Welt nicht mehr *konstituiert*, sondern *konstituierend* sind. Gerade das hat Binswanger in »Traum und Existenz« geleistet. Er hat nämlich die *transzendentale Reduktion des Imaginären* vollzogen. Die *monde constitué* der Traumbilder hat er auf die *monde se constituant* des Träumens als ursprüngliche Form des Imaginierens zurückgeführt.[121]

Mit seiner transzendentalen Reduktion des Imaginären verlässt Binswanger das *anthropologische Niveau* der Reflexion, die den Menschen als Menschen innerhalb seiner menschlichen Welt analysiert, um die Ebene einer *ontologischen Reflexion* zu erreichen, die die Seinsweise der Existenz als In-der-Welt-Sein betrifft.[122] Binswangers phänomenologische Anthropologie der Imagination bedeutet jedoch nicht nur die Überwindung einer *naturalistischen* Anthropologie, die innerweltlich, auf der Ebene einer konstituierten Welt und einer verobjektivierten Subjektivität ansetzt. Sie stellt aus der Sicht Foucaults auch eine Reduktion der Psychologie und der für diese konstitutiven Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem dar. Existenz ist fundamentaler als jede Geisteskrankheit. Die Geisteskrankheit stellt den Moment dar, in dem das Dasein seine ursprüngliche Freiheit preisgibt und dem objektiven Determinismus der Natur verfällt. So ist nicht die Teilung zwischen Krankem und Gesundem primär, über die auf der abkünftigen Ebene der ›Positivität‹ – wie der spätere Foucault gesagt hätte – einer konstituierten Welt entschieden wird, sondern jene zwischen authentisch und nicht-authentisch, zwischen Geschichte und Natur, die vor jeder psychologischen Reduktion bei der ursprünglichen Konstitution der Welt ansetzt, in der eine *subjectivité radicale* ihre Freiheit ausübt.[123] Die

120 Vgl. IBins 128 f./dt. 63; dazu auch BALZARETTI, »Spekulation und phänomenologische Ontologie«, a.a.O., 139–43.

121 Vgl. IBins 145/dt. 90.

122 Vgl. IBins 137/dt. 77.

123 Vgl. IBins 126/dt. 59. Für die Abkünftigkeit der Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem außer der bereits erwähnten Positionen Jaspers' und Blanchots vgl. auch den im Zusammenhang mit den wiederholten

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

positive Psychopathologie lässt hingegen die Differenz zwischen *konstituierter* und *sich konstituierender* Welt außer Acht und gibt sich einer Form von Naturalismus hin, indem sie in der Objektivität der Krankheit nicht die Verobjektivierung der Existenz, sondern die Gesetze ihrer Natur zu entdecken glaubt.

> Le psychiatre oublie que c'est l'existence elle-même qui constitue cette histoire naturelle de la maladie comme forme inauthentique de son historicité, et ce qu'il décrit comme la réalité en soi de la maladie n'est qu'un instantané pris sur ce mouvement de l'existence qui fonde son historicité au moment même où elle se temporalise.[124]

Foucault möchte allerdings zuerst noch nicht das Paradigma der *Geisteskrankheit* verabschieden. Dies wird erst 1961 mit *Histoire de la folie* und sozusagen mit der Entdeckung des Wahnsinns der Fall sein. In der Einleitung zu Binswangers »Traum und Existenz« geht es Foucault eher um eine weitere *transzendentale* Reduktion, die der Psychopathologie, und der Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem, mit der sie operiert, endlich ihre Positivität, ihre wissenschaftliche Grundlegung verschaffen soll. Um der Psychopathologie eine wissenschaftliche Grundlage zu geben, ist allerdings erforderlich, die *psycho-physische Indifferenz*, jene Vermittlung zwischen Seele und Leib, Geist und Natur, die erst eine Wissenschaft des Wertes, eine positiv bestimmbare Kontinuität zwischen Normalem und Pathologischem fundieren kann, auch auf der Ebene der Geschichte und nicht nur auf jener des Traumes zu erreichen. Dem Übergang v*on der Anthropologie zur Ontologie*, den Binswanger durch seine konkreten Traumanalysen vollzieht, und der transzendentalen Reduktion des Imaginären, die dieser mit sich bringt, muss eine weitere Reduktion folgen, die, der *Wendung der Phänomenologie zur Anthropologie* nachgehend, deren Vertiefung Foucault für ein weiteres Werk vorankündigt, die ontologische Struktur des Menschseins wiederum mit einer konkreten Reflexion über den Menschen konfrontiert.[125]

Nachdem die konstituierende Imagination des Traumes, die ihrem Wesen nach *ikonoklastisch* ist, in Richtung ihres Rückgangs zum *Ursprung*

Diskussionen mit Foucault entstandenen Vortrag von Jean HYPPOLITE, »Pathologie mentale et organisation« (1955), in: DERS., *Figures de la pensée philosophique,* Bd. II, Paris 1971, 885–90.

124 IBins 137 (»Der Psychiater vergisst, dass die Existenz selber jene Naturgeschichte der Krankheit als uneigentliche Form ihrer Geschichtlichkeit konstituiert und daß das, was er als objektive Wirklichkeit der Krankheit beschreibt, nur eine Momentaufnahme von der sich geschichtlich zeitigenden Existenz ist«, dt. 76 f.).

125 Vgl. IBins 93/dt. 7.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der konstituierten Welt verfolgt wurde, soll jetzt ihre Bewegung vollendet werden, indem ihrem Weg von der Phantasie hin zur Praxis durch den Ausdruck nachgegangen wird. Die Freiheit, die sich im Traum nur imaginär mit der Welt verbunden und insofern erst eine subjektive Allgemeinheit erreicht hat, muss nunmehr endlich das Moment ihrer Universalität in einem objektiven Ausdruck erreichen. Eine *anthropologie de l'expression* soll demnach für fundamentaler als eine *anthropologie de l'imagination* gehalten werden. Dementsprechend bekennt sich Foucault zur *Geschichte*, auch wenn es um die Existenz geht.[126]

Die phänomenologische Reduktion der Psychologie wird somit insofern radikalisiert, als sie entsprechend der Selbstüberwindung, die der Logik der Phänomenologie selbst eingeschrieben ist, um einen neuen Aspekt bereichert wird: die Geschichte als die Dimension der konkreten, praktischen Lebenserfahrung des Menschen.[127] Die hiermit umrissene *Anthropologie des Ausdrucks* setzt sich zwar von einer Anthropologie des kranken Menschen, des Menschen im pathologischen Zustand des Verlustes seiner Freiheit in der Natur ab, im Grunde reproduziert sie jedoch den anthropologischen Reduktionismus und den naturalistischen Rest, die der Anspruch, eine Vermittlung zwischen Geist und Natur, eine *psycho-physische* Indifferenz unter endlichen Bedingungen erlangen zu können, notwendig mit sich bringt.

Von diesem Paradox oder gar Widerspruch bildet die Geschichte der Überarbeitung des von Foucault für die Reihe *Initiation philosophique* der Presses Universitaires de France praktisch parallel zur Niederschrift der Einleitung zu Binswangers *Traum und Existenz* verfassten Buches über die Geisteskrankheit eine überaus aufschlussreiche Ausführung. Denn stellt die 1954 erschienene erste Fassung von Foucaults Werk, *Maladie mentale et personnalité*, mit Sicherheit ein Beispiel jenes bereits in der Binswangerschrift angekündigten Programmes der Fundierung einer konkreten Reflexion über den Menschen anhand des Versuchs dar, das Problem der menschlichen Einheit in der Geschichte zu lösen, so zeigt die Analyse der tiefgreifenden Umarbeitung, der das Buch in der neuen Fassung von 1962, *Maladie mentale et psychologie*, unterzogen wurde, nicht nur eine Modifikation, sondern eine regelrechte Umkehrung der Perspektive. Gegenüber der fundamentalen Ebene des Wahnsinnes stellt nunmehr die *psychosomatische Totalität*, die über die Geschichte zu erlangen ist, nicht die Grundlage der positiven Wissenschaft des konkreten Menschen, die die spiegelbildlich entgegengesetzten Gefahren der

126 Vgl. IBins 147/dt. 93 und 108: »[...] nous avons la faiblesse de croire à l'histoire même quand il s'agit de l'existence« (»[...] denn wir haben die Schwäche, an die Geschichte zu glauben – selbst wenn es sich um die Existenz handelt«, dt. 30).

127 Dazu auch FOUCAULT, »La psychologie de 1850 à 1950«, a.a.O., 165/dt. 195.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spekulation einerseits und des Naturalismus andererseits hinter sich lassen und damit eine politische Praxis der *désaliénation* fundieren soll, sondern selbst das Resultat eines Reduktionismus dar, der die konstitutive Verstrickung von Natur und Geist, Tatsachen und Werten seiner endlichen Vermittlungen nie wird abwenden können.

iv.ii Foucaults Entdeckung des Wahnsinns und seine Überwindung des Paradigmas der Geisteskrankheit

Michel Foucaults *Maladie mentale et personnalité* (1954) wird von der Grundintuition geleitet, dass zwischen Pathologie und menschlicher Einheit eine interne Korrelation besteht: Das Problem einer wissenschaftlichen Pathologie, die erlauben soll, die krankhafte Abweichung *positiv* zu erfassen, und die Frage nach der psychosomatischen Totalität des Menschen können nur zusammen gelöst werden. So wird das Buch Foucaults direkt mit zwei Fragen eröffnet:

> Deux questions se posent à toute psychologie mentale : sous quelles conditions peut-on parler de maladie dans le domaine psychologique? Quels rapports peut-on définir entre les faits de la pathologie mentale et ceux de la pathologie organique?[128]

Die Schwierigkeiten der zeitgenössischen Psychologie, Gesundheit und Krankheit zu definieren, sind laut Foucault insbesondere den aporetischen Bestrebungen zuzurechnen, Psychopathologie und organische Pathologie auf eine allgemeine abstrakte Pathologie zurückzuführen, die beiden dieselben Begriffe und dieselbe Methode auferlegt. Foucault möchte hingegen zeigen, dass die Wurzeln der Psychopathologie nicht in irgendeiner *Metapathologie* liegen, sondern einzig in einer Reflexion über den *Menschen selbst*. Nur wenn sie von den Postulaten loskommt, die die allgemeine Pathologie stets unterstellt, wird die Geistesmedizin strikt *wissenschaftlich* werden können.[129]

Geistes- und organische Medizin teilen insbesondere dieselbe Auffassung von der Natur der Krankheit. Zum einen wird postuliert, dass Krankheit eine Essenz ist, und zum anderen, dass sie als solche zugleich eine natürliche Art darstellt: Hinter der Vielgestalt der Symptome stellt die Krankheit die Einheit einer durch ihre konstanten Merkmale

128 MmPer 1 (»Zwei Fragen stellen sich einer jeden mentalen Psychologie: Unter welchen Voraussetzungen kann man auf dem Gebiet der Psychologie von Krankheit sprechen? Und: Welche Beziehungen lassen sich zwischen den Befunden der Psychopathologie und denen der organischen Pathologie feststellen?«).

129 Vgl. MmPer 2.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

definierten und in Untergruppen aufgeteilte Spezies dar. Geistes- und organische Krankheit sind demnach nach denselben begrifflichen Methoden erfasst, psychologische und physiologische Symptome werden auf dieselbe Art und Weise isoliert und zusammengesetzt, ohne dass auf ihre jeweilige Spezifität achtgegeben würde. Die beiden Postulate – dass die Krankheit eine Essenz und als Essenz eine natürliche Art bildet – können laut Foucault keine *reelle Einheit*, sondern bloß einen *abstrakten Parallelismus* zwischen Geistes- und organischer Pathologie etablieren. Das für die Stiftung einer positiven Wissenschaft des Menschen unabdingbare Problem der *menschlichen Einheit* und der *psychosomatischen Totalität* bleibt somit weiter ungelöst.[130]

Foucault entgeht nicht, dass das Problem der *psycho-physischen* Einheit in der zeitgenössischen Pathologie zur Entwicklung neuer Methoden und neuer Konzepte geführt hat. So wird er wohl gewahr, dass der Begriff einer *organischen* und *psychologischen* Totalität mit den Postulaten aufgeräumt hat, die die Krankheit zu einer spezifischen Entität erheben. Die Krankheit wird nicht mehr als ein fremdes Wesen, sondern als ein Abwehr- oder gar katastrophales Verhalten des Individuums auf der Ebene seiner Gesamtreaktionen in der Auseinandersetzung mit seiner Umgebung verstanden. Exemplarisch in diesem Sinne sind die Studien Kurt Goldsteins über ein neurologisches Syndrom wie die Aphasie, die an den Grenzen zwischen mentaler und organischer Medizin liegt. Sowohl jede organische Erklärung durch eine lokale Verletzung wie auch jede psychologische Interpretation durch ein globales Intelligenzdefizit verwerfend, legt Goldstein die aphasische Störung auf der Ebene des gesamten Reaktionsstils des Individuums im Umgang mit seiner Umgebung und der Einengungen seiner Adaptationsmöglichkeiten fest, die damit einhergehen.[131]

Foucault teilt allerdings nicht die Euphorie, die mit dem Aufkommen des Begriffes der Totalität in der Pathologie verbunden ist. Er will im Gegenteil zeigen, dass eine einheitliche Pathologie, die dieselbe Methode und dieselben Begriffe auf dem psychologischen wie auf dem physiologischen Gebiet anwenden würde, weiterhin zum Reich des Mythos gehört, auch wenn die Einheit zwischen Körper und Seele als ein Faktum zu betrachten ist. Trotz der Wende *von der Krankheit zum Kranken*, die die neue Pathologie vollzogen hat, bleibt hinsichtlich der Abstraktionsmethoden, der Normalitätskriterien oder der Bestimmung des kranken Individuums eine einheitliche Behandlung der organischen Totalität und der psychologischen Personalität immer noch eine Chimäre. Die Einheit zwischen den verschiedenen Formen der Krankheit, die die abstrakten Postulate einer *Metapathologie* gewähren können, ist somit immer eine

130 Vgl. MmPer 8/dt. 16.
131 Vgl. MmPer 10 f./dt. 20.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gekünstelte. Erst der reelle Mensch trägt hingegen *de facto* die Einheit zwischen Geistigem und Körperlichem.[132]

Die psychosomatische Einheit des Menschen tatsächlich zu begreifen und somit das Pathologische strikt wissenschaftlich zu bestimmen heißt demnach, auf der einen Seite die konkreten Formen zu analysieren, die die Krankheit im psychologischen Leben eines Individuums annehmen kann, und auf der anderen Seite die geschichtlichen Bedingungen zu bestimmen, die die verschiedenen Aspekte der Krankheit ermöglicht haben. Dadurch wird die Gesamtheit des kausalen Systems wiedergegeben, das die Krankheit begründet hat.

Foucault schildert im ersten Teil von *Maladie mentale et personnalité* die drei Hinsichten, in denen die Krankheit rein *psychologisch* betrachten werden kann: die Evolution, die individuelle Geschichte und die Existenz. Jede Hinsicht bildet lediglich einen Teilaspekt der Krankheit und kann insofern das pathologische Faktum in seiner Gesamtheit nicht ausschöpfen. Deshalb ist eine jede Hinsicht zu ihrer Ergänzung auf die ihr jeweils übergeordnete Dimension angewiesen: die Evolution auf die individuelle Geschichte, die individuelle Geschichte auf die Existenz und diese samt aller rein psychologischen Betrachtungsweisen auf die soziale Geschichte und auf ihre Konflikte als auf die Dimension, die allein eine Phänomenologie der psychologischen Strukturen auf ihre *realen Ursprünge* und Existenzbedingungen zurückführen kann.

Auf der einen Seite kann die Krankheit als ein regressiver Prozess behandeln werden. Sie bildet dann den Verlauf, während dessen die Maschen der Evolution aufgetrennt und normalerweise überholte Phasen der ontogenetischen Entwicklung erneut zum Vorschein gebracht werden. Wie die Analysen der individuellen und sozialen Regressionen durch Sigmund Freud oder Pierre Janet zeigen, stellt die Krankheit in dieser Hinsicht nichts anderes als die Natur selbst dar, aber in einem umgekehrten Prozess.[133]

In ihrem Naturalismus bestehen allerdings auch die Grenzen der evolutionären Betrachtungsweise: Als analytischer Ansatz denkt sie Entwicklung und pathologische Regression aggregativ im Sinne einer bloßen Anhäufung beziehungsweise einer bloßen Subtraktion. Sie bleibt demnach zwei Mythen verhaftet: dem Mythos einer gewissen *psychologischen Substanz*, etwa Sigmund Freuds *Libido* oder Pierre Janets *force psychique*, die als diskrete Kraft eine Art Rohmaterial der Evolution darstellen, und dem Mythos einer grundsätzlichen Identität des Kranken, des Kindes und des Primitiven, sodass zum Beispiel die Psychoanalyse glauben konnte, eine Pathologie des Kindes zu schreiben, indem sie eine Pathologie des Erwachsenen anfertigte.[134]

132 Vgl. MmPer 16.
133 Vgl. MmPer 22/dt. 35.
134 Vgl. MmPer 23 ff./dt. 36 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erst auf der Ebene der *Persönlichkeit* als Reorganisation der konkreten Individualität des Kranken kann der Regression eine angemessene psychologische Bedeutung zugesprochen werden. Als singuläres Abwehrverhalten ist es somit möglich, die Regression in der individuellen Geschichte des Patienten zu verankern. Nun bildet sie keinen natürlichen Sturz in die Vergangenheit mehr; vielmehr ist sie als eine intentionelle Flucht aus der Gegenwart – die eher ein *Rückgriff* als eine *Rückkehr* ist – zu betrachten.[135]

Die Perspektive der *Evolution* wird somit mit jener der *individuellen Geschichte* ergänzt. Die psychische Zeitlichkeit wird nicht mehr in der evolutionären Betrachtungsweise nach einer bloßen Anhäufung von Früher und Jetzt, sondern in *historischen* Begriffen nach einer Zeitsynthese aufgefasst, durch die die Gegenwart der Vergangenheit im Hinblick auf eine Zukunft einen Sinn ergibt. Die psychologische Geschichte des Kranken vermag allerdings, die pathologische Verinnerlichung der situationsbezogenen Konflikte im Sinne einer immanenten Widersprüchlichkeit auf der Ebene der Affekte zu beschreiben; sie kann nicht die Gründe ihrer Genese angeben. Sie kann einen krankhaften Zustand sinnhaft schildern, nicht aber erklären, weshalb ein bestimmter Konflikt von der einen Person normal erlebt wird und bei einer anderen eine Krankheit auslöst. Demnach muss sie ihrerseits durch eine weitere Dimension ergänzt werden, nämlich mit einer existenziellen Notwendigkeit, die als Prinzip und Grund der individuellen Geschichte fungiert.[136]

Gegenüber der Natur und der Geschichte ist die Existenz *fundamentaler*, insofern sie dem historischen Zusammenhang erst einen besonderen *Erfahrungsstil* (»style d'expérience«, MmPer 52/dt. 70) und dadurch die sinnhafte Einheit verleiht, durch die die diskreten biografischen Ereignisse, die ihn bilden, nach Ursachen und Wirkungen, früher und später verbunden werden können. Deshalb bildet das Hauptinstrument einer Phänomenologie der Geisteskrankheit nicht mehr die *diskursive Logik,* sondern das ganzheitliche Erfassen der Intuition, etwa das *Verstehen*, von dem Jasper als erster gezeigt hat, dass es in seiner intersubjektiven Form bis ins Wesen der pathologischen Welt gelangen kann.[137]

Die existenziellen Grundlagen der Geisteskrankheit können laut Foucault sowohl *noetisch* nach dem Bewusstsein, das der Kranke vom eigenen Zustand hat, wie auch *noematisch* nach den Strukturen der pathologischen Welt, auf die er sich intentional bezieht, untersucht werden. Die Weltlichkeit des Kranken kann insbesondere nach den existenziellen Formen ihrer Zeitlichkeit, ihrer Räumlichkeit und ihres Verhältnisses zu einer Mitwelt und zum eigenen Körper bestimmt werden, wie etwa

135 Vgl. MmPer 40/dt. 55.
136 Vgl. MmPer 52/dt. 70.
137 Vgl. MmPer 54/dt. 72.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in den Arbeiten von Eugène Minkowski, Ludwig Binswanger und dem Schweizer Psychiater Roland Kuhn. Auch die Existenz kann allerdings nur der angemessenen Beschreibung der Krankheit dienen und nicht ihrer Ätiologie. Nachdem ihre *inneren Dimensionen* erforscht wurden, müssen nunmehr die *äußeren und objektiven Bedingungen* der Krankheit in Betracht gezogen werden: Die Psychologie muss der Geschichte den Vortritt lassen.[138]

Selbst die sozialen und historischen Bedingungen der Krankheit, gesellschaftliche Konflikte und reale Milieugegensätze, reichen allerdings nicht aus, um die Entstehung eines pathologischen Verhaltens aufzuklären. Um den Übergang vom *historischen* zum *pathologischen Widerspruch* zu erklären, benötigt man spezifisch psychologische Bedingungen, die Foucault in einer eine angepasste und differenzierte Reaktion auf die kontradiktorischen Milieuanforderungen verhindernden Abwehrhaltung ausmacht. Auf der physiologischen Ebene findet das psychologische, undifferenzierte Abwehrverhalten andererseits in einer Dereglementierung der normalen Dialektik zwischen Erregung und Hemmung seinen Niederschlag, die Foucault in Iwan Pawlows Reflexologie erkennt.[139]

Pawlows Physiologie erlaubet insbesondere, aus der Definition der Geisteskrankheit aufgrund ihrer menschlichen und historischen realen Bedingungen eine *einheitliche Auffassung vom Pathologischen* zu gewinnen. Geisteskrankheiten sind Störungen der Persönlichkeit in ihrer Ganzheit; als solche haben sie ihren Ursprung in ihren realen Existenz- und Entfaltungsbedingungen und in ihren Konflikten. Damit es aber tatsächlich zu einem pathologischen Verhalten kommt, genügt es nicht, dass die Konflikte auf eine psychologische Dimension übertragen werden; sie müssen auch zu funktionellen Gegensätzen der Reaktionen auf dem physiologischen Niveau der Reflexe werden. In diesem Begriff der funktionellen Störung erfährt die Geistespathologie ihre Einheit mit der organischen.[140]

Der Materialismus in der Psychopathologie, der sich dadurch laut Foucault entwickeln lässt, muss insbesondere zwei entgegengesetzte Formen von Reduktionismus vermeiden. Zum einen muss er sich davor hüten, die mentale Entfremdung auf die soziale zu reduzieren und damit die historischen Milieuwidersprüche als eine hinreichende Bedingung für die Bestimmung der Geisteskrankheit zu betrachten. Zum anderen muss er strikt vermeiden, eine jede *maladie mentale* auf eine Störung des Nervenapparates zurückzuführen, dessen Mechanismen von einem rein physiologischen Standpunkt aus untersucht werden können. Letzteres,

138 Vgl. MmPer 69.
139 Vgl. insb. MmPer 92–102.
140 Vgl. MmPer 106.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nämlich die Reduktion einer jeden Geistespathologie auf die Physiologie, sei zwar prinzipiell möglich, aber erst in einer Zeit, in der die soziale Entfremdung aufgehoben sein wird. In einer solchen verheißungsvollen Zukunft wird es möglich sein, das Physiologische und das Psychologische reell zu vereinigen, und damit wird auch die Opposition zwischen dem eigenen Bewusstsein und dem eigenen Körper de facto aufgelöst sein.[141]

Aus der Sicht Foucaults kann die Einheit der Psychopathologie durch den Zusammenhang zwischen Sozialem, Psychologischem und Physiologischem, den Pawlows Reflexologie als *experimentelle* Untersuchung des Konfliktes zur Artikulation zu bringen vermag, durchaus gewährleistet werden. Damit ist die zweite Frage beantwortet, die zusammen mit jener nach der Einheit zwischen organischer Pathologie und Geistespathologie Foucaults Abhandlung eröffnet, nämlich unter welchen Bedingungen man von Geisteskrankheit sprechen darf. Denn die Vermittlung zwischen Geistigem und Organischem über die funktionelle Analyse der Physiologie Pawlows, durch die eine angemessene *Zergliederung* des Psychischen nach diskreten Einheiten, oder gar nach gesetzmäßig zusammenhängenden Komplexen von Elementarnervenreaktionen, Erregungen und Hemmungen, möglich werden soll, gestattet, den krankhaften Prozess nach derselben Begrifflichkeit wie die normale Adaptation zu bestimmen. Damit ist laut Foucault die klassische Vorstellung einer radikalen Heterogenität und Spezifität des Krankhaften definitiv verabschiedet: Die pathologischen Abläufe sind den normalen Reaktionen ebenbürtig.[142]

Die zweite Ausgabe von Foucaults Abhandlung über die Geisteskrankheit, unter dem Titel *Maladie mentale et psychologie* 1962 erschienen, zeigt mit großer Deutlichkeit, welcher Wandel sich zwischen Foucaults marxistisch-phänomenologischen Anfängen und der Niederschrift seiner Hauptdissertation, *Wahnsinn und Gesellschaft*, auf der einen und seiner Ergänzungsdissertation, *Einführung in Kants ›Anthropologie‹* (beide 1961), auf der anderen Seite zugetragen hat. An die Stelle von historischen *Erscheinungsbedingungen* treten nun konstitutive Bedingungen der Möglichkeit oder gar ein *konkretes Apriori*.[143] Jetzt ist von der *historischen Konstitution der Geisteskrankheit* die Rede.[144] Es geht nicht mehr darum, die grundlegende Rolle der Geschichte qua sozialer Konflikt für eine ideologisch ungeblendete Ätiologie der Krankheit hervorzuheben.

141 Vgl. die Worte Pawlows beim XIV. Internationalen Kongress der Physiologie in Rom (2. September 1932), die Foucault zustimmend anführt (MmPer 107).

142 Vgl. MmPer 105: »Les processus morbides sont de plain-pied avec les réactions normales.«

143 Vgl. MmPS 101.

144 Vgl. MmPs 76/dt. 99.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jetzt tritt hingegen die Geschichtlichkeit nicht nur der verschiedenen Formen, in denen die Geisteskrankheit erfasst werden kann, sondern auch des Begriffs der Geisteskrankheit und damit einhergehend der epistemischen Konstellation, die ihn überhaupt möglich gemacht hat, nämlich der Psychologie, in den Vordergrund.

Die *reduktive* Arbeit wird um eine neue Dimension bereichert. Es reicht nicht mehr, die Geisteskrankheit auf deren reale, geschichtliche Existenzbedingungen zurückzuführen. Der Wahnsinn hat seinen Auftritt vollzogen: Er bildet den Rahmen, dem gegenüber Geschichte wie auch Psychologie und Geisteskrankheit als abkünftig gelten. Demnach wird die Psychologie die Wahrheit über den Wahnsinn niemals sagen können, denn es ist eigentlich der Wahnsinn, der die Wahrheit der Psychologie aufbewahrt:

> Jamais la psychologie ne pourra dire sur la folie la vérité, puisque c'est la folie qui détient la vérité de la psychologie.[145]

Der Wahnsinn kann nicht innerhalb der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn erfasst werden, die er selbst, als die obere Einheit und Indifferenz, die vor der Teilung liegt, konstituiert. Als solcher entzieht sich der Wahnsinn auch der Begrifflichkeit einer um ihre sozio-historischen Bedingungen erweiterten Psychologie. Will man tatsächlich den *Psychologismus* und im Allgemeinen den szientistischen Reduktionismus loswerden, so muss man tiefer ansetzen und die Geschichtlichkeit der endlichen Sinnentfaltungen der Psychologie und der Sozialgeschichte auf ihre Wurzel zurückführen: den Wahnsinn selbst. Dadurch befindet man sich allerdings bereits auf dem Terrain einer *Archäologie* im eigentlichsten Sinne: einer ›Geschichte der Grenzen‹ nach den Worten des Vorworts zu *Wahnsinn und Gesellschaft*, die in der Bestimmung der Ur-Teilungen, die eine bestimmte geschichtliche Konstellation auszeichnen, ein Mittel zu deren tiefster *Bestreitung* und *Übertretung* sucht.

Dementsprechend schwebt Foucault 1962 in *Maladie mentale et psychologie* durchaus eine *Psychologie des Wahnsinns* vor. Diese wird dadurch, dass sie bis zu ihrer Wurzel getrieben ist, nicht mehr zur Beherrschung der Geisteskrankheit, sondern gar zur *Destruktion* der Psychologie selbst führen. Denn die Psychologie zum Wahnsinn als zu ihrer Wurzel zurückgeführt, fördert das wesentliche, nicht psychologische, weil nicht moralisierbare Verhältnis zwischen der Vernunft und der Unvernunft erneut zutage.[146]

145 MmPs 89 (»Niemals wird die Psychologie die Wahrheit über den Wahnsinn sagen können, weil im Wahnsinn die Wahrheit der Psychologie beschlossen liegt«, dt. 114).

146 Vgl. MmPs 89/dt. 114 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese *Destruktion* der Psychologie, wie immer sie genau vonstattengehen soll, stellt letztendlich nichts anderes als die *Archäologie* selbst dar. Sie besteht nämlich im Grunde in dem Versprechen, eines Tages dem Menschen, endlich der Psychologie ledig, erneut die *tragische* Konfrontation mit dem Wahnsinn zu gestatten.[147] Dieser Radikalisierung entsprechend unternimmt die Umarbeitung von 1962 nicht mehr den Versuch, Psychologie und Geisteskrankheit auf eine neue Grundlage zu stellen; beide werden im Gegenteil als ein abkünftiges Unterfangen und eine abkünftige Begrifflichkeit abgelehnt. So besteht zwischen Wahnsinn und Psychologie ein derartiges Verhältnis und Ungleichgewicht, das jede Bemühung, diesen in psychologischen Begriffen zu fassen, schlicht unmöglich macht. Der Begriff der *Geisteskrankheit* bringt seinerseits ein solches notwendiges Scheitern zum Ausdruck, denn sie stellt nichts anderes dar als eine bereits *entfremdete* Form des Wahnsinns selbst.[148]

Nunmehr kann es sich dementsprechend nicht mehr darum handeln, eine Synthese zwischen Geist und Natur herbeizuführen, die die Etablierung einer einheitlichen Pathologie als Wissenschaft der Wertabweichung und damit die Fundierung der Psychologie qua positive Wissenschaft des Menschen ermöglicht, die eine politische Praxis der *désaliénation* leiten soll. Die sich nun als falsche, ja gewalttätig ergebende Vermittlung, auf die sich ein solches Projekt notwendig stützen muss, wird hingegen zum eigentlichen Gegenstand der Kritik und mit ihr der Zusammenhang, der zwischen der Auflösung des Problems der psychosomatischen Einheit, der positiven Bestimmbarkeit des Überganges vom Normalen zum Pathologischen und der Konstitution einer neuartigen Wissenschaft des Menschen besteht, die mit dem Anspruch auftritt, den Positivismus sowie die Metaphysik hinter sich zu lassen.

In dieser Hinsicht soll auch die Rekonstruktion der *historischen Konstitution* der Geisteskrankheit verstanden werden, die Foucault 1962 in *Maladie mentale et psychologie* im Anschluss an die wichtigsten Erträge von *Histoire de la folie* in geraffter Form nachzeichnet.[149] Hinter dem vermeintlichen, geduldigen Fortschritt eines positiven Wissens, das den Wahnsinn in seiner *natürlichen Wahrheit* endlich entdeckt haben soll, steckt in Wirklichkeit das Resultat von Praktiken des gesellschaftlichen Ausschlusses und der moralischen Verfemung, die erst die Objektivität eines parteilosen, wissenschaftlichen, medizinischen Blickes ermöglicht hat. Geht man demnach dem Prozess auf den Grund, der im Okzident dazu geführt hat, dem Wahnsinn den Status der Geisteskrankheit

147 Vgl. MmPs 89/dt. 114.

148 Vgl. MmPs 90/dt. 116.

149 Vgl. insbesondere in einer eher *historischen* Hinsicht das Kapitel V (»La constitution historique de la maladie mentale«) und in einer eher *systematischen*, ja *strukturellen* das Kapitel VI (»La folie, structure globale«) des zweiten Teils des Buches: MmPs 76–89, 90–101/dt. 99–115, 116–29.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zuzusprechen, so sieht man, dass die Medikalisierung des alten Instituts der Internierung und mit ihm des Wahnsinns, die die jüngste Geschichte der modernen Psychopathologie eröffnet haben soll, bloß eine vermeintliche ist. Die Geburt des Asyls bildet nicht die glückliche Begegnung eines neuen Humanismus mit einer Wissenschaft, die endlich die Schwelle ihrer eigenen Positivität übertreten hat, sondern sie stellt vielmehr die Zusammenführung und die Konfusion alter *medizinischer Techniken*, wie etwa die kalte Dusche oder eine im 18. Jahrhundert erfundene rotierende Maschine, mit *Techniken der sozialen Kontrolle und Vorbeugung* dar.[150]

Foucault lässt es allerdings nicht mit der Ebene einer *historischen* Rekonstruktion bewenden. Denn der *moralisierende Sadismus*, durch den die Philanthropie des 19. Jahrhunderts den Wahnsinn unter dem Anschein einer Befreiung eingeschlossen habe, erklärt nicht nur *historisch,* warum eine psychologische Analyse des Wahnsinns durchführbar wurde, sondern hat insgeheim die Möglichkeit einer jeden Psychologie *archäologisch* fundiert.[151] So folgt dem Kapitel über die historische Konstitution der Geisteskrankheit (»La constitution historique de la maladie mentale«, Kapitel V) eines über den Wahnsinn als Gesamtstruktur (»La folie, structure globale«, Kapitel VI).

Erst die Moralisierung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Unvernunft hat die Psychologie überhaupt ermöglicht. Denn damit sich ein medizinisches Bewusstsein vom Wahnsinn entwickeln konnte und mit ihm die Möglichkeit sich ergab, den Geist entweder als *gesunden* (durch die Psychologie) oder als *kranken* (durch die Psychopathologie) zu behandeln, war es erforderlich, die *absolute Differenz des Unsinnigen* zu reduzieren.[152] Der Wahnsinn lässt sich als Wahnsinn erst dadurch überhaupt erkennen, dass man glaubt, die absolute Alterität der Unvernunft innerhalb der Teilung (gar der Ur-Teilung) zwischen Sinn und Nicht-Sinn, positivem und negativem Wertpol in ihrer Unteilbarkeit überhaupt auffassen zu können.[153]

Das *Unsinnige* wird demnach fortschreitend und aufgrund sukzessiver Teilungen zum Wahnsinn, zur *Krankheit* und zur *Geisteskrankheit*. Dazu ist neben einer Pathologie, die zwischen krankhaften und normalen Phänomenen zu unterscheiden erlaubt, auch eine Teilung zwischen organischer und Geisteskrankheit erforderlich, durch die der Irrsinn in den Bereich der Innerlichkeit verlegt wird.[154] Durch die *Konfiskation* der Erfahrung des Wahnsinns in den Begriff der *Krankheit* und vor allem durch das Ziehen einer eindeutigen Wertgrenze zwischen Vernunft und

150 Vgl. vor allem MmPs 85 f./dt. 110 f.
151 Vgl. MmPs 87/dt. 112.
152 Vgl. MmPs 92/dt. 118.
153 Vgl. MmPs 92 f./dt. 118 f.
154 Vgl. MmPs 94, 86/dt. 120, 112.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unvernunft, die der Reduktion des Unsinnigen auf das Pathologische zugrunde liegt, wird zugleich eine *Naturalisierung* des Wahnsinns beziehungsweise das Diagnostizieren desselben als Naturphänomen durch ein medizinisches Urteil möglich.

> Lorsque le médecin croit diagnostiquer la folie comme un phénomène de nature, c'est l'existence de ce seuil qui permet de porter le jugement de folie.[155]

Bis zum 18. Jahrhundert fand der Mensch vor der Inkommensurabilität der Unvernunft die *absolute Kontestation* der endlichen Bestimmungen seiner Wahrheit. Nachdem ihre Nacht durch eine Teilung, die der Unendlichkeit des Unsinnigen entsprechend nur *dezisionistisch* anhand einer Wertentscheidung vollzogen werden konnte, zur bloßen Schattenseite der Vernunft reduziert worden war, wurde sie zum Zugang zur natürlichen Wahrheit des Menschen als deren dialektisch Negatives.

> Cette expérience de la Déraison dans laquelle, jusqu'au XVIII[e] siècle, l'homme occidental rencontrait la nuit de sa vérité et sa contestation absolue va devenir, et reste encore pour nous, la voie d'accès à la vérité naturelle de l'homme.[156]

So hebt Foucault auf einer *historischen* Ebene hervor, wie die positive, wissenschaftliche Psychologie ihren historischen Ursprung und ihren Grund in einer pathologischen Erfahrung gefunden hat. Eine Wissenschaft des normalen Menschen hat sich erst durch eine Analyse seiner pathologischen Manifestationen etablieren können: Eine Psychologie der Persönlichkeit wurde durch eine Analyse der Persönlichkeitsspaltungen, eine Psychologie des Bewusstseins durch eine Analyse der Zwänge und des Unbewussten, eine Psychologie der Intelligenz durch eine Analyse der Erkenntnisdefizite begründet.[157]

Auf einer *strukturellen, archäologischen* Ebene entspricht die Begründung der Allgemeinen Psychologie in der Pathologie den Wurzeln derselben Psychologie in einem anthropologischen Reduktionismus. So stütze die ganze epistemologische Struktur der zeitgenössischen Psychologie

155 MmPs 93 (»Wenn der Arzt den Wahnsinn als ein Naturphänomen zu diagnostizieren glaubt, ist es das Vorhandensein dieser Schwelle, das gestattet, das Urteil des Wahnsinns überhaupt zu fällen«, dt. 119, Übersetzung leicht verändert).

156 MmPer 88 (»Die Erfahrung der Unvernunft, in welcher dem Menschen des Okzidents bis zum 18. Jahrhundert die Nacht seiner Wahrheit und seine absolute Widerlegung entgegentraten, wird nun und bleibt auch für uns noch der Zugang zur natürlichen Wahrheit des Menschen«, dt. 113 f.).

157 Vgl. MmPs 87 f./dt. 113.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich auf ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst, das erst durch eine moralisierende Entschärfung des Unsinnigen ermöglicht werde. Zum *homo psychologicus* wird der Mensch dadurch, dass er sich innerhalb der Ur-Teilung des Unteilbaren oder der endlichen Bestimmung des Unendlichen zu definieren versucht. Nunmehr hat er kein Verhältnis zur Wahrheit, sondern bildet selbst die *Wahrheit der Wahrheit* und gerät dadurch, in seinem Bestreben, sich selbst in sich selbst unter endlichen Bedingungen zu begründen, in einen unendlichen Verweis der Endlichkeit auf sich selbst, der sein Verhältnis zu sich selbst ausmacht und der nur willkürlich gebrochen werden kann.[158]

II. Die Geburt der Klinik oder das biowissenschaftliche Paradigma der Humanwissenschaften

> Il restera sans doute décisif pour notre culture que le premier discours scientifique tenu par elle sur l'individu ait dû passer par ce moment de la mort.
> (*Michel Foucault*, Naissance de la clinique)[159]

In *Histoire de la folie* war vom großen bürgerlichen Traum einer Stadt die Rede, in der die autoritäre Synthese zwischen Natur und Tugend herrscht.[160] Auf eine Synthese zwischen Tugend und Natur geht *Die Geburt der Klinik* nicht nur im Sinne der kulturellen Prägung einer vermeintlich restlosen Naturalisierung, sondern umgekehrt auch angesichts eines Naturrestes in der Kultur ein. In *Wahnsinn und Gesellschaft* war die These einer *Objektivation durch Exkommunikation* entscheidend für die Rekonstruktion der Entstehung des Asyls als der modernen Irrenanstalt. Die naturalistische Positivierung des Wahnsinns, die mit dessen Asylbehandlung einhergeht, ist demnach durch die Vermittlung zwischen der theoretischen Betrachtung des Wahnsinns auf der Ebene der Medizin und den Ausschlusspraktiken der Internierung herbeigeführt worden, die im Ancien Régime wie auf parallellaufenden Schienen noch getrennt gehalten waren.

Ähnlich wird die Geschichte der Entstehung der modernen Klinik und damit einer positiven Medizin nicht als der geradlinige Fortschritt einer

158 Vgl. MmPs 103/dt. 131. Foucault verweist insbesondere auf Nietzsche, was die genealogische Zurückführung der Psychologie auf eine endliche, anthropologisierte Moral angeht: vgl. MmPs 88/dt. 114.

159 »Es ist von entscheidender und bleibender Bedeutung für unsere Kultur, daß ihr erster wissenschaftlicher Diskurs über das Individuum seinen Weg über den Tod nehmen mußte.«

160 Vgl. HF 110.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

progressiven epistemologischen Bereinigung der medizinischen Erkenntnis von imaginären Werten und spekulativen Chimären erzählt, die dem ärztlichen Blick endlich erlaubt, die Krankheit in ihrer Wahrheit wahrzunehmen. Sie wird vielmehr vertikal als das Resultat einer tiefgreifenden Reorganisation des medizinischen Diskurses rekonstruiert, die nicht weniger auf einem politisch-institutionellen und ökonomischen als auf einem erkenntnistheoretischen Niveau veranlasst wurde und die aufgrund des historischen Apriori, das sie erst ermöglicht, immer schon imaginär wie philosophisch besetzt ist.

Foucault hebt in seiner Untersuchung den entscheidenden Platz hervor, den die Medizin in der Gesamtarchitektur der Humanwissenschaften eingenommen hat.[161] Die Modellrolle, die die Lebenswissenschaften im 19. Jahrhundert für die Humanwissenschaften gespielt haben, kann nicht einfach mit der Übertragung von weit umfassenden Begriffen erklärt werden. Sie muss vielmehr auf die strukturelle Homologie zurückgeführt werden, die zwischen beiden Wissenschaftstypen herrscht aufgrund ihres gemeinsamen Angewiesenseins auf den Gegensatz zwischen Gesundem und Krankem.

> Le prestige des sciences de la vie au XIX^e^ siècle, le rôle de modèle qu'elles ont mené, surtout dans les sciences de l'homme, n'est pas lié primitivement au caractère compréhensif et transférable des concepts biologiques, mais plutôt au fait que ces concepts étaient disposés dans un espace dont la structure profonde répondait à l'opposition du sain et du morbide.[162]

Gegenstand von *Naissance de la clinique* ist insbesondere die Transformation, die von der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufkommenden und die alte Theorie der Sympathien verdrängenden Medizin der Arten anfangs des 19. Jahrhunderts zum Vorrecht der Pathologischen Anatomie und ihrer auf das Sezieren von Leichnamen spezialisierten anatomisch-klinischen Methode führte.[163] Der chronologische Rahmen des Buches kann *idealiter* mit der *Nosologia methodica* (Amsterdam 1763) des Arztes und Botanikers François Boissier de Sauvages und dem

161 Vgl. NC 201/dt. 208.

162 NC 36 (»Das Prestige, das die Wissenschaften vom Leben im 19. Jahrhundert genießen, ihre Modellrolle, die sie vor allem in den Wissenschaften vom Menschen gespielt haben, hat ursprünglich nichts mit dem umfassenden und übertragbaren Charakter der biologischen Begriffe zu tun, sondern viel mehr mit der Tatsache, dass diese Begriffe in einem Raum verteilt waren, dessen Tiefenstruktur vom Gegensatz zwischen gesund und krank bestimmt war«, dt. 53).

163 Foucaults Buch erschien 1963 bei Presses Universitaires de France in der von Georges Canguilhem geleiteten Reihe *Galien*: vgl. ERIBON, *Michel Foucault,* a.a.O., 236 ff./fz. 178 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Examen de la doctrine médicale (Paris 1816) des Physiologen François Broussais abgesteckt werden, mit dem man vom *Wesen der Krankheit* zum *krankhaften Organismus* übergeht und frei von nosologischen Vorurteilen eine restlose organische Lokalisierung der Krankheit gewährleistet sieht.

Die untersuchte Periode markiert auf einer *archäologischen* Ebene eine entscheidende Schwelle. Die Negativität der Krankheit wird durch ihre Verobjektivierung an den Leichnamen der verstorbenen Patienten seitens der Pathologischen Anatomie reduziert: Im geschlossenen, aber zugänglichen Raum des menschlichen Körpers werden *der schwarze Grund der Krankheit, das Übel, die Gegen-Natur, der Tod* an den Tag gebracht und dadurch in ihrer Bedeutung als *radikale Nacht* supprimiert.[164]

Mit dem Aufkommen der Pathologischen Anatomie feiert man somit nicht nur die Geburt der modernen, positiven Medizin. Die Klinik, die in der anatomischen Methode ihre epistemologische Stabilität findet, stellt nämlich in der abendländischen Geschichte den erstmaligen Versuch dar, das konkrete Individuum durch die Sprache der Rationalität zu erschließen.[165] Eine positive Wissenschaft des Menschen wurde somit möglich. In diesem Sinne ist auch die Bedeutung zu explizieren, die die Medizin für die Konstitution der modernen Humanwissenschaften gehabt hat: Sie betrifft den philosophischen Status des Menschen als Gegenstand eines positiven Wissens.

> Les gestes, les paroles, les regards médicaux ont pris, de ce moment, une densité philosophique comparable peut-être à celle qu'avait eue auparavant la pensée mathématique. L'importance de Bichat, de Jackson, de Freud dans la culture européenne ne prouve pas qu'ils étaient aussi philosophes que médecins, mais que, dans cette culture, la pensée médicale engage de plein droit le statut philosophique de l'homme.[166]

Der klinische Blick abstrahiert nicht mehr von den individuellen Besonderheiten auf die nosologische Reinheit des Wesens der Krankheit hin, sondern fasst das Individuum in seiner unreduzierbaren Qualität konkret auf. Dadurch wird *das alte aristotelische Verbot* aufgehoben, das Einzelne zu erkennen: Es ist nunmehr möglich geworden, einen

164 Vgl. NC 199/dt. 206.

165 Vgl. NC XI/dt. 12.

166 NC 202 (»Die Gesten, die Worte, die Blicke des Arztes haben damals eine philosophische Dichte gewonnen, wie sie vorher vielleicht nur dem mathematischen Denken eigen war. Die Bedeutung von Bichat, Jackson und Freud in der europäischen Kultur beweist nicht, daß sie nicht bloß Ärzte, sondern auch Philosophen waren; sie beweist vielmehr, daß in dieser Kultur der philosophische Status des Menschen wesentlich vom medizinischen Denken bestimmt wird«, dt. 209).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wissenschaftlichen Diskurs über das Individuum zu führen. Mit der klinischen Erfahrung ist eine Lösung für das Problem einer jeden anthropologischen Erkenntnis auf der Ebene der konkreten Bedingungen der Möglichkeit des medizinischen Diskurses gefunden. Denn die Klinik weiß, wie ein frei handelndes Wesen Gegenstand von Erkenntnis werden kann. Als Wissen des Konkreten vermag sie, Subjekte zu verobjektivieren und sie somit einer positiven, verifizierbaren Erkenntnis zugänglich zu machen.[167]

Eine positive Medizin wurde Foucault zufolge insbesondere erst möglich, als eine s*tructure anthropologique* sich etabliert hatte, die sich durch eine Verabsolutierung der Endlichkeit auszeichnet: Wurde die Endlichkeit im klassischen Denken noch als bloße Negation des Unendlichen betrachtet, so gewann sie am Ende des 18. Jahrhunderts eine positive Bedeutung. Die verobjektivierende Subjektivierung, die hinter dem Anspruch nicht weniger der Humanwissenschaften als auch der Medizin steckt, eine positive Erkenntnis des konkreten Menschen zu gewährleisten, ist auf einer archäologischen Ebene auf die gewalttätige Vermittlung zwischen Subjektivem und Objektivem zurückzuführen, die mit dem modernen, grundsätzlich prometheischen Versuch einhergeht, Endlichkeit aus sich selbst heraus zu begründen.

> La possibilité pour l'individu d'être à la fois sujet et objet de sa propre connaissance implique que soit inversé dans le savoir le jeu de la finitude. Pour la pensée classique, celle-ci n'avait d'autre contenu que la négation de l'infini, alors que la pensée qui se forme à la fin du XVIII[e] siècle lui donne les pouvoirs du positif : la structure anthropologique qui apparaît alors joue à la fois le rôle critique de limite et le rôle fondateur d'origine.[168]

Die Veränderung in der fundamentalen Disposition des Wissens, die erst eine *vertikale* Untersuchung in Erscheinung treten lässt, zwingt dazu, das Verständnis des Positivismus und mit ihm – so darf man hier dem Text Foucaults hinzufügen – des naturalistischen Reduktionismus zu revidieren. Positivismus und Naturalismus sind aus der Sicht Foucaults nicht, wie eine flüchtige Lektüre suggerieren könnte, im Sinne einer mechanistischen Abstraktion oder der Reduktion alles Bestehenden auf die

167 Vgl. NC X/dt. 12.

168 NC 201 (»Die Möglichkeit des Individuums, zugleich Subjekt und Objekt seiner eigenen Erkenntnis zu sein, führt dazu, dass sich die Struktur der Endlichkeit im Wissen umkehrt. Für das klassische Denken war die Endlichkeit nichts anderes als die Negation des Unendlichen, während ihr das Denken, das sich am Ende des 18. Jahrhunderts ausbildet, die Macht des Positiven zuspricht: die anthropologische Struktur, die nun in Erscheinung tritt, spielt gleichzeitig die kritische Rolle der Grenze und die fundierende Rolle des Ursprungs«, dt. 208).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nomologische, quantitativ und analytisch erfassbare Interaktion einer Mannigfaltigkeit selbstständiger, zueinander gleichgültiger Elemente aufzufassen. Die Entfaltung der Klinik als eine positive Erkenntnis des Einzelnen, Qualitativen und Sinnlichen zeigt vielmehr, dass der Positivismus auf der Ebene der fundamentalen Disposition des Wissens, die ihn archäologisch ermöglicht hat, durchaus als Wende zum endlich aufgefassten Konkreten und Organischen zu verstehen ist. Insbesondere ist das, was gegen ihn ausgespielt wurde, etwa von der Seite der Phänomenologie, auf der Ebene der historischen Bedingungen seiner Möglichkeit schon vorhanden gewesen. Foucault meint in seiner Untersuchung der Entstehung der klinischen Medizin bereits eine Reihe von Figuren vorgeführt zu haben, die die Phänomenologie stets zu ihrem Vorzug gegenüber dem Positivismus, zu ihrer Fähigkeit, ihn hinter sich zu lassen oder gar zu vollenden, gezählt hat. So seien in der fundamentalen Verräumlichung und Versprachlichung des Pathologischen, die eine klinische Wissenschaft erst ermöglicht haben, bereits Themen wie die Sinnhaftigkeit des Wahrgenommenen und seine konstitutive Korrelation mit der Sprache in den ursprünglichen Formen der Erfahrung, die heimlich sprachliche Struktur des Gegebenen, der konstituierende Charakter der leiblichen Räumlichkeit und die Bedeutung der Endlichkeit im Bezug des Menschen zur Wahrheit angelegt.[169]

Neben der konstitutiven Verwandtschaft zwischen Positivismus und Phänomenologie zeigt aber die Entstehung der klinischen Medizin, wie der Anspruch der Moderne, ein Wissen des Konkreten zu begründen, in einer depotenzierten, endlichen Lebensphilosophie wurzelt. Der Vitalismus Xavier Bichats steht im Zeichen des Todes. Der in der Praxis der Obduktion feststellbare Tod ist die einzige Möglichkeit gewesen, einem Lebendigen, das sich konstitutiv weder auf Mechanisches noch auf Chemisches reduzieren lässt, eine positive Wahrheit zu geben. Der Vitalismus ist hiermit auf dem Boden eines grundsätzlichen *Mortalismus* erschienen: »Le vitalisme apparaît sur fond de ce ›mortalisme‹« (NC 148/dt. 159). Als eine *Zivilisationstatsache* behandelt, sind das Aufkommen der Pathologischen Anatomie und der Aufklärungswert, den sie dem Tod zuspricht, nicht weniger relevant als etwa – hier denkt Foucault selbstredend an die Arbeiten Georges Dumézils – die Feststellung des Überganges von einer Verbrennungs- zu einer Bestattungskultur in der Religionsgeschichte.[170] Auf einer archäologischen Ebene verstanden, liegt die epistemologische Bedeutung des Todes in nichts weniger als in einer tiefen Verwandtschaft zwischen positiver Medizin, modernem Erotismus und lyrischer Erfahrung. Einerseits ist Bichat nicht von ungefähr der Zeitgenosse desjenigen gewesen, der die Erotik und den Tod in

169 Vgl. NC 202 f./dt. 209 f.
170 Vgl. NC 170/dt. 180.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die diskursivste aller Sprachen eintreten ließ. Sades infinitesimale Versprachlichung der Begierde und der Lust spricht nicht weniger als die Versprachlichung des Pathologischen durch die anatomische Klinik die Sprache der Natur und des Endlichen als Sprache einer endlosen Beherrschung von allem durch alles.[171] Andererseits ist die medizinische Erfahrung der Klinik mit der lyrischen Erfahrung verwandt, die von Hölderlin bis Rilke ihre Sprache gesucht hat. Der Sturz in den Ätna in Hölderlins Empedokles lässt sich als das Verschwinden des letzten Mittlers zwischen den Sterblichen und dem Olymp: als das Ende der Unendlichkeit auf der Erde verstehen. Nach dem freien Tod Empedokles' ist die Welt unter das Gesetz der Endlichkeit gestellt worden, ins Reich der Grenze, dasselbe, das auf der Ebene des Wissens den ersten wissenschaftlichen Diskurs über den Menschen und auf jener der Sprache einen lyrischen Diskurs ermöglich hat, der sich in der von den abwesenden Göttern hinterlassenen Leere einer hintergrundlosen Oberfläche entfaltet.[172]

Die Möglichkeit, den Menschen als Gegenstand eines positiven Wissens zu behandeln, beruht in der Medizin nicht anders als in der Psychologie auf einer fehlerhaften Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Ebene, Seele und Körper. Wurde noch 1954 in *Maladie mentale et personnalité* das materialistische Projekt vertreten, das Problem der psychosomatischen Einheit durch die Verankerung der Psychologie in ihre konkreten, historischen Existenzbedingungen zu lösen, so wird neun Jahre später in *Naissance de la clinique* gerade der Anspruch kritisiert, zwischen Subjekt und Objekt unter endlichen Bedingungen zu vermitteln. In diesem Sinne kann auch – wie noch genau aufzuzeigen sein wird – die Hervorhebung des *Mortalismus*, der hinter dem modernen Vitalismus steckt, als ein Einspruch gegen den reduktiven, *depotenzierten* Begriff des Lebens verstanden werden, auf den dieser aufbaut.

Will ein Wissen des konkreten Menschen jenseits des Reduktionismus eines schlichten Naturalismus und der Schwärmerei der Spekulation sich als *positiv* betrachten können, dann muss es sich als Wissenschaft des Wertes und seiner Abweichungen etablieren. Zu diesem Zweck muss es eine positive Erkenntnis des Pathologischen entwickeln, die nicht anders als in der Medizin auch in der Psychologie eine Lösung des Leib-Seele-Problems ermöglicht. Denn nur auf der Basis einer Vermittlung zwischen Geist und Körper kann die synthetische Ebene des Sinnes und des Wertes für eine positive, sich objektivistisch auf

171 Vgl. NC 175/dt. 184.

172 Dazu auch das Buch über Raymond Roussel (M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, Paris 1963), das Foucault am selben Tag wie *Naissance de la clinique* erscheinen ließ. Die Sprache sei bei Roussel auf ihre zufällige Maschinerie diesseits des Sinnes zurückgeführt, die endlos die Wiederholung des Todes und das Rätsel der verdoppelten Ursprünge auf der Ebene einer grundlosen Oberfläche erzählt (vgl. außerdem MC 395/dt. 458).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Gegebene beschränkende Analyse zugänglich gemacht werden. Der Zusammenhang zwischen der Auflösung des Problems der psychosomatischen Einheit, der positiven Bestimmbarkeit des Überganges vom Normalen zum Pathologischen und der Konstitution einer neuartigen Wissenschaft des Menschen als Verabschiedung zugleich von Positivismus und Metaphysik, der bereits für Foucaults Verständnis der Psychologie prägend war, kann somit auch im Fall der archäologischen Rekonstruktion der Entstehung der modernen Medizin durch das Aufkommen einer Pathologischen Anatomie festgestellt werden. Foucaults Urteil steht allerdings jetzt, wie bereits in der Umarbeitung seines Buches über die Psychologie von 1962, unter umgekehrten Zeichen.

Bezeichnend ist insbesondere, auch im Hinblick auf die Modelrolle, die die Biowissenschaften gegenüber den Humanwissenschaften eingenommen haben, dass die Positivierung der Krankheit, ihre räumliche und sprachliche Bestimmbarkeit, erst im Zusammenhang mit den Bemühungen, eine *Physiologie des Pathologischen* zu definieren, möglich geworden ist. Für die Entstehung der modernen, positiven Medizin ist demnach nicht einfach die endgültige Vereinigung der normalen mit der pathologischen *Anatomie* primär gewesen, sondern der bestimmbare Zusammenhang, den man zwischen der funktionellen Einheit des Organismus und der Räumlichkeit der kranken Organe herstellen konnte.[173] Foucault bezieht sich auf die pathologische Physiologie François Broussais', dessen Prinzip einer grundsätzlichen Kontinuität zwischen Pathologischem und Normalem mit Ausnahme der qualitativen Variationen im Mittelpunkt auch der Kritik Georges Canguilhems an der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Pathologie und damit einer Physiologie der Krankheit steht. Hebt Canguilhem in seiner medizinischen Dissertation die Grundamphibolie zwischen Wert und Tatsachen, auf die sich Broussais' Prinzip stützt, hervor, so gelingt es Foucault, auf die Wurzel der Verwechselung zwischen *präskriptiver* und *deskriptiver* Ordnung zurückzugehen: Sie steckt bereits im Anspruch, den funktionalen Zusammenhang des Organismus auf der anatomischen Ebene der Gewebeverletzungen zu verobjektivieren.[174] Auf diese Weise öffnet sich prinzipiell die synthetische und damit sinn- und werthafte Einheit des Organismus einem analytischen, empirisch verifizierbaren Bestimmen. Die Wissenschaft des Wertes als Tatsachenwissen, die dadurch begründet wird, stellt zugleich eine Wissenschaft der Abweichung und somit auch *de facto* die Möglichkeit

173 Vgl. NC 192 (»Merkwürdigerweise ist diese absolute Verräumlichung der medizinischen Erfahrung nicht der endgültigen Integration der normalen und pathologischen *Anatomie* zu verdanken, sondern der ersten Bemühung um die Definition einer *Physiologie* des Krankheitsphänomens«, dt. 200).

174 Für Canguilhem, auf den genauer zurückzukehren sein wird, vgl. insbesondere das *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*: NP^{es} 18–31.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dar, den Übergang vom Normalen zum Pathologischen *positiv* zu bestimmen. Nicht weniger als die Gesundheit wird die Gegen-Natur der Krankheit somit von einer wissenschaftlichen Logik der Natur, von der *Physio-logie* her gedacht.

Mit der Physiologie François Broussais' ist die Einschreibung des Übels auf die leidenden Körper der konkreten Individuen endgültig vollzogen. Nunmehr interessiert sich die Medizin nicht mehr für die Essenzen der Krankheiten, sondern für die organischen Reaktionen der kranken Körper. Die Bewegung der Konstitution einer modernen, positiven Medizin, von der Medizin der Arten des 18. bis zur Medizin der Organismen des 19. Jahrhunderts, die den Gegenstand von Foucaults *Naissance de la clinique* bildet, ist dadurch vollzogen, dass Broussais der Pathologischen Anatomie ihr epistemologisches Gleichgewicht gewährleistete.[175]

Foucault geht in seinem Buch den Transformationen nach, denen die medizinischen Erkenntnisse von der Nosologie des 18. Jahrhunderts bis zur Klinischen Anatomie François Broussais' unterliegen. Zuerst zeigt er, wie die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch dominierende Medizin der Arten durch die Notwendigkeit, die Krankheit in Verbindung zum einen mit ihrem Sitz in einem konkreten Organismus und zum anderen mit ihrer Behandlung in einem sozialen Kontext zu bringen, ins Wanken gebracht wird (vgl. Kapitel I).

Die Entwicklung einer Medizin des sozialen Raumes wird von einer weitreichenden institutionellen Erneuerung begleitet: Die Spitäler werden neu organisiert, neue *Écoles de Santé* werden errichtet, nicht ohne das Verhältnis zwischen medizinischer Behandlungspraxis und ärztlicher Ausbildung neu zu strukturieren (vgl. Kapitel II–V). Zugleich ändern sich die *Tiefenstrukturen der Sichtbarkeit*. Einerseits geht es in der Klinik laut Foucault hauptsächlich darum, nach dem Modell von Étienne de Condillacs Philosophie des natürlichen Zeichens Vorstellungen *zusammenzustellen* und zu *zerlegen*, um sie auf die natürliche Ordnung der ursprünglichen Elemente, aus denen sie bestehen, zurückzuführen. Die *wohlgeformte Sprache*, die dadurch sich rekonstruieren lässt, wird zum Ort einer unmittelbaren Entsprechung zwischen Sinnen und Ideen, Dingen und Worten. Andererseits nimmt der ärztliche Blick eine statistische Struktur an: Das Wahrnehmungsfeld wird nicht mehr als ein Garten von Arten, sondern als ein Bereich von Ereignissen angesehen, die es nach einem Wahrscheinlichkeitskalkül zu formalisieren gilt (vgl. Kapitel VI–VII).

Die Spannung zwischen einem grammatikalischen und einem mathematischen Modell, die aus der Erschließung der Medizin für die Statistik entstanden ist, hat schließlich die Medizin der Organe und eine ganz an der Obduktion von Leichnamen orientierte Klinik hervorgebracht,

175 Vgl. NC 197/dt. 205.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie sie seit der Zeit Xavier Bichats bekannt sind. Der Mythos des *coup d'œil* des Arztes, der die sinnlichen Qualitäten des Körpers unmittelbar erfasst, ist dabei erhalten geblieben, obwohl jene Souveränität des ärztlichen Blickes erst durch eine tiefgreifende Transformation der Disposition des medizinischen Wissens ermöglicht wurde, nämlich durch eine neue Verbindung der Spitals- und der pädagogischen Ordnung einerseits und durch die Definition eines Wahrscheinlichkeitsfeldes und einer Sprachstruktur des Wirklichen andererseits.[176]

Die berühmte Definition in Xavier Bichats *Recherches physiologiques sur la vie et la mort,* nach der das Leben die Gesamtheit der Funktionen ausmacht, die dem Tod widerstehen, lässt sich erst im Blick auf die Emergenz der Anatomischen Klinik in ihrer ganzen Prägnanz verstehen. Aus einer rein philosophischen oder auch biologischen Sicht bildet sie einfach eine *petitio principii*: Ist Tod Mangel an Leben, dann wäre Leben nichts anderes als das, was sich dem Mangel an Leben widersetzt. Bichat war indes von einer anatomisch-pathologischen Erfahrung ausgegangen, in der der Tod zum *konzeptuellen* und *technischen* Mittel aufgestiegen war, dem Leben eine positive Wahrheit zu verleihen. Der Tod, vielfältig und zeitlich gestreut als der Prozess der allmählichen Rückkehr des Organischen zu den Gesetzten der anorganischen Materie, hatte *konzeptuell* und durch die Obduktion auch *technisch* die Möglichkeit parat gestellt, konkret am organischen Körper die vitalen Funktionen in die konstitutiven Bestandteile, aus denen sie bestehen und die das Vorrücken des Todes *real* auflöst, zu zerlegen. Der Tod wurde demnach zum *großen Analytiker*, durch den de Condillacs Modell der *Analyse*, einer Philosophie der Elemente und ihrer Gesetze, des Zerlegens und Zusammenstellens, seine medizinische Anwendung fand. Besser als eine Mathematik der Wahrscheinlichkeit und eine rein sprachliche Analyse, besser auch als eine Chemie des Vitalen, ermöglichte der Tod dem ärztlichen Blick, die Krankheit als progressive Auflösung der vitalen Solidarität des Organismus direkt an der sinnlichen Gegebenheit des Körpers zu beobachten.[177]

Der Tod wurde mithin zur einzigen Möglichkeit, dem Leben und der Krankheit, als dessen Störung, eine *positive* Wahrheit zu geben. In der Physiologie Bichats, der als erster die menschlichen Gewebe in einundzwanzig verschiedenen Typen einordnete und dadurch eine tiefe Umgestaltung des Verständnissen der vitalen Funktionen bewirkte, ist der Tod insbesondere das, was durch seine reale, natürlich geleitete Analyse gestattet, eine Verbindung zwischen funktionellen Störungen und

176 Für eine genaue Rekonstruktion der von Foucault in *Naissance de la clinique* anvisierten Transformation vgl. auch Th. OSBORNE, »Medicine and Epistemology: Foucault and the Liberality of Clinical Reason«, in: *History of the Human Sciences*, 1992 (5), 63–93.

177 Vgl. NC 120 f./dt. 133 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Organänderungen herzustellen. Dadurch kann die Krankheit als gestörter Lebenszusammenhang in die Räumlichkeit eines konkreten Organismus überführt werden. Zugleich öffnet sich das analytisch erfasste konkrete Allgemeine, das die natürliche Analyse des Todes als organisches Gebilde bestimmt, einer positiven Erkenntnis. In der Klinischen Anatomie liegt demnach ein *Wissen des Individuums* begründet. Der Tod, in einem technischen und konzeptuellen Organon integriert, das ihn zum inneren Organisationsprinzip der Wahrnehmung aufsteigen lässt, wird zum Dritten, das ermöglicht, Leben und Krankheit zusammen zu artikulieren und das pathologische Leben – das kein Wesen, sondern nunmehr eine Störung des Organismus darstellt – zu verräumlichen und zu individualisieren.[178]

Der *Mortalismus*, der somit in Erscheinung tritt, trägt aus der Sicht Foucaults zu einer tiefgreifenden Revision der herkömmlichen Auffassung der Bedeutung des modernen Vitalismus bei. Bergson geht somit in die verkehrte Richtung, wenn er in einem unendlichen Leben die Bedingungen dafür sucht, die lebendige Individualität zu erfassen. Ein Jahrhundert vorher hat Bichat eine viel strengere Lehre vertreten: Erst die Konzeptualisierung des Todes und seine Integration in die medizinische Technik hat gegen das alte aristotelische Verbot, das Individuellen zu erkennen, einen wissenschaftlichen Diskurs über das Individuum möglich gemacht.[179]

Foucault behauptet selbstverständlich zu Unrecht, dass Bergson fälschlicherweise in der unendlichen Einheit des Lebens und folglich in der Synthese der Zeitlichkeit als *durée* und nicht in der Zerstreuung der Räumlichkeit, in der Innerlichkeit und nicht in der Äußerlichkeit die Bedingungen dafür gesucht hat, das Individuelle konkret zu erfassen.[180] Das Einzelne, das Konkrete und Individuelle kann erst im Zusammenhang mit einem *aktualiter* erfassten, absoluten Leben konkret denkbar werden. Wird allerdings die Behauptung Foucaults nicht in einem *prinzipiellen*, sondern in einem *historisch-archäologischen* Sinne verstanden, dann gewinnt sein Befund erneut eine außerordentlich diagnostische und kritische Kraft. Und dies nicht trotz einer Philosophie des Lebens wie jener Bergsons, sondern vielmehr gerade im Hinblick auf sie.

Denn was heißt, die Mystifikation zu denunzieren, es sei möglich, zwischen Physiologie und Anatomie, zwischen der synthetischen Ebene der vitalen Werte und der analytischen des Todes als verifizierbarer Tatsache der allmählichen Rückkehr zur Desorganisation der Materie *positiv* zu vermitteln, anderes, als den Anspruch radikal infrage zu stellen, unter endlichen Bedingungen den Gegensatz zwischen Seele und Körper und

178 Vgl. NC 162/dt. 172.
179 Vgl. NC 174 f./dt. 184.
180 Vgl. NC 175/dt. 184.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

damit die Dichotomien der Metaphysik hinter sich zu lassen? Eine solche Kritik gewinnt allerdings allein einen Sinn, wenn ein absolutes Leben und nicht einfach ein *depotenzierter* Lebensbegriff die Bedingung darstellt, unter der zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit derart zu vermitteln möglich ist, dass sich das Individuelle überhaupt konkret erfassen lässt. Ein solches absolutes Leben muss auch Foucault *de facto* unterstellen, will er seinen Einspruch gegen die endlichen Vermittlungen der modernen physiologischen Medizin weiterhin erheben können.

Hatten die ersten Kliniker ihre Methode noch als eine realisierte Philosophie verstanden – Philippe Pinel schreibt noch eine *Nosographie philosophique* (1797), in der er affirmativ Bezug auf de Condillacs Analyse nimmt –, so verstehen die Begründer der Pathologischen Anatomie die anatomische Klinik als eine *außer Kraft gesetzte Philosophie*: »une philosophie abolie«.[181] Faktisch haben sie eine auf den Tod gegründete Wissenschaft des Wertes entwickeln wollen. Vor diesem Hintergrund scheint die Intuition Foucaults, nach der zwischen Bichats Vitalismus und de Sades unermüdlicher Versprachlichung des Triebhaften es eine grundsätzliche, archäologische Verwandtschaft gibt, umso plausibler.[182] Man möchte gar von der Aggressivität sprechen, die die mit einem *depotenzierten* Begriff des Lebens verbundene *Impotenz* zwangsläufig auslöst.Die auf den Tod aufbauende Analyse der funktionellen Zusammenhänge des Physiologischen bringt notwendig eine falsche Vermittlung zwischen Wert und Tatsachen mit sich. Glaubt man, die Artikulation zwischen vitalen Werten und dem Raum der toten Organe *positiv* erfassen zu können, so ist der ausschlaggebende Schritt zu einer Wissenschaft des Wertes und der Abweichung bereits vollzogen. Es ist insofern kaum überraschend, dass Xavier Bichat vor François Broussais, dessen Prinzip vor allem durch die Wiederaufnahme seitens Auguste Comtes und Claude Bernards in die Geschichte eingegangen ist, eine grundsätzliche Kontinuität zwischen pathologischen und normalen Phänomenen mit der Ausnahme ihrer quantitativen Aspekte theoretisiert hat. Ermöglicht die Physiologie als *Logik der Physis*, die körperlichen Eigenschaften in ihrem natürlichen Zustand zu betrachten, das heißt letztendlich, als *partes extra partes* und rein durch Beobachtung erfassbare Tatsachen zu analysieren, so lässt sich jedes pathologische Phänomen als eine bloße quantitative Abweichung, als Zuwachs oder Verminderung, aus den *physiologischen* Eigenschaften des Organismus ebenso *natürlich* ableiten. Dementsprechend wird Heilen nichts anderes heißen, als das Degenerierte wieder zu seinem *natürlichen* Typ zurückzuführen.[183]

181 Vgl. NC 157 f./dt. 168.
182 Vgl. NC 175/dt. 184.
183 Vgl. NC 155/dt. 166.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entscheidend ist die Vermittlung zwischen Funktionen und organischem Raum freilich auch im Hinblick auf die archäologische Rekonstruktion. Denn will man dem linearen Modell der herkömmlichen medizinischen Historiographie, die die Fortschrittsgeschichte einer allmählich durch steigende Nüchternheit und Bereinigung von jeder Wertsetzung gewonnenen besseren Anpassung an die Objektivität weiter erzählt, ein vertikales Modell entgegenhalten, das auf die archäologische, durchaus werthafte Konstitution einer vermeintlich natürlich vorgegebenen Gegenständlichkeit hinweist, dann wird man dem Vorwurf des strukturalen Determinismus allein dadurch entgehen können, dass man keine notwendige Bestimmung der medizinischen Wahrnehmung durch deren historischen Bedingungen annimmt.

Die Unmöglichkeit, die Entstehung der Medizin von ihren imaginären Werten zu bereinigen, um sie rein wissenschaftlich zu betrachten, heißt an sich nicht, dass die Vermittlung zwischen vitalen Funktionen und organischem Raum von der historischen Genese, die zu ihr geführt hat, *prädeterminiert* ist.[184] Keine Struktur kann dieser Vermittlung den Emergenzcharakter nehmen, der ihr als synthetischem Akt notwendig zukommt. Dass die Synthese zwischen vitalem Sinn und organischen Tatsachen, auf die die Anatomische Klinik aufbaut, ihre Wertbezogenheit nicht los werden kann, meint nicht, dass sie von vorgegebenen Wertentscheidungen strukturell bestimmt ist. Es heißt vielmehr, dass sie aufgrund ihres endlichen Charakters nie zu einer vollendeten Idealisierung der Mannigfaltigkeit, die sie verbindet, gelangen wird. Die Einheit, die diese Synthese hervorbringt, ist notwendig eine erzwungene; sie bleibt aufgrund ihrer Struktur *dezisionistisch*, und als solche bildet sie auf einer relationalen Ebene eine unentwirrbare Hybridation von Sinnzusammenhängen und Gegebenheiten, Werten und Tatsachen, Geist und Natur. Keineswegs kann sie eine Verwissenschaftlichung der Werte als deren restlose Zurückführung auf empirisch verifizierbare Gegebenheiten darstellen; keineswegs kann sie umgekehrt eine vollkommene Vergeistigung empirischer Tatsachen beanspruchen: sie bleibt immer auf unmittelbare Gegebenheiten und somit auf Natur angewiesen.

184 Zur Unmöglichkeit einer vollständigen *psychologischen* und *epistemologischen* Bereinigung der Medizin vgl. insb. Foucaults Ablehnung von Gaston Bachelards Modell einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis: »Il n'y a pas eu de ›psychanalyse‹ de la connaissance médicale, ni de rupture plus ou moins spontanée des investissements imaginaires ; la médecine ›positive‹ n'est pas celle qui a fait un choix ›objectal‹ porté enfin sur l'objectivité elle-même.« (NC VI; »Es hat keine ›Psychoanalyse‹ der medizinischen Erkenntnis und auch kein spontanes Aufbrechen der Einbildungen gegeben. Die ›positive‹ Medizin ist nicht diejenige, die über die Objektivität selber eine ›Objektwahl‹ getroffen hat«, dt. 8).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Xavier Bichats Pathologische Anatomie war noch allzu sehr der alten Nosologie verpflichtet, um tatsächlich den Übergang von einer Medizin der Krankheiten zu einer Medizin der krankhaften Organismen zu ermöglichen. Erst François Broussais' Theorie der Entzündungen und insbesondere die Kritik an Philippe Pinels Auffassung der *essenziellen Fieber,* der sogenannten Erkrankungen *sine materia*, das heißt ohne organischen Sitz, die er in seiner *Examen de la doctrine médicale* ausführte, haben der Klinik und mit ihr einer *positiven* Medizin endlich zu ihrer epistemologischen Stabilität verholfen.[185] Auf der Ebene der allgemeinen Strategie hat sich allerdings kaum etwas geändert: Die Positivität der Medizin wird weiterhin in einer Verbindung zwischen Physiologie und Pathologischer Anatomie gesucht. Es nimmt insofern nicht Wunder, dass Bichat und Broussais im Grunde dieselbe Auffassung des Verhältnisses zwischen Normalem und Pathologischem teilen. Immer noch werden Leichen geöffnet. Anders als im 17. und 18. Jahrhundert, als Leute wie Théophile Bonet oder Giovan Battista Morgagni die Obduktion bereits praktiziert hatten, ohne allerdings ihr denselben Sinn wie Bichat und Broussais zu verleihen, geht es aber nun darum, systematisch den Zusammenhang zwischen Organen und Funktionen zu untersuchen. Die Rückkehr der alten Anatomie stellt insofern lediglich eine *Rekurrenz* dar, die Wiederaufnahme einer alten Methode, die in einer neuen theoretischen Konstellation eine ganz andere Bedeutung annimmt.

Ausschlaggebend für eine vollständige Lokalisierung und Materialisierung der Krankheit wurde insbesondere Broussais' Physiologie, die innerhalb einer modernen Auffassung der Biologie als der Wissenschaft der Interaktionen eines Organismus mit seinem Milieu anzusiedeln ist. Die *Aufregung* (»excitation«) bildet die vitale Urtatsache. Der Mensch kann nur dank der Aufregungen existieren, die die Milieus, in denen er lebt, in seinen Organen auslösen. Innere wie äußere Beziehungsflächen übertragen die Aufregungen durch ihre Innervation auf das Gehirn, das sie wiederum auf alle Gewebe des Organismus und auf die Beziehungsflächen reflektiert. Die physiologische Lehre auf die Pathologie anzuwenden heißt demnach grundsätzlich zu untersuchen, wie die Aufregung vom *normalen* Zustand abweichen und einen anormalen, krankhaften Zustand ausbilden kann. Diese Abweichungen sind entweder auf einen Überschuss oder auf einen Mangel zurückzuführen. Die *Irritation* (»irritation«) als der pathologische Zustand der Aufregung unterscheidet sich insofern von dieser allein der Quantität nach. Die Fieber, die lange in *organische* und *essenzielle* geteilt wurden und als letztere

185 Vgl. das Abschlusskapitel von *Naissance de la clinique* und die Rezension des Buches von F. DAGOGNET, »Archéologie ou histoire de la médecine«, in: *Critique*, 1965 (216), 436–47, insb. 441–43.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Referenzbeispiel für eine nicht lokalisierbare Erkrankung darstellten, sind immer auf eine Entzündung zurückzuführen. Diese setzt eine lokale Irritation voraus, nämlich eine durch den Kontakt mit einem fremden Körper verursachte übermäßige Aufregung der organischen Bewegungen, die sich sowohl in einer Störung der funktionellen Harmonie wie auch in einer Desorganisation des betroffenen Gewebes auswirkt. In der Untersuchung der Fieber müssen dementsprechend drei Ebene unterschieden werden: ein lokalisierbarer Angriffspunkt, an dem im Rahmen der Interaktion des Organismus mit seiner inneren wie äußeren Umgebung ein Erreger eine Irritation verursacht, eine funktionelle Störung und eine Gewebeverletzung. Dadurch wird die strategische Verbindung zwischen dem Studium der funktionellen Zusammenhänge und der Ermittlung der Körperläsionen, zwischen *Physiologie* und *Pathologischer Anatomie* bestätigt. Nunmehr kann man nicht mehr so tun, als könnte man den Magen betrachten, ohne die Verdauung zu berücksichtigen. Darüber hinaus hat die Unterscheidung zwischen einem prinzipiell lokalisierbaren Angriffspunkt allgemeiner *biologischer* Natur, das heißt dem Punkt einer Wirkung der Interaktion des Organismus mit seinem Milieu, und dem Sitz der organischen Verletzung laut Foucault Broussais zu dem epistemologischen Schritt verholfen, der es ihm ermöglicht, zwischen der generellen Ebene der Funktionsstörung und der lokalen der Läsion präziser zu vermitteln.[186] Nunmehr gibt es keine Erkrankung mehr, nicht mal die essenzielle Fieber, die nicht lokalisierbar wäre. Die Krankheit hat kein Wesen mehr, sie stellt nicht mehr als eine organische Reaktion auf ein irritierendes Agens dar, die am Körper *positiv* festzumachen ist.

Auf die zentrale Rolle, die die Physiologie in der Etablierung einer positiven medizinischen Erkenntnis gespielt hat, ist auch die Bedeutung zurückzuführen, die der Begriff der *Normalität* gegenüber jenem der *Gesundheit* in der modernen Medizin eingenommen hat. Heute noch spricht man vom Gegensatz zwischen *Normalem* und *Pathologischem* ganz unbekümmert, als sei er schlicht synonym mit jenem zwischen *Gesundem* und *Krankem*. Laut Foucault könnte man grob behaupten, dass sich die Medizin bis zum Ende des 18. Jahrhunderts viel mehr auf die Gesundheit als auf die *Normalität* bezogen hat. Sie orientierte sich eher an Qualitäten wie der Kraft, der Geschmeidigkeit, der Flüssigkeit, die es wiederherzustellen galt, als am regulären, natürlichen Funktionieren des Organismus, an dessen Abweichungen und an der Möglichkeiten, die Normalität eines Naturzustandes zu retablieren.

Anders als Canguilhem weist Foucault nicht direkt auf Auguste Comte hin, der Broussais' Prinzip einer reellen Identität zwischen Pathologischem und Physiologischem auch wegen des allgemein interaktionalen

186 Vgl. v. a. NC 190–93/dt. 198–201.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ansatzes seiner Medizin eine universelle Tragweite auf der Ebene der *biologischen, psychologischen* und *soziologischen* Phänomene zusprach.[187] Foucault ist sich allerdings durchaus der Bedeutung von Broussais' Prinzip für die Humanwissenschaften bewusst. So betont er – wie bereits erwähnt –, dass die Modellrolle, die die Wissenschaften vom Leben vor allem in den Wissenschaften vom Menschen gespielt haben, nicht so sehr mit dem allgemeinen, übertragbaren Charakter der biologischen Begriffe zu tun hat, sondern mit der Tatsache, dass die Bio- und Humanwissenschaften sich auf dasselbe Feld stützten, das strukturell vom Gegensatz zwischen Normalem und Pathologischem markiert wird. Wenn man in der Soziologie, in der Anthropologie oder in der Psychologie vom Leben einer Gruppe, einer Gesellschaft, einer Rasse oder einer Zivilisation oder vom psychischen Leben spricht, denkt man nicht nur an *biologische* Begriffe wie *Organisation, Evolution, Umwelt, Gleichgewicht*, sondern an die genuin *medizinische* Polarität zwischen dem Normalen und dem Pathologischen. Die Humanwissenschaften weisen somit – das scheint Foucaults Anmerkung anzudeuten – nicht nur eine entscheidende biologische Prägung, sondern auch eine wesentliche *therapeutisch-technische* Ausrichtung auf.

> Si les sciences de l'homme sont apparues dans le prolongement des sciences de la vie, c'est peut-être parce qu'elles étaient *biologiquement* soustendues, mais c'est aussi qu'elles l'étaient *médicalement*: sans doute par transfert, importation et souvent métaphore, les sciences de l'homme ont utilisé des concepts formés par les biologistes ; mais l'objet même qu'elles se donnaient (l'homme, ses conduites, ses réalisations individuelles et so ciales) se donnait donc un champ partagé selon le principe du normal et du pathologique.[188]

187 Vgl. NP*es* 18/dt. 35.

188 NC 36 (»Wenn die Wissenschaften vom Menschen im Gefolge der Wissenschaften vom Leben aufgetreten sind, so bedeutet das vielleicht, daß sie *biologisch* fundiert worden sind, aber auch daß sie *medizinisch* fundiert worden sind. Zweifellos haben die Wissenschaften vom Menschen Begriffe, die von Biologen gebildet worden waren, übernommen oder zumindest metaphorisch verwendet. Aber ihr Gegenstand – der Mensch mit seinen individuellen und kollektiven Verhaltensweisen und Realisationen – wurde in einem Feld konstituiert, das vom Gegensatz zwischen dem Normalen und dem Pathologischen bestimmt ist«, dt. 53). Der ausdrückliche Hinweis auf die Unterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem ist erst in der zweiten Ausgabe von *Naissance de la clinique* (1972) eingeführt worden. In der ersten Ausgabe von 1963 stehen statt »mais l'objet même… le principe du normal et du pathologique« die Worte: »on retrouve en leur [sc. der Wissenschaften des Menschen] structure d'origine une réflexion sur l'homme malade, et non pas sur la vie en général, une réflexion prise dans un problème de partage plus que dans un travail d'unification, et tout entière ordonnée

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Angewiesensein der Begriffe der Wissenschaften des Lebens auf einen Raum, dessen Tiefenstruktur vom technisch ausgerichteten Gegensatz zwischen gesund und krank bestimmt war, erklärt auch den einzigartigen Charakter der Wissenschaften des Menschen. Sie sind einerseits von einem unablösbaren Negativismus markiert, indem sie das Normale immer auf der Basis des Negativen, des Kranken, des Wilden, des Monströsen, des Unreifen bestimmen, als der natürlichen Form eines ihnen ansonsten verwehrten Experimentierens; andererseits weisen sie einen positiven, unmittelbar *normierenden* und *therapierenden* Charakter auf, sie beziehen sich auf positive Begriffe von dem, was *Gesundes* und *Normales* sein soll, und behandeln sie als eine Norm, die es aus sozialen, politischen und wirtschaftlichen Gründen wieder herzustellen gilt.

> D'où le caractère singulier des sciences de l'homme, impossibles à détacher de la négativité où elles sont apparues, mais liées aussi à la positivité qu'elles situent, implicitement, comme norme.[189]

Selbstredend ist der Bezug der Bio- und der Humanwissenschaften auf eine Norm nicht an sich problematisch; das Verkehrte liegt jedoch zum einen im *reduktiven* Charakter dieser Norm – man wird sich an Karl Jaspers' und Maurice Blanchots Überlegungen über den Wahnsinn erinnern und an ihr Insistieren auf einer Dimension, die sich mit dem Gegensatzpaar ›normal‹ und ›pathologisch‹ nicht erfassen lässt – und zum

> à l'affrontement du positif et du négatif« (»man findet in ihrer [sc. der Wissenschaften des Menschen] ursprünglichen Struktur eine Reflexion über den kranken Menschen, und nicht über das Leben im Allgemeinen, eine Reflexion, die mehr auf ein Teilungsproblem als auf eine Arbeit der Vereinheitlichung bezogen und die gänzlich auf die Gegenüberstellung zwischen Positivem und Negativem ausgerichtet ist«), M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, Paris 1963, 36.

189 NC 36 (»Daher der einzigartige Charakter der Wissenschaften vom Menschen: es ist unmöglich, sie von der Negativität, in der sie entstanden sind, abzulösen; andererseits sind sie an die Positivität gebunden, die sie stillschweigend als Norm voraussetzen«, dt. 53). Das Kapitel II schloss 1963 mit einer Anspielung auf Bergson, die insofern relevant ist, als sie – nicht anders als die in der vorigen Fußnote bereits erwähnte Abweichung – zeigt, dass Foucault seine Überlegungen über die normative Polarität der Humanwissenschaften in Zusammenhang mit den Bestrebungen der lebensphilosophischen Anthropologien sieht, die alt-metaphysischen Dichotomien hinter sich zu lassen: »La grande unité du vivant, dans laquelle, jusqu'à Bergson, on a enveloppé la réflexion sur l'homme, n'est que l'occultation de cette structure.« FOUCAULT, *Naissance de la clinique* (1963), a.a.O., 36. (»Die große Einheit des Lebendigen, in der man bis zu Bergson die Reflexion über den Menschen eingehüllt hat, bildet in Wahrheit nichts Anderes als die Verdeckung dieser Struktur«).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anderen in ihrer hinter dem Mythos einer wissenschaftlichen Unparteilichkeit versteckten technisch-instrumentalen *Natur*. Die Polarität zwischen Normalem und Pathologischem bildet das notwendige Korrelat eines Denkens der Endlichkeit und seiner Aporien, darunter insbesondere einer Verwischung des Ebenenunterschiedes zwischen Subjektivität und Objektivität, so wie eine moderne, wissenschaftliche Pathologie überhaupt erst durch eine falsche Vermittlung zwischen Seele und Körper, Zweckeinheit der funktionellen Zusammenhängen des Lebens und durch die Zerstreuung und Zergliederung des Todes als Prinzip einer steten, fortschreitenden Desorganisation und Materialisierung möglich geworden ist. Die *anthropologische Struktur* (NC 201/dt. 208), die sich dadurch abzeichnet, erklärt die Fähigkeit der Medizin, den philosophischen Status des Menschen und insbesondere sein Wesen als Gegenstand eines positiven Wissens aufs Spiel zu setzen. Foucaults *Naissance de la clinique* als Archäologie des ärztlichen Blickes brachte bereits die Notwendigkeit einer Archäologie der Humanwissenschaften mit sich. Diese wurde bekanntlich 1966 mit *Les mots et les choses* vorgelegt. Bevor man allerdings hierauf eingeht, ist es nötig, eine neben *Naissance de la clinique* wichtige Art Vorstufe zu Foucaults eigentlicher Archäologie der Humanwissenschaften in Betracht zu ziehen. Diese ist die *Introduction à l'›Anthropologie‹ de Kant*, die Foucault im Mai 1961 als *thèse complémentaire* verteidigte.

Bildet das Thema des naturalistischen Restes der Humanwissenschaften und der damit verbundenen biologistischen Normativität das eigentliche Zentrum von *Les mots et les choses*, so hebt die *Introduction à l'›Anthropologie‹ de Kant* die Unmöglichkeit hervor, den Menschen anders als in seiner Einheit zu denken. Der Mensch kann nicht als *Natur*-, sondern allein als *freihandelndes* Wesen aufgefasst werden; die Anthropologie ist nicht als *physiologische*, sondern bloß als *pragmatische* denkbar, das heißt, sie ist sowohl als Wissenschaft des Menschen als auch als Fundament der Humanwissenschaften schlicht unmöglich. Eine positive Anthropologie als Beobachtung eines *mit Vernunft begabten Erdwesens* verlangt nach einer Synthese zwischen Natur und Freiheit, die nur eine *aktualiter* aufgefasste Unendlichkeit, ein Ideal der reinen Vernunft qua Leben im eminenten Sinne gewährleisten könnte; sie auf Endlichkeit oder gar auf ein Denken der Endlichkeit zu gründen, heißt, sich über die falschen Vermittlungen hinwegtäuschen zu wollen, auf die sich der eigene, angeblich gegenüber der Metaphysik wie jeglicher Wertsetzung gefeite Monismus stützt.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III. Foucaults Einführung in Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

> L'Anthropologie montre du doigt l'absence de Dieu, et se déploie dans le vide laissé par cet infini.
> (*Michel Foucault*, Introduction à l'›Anthropologie‹ de Kant)[190]

Von der Übersetzung, Einführung und Anmerkung zu Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die Foucault als Ergänzungsdissertation bei seiner *doctorat d'état* 1961 vorlegte, wurde nur die Übersetzung 1964 im Vrin Verlag veröffentlicht.[191] Die Prüfungskommission hatte Foucault geraten, mit der Publikation der Einführung abzuwarten, da sie im einführenden Teil den Auftakt einer noch zu vertiefenden eigenständigen Schrift erkannt hatte. Da in ihr wichtige Keime von *Les mots et les choses* angelegt sind, kann man in Foucaults späterer Archäologie der Humanwissenschaften teilweise die von der Kommission empfohlene Überarbeitung der Einführung sehen. Foucaults Text ist 2009 posthum ebenso bei J. Vrin erschienen.[192]

Obwohl nie für eine Veröffentlichung überarbeitet, weist die Einleitung eine Argumentationsdichte und eine Reife auf, die aus ihr ein äußerst bedeutendes Dokument macht. Nirgends geht Foucault auf die Frage nach der Anthropologie, die ansonsten nach der Aufgabe seines frühen Interesses an einer philosophischen Anthropologie in seinen Büchern lediglich als polemisches Ziel auftaucht, so direkt wie hier ein. Die Anthropologie kommt allerdings bereits sehr früh auch als Thema der von ihm gehaltenen Universitätskurse vor. So bot er bereits 1952–1953 an der Universität Lille eine Vorlesung mit dem Titel »Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale« (»Menschenkenntnis und transzendentale Reflexion«) an, in der er das Schicksal des anthropologischen Themas in der Philosophie des 19. Jahrhunderts anhand von Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey und Nietzsche nachzeichnet.[193]

Kant hielt fünfundzwanzig Jahre lang seine Vorlesungen über Anthropologie, bevor er sich 1797 nach dem endgültigen Verzicht auf seine akademische Lehrtätigkeit dazu entschloss, das dazugehörende Handbuch

190 »Die Anthropologie zeigt mit dem Finger auf die Abwesenheit Gottes und entfaltet sich in der Leere, die von diesem Unendlichen hinterlassen wird.«

191 E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, übers. v. M. Foucault, Paris 1964.

192 Vgl. ERIBON, *Michel Foucault*, a.a.O., 176/fz. 134 f. und 243 f./fz. 184 f. und die »Präsentation« von D. Defert, F. Ewald und F. Gros in der posthumen Veröffentlichung der Einführung: M. FOUCAULT, *Introduction à l'›Anthropologie‹ de Kant,* Paris 2009, 7–9/dt. 7–11 (fortan als IAnth angegeben).

193 Vgl. ERIBON, *Michel Foucault*, a.a.O., 107/fz. 84.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unter dem Titel *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zu publizieren. Das Unterrichten der Anthropologie hat somit die gesamte Entwicklung der kantischen Kritik begleitet, von den vorkritischen Zeiten bis zu den späteren Versuchen hin, die kritische Propädeutik endlich in eine eigentliche Metaphysik, das heißt in das System aller Erkenntnisse a priori, zu überführen. Daran knüpft Foucault in seiner Lektüre an. Zum einen untersucht er *genetisch* die verschiedenen Schichten, die sich in der veröffentlichten Fassung des Textes Kants noch unterscheiden lassen. Dabei überprüft er, welche gegenseitige Beeinflussung sich zwischen Anthropologie und Kritik nachweisen lässt. Zum anderen geht er auf einer *strukturellen* Ebene der Frage nach, welchen genauen Stellenwert die Anthropologie bei Kant einnimmt, und insbesondere, welche Beziehung zwischen ihr und der Kritik besteht.

Eine Anthropologie kann nach Kant entweder in *physiologischer* oder in *pragmatischer Hinsicht* behandelt werden. In der *physiologischen* Menschenkenntnis betrifft sie »die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht«; in der *pragmatischen* Menschenkenntnis untersucht sie das, »was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.«[194] In der Anthropologie als empirisches Wissen aufgefasst geht es zwar um einen Weltgegenstand, aber um einen besonderen, den Menschen, der nicht nur *in der Welt ist*, sondern der auch *eine Welt hat* und als *Weltbürger* mitsamt den anderen Menschen von ihr *Gebrauch* macht. Das Objekt der Anthropologie ist zugleich ein Subjekt.

Darin besteht die Hauptschwierigkeit einer Lehre, die darauf angelegt ist, ein »mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen«.[195] Kant geht auf die paradoxe Natur des Menschen zwar nicht direkt ein, diese wirkt aber unleugbar konstant in seinem Verständnis von Wert und Stellung der Anthropologie. So bemerkt Foucault treffend, dass eine der Schwierigkeiten, die die *Anthropologie* in ihrer Entstehung stets belastet hat, darin besteht, zu wissen, wie eine Analyse der *homo natura* und eine Definition des Menschen als Subjekt der Freiheit überhaupt zu vereinen sind.[196] Entsprechend ist der genaue Ort von Kants *Anthropologie* aufzufassen: Wenn sie nicht *physiologisch* ist, ist sie auch nicht *praktisch*, das heißt, die Anthropologie in *pragmatischer Hinsicht* betrachtet den Menschen weder als einen Naturgegenstand noch als ein rein sich selbstbestimmendes Subjekt. Vielmehr geht es in ihr um die Synthese, um das Moment, in dem der Mensch sich in eine (*kosmopolitische)* Welt bereits verobjektiviert hat.

194 I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: DERS., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Werke in zwölf Bänden. Bd. XII*, hg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1968, B IV.

195 A.a.O., B III.

196 Vgl. IAnth 31/dt. 44.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Nous touchons à l'essentiel : l'homme, dans l'*Anthropologie* n'est ni *homo natura*, ni sujet de liberté : il est pris dans les synthèses déjà opérées de sa liaison avec le monde.[197]

Im Mittelpunkt der anthropologischen Erforschung steht insbesondere das menschliche *Gemüt*. Die *Anthropologie* bildet allerdings weder eine neue *Kritik* noch eine *Psychologie*, sei sie eine *rationelle* oder eine *empirische*. Obwohl sie zum großen Teil die Gliederung der Vermögen des Gemüts in das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen, nach der die drei Kritiken organisiert sind, übernimmt, grenzt sie sich deutlich von der *Kritik* ab. In ihr wird der Mensch in seiner weltlichen Konkretheit und nicht als transzendentales Subjekt der reinen Prinzipien *a priori* erfasst.

Kants *Anthropologie* gibt darüber hinaus weder der *rationalen* noch der *empirischen* Psychologie einen Platz. Einerseits findet man in ihr erwartungsmäßig Ausschnitte, die der *Transzendentalen Dialektik* unmittelbar folgen, ohne dass darauf direkt Bezug genommen würde. Gegen eine *dogmatische* rationale Psychologie wird die Konfusion zwischen der *Seele* als metaphysischer Begriff einer einfachen und immateriellen Substanz, dem *Ich denke* als reine Denkform, die jede mögliche Vorstellung auf die ursprüngliche Apperzeption der durchgängigen Identität des Selbstbewusstseins zurückführt, und der Gesamtheit der psychologischen Phänomene als Phänomene des inneren Sinnes, das heißt der Zeit, kritisiert. Nicht anders als in den *Paralogismen* der *Kritik der reinen Vernunft* wird der Trugschluss bloßgestellt, durch den aus einem Subjekt als der formellen Bedingung des Denkens ein Subjekt als existierende Substanz gefolgert wird.[198]

Nichts legt andererseits nahe, dass Kants A*nthropologie* auf irgendwelche Art und Weise jenes Heim für die empirische Psychologie darstellen könnte, das die *Architektonik* der *Kritik der reinen Vernunft* noch ankündigte.[199] Sie gibt sich vom Ansatz her sogar als Ablehnung der Psychologie, indem sie – so Foucault – eine Erforschung des *Gemüts* darstellt, die nicht beansprucht, Erkenntnis der Seele zu sein.[200] Was hat

197 IAnth 33 (»Wir rühren ans Wesentliche: Der Mensch ist in der *Anthropologie* weder *homo natura* noch reines Subjekt der Freiheit; er wird in den bereits vollzogenen Synthesen seiner Verbindung mit der Welt erfaßt«, dt. 48 f.).

198 Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 399 ff. und IAnth 35 f./dt. 51 f.

199 Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 874–77. Dazu und zum Platz der Anthropologie in Kants Transzendentalphilosophie: A. FALDUTO, H. F. KLEMME, »Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie«, in: M. RÖLLI (Hg.), *Fines hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld 2015, 17–32.

200 Vgl. IAnth 37/dt. 51.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

man aber unter *Gemüt* in *anthropologisch-pragmatischer* Hinsicht zu verstehen? Inwiefern unterscheidet sich seine Untersuchung von einer Psychologie?

Das Gemüt ist nicht die Seele und andererseits *ist es* und *es ist nicht der Geist* (»il est et il n'est pas *Geist*«, IAnth 37/dt. 53). Auch wenn eher unauffällig, ist die Präsenz des Geistes in Kants *Anthropologie* doch entscheidend. Auf Geist wird insbesondere zwei Mal hingewiesen. Einer ersten, knappen Definition im Zusammenhang mit der Behandlung des Geniebegriffes, »*Geist* ist das *belebende* Prinzip im Menschen«, folgt eine zweite, die sich auf den Kunstgeschmack bezieht und die die erste präzisiert: »Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts Geist.«[201]

Foucault interpretiert diese knappen Hinweise nicht anhand der *Kritik der Urteilskraft*, wie es angesichts der Referenz auf den Genie- und den Geschmacksbegriff nahegelegen hätte, sondern allein in Hinsicht auf die *Kritik der reinen Vernunft*.[202] Er bezieht sich insbesondere auf das Schlusskapitel der *Transzendentalen Dialektik*, »Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft«, in dem Kant als »Vollendung des kritischen Geschäftes« die transzendentale Deduktion der Ideen der reinen Vernunft angibt. Dort versucht Foucault herauszufinden, was es heißt, dass der Geist als Prinzip das Gemüt *durch Ideen* belebt.

Die organisatorische Rolle der Ideen im *konkreten Leben* des Gemüts besteht laut Foucault nicht in einem Grundsatz der möglichst größten systematischen Einheit der empirischen Erkenntnis. Ansonsten würde der Geist bloß ein *regulatives* und nicht ein *belebendes* Prinzip im eigentlichen Sinne bilden. Vielmehr wird das Gemüt *durch Ideen* belebt, indem es zur ständigen Erweiterung der empirischen Erkenntnis seiner selbst aufgefordert wird. Damit lässt die Idee das Gemüt in die *Beweglichkeit des Unendlichen* eintreten. Die Funktion des Geistes besteht demnach nicht darin, das Gemüt so zu organisieren, dass es sich analog zu einem *organischen Leben* strukturiert oder gar, dass es zur Manifestation des *Lebens des Absoluten* selbst wird. Vielmehr belebt der Geist dadurch das Gemüt, dass er in der Passivität seiner schlichten Gegebenheit und seiner empirischen Bestimmungen die *wimmelnde Bewegung* der Ideen wiedererweckt.[203] Somit wird aber bereits das Feld betreten,

201 Vgl. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, a.a.O., B 161 und B 194.

202 In der *Kritik der Urteilskraft* wird Geist ebenso als »belebendes Prinzip im Gemüte« bestimmt. In ästhetischer Bedeutung sind aber seine belebenden Mittel nicht *Ideen* schlechthin, sondern »*ästhetische Ideen*«, nämlich Anschauungen, denen kein Begriff adäquat sein kann (vgl. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O., B 192–93).

203 Vgl. IAnth 38 f./dt. 55 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das die *Anthropologie* für ihre Erforschung bestimmt hat. Dort wird der Mensch nicht nur nach dem betrachtet, *was er ist*, sondern – nach Kants *Vorrede* – auch in Hinsicht auf das, was er »als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.«[204]

Was den engen Wortlaut von Kants *Anthropologie* angeht, so ist die Interpretation Foucaults gewiss äußerst gewagt: Man würde im Text der *Anthropologie* vergeblich nach einer Stelle suchen, in der Kant dem Geist die entscheidende Funktion in der Bestimmung der anthropologischen Erkenntnis zuspricht, die ihm Foucault zukommen lässt. Der Sache nach mangelt es allerdings seiner Lektüre kaum an Plausibilität und auch nicht – wie noch zu zeigen sein wird – an erschließender Kraft. Der *Geist* stellt durchaus als Prinzip der Organisation der empirischen Erkenntnisse nach der absoluten Einheit der Ideen die Vermittlungsinstanz im konkreten Wissen zwischen Freiheit und Natur dar. Und darum geht es gerade, wenn man sich vornimmt, wie es die *Anthropologie* tut, ein *mit Vernunft begabtes Erdwesen* zu erkennen. Foucaults Auslegung der belebenden Kraft des Geistes durch Ideen ist allerdings nicht nur begrifflich schwach und zu scheu in der Herausarbeitung des metaphysischen Hintergrundes von Kants Position, sondern auch schlicht technisch falsch.

Technisch falsch ist Foucaults Interpretation, insofern er sich auf den Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft* stützt (»Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft«), in dem Kant die transzendentale Deduktion der Ideen der spekulativen Vernunft als *regulative* Prinzipien, die dem empirischen Gebrauch der Vernunft unentbehrlich sind, liefert, um aufzuzeigen, dass der Geist als *belebendes* Prinzip des Gemüts kein *regulatives* Prinzip darstellt.[205] Als *begrifflich*

204 KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, a.a.O., B IV.

205 *Technisch* problematisch in Foucaults *Einführung*, die – so reich an Anregungen wie immer – eine unveröffentlichte Schrift bleibt, sind zumindest auch die Verwendung des *terminus technicus* »Transzendentalphilosophie« und die Interpretation der viel zitierten Stelle aus der *Logik*, in der Kant den drei kritischen Fragen: »1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen« eine vierte hinzufügt: »Was ist der Mensch?« – »Transzendentalphilosophie« heißt bei Kant nicht die Überführung des propädeutischen Wissens der *Kritik* auf die Ebene des *positiven* Wissens der empirischen Erkenntnis (vgl. etwa IAnth 75/dt. 111), sondern schlicht rationale *Ontologie*, d. h. das System aller Begriffe und Prinzipien, die sich auf Gegenstände in bloß formaler Hinsicht beziehen (vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 873). Die Frage »Was ist der Mensch?« mag wohl in der ersten *Kritik* nicht ausdrücklich vorkommen. In der *Kritik der reinen Vernunft* werden die drei Fragen allerdings als Illustration der »letzten Zwecke des reinen Gebrauch unserer Vernunft« aufgeführt und in der Folge der Endzweck der reinen Vernunft als »die ganze Bestimmung des Menschen« definiert (vgl. a.a.O., B 825 ff. und B 868). Das Verhältnis zwischen den drei ersten Fragen und jener nach

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schwach erweist sich zudem die Lektüre Foucaults, indem kaum einzusehen ist, wie die Bestimmung der *belebenden* Kraft des Geistes als *Beweglichkeit des Unendlichen,* die Foucault vorschlägt, sich von der Funktion der Ideen als *regulative* Prinzipien, die zu einer systematischen Vervollständigung der empirischen Erkenntnisse auffordern, überhaupt absetzen kann. *Metaphysisch scheu* ist schließlich Foucaults Rekonstruktion, indem sie sich programmatisch weigert, auf die spekulativen Voraussetzungen von Kants Ausführungen ernsthaft einzugehen.

Der Ausdruck *belebend*, mit dem die Wirkung des Geistes auf das Gemüt in der *Anthropologie* bezeichnet wird, mag wohl in einem relativ schwachen metaphorischen Sinne als stete *Beweglichkeit* auszulegen sein. Die *Kritik der Urteilskraft* gibt aber einer prägnanteren Lektüre durchaus Raum. Dort erfährt man, dass der Geist durch seine *belebende* Wirkung nichts Anderes tut, als »die Gemütskräfte *zweckmäßig* in Schwung« zu versetzen.[206] Ohne an dieser Stelle die ganze *Kritik der Urteilskraft* rekonstruieren zu müssen, ist leicht einzusehen, dass die *Zweckmäßigkeit*, um die es hier geht, keine andere ist als diejenige, die der Einbildungskraft ermöglicht, ihre eigentümliche Funktion wahrzunehmen, nämlich zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem, Anschauung und Begriffen zu vermitteln. Damit befindet man sich aber im Zentrum des Vermögens der Urteilskraft selbst als »Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft«,[207] das heißt zwischen dem Reich der Natur und dem Reicht der Freiheit. Man weiß, dass eine solche Vermittlung erst denkbar wird, wenn man eine Grundeinheit des übersinnlichen Substrats der Natur mit den Freiheitsgesetzten der Vernunft annimmt: »Also muß es doch einen Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben.«[208]

Mit der Annahme einer grundsätzlichen Übereinstimmung zwischen übersinnlichem Substrat der Natur und den Freiheitsgesetzten bezieht sich die *Einleitung der Kritik der Urteilskraft* auf das Ideal des höchsten Guts, das Kant im *Kanon der reinen Vernunft* der ersten Kritik behandelt. Kant nennt »das *Ideal des höchsten Guts*« die Idee einer *höchsten* Intelligenz, die nach moralischen Gesetzen gebietet und zugleich als »Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird«,[209] um die Möglichkeit einer moralischen Ordnung überhaupt annehmen und damit die interne Kohärenz der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch retten zu können. Dem *Reich der Gnaden* als eine durchgängige systematische

dem Wesen des Menschen ist also von Anfang an *strukturell* und nicht lediglich *episodisch* (vgl. im Gegensatz dazu: IAnth 55/dt. 80).

206 KANT, *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O., B 192, Hervorhebung U.B.

207 A.a.O., B XXI.

208 A.a.O., B XX.

209 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 838.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einheit der Willen der reinen Intelligenzen nach moralischen Gesetzten – Kant verweist in diesem Zusammenhang nicht von ungefähr auf die christliche Figur eines »*corpus mysticum* der vernünftigen Wesen«[210] – muss eine zweckmäßige Einheit aller Dinge der Natur zur Seite gestellt und somit eine grundsätzliche »Übereinstimmung der Natur und Freiheit«[211] vorausgesetzt werden, will man von einer tatsächlichen Wirksamkeit der moralischen Gesetze ausgehen können.[212]

Kant, der, wie man von Hegel weiß, mit dem Gedanken einer *inneren Zweckmäßigkeit* »den Begriff des *Lebens, die Idee*, aufgeschlossen« hat (WL 185), spricht in der *Kritik der reinen Vernunft* zwar nicht *expressis verbis* von einem *Leben* des höchsten Wesens, *termini technici* wie eine *zweckmäßige Einheit* oder der Gedanke, man sollte sich die Welt als eine der Idee entsprungene vorstellen,[213] lassen allerdings kaum Zweifel daran, dass das Ideal des höchsten Gutes als *lebendig* vorgestellt wird. Im Nachlass Kants, auf den auch Foucault sich bezieht, ist das Leben Gottes gar das »ursprüngliche und unbedingte Leben«, von dem das Leben der Geschöpfte »abgeleitet und bedingt« ist.[214]

Der Geist als »durch Ideen belebendes Prinzip des Gemüts« ist unleugbar Ausdruck des Lebens des Absoluten. Foucault mag wohl nichts davon zur Kenntnis nehmen zu wollen, es ist allerdings eine Tatsache, dass er in seiner Untersuchung stets dem notwendigen Angewiesensein der Anthropologie auf ein absolutes Leben als auf den Ermöglichungsgrund jener Vermittlung zwischen Freiheit und Natur, die im Zentrum einer jeden Auffassung des Menschen liegt, Rechnung trägt.

210 A.a.O., B 836.

211 A.a.O., B 843.

212 Vgl. insb. a.a.O., B 843: »Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche, obzwar, als bloße Natur, nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber, intelligible, d. i. moralische Welt (*regnum gratiae*) genannt werden kann, führt unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieses große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, so wie die erstere nach allgemeinen und notwendigen Sittengesetzen, und vereinigt die praktische Vernunft mit der spekulativen. Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll.«

213 Vgl. KANT, *Kritik der Urteilskraft,* a.a.O., B XXVIII: »D. i. die Natur wird durch diesen Begriff [sc. den Begriff eines Naturzweckes] so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.«

214 Vgl. I. KANT, *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. IV, I. Teil, *Metaphysik*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVII, Berlin/Leipzig 1926, 727, Nr. 4786.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus der entscheidenden Rolle, die der Geist als belebendes Prinzip in der Anthropologie spielt, zieht Foucault vier wichtige Folgerungen: (a) Die Anthropologie ist allein in dem Maße möglich, als das Gemüt an der Passivität der phänomenalen Bestimmungen nicht festgemacht wird, sondern durch die Arbeit der Ideen auf der Ebene der Erfahrung *animiert* wird. Der eigentliche Ort der Anthropologie ist eine *Dialektik* ohne transzendentale Illusion, die sich nicht auf der Ebene der Erkenntnisse *a priori*, sondern im Bereich des empirischen Wissens abspielt. (b) Die Anthropologie macht eine empirische Psychologie und eine Erkenntnis des Gemüts, die sich ausschließlich auf der *Ebene der Natur* entfaltet, im Grunde unmöglich. Eine empirische Psychologie würde nur ein träges, totes Gemüt erfassen können. Sie würde *eine Physiologie abzüglich des Lebens* darstellen. (c) Es gibt eine Strukturanalogie zwischen dem Drang, der die reine Vernunft dazu bewegt, die Grenzen ihres rechtmäßigen Gebrauchs zu übersteigen und der sie zu einer transzendentalen Dialektik führt, und der spontanen Bewegung des konkreten Lebens des Geistes, die das Gemüt zur ständigen Übertretung der eigenen Bestimmungen treibt.[215] (d) Man kann sich demnach fragen, ob der Geist nicht ein insgeheim unabdingbares Element der Struktur des kantischen Denkens bildet. Der Geist ist auf unauflösliche Weise in den Figuren der Erkenntnis als das Unendliche *anwesend* und *abwesend*, das zugleich die *Notwendigkeit* einer *Kritik* und die *Möglichkeit* einer *Anthropologie* erklärt.[216]

Im Hinblick auf seine allgemeine Bedeutung gestattet der Geist, den genaueren Standort der *Anthropologie* innerhalb der gesamten Philosophie Kants und somit laut Foucault nicht weniger als die ganze Geschichte der postkantischen und zeitgenössischen Philosophie zu bestimmen.[217] Der Bezug auf den Geist erlaubt aber zugleich, Foucaults Einspruch gegen den modernen Anthropologismus und die genaue Tragweite seines Kantianismus schärfer aufzufassen.

In Bezug auf den Geist als zweckmäßige Zusammenstimmung zwischen Natur und Freiheit lässt sich die *Anthropologie* von 1798 zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und dem *Opus postumum* verorten. Die Anthropologie ist der Ort einer grundsätzlichen Zusammenhörigkeit von Natur und Freiheit. Nicht nur als einfache Sammlung von Erfahrungsbeobachtungen und empirische Klugheitsregel, sondern im prägnanten Sinne *pragmatisch* weist die Anthropologie von ihrer Struktur aus auf eine *Transzendentale Philosophie* als auf die systematische Vollendung eines Unterfangens hin, von dem die Kritik erst die Vorübung darstellt. Die Anthropologie führt das kantische Denken insgeheim zu

215 Vgl. IAnth 39/dt. 57.
216 Vgl. IAnth 41/dt. 59.
217 Vgl. IAnth 67/dt. 100.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer *fundamentalen* Ebene, derjenigen einer *fundamentierenden* Reflexion, die radikaler ist als jede propädeutische Deduktion der reinen Formen a priori der Erkenntnis, sofern diese in ihr ihren eigentlichen Grund haben. Die Anthropologie, die als empirisches Wissen in der *Kritik* keine Grundlage hat, findet allerdings in der vollendeten Transzendentalen Philosophie ein *Fundament*, das sie übersteigt. Sie erweist sich somit grundsätzlich als ein *Übergang*.

Um den Status der Anthropologie zu bestimmen, untersucht Foucault den besonderen Charakter ihrer *Empirizität*.[218] Kants *Anthropologie* ist zugleich *systematisch* und *populär*.[219] Sie ist *systematisch*, indem sie als Erkenntnis ein zusammenhängendes Ganzes bildet. Ihre Kohärenz entlehnt sie aus dem Ganzen des kritischen Denkens: Jedes der drei Bücher des ersten Teils der *Didaktik* (*Vom Erkenntnisvermögen – Vom Gefühl der Lust und der Unlust – Vom Begehrungsvermögen*) wiederholt eine der drei *Kritiken*; der zweite Teil, die Charakteristik, nimmt hingegen Kants Texte über die Geschichte wieder auf. Die anthropologische Wiederholung der Kritik auf der empirischen Ebene hat aber ihre Eigenart, die sie von einer bloßen Reproduktion unterscheidet. Denn das Streben nach Totalisierung, das ihr strukturell innewohnt, stiftet auf der Ebene ihrer Empirie ein anderes Verhältnis zur Zeitlichkeit als das *konstitutive, bestimmende* der Kritik. Somit wird die Anthropologie einer Dimension eröffnet, in der Wahrheit und Freiheit sich gegenseitig zugehören.

Die Zeit der *Kritik* als Form *a priori* der inneren Anschauung war reines Mittel der absoluten Spontaneität der transzendentalen Subjektivität, die durch ihre Synthesen die Mannigfaltigkeit des Gegebenen auf die Einheit des *Ich denke* zurückführte. Die Zeit der *Anthropologie* gehört hingegen konstitutiv zur synthetischen Tätigkeit selbst als die Zerstreuung, die aus ihrer unendlichen Aufgabe entspringt. Die unabschließbare Totalisierung der empirischen Erfahrung verzeitigt die anthropologische Subjektivität selbst, die nie damit fertig sein wird, sich aus der Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu sammeln. Zeit ist nicht Form der Einheit und der Identität; als Zerstreuungsprinzip macht sie in der Anthropologie vielmehr das aus, was die empirische Subjektivität von sich selbst stets fern hält, die unüberwindliche Passivität ihrer Aktivität.

Die zeitliche Zerstreuung, die die synthetische Tätigkeit affiziert, verleiht ihr *etwas Spielerisches* (»comme du ›Jeu‹«, IAnth 56/dt. 82); sie öffnet sie auf Freiheit hin. Die innere Passivität der empirischen Synthese lässt keine erschöpfende Bestimmung zu. Was die Subjektivität affiziert,

218 Vgl. insbesondere IAnth 55 ff./dt. 81.

219 Vgl. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, a.a.O., B XIII: »Eine systematisch entworfene und doch populär (durch Beziehung auf Beispiele, die sich dazu von jedem Leser auffinden lassen) in pragmatischer Hinsicht abgefaßte Anthropologie […].«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bietet sich ihr zugleich in der Form einer intrinsischen Möglichkeit dar und versetzt sie in ein unbestimmtes Feld, in dem sie das freie Spiel ihrer Willkür ausüben kann. Nicht von ungefähr besteht der größte Teil der *Anthropologie* in einer *Didaktik*: anthropologische Erkenntnis ist immer ebenso *präskriptiv* wie *deskriptiv*. Zugleich macht die konstitutive Zeitlichkeit und Unbestimmtheit der synthetischen Tätigkeit auf der Ebene der anthropologischen Empirie aus der Anthropologie wesentlich eine *Kunst*. Wahrheit und Freiheit im Menschen lassen sich nur durch eine Praxis zu einer Synthese bringen, die sich nicht ganz auf die Determiniertheit allgemeiner Regeln zurückführen lässt.

Die *Anthropologie* ist aber nicht nur *systematisch*, sondern auch *populär*. Sie ist in Bezug auf konkrete Beispiele abgefasst, die von jedem Leser nachvollzogen und vermehrt werden können. Eine *populäre* Erkenntnis grenzt sich etwa von einer *scholastischen* oder *technischen* Erkenntnis durch eine Vielseitigkeit und eine Vollständigkeit der Schattierungen ab, die sich auf »eine Welt- und Menschenkenntnis« stützen, das heißt auf eine konkrete Kenntnis der Begriffe, der Geschmäcker und der Neigungen der Menschen.[220] Als *Welt-* und *Menschenkenntnis* bezeichnet Kant aber die Anthropologie selbst. Das heißt im Grunde, dass die Anthropologie in der Form der *Popularität* auf sich selbst beruht, insofern sie Welt- und Menschenkenntnis ist. Als *populäre Erkenntnis* stützt sie sich auf die Erkenntnis des Populären. Der Zirkel, in dem die Anthropologie sich notwendig bewegt, ist allerdings nicht aufzulösen, sondern in dem Element selbst weiterzuentwickeln, in dem er sich ergibt: die Sprache. In ihrem gängigen Gebrauch bildet sie die unerschöpfliche Quelle jener *Beispiele*, durch die ein jeder Leser den Text der Anthropologie verlängern kann. Die Sprache ist der geteilte Grund einer unmittelbaren Verständigung und Familiarität zwischen dem Autor und seinem Publikum. Die Anthropologie bildet eine Reflexion über ein System konstituierter Zeichen, von dem sie zugleich konstituiert wird.

Der eigentliche Boden der anthropologischen Erfahrung ist mithin eher *sprachlich* als *psychologisch*.[221] Die Anthropologie ist die Erläuterung einer Sprache, die immer schon angefangen hat zu sprechen und durch die der Mensch über den Dingen und unter seinesgleichen ein Netz des Austausches und der gegenseitigen Verständigung spannt: Sie ist weder Freiheit noch Natur, kein Gnadenreich der reinen Intelligenzen und keine totale Aneignung der Natur, sondern universelle Wohnstätte des Menschen in der Welt (»habitation universelle de l'homme dans le monde«, IAnth 61/dt. 90). In diesem Sinne ist die anthropologische

220 Vgl. I. KANT, *Logik*, in: DERS., *Schriften zur Metaphysik und Logik* 2. *Werke in zwölf Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. VI, Frankfurt/M. 1977, A 48 und IAnth 59/dt. 86.

221 Vgl. IAnth 63/dt. 93.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Untersuchung des menschlichen *Gemütes* wesentlich *kosmopolitisch*. Der Mensch der Anthropologie ist wohl Weltbürger, aber nicht insofern er einer bestimmten sozialen Gruppe oder Institution angehört, sondern einfach deshalb, weil er spricht, weil die Zerstreuung einer mit sich selbst immer verzögerten Subjektivität ihn auf den Austausch durch ein System von Zeichen zurückgeworfen hat, das ihm zwar keinen *festen* Wohnsitz – anders als die reinen Formen der Vernunft –, aber doch eine *Residenz* (»résidence«) und einen *Aufenthalt* (»séjour«) in der Welt bietet.[222]

Die *Anthropologie* ist also *systematisch* in Form einer zeitlichen Zerstreuung und *populär* wegen ihres Angewiesenseins auf den Austausch innerhalb einer historischen, konkreten Sprache. Ihre Wahrheit vollzieht sich in der Zerstreuung ihrer Synthesen und in der Bewegung der Sprache und des Austausches; dort findet sie weder ihre *ursprüngliche* Form, noch die Momente *a priori* ihrer Konstitution oder die einfache *Gegebenheit* ihrer Natur. Sie gewinnt vielmehr ihre eigentlichste Gestalt: das *Universelle*, insofern es mitten in der Erfahrung in einer Bewegung des *wahrhaft Zeitlichen* und des *wirklich Ausgetauschten* geboren wird.[223]

Die eigentümliche Form der menschlichen Allgemeinheit gestattet den genauen Standort der *Anthropologie* innerhalb des Überganges zu bestimmen, der von der Vorübung der *Kritik* zur eigentlichen *Transzendentalen Philosophie* als Vollendung des Systems der Erkenntnisse *a priori* führt. Die *Anthropologie* bildet insofern einen notwendigen *Übergang* von der *Kritik zur Transzendentalen Philosophie*, als in ihr Natur und Freiheit in ihrer notwendigen Korrelation zum Vorschein kommen. Die *Kritik* wird in ihr auf eine solche Art wiederholt, dass die Synthesen der Wahrheit, durch die das Notwendige der Natur erkannt wird, jetzt *im Element der Freiheit* erscheinen.[224] In diesem Sinne wird mit der Anthropologie nicht nur die *Kritik der reinen Vernunft*, sondern auch die *Kritik der praktischen Vernunft* auf einer empirischen Ebene wiederholt. Dies ist in der Vorrede zur *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* zumindest vorgeahnt, in der Kant zwar die Anthropologie im empirischen Bereich als Gegenstück zur physikalischen Wissenschaft präsentiert, sie aber unter die Herrschaft der Ethik stellt. Dementsprechend geht es dort ausschließlich um eine *pragmatische* Anthropologie. Von einer *physiologischen Anthropologie*, die dem Bereich der Natur angehören würdet, ist keine Rede.[225]

Durch die notwendige Korrelation in ihr zwischen Natur und Freiheit verweist aber die Anthropologie auf das, was sie radikaler fundiert als

222 Vgl. IAnth 65/dt. 95.
223 Vgl. IAnth 65/dt. 96.
224 Vgl. IAnth 65/dt. 96 f.
225 Vgl. IAnth 66/dt. 97.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jeder anthropologische Diskurs: eine *Transzendentalphilosophie,* die die Beziehung zwischen Wahrheit und Freiheit *von ihrem Fundament her* definiert. Die Anthropologie erweist sich somit als ein *Übergangsmoment* in der Vollendung der Philosophie, der in sich selbst nicht ruhen kann: Als ein solches *Vorübergehende* ist sie dazu bestimmt, sich zu liquidieren und als das Wesentliche zu verschwinden.[226]

Foucault folgt der Spur von Kants *Transzendentalphilosophie* vor allem im Anschluss an den Entwürfen aus dem sogenannten *Opus postumum*. Er konzentriert sich insbesondere auf die Texte, die aus der Periode 1800–1801 stammen. Foucault ist zwar der Versuchscharakter der Fragmente aus Kants Nachlass bekannt, er meint allerdings, bei aller Divergenz in den Nuancen, auf einer systematischen Ebene eine einheitliche Stoßrichtung ausmachen zu können. Er betont insbesondere, wie die Einteilung des Systems der Philosophie um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den drei Entitäten der *metaphysica specialis*: *Gott, Welt* und *Mensch* kreist.[227] Die drei Termini sind allerdings im System der Transzendentalphilosophie einander nicht ebenbürtig: Bildet *Gott* den umfassenden Begriff, der beide anderen umfasst, so der Mensch den »*medius terminus*«;er ist die konkrete und aktive Einheit, in der und durch die Gott und die Welt ihre Einheit finden: »Gott, die Welt, und der Mensch als Person d. i. als Wesen, das diese Begriffe vereinigt.«[228] *Copula mundi* ist der Mensch sowohl als denkende – »Gott und die Welt, und der Geist des Menschen, der beide denkt«[229] – als auch als universelle Synthese, als die reale Einheit, in der das sinnliche und das übersinnliche Prinzip, die Persönlichkeit Gottes und die Objektivität der Welt sich zusammenfügen: »l'homme devient le médiateur à partir duquel se dessine ›*ein absoluter Ganze*‹ [sic].«[230]

Eine Philosophie, die in Richtung der Realisierung der Transzendentalphilosophie voranschreitet, begegnet der Frage nach dem Menschen immer wieder als die Frage, auf die sich jede systematische Bestimmung von Gott und der Welt notwendig beziehen muss. Der Frage nach dem Menschen kommt indes nicht der Wert einer absoluten Referenz zu, durch die sich ein *fundamentales Denken* unproblematisch etablieren könnte.

226 IAnth 66/dt. 97.

227 Vgl. IAnth 48/70 und I. KANT, *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. VIII, I. Hälfte, *Opus postumum*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XXI, Berlin/Leipzig 1936, 27: »System der Transcendental Philosophie in drei Abschnitten: Gott, die Welt, Universum, und ich Selbst der Mensch als moralisches Wesen.«

228 A.a.O.

229 A.a.O., 29.

230 IAnth 49 (»der Mensch wird der Vermittler, von dem ausgehend sich ›ein absolutes Ganzes‹ abzeichnet«, dt. 71) und KANT, *Opus postumum*, a.a.O., 31, für das deutsche Zitat im französischen Original.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das, was von der Frage: »Was ist der Mensch?« anvisiert wird, kann sich nicht in einer ursprünglichen Autonomie entfalten. Der Mensch definiert sich von Anfang an als *Weltbewohner*: »Ich bin. – Es ist eine Welt ausser mir (*praeter me*) im Raume und der Zeit, und ich bin selbst ein Weltwesen […]. Ich der Mensch bin mir selbst ein äußeres Sinnenobjekt, ein Teil der Welt.«[231] Jede Reflexion über den Menschen ist zirkulär auf eine Reflexion über die Welt verwiesen, die sie bereits impliziert. Und Kants fundamentale Philosophie lässt keine naturalistische Perspektive zu, nach der es möglich wäre, eine Wissenschaft des Menschen auf der Ebene einer *Erkenntnis der Natur* zu entwickeln.[232] Die konstitutive *Amphibolie* des Menschen zeigt andererseits zur Genüge an, dass auch die fundamentale Ebene der Transzendentalphilosophie die Erträge der Kritik nicht ignoriert. Die wechselseitige Zugehörigkeit von Wahrheit und Freiheit kommt in der Anthropologie in der Form der Endlichkeit zum Vorschein und führt insofern zu den Wurzel selbst der kritischen Disziplinierung der Vernunft zurück, auf die Ebene dessen, was die Ablehnung eines *intuitiven Verstandes* motiviert.[233]

Der Übergangscharakter der Anthropologie zeigt aus der Sicht Foucaults, dass die zentrale Bedeutung, die die kantische *Logik* der Frage nach dem Menschen beimisst, nicht mehr als eine Episode im Denken Kants darstellt.[234] Ähnlich erklärt Foucault auch den Umstand, dass Kant fünfundzwanzig Jahre lang die Entfaltung der *Kritik* mit einer anthropologischen Lehre begleitet hat. Diese Hartnäckigkeit ist nicht einfach auf die Anforderungen des universitären Lebens Kants zurückzuführen: sie ist vielmehr mit der Struktur des kantischen Denkens selbst verbunden, mit dem Übergang vom *Apriori* zum *Fundamentalen*, von der kritischen zur Transzendentalphilosophie, durch den allein das ganze System abgeschlossen werden konnte.

Das *Schicksal* der zeitgenössischen Philosophie zeichnet sich laut Foucault durch die falsche Entfaltung der *fundamentalen Verwurzelung* (»enracinement fondamental«, IAnth 67/dt. 99) sowohl der Kritik als auch der Anthropologie aus und zugleich durch das Vergessen des Angewiesenseins auf eine *kritische* Disziplin der Transzendentalphilosophie selbst. Seit Kant wird insbesondere das implizite Projekt jeder Philosophie darin bestehen, den Ebenenunterschied zwischen *Apriori, Originärem* und *Fundamentalem* zu überwinden.

Auf der *kritischen* Ebene einer prinzipiellen Erkenntnis der Gegenständlichkeit überhaupt nach ihren Formeigenschaften bildet das *Apriori* (»l'*a priori*«) die Bestimmung der reinen Passivität der Sinnlichkeit

231 A.a.O., 63 (vgl. IAnth 49/dt. 72).
232 Vgl. IAnth 49/dt. 72.
233 Vgl. IAnth 66/dt. 98.
234 Vgl. IAnth 54/dt. 80.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch die absolute Spontaneität des Ich denke. Auf der *anthropologischen* Ebene der konkreten Existenz ergibt sich hingegen die reine Aktivität der transzendentalen Subjektivität in der Form eines immer schon bereits vollzogen *Originären* (»l'*originaire*«). Die »*a priori* de l'existence« bilden die Gegebenheiten einer konstitutiv *zeitlich* und *sprachlich* verstreuten synthetischen Tätigkeit: ein *Originäres*, das immer schon angefangen hat und nie abgeschlossen wird, das immer schon da und nie ganz gegeben ist. Das *Fundamentale* (»*le fondamental*«) stellt schließlich jene radikale Dimension der vollendeten Transzendentalphilosophie dar, auf der sowohl die Kritik wie die Anthropologie gründen, in der in der unendlichen Einheit Gottes und durch den Menschen als urteilende und handelnde *copula* die wechselseitige Zugehörigkeit von Natur und Freiheit endlich gewährleistet ist.[235]

Dieser Ebenenunterschied lässt sich von keiner Vermengung (»confusion«), sei sie »dialectique ou phénoménologique« (IAnth 67/dt. 99), reduzieren. Die Anthropologie, das heißt nicht unbedingt jeder *sermo de homine*, aber zumindest die anthropologische Ebene der *Reflexion,* wird allerdings genau der Ort sein, an dem die Verwechselung zwischen *Apriori, Originärem* und *Fundamentalem* immer wieder entstehen wird. Die mittlere Position des *Originären* und mit ihm der anthropologischen Analyse zwischen *Apriori* und *Fundamentalem* wird die Anthropologie dahin führen, in der inneren Ökonomie der Philosophie als unreines und unreflektiertes Gemisch (»mixte impur et non réfléchi«, IAnth 67/dt. 100) zu funktionieren. Bei dem Versuch, das kritische Denken auf der Ebene einer positiven Erkenntnis zur Geltung zu bringen, wird man dem *Originären* zugleich das Vorrecht des *Apriori* und den Sinn des *Fundamentalen* verleihen. Das *Originäre* wird zugleich als reine Spontaneität der Subjektivität und als absolute Vermittlung zwischen Objektivem und Subjektivem gelten, während es strukturell nicht weniger passiv als aktiv ist und in ihm Natur und Freiheit zwar sich wechselseitig zugehören, aber nie ganz in Einklang miteinander gebracht werden können. Dem *Originären* wird demnach zugleich der propädeutische Charakter der Kritik und die vollendete Form der Transzendentalphilosophie zugewiesen. Zwischen der kritischen Ebene des *Notwendigen*, der formalen Beschaffenheit eines jeden Gegenstandes überhaupt, und der *Fundamentalen* der Entfaltung der Ideen in der Existenz wird nicht unterscheiden; die Rechtfertigung der synthetischen Tätigkeit *a priori* des Ich denke als Bedingung für eine widerspruchlose formale Bestimmung der Sinnlichkeit wird mit der Analyse der Grenzen der Endlichkeit in der Entfaltung einer systematischen Erkenntnis des Empirischen verwechselt.[236]

235 Vgl. v. a. IAnth 58/dt. 85 f. und 67/dt. 99 f.
236 Vgl. IAnth 67/dt. 99 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vom Standpunkt der Vermischung zwischen Kritik, Anthropologie und Transzendentalphilosophie ließe sich laut Foucault die ganze Geschichte der postkantischen und zeitgenössischen Philosophie betrachten. Foucaults Augenmerk richtet sich jedoch insbesondere auf die Phänomenologie und auf ihre Rezeption, wobei er damit zugleich die Dialektik im Blick hat.[237] Der Bezug auf die phänomenologische Tradition wirkt kaum verblüffend, wenn man bedenkt, dass die Perspektive, die Foucault bei seiner Lektüre der kantischen *Anthropologie* einnimmt, nämlich die des Übergangs von der Propädeutik der Kritik zur Vollendung der Transzendentalphilosophie, parallel läuft zum Husserl'schen Programm, der Transzendentalphilosophie dadurch eine *Endform* zu geben, dass man sie durch die phänomenologische Epoche auf die Konkretheit des Bewusstseinslebens als auf die Ebene ihrer Fundierung zurückführt.[238]

Husserls anfängliches Projekt war darauf ausgerichtet, gegen den naturalistischen Reduktionismus der Psychologie eine echte kritische Arbeit wieder zur Geltung zu bringen. In den *Logischen Untersuchungen* ging es insbesondere darum, die Regionen des *Apriori* von ihrer Konfiszierung durch das Beharren auf die naturalistische Einstellung des Psychologismus zu befreien. Dadurch trat das Husserl'sche Unterfangen ganz in die Fußstapfen Kants und folgte dessen Einspruch gegen den Versuch, die empirische Psychologie als fundamentale Wissenschaft bzw. als Metaphysik gelten zu lassen. Das Projekt, die Gegebenheiten des Bewusstseins auf eine wirklich konstituierende Ebene zurückzuführen, scheiterte allerdings an der konstitutiven Passivität des konkreten

237 Vgl. IAnth 67/dt. 99.

238 Vgl. insbesondere die Ausführungen über den Begriff des ›Transzendentalen‹ in Bezug auf Descartes' und Kants Philosophie der Subjektivität in E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie,* in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hg. v. E. Ströker, Hamburg 1992, 70–104 (§§ 14–21), und auch die »konkret fundamentierenden Untersuchungen« in: DERS., *Formale und transzendentale Logik*, Tübingen 1981, 15 für das Zitat. Für Foucault vgl. was er zur Phänomenologie Husserls in *Les mots et les choses* behauptet: »Elle [sc. die Phänomenologie Husserls] essaie, en effet, d'ancrer les droits et les limites d'une logique formelle dans une réflexion de type transcendantal, et de lier d'autre part la subjectivité transcendantale à l'horizon implicite des contenus empiriques, qu'elle seule a la possibilité de constituer, de maintenir et d'ouvrir par des explications infinies.« (MC 261; »Sie versucht in der Tat, die Rechte und Grenzen einer formalen Logik in einer Reflexion transzendentalen Typs zu verankern und andererseits die transzendentale Subjektivität mit dem impliziten Horizont der empirischen Inhalte zu verbinden, die zu errichten, aufrechtzuerhalten und durch unbegrenzte Erklärungen zu erschließen ihr allein die Möglichkeit gegeben ist«, dt. 305.)

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewussten Lebens (des *Originären*) und folglich an der Unmöglichkeit, dieses in sich selbst zu fundieren, sodass die Anstrengungen, den Naturalismus des Psychologismus zu überwinden, eigentlich selbst in eine Form des Positivismus mündete.[239]

Husserl hat der Öffnung auf die Region des *Fundamentalen* keine hinreichende Reflexion über die Grenzen der Endlichkeit im Wissen des Konkreten vorangehen lassen. Die phänomenologische Reduktion konnte deshalb nicht die Aufgabe erfüllen, die ihr zugewiesen wurde, nämlich den Platz einer kritischen Reflexion einzunehmen: Sie führt auf ein *illusionäres Transzendental* zurück.[240] Das Ungleichgewicht in den Strukturen, nämlich zwischen den Ebenen des *Apriori*, des *Originären* und des *Fundamentalen* konnte auch nicht beim späten Husserl aufgehoben werden, als bei ihm der Bezug auf Descartes gegenüber jenem auf Kant die Oberhand gewann. Wenn Husserl polemisch gegen Kant auf die »ungeheuren Tiefen der Cartesianischen Fundamentalbetrachtung« und auf ihren »Radikalismus« zurückgeht, so bekanntlich, um gegen Descartes' »psychologistische Verfälschung« des eigenen Ansatzes, das heißt gegen die Zurückführung der Subjektivität auf eine vom Leib getrennte Seele, das »konkrete Leben« des Ego als absolute Quelle aller Sinnbildung und Seinssphäre zurückzugewinnen, und dies vor der Abscheidung seiner absoluten Einheit in eine Seele und in eine Welt durch den kartesianischen, metaphysischen Dualismus.[241] Foucault weiß aber zu gut, dass der Bezug auf die Einheit des *Bewusstseinslebens* an sich nicht reichen kann, um die Entzweiung in Theorie und Praxis, Natur und Freiheit, Leib und Seele zu überwinden. Die Dimension des *Fundamentalen,* in der die Gegensätze der Metaphysik zu einer Synthese gebracht werden, kann erst das absolute Leben der unendlichen Einheit Gottes gewährleisten. Die endliche Einheit des anthropologischen *Originären* für das *Fundamentale* gelten zu lassen, heißt auf den Boden eines *unreinen und unreflektierten Gemischs* zurückzufallen, das aus einer falschen Vermittlung zwischen *Transzendentalem und Empirischem* hervorgeht. So konnte Husserl trotz des fundamentalen Radikalismus seiner Epoche die Analyse der *konstituierenden* Rolle der Intentionalität der Empirizität nicht entziehen: All die nach ihm entstandenen phänomenologischen und existenziellen Psychologien zeugen laut Foucault von diesem Rückfall in den Positivismus.[242]

Die Phänomenologie bleibt grundsätzlich ein *anthropologisches* Unterfangen. In ihrem Anspruch, sowohl Wissenschaft des Menschen als

239 Vgl. IAnth 68/dt. 100.
240 Vgl. a.a.O.
241 Vgl. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., 100, 80–82 und DERS., *Formale und transzendentale Logik*, a.a.O., 123 ff.
242 Vgl. IAnth 68/dt. 100 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch Fundierung jeglichen Wissens über den Menschen zu sein, unterliegt sie unreflektiert derselben Amphibolie der *Menschen-Kenntnis*, die die Anthropologie auszeichnet: Sie ist zugleich Erkenntnis des Menschen in einer Bewegung, die ihn als natürliches Wesen verobjektiviert, und Erkenntnis der Erkenntnis des Menschen, die ihn als Subjekt jedes möglichen Wissens in Betracht zieht.[243] Somit fällt sie *de facto* in den Naturalismus und in das grundsätzlich *szientistische* Programm all der *philosophischen Anthropologien* zurück, die sich als *natürlicher Zugang zum Fundamentalen* (»accès naturel au fondamental«, IAnth 77/dt. 114) geben und meinen, die Philosophie durch eine Wissenschaft des Menschen vollenden oder gar ersetzen zu dürfen.

Erst die Naivität der Zeitgenossen gestattet zu glauben, die Anthropologie könnte die Gegensätze des metaphysischen Rationalismus hinter sich lassen. Das Wunder der anthropologischen Versöhnung ist allein der grammatikalischen Äquivokation der *Menschenkenntniss* zuzusprechen:

> Il faut même la résistible naïveté de nos contemporains pour célébrer dans l'Anthropologie le dépassement enfin assuré des dissociations où se serait perdue la sécheresse du rationalisme – âme et corps, sujet et objet. Alors que dans la merveille de cette réconciliation, ils ne rencontrent que le miracle, peu étonnant de leur surdité à l'équivoque grammaticale de la *Menschenkenntniss*.[244]

Diese Naivität könnte eigentlich entschuldigt werden, würde sie nicht im Zentrum eines wesentlich *reduzierenden* und *normativen* Projektes liegen, durch das ein *technisches Wissen* als positive, *wissenschaftliche Erkenntnis* ausgegeben wird. Eine Vermengung zwischen Natur und Freiheit, *deskriptiver* und *präskriptiver* Ebene zeigt die Anthropologie nicht nur systematisch im Hinblick auf ihre Übergangsstellung zwischen *Kritik* und *Transzendentaler Philosophie*, sondern auch historisch, wenn sie im Zusammenhang mit der großen Ausbreitung empirischer Studien über den Menschen im 18. Jahrhundert betrachten wird. Die *Anthropologie* Kants muss in die Reihe unzähliger Versuche anthropologischer Untersuchungen eingeordnet werden, die vor allem in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschienen sind, von Baumgartens *Psychologia empirica* (1749), Platners *Anthropologie* (1772),

243 Vgl. IAnth 74/dt. 110.

244 IAnth 74 f. (»Es bedarf schon der widerstehlichen Naivität unserer Zeitgenossen, um in der Anthropologie die endlich gewährleistete Überwindung der Trennungen zu feiern, in der sich die Trockenheit des Rationalismus verloren habe – Seele und Körper, Subjekt und Objekt. Im Wunderwerk dieser Versöhnung begegnen sie indessen nur dem wenig erstaunlichen Wunder ihrer Taubheit für die grammatikalische Äquivokation der *Menschenkenntniss*«, dt. 111, Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tetens' *Philosophische Versuche über die menschliche Natur* (1777) bis zu Schmids *Empirische Psychologie* (1791), Iths *Versuch einer Anthropologie* (1794/95) und Hufelands *Makrobiotik* (1796).[245] Die Blüte der empirischen Anthropologien ist laut Foucault in Verbindung mit einer Verschiebung innerhalb der Erkenntnis der Natur zu verstehen, zu der die Untersuchungen über das Funktionieren des menschlichen Körpers im Laufe des 18. Jahrhunderts geführt haben. Ohne eine grundsätzliche Einheit der Natur infrage zu stellen, begann sich das, was das Physische (»*le* physique«) der Organismen ausmacht, von dem abzulösen, was für die Körper das *Physikalische* (»*la* physique«) darstellt. So macht in Kant die *Physik* insofern nur einen Ausschnitt der Gesamtheit der empirischen Erkenntnis der Natur aus, als sie den Bereich des menschlichen Körpers nicht mehr abdecken kann.[246]

Die Verschiebung des Organischen innerhalb des Systems der Natur ist insbesondere an eine Anthropologie und nicht einfach an eine Biologie im Allgemeinen zu knüpfen. So spricht Wolff von der Physiologie als von einer Wissenschaft des animierten Körpers, insbesondere des menschlichen (»de corpore animato praesertim humano«).[247] Das Vorrecht der Anthropologie lässt sich laut Foucault mit der besonderen Stellung der Erkenntnis über den Menschen erklären, die sich am Kreuzungspunkt zwischen Metaphysik und Medizin befindet: zwischen einem *metaphysischen Privileg der Seele* und einer *Technik der Widerherstellung der Gesundheit*. Demnach kann die Anthropologie seit Beginn ihres Projektes nicht umhin, zugleich *reduzierend* und *normativ* zu sein. Sie erkennt einerseits die Seele nur im Horizont der Natur, durch die vergegenständlichende Vermittlung der *Physis*. Andererseits wird sie immer die Wissenschaft eines animierten, teleologisch organisierten Körpers sein, der auf den gesunden Zustand eines optimalen Funktionierens technisch zurückgeführt werden soll. Sie ist die *Wissenschaft des Normalen schlechthin*.[248]

Die unwiderstehliche Naivität der Zeitgenossen, die in der Anthropologie die Vermittlung zwischen Seele und Körper feiern, ist insbesondere mit einem völligen Missverstehen des Verhältnisses zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit verbunden. Man hat geglaubt, man könnte ein positives Wissen auf das aufbauen, was von seiner Natur aus den Charakter des Verschwindens hat, nämlich die Endlichkeit.

Die Unendlichkeit ist kein entbehrliches Äußerliches, auf die eine schließlich auf sich selbst beschränkte Menschlichkeit Verzicht leisten

245 Vgl. IAnth 69 f./dt. 102 f.
246 Vgl. IAnth 71 f./dt. 106 f.
247 Ch. WOLFF, *Philosophia rationalis sive logica*, Frankfurt/M. 1728, 37, § 84 (in IAnth 72/dt. 107 angeführt).
248 Vgl. IAnth 72 f./dt. 107 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

könnte. Die menschliche Endlichkeit in der Anthropologie ist stets auf die unendliche Einheit angewiesen, die erst jene Vermittlung zwischen Natur und Freiheit gewährleisten könnte, nach der der Mensch als mit *Vernunft begabtes Erdwesen* immer schon strebt. Das Angewiesensein auf eine *aktualiter* erfasste Unendlichkeit zeigt sich am klarsten durch einen Vergleich zwischen Physik und Anthropologie. Während die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* Gott entbehren und die Hypothese eines aktuellen Unendlichen überflüssig machen können, zeigt die Anthropologie »montre du doigt l'absence de Dieu, et se déploie dans le vide laissé par cet infini.«[249]

Auf die Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem genau zu bestimmen, ist auch die Hartnäckigkeit zurückzuführen, mit der Kant an seine Anthropologie gearbeitet hat. Das Projekt der Anthropologie ist nämlich laut Foucault mit der Struktur des Problems der kantischen Transzendentalphilosophie im Allgemeinen verbunden, nämlich mit der Frage, wie die Endlichkeit in einer Reflexion zu denken und zu fundieren ist, die sich weder auf eine *Ontologie der Unendlichkeit* nach Art des kartesischen Rationalismus noch auf eine *Philosophie des Absoluten* nach Hegel'schen Maßstäben bezieht.[250]

Die *Anthropologie* zeigt insbesondere, dass die Endlichkeit im kantischen Denken sich niemals auf ihrer eigenen Ebene reflektieren kann.[251] Wenn man meint, das *Apriori* ließe sich auf der Ebene des *Gegebenen* und die *Kritik* auf jener der Empirie ansiedeln, vergisst man im Grunde das Wesentliche der Lektion der kantischen Philosophie. Die Endlichkeit zeigt sich in der Anthropologie nur in der Form der Negativität, als das stete Verfehlen einer Unendlichkeit, auf die sie immer schon angewiesen ist. Sie ins Positive umschlagen zu lassen oder gar durch eine *unreflektierte Vermittlung* zwischen der empirischen Erkenntnis vom Menschen und der Philosophie die Anthropologie zur Fundamentalwissenschaft erheben zu wollen, heißt im Grunde, die Kritik in Vergessenheit geraten zu lassen.[252] Darauf gründet auch die *anthropologische Illusion*, der die Zeitgenossen anheimfallen und die wie die endliche Kehrseite – oder gar deren Rache auf der Ebene des vermeintlich Positiven – der *transzendentalen Illusion* des metaphysischen Rationalismus sich darstellt. Sie besteht darin zu glauben, der *natürliche* Drang der Vernunft, die Verstandesprinzipien außerhalb der Grenzen der Erfahrung anzuwenden, sei nicht notwendig mit der Struktur der Erkenntnis verbunden, sondern auf eine Natur des Menschen zurückzuführen,

249 IAnth 75 f. (»Die Anthropologie zeigt mit dem Finger auf die Abwesenheit Gottes und entfaltet sich in der Leere, die von diesem Unendlichen hinterlassen wird«, dt. 113).
250 Vgl. IAnth 76/dt. 113.
251 Vgl. IAnth 75/dt. 112.
252 Vgl. IAnth 78/dt. 117.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die ihn dazu verleitet, den festen Boden des *Positiven* zugunsten einer chimärischen Transzendenz zu verlassen und sich dabei von sich selbst zu entfremden.[253]

Den Ausweg aus der *anthropologischen* Illusion, man könne das Fundamentale *positiv*, ja *naturalistisch* auffassen, hat laut Foucault bereits Nietzsche vorgezeichnet. Im Tod Gottes hat er zugleich den Tod des Menschen mitgedacht. Erst im Tod des Menschen kann sich der Tod Gottes wirklich zutragen, denn in seiner Endlichkeit ist der Mensch vom Unendlichen nicht zu trennen, das er als Einheit zwischen Freiheit und Natur zugleich negiert und vorankündigt.

> Car l'homme, dans sa finitude, n'est pas séparable de l'infini dont il est à la fois la négation et le héraut ; c'est dans la mort de l'homme que s'accomplit la mort de Dieu.[254]

Gegen das Wuchern der anthropologischen Untersuchungen, das Gott am Leben erhält, ist aus der Sicht Foucaults eine Kritik der Endlichkeit zu entfalten, die emanzipatorisch sowohl in Bezug auf den Menschen als auch in Bezug auf das Unendliche wäre. Eine solche Kritik der Endlichkeit würde das Unendliche im Zusammenhang mit Nietzsches *ewiger Wiederkehr* erfassen: Die *finitude* bilde demnach keinen Endpunkt, sondern die Biegung und den Knoten der Zeit, in denen der Anfang Ende ist. Die Antwort auf die Frage: *Was ist der Mensch?* sei sodann eigentlich der *Übermensch*.[255]

Wie ein *kritisches* Denken der Endlichkeit als *ewige Wiederkehr* genau aussehen soll, ist Foucaults Text nicht mehr zu entnehmen. Ein Denken der ewigen Wiederkehr wird auch in *Les mots et les choses* angekündigt, in der allerdings gegenüber der *Einführung in Kants ›Anthropologie‹* noch milderen Form eines Versprechens, von dem Foucault noch nicht zu sagen weiß, wie es überhaupt einzulösen sei.[256] In den systematischen Ausführungen der *Archäologie des Wissens* ist schließlich von der ewigen Wiederkehr keine Rede mehr, obwohl es in der Archäologie erklärtermaßen darum geht, eine Methode der historischen Analyse zu entwickeln, die vor dem anthropologischen Thema gefeit wäre.[257]

Wie *Ewigkeit* unter endlichen Kategorien überhaupt aufzufassen ist, ist gewiss ein Rätsel. Es überrascht insofern kaum, dass die kritische Entfaltung des Endlichen als ewiges Wiederkehren des Gleichen auch

253 Vgl. IAnth 77/dt. 115.
254 IAnth 78 (»Denn der Mensch in seiner Endlichkeit ist nicht vom Unendlichen zu trennen, dessen Negation und Herold er zugleich ist; im Tod des Menschen erfüllt sich der Tod Gottes«, dt. 117).
255 Vgl. IAnth 78 f./117.
256 Vgl. insb. MC 396 ff./dt. 456 ff.
257 Vgl. AdS 26/dt. 28.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bei Foucault ähnlich wie bei Nietzsches Zarathustra nicht – dabei aber anders als im Fall Deleuzes – die Ebene der verheißungsvollen Ankündigung übersteigen durfte. Vielmehr bleibt die Archäologie als identitätsauflösende Tätigkeit, als *bestreitende* und *überschreitende* Gegen-Wissenschaft selbst in *L'archéologie du savoir* ihrer internen Logik nach auf die unendliche Einheit angewiesen, die eine jeder Diskurs in seiner ereignishaften Gegebenheit immer schon voraussetzt. Ohne eine absolute, umfassende Einheit anzunehmen, lässt sich nämlich kaum eine konstitutive Zugehörigkeit der diskursiven Formationen zu dem Anderen denken, das sie notwendigerweise ausschließen müssen, um sich überhaupt artikulieren zu können. Und ohne ein solches Angewiesensein der Diskurse auf ihr Anderes ist die Archäologie kaum als *contestation* und *transgression* aufzufassen: Sie darf höchsten auf eine historische Rekonstruktion des Annahmensystems, das einen bestimmten Diskurs überhaupt möglich macht, einen Anspruch erheben, keineswegs aber auf seine genealogische, identitätsvernichtende Auflösung.

In diesem Sinne heißt, Foucaults Anknüpfung an Kant als eine *historische-kritische Wende* zu verstehen, nämlich als eine »Historisierung der Kritik, womit ein Verzicht auf Transzendentalität und universale Geltungsansprüche verbunden ist«, gewiss seiner Archäologie jeden kritischen Stachel zu ziehen.[258] Denn wenn es allein darum gehen würde, von einem aus der historischen Kontingenz erwachsenen Diskurs zu einem anderen, ebenso kontingent und historisch, überzugehen, ließe sich kaum verstehen, wozu eigentlich die *geduldige Arbeit* der Archäologie der Mühe wert sein sollte. Unerklärlich bliebe außerdem auch, inwiefern sie mit dem emanzipatorischen Anspruch, der Foucaults Denken doch stets begleitet hat, überhaupt in Verbindung zu bringen ist. Die Reduktion der Archäologie auf die einfache Rekonstruktion der *historischen* Apriori der Diskurse als Systeme von existierenden Aussagen ist eine Verharmlosung, für die zum grossen Teil Foucault selbst die Verantwortung trägt. Sie ist gewiss aus der Schwächung der eigenen Prägnanz entstanden, die die Archäologie durch den Verzicht auf das ambitionierte Projekt einbüßen musste, ein Denken der ewigen Wiederkehr als kritisches Denken der Endlichkeit zu entfalten.

Wenn aber die Stunde des Menschen noch nicht geschlagen hat und weder der kartesische, alt-metaphysische Weg einer *Ontologie des Unendlichen* noch der idealistische einer positiven *Philosophie des Absoluten* weiter begangen werden können, so heißt das nicht, dass der

258 Vgl. A. HEMMINGER, »Nachwort«, in: FOUCAULT, *Einführung in Kants ›Anthropologie‹*, a.a.O., 119–141, hier 127 und 131 f. Andrea Hemminger hat am überzeugendsten die These vertreten, Foucault habe seine Archäologie wesentlich im Anschluss an Kant entwickelt. Vgl. insbesondere ihre Dissertation: DIES., *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Positivierung des Endlichen, die im Zentrum des anthropologischen Reduktionismus liegt, nichts mehr entgegenzusetzen ist. Im Gegenteil: Gerade die Unerfüllbarkeit des Todes Gottes durch jenen des Menschen bestätigt, dass die Endlichkeit auf Unendliches konstitutiv angewiesen bleibt. Die Unfähigkeit, das Endliche auf sich selbst zu begründen, bildete den Kern von Foucaults Einspruch gegen den anthropologischen Reduktionismus und dessen prätendierte *Naturalisierung des Fundamentalen*. Foucault dachte freilich der *menschlichen* eine *übermenschliche* Endlichkeit entgegensetzen und somit auch das Paradigma einer konstitutiv auf das unendliche Leben des Absoluten angewiesenen Anthropologie definitiv auflösen zu können. Das Ausbleiben der Zeit eines Übermenschen, dessen Endlichkeit *unendlich* wiederkehrt, führt nicht zwingend die archäologische Kritik auf das sinnlose Terrain einer bloß als Selbstzweck betriebenen, in ihrer reinen *cupio dissolvi* eigentlich dämonischen Auflösung eines jeden historisch gegebenen Diskurses. Es verweist hingegen auf einen Kampf gegen das im schlechten Sinne prometheische Projekt der Moderne, die Endlichkeit durch die komplette Unterdrückung ihres unerfüllbaren Bedürfnisses nach dem Unendlichen zu verselbstständigen. Unter Bewahrung des *anthropologischen* Paradigmas eines notwendigen Bezuges auf unendliches Leben bringt diese Kritik die falschen, *unreflektierten* Vermischungen der kaum unschuldigen Naivität der Moderne ans Licht: die Vermengung zwischen Körper und Seele, Tatsache und Wert (etwa bei Politzer oder Lagache) nicht weniger als jene zwischen Philosophie und Wissenschaft (etwa in der Phänomenologie Merleau-Pontys), die in ihrer unauflöslichen Korrelation als das *biopolitische* Instrumentarium eines technokratischen Szientismus zur funktionalistischen Kontrolle der modernen Massengesellschaften unter Berufung auf Freiheit und Fortschritt fungieren.

IV. *Les mots et les choses* oder das Cogito als Natur des Menschen

> *Les 120 Journées* sont l'envers velouté, merveilleux des *Leçons d'anatomie comparée*.
> (*Michel Foucault*, Les mots et les choses)

Les mots et les choses (1966) kann als Vertiefung und Weiterführung von Foucaults *Introduction à l'›Anthropologie‹ de Kant* angesehen werden. Ähnlich wie in der Einleitung zu Kants Anthropologie geht Foucault in seiner Archäologie der Humanwissenschaften nicht von der transzendentalen Bestimmung der Möglichkeit von Gegenständlichkeit

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

überhaupt, sondern von der Positivität des empirischen Wissens aus. Dabei geht es insbesondere darum, einerseits die anthropologische Konfiguration zu umreißen, die das *historische* Apriori des modernen Gegebenheitsmodus der Empirizitäten bildet, und andererseits den besonderen Status der Humanwissenschaften zu bestimmen, die den fundamentalen Seinsmodus des Menschen nach seiner empirischen Seite betrachten.

Les mots et les choses nimmt darüber hinaus die wichtigsten Erträge von Foucaults Auseinandersetzung mit der modernen Psychologie und der modernen Medizin wieder auf und entwickelt sie weiter. Hinter dem Umbruch, der in *Les mots et les choses* von der Taxonomie des klassischen Zeitalters als allgemeiner Charakteristik des Qualitativen zum Vorrang einer von Organisationen geprägten positiven Ordnung führt, lässt sich leicht der Übergang von der nomenklatorischen Methode der nosologischen Analyse hin zur Herstellung eines inneren Zusammenhangs zwischen Organen und Funktionen wiedererkennen, die in *Naissance de la clinique* im Mittelpunkt des Verfahrens der Pathologischen Anatomie stand und die zur endgültigen Etablierung der moderne Medizin führte. Der Übergang von der *Nomenklatur* zur *Organisation* betrifft allerdings nun nicht mehr ausschließlich die Medizin, sondern im Allgemeinen die Erkenntnis der Arbeit, des Lebens und der Sprache als die empirischen Ordnungen, die am ehesten mit der Bestimmung des Seins des Menschen verbunden sind.

Die zwei Fragen nach der psychosomatischen Einheit einerseits und nach der Kontinuität zwischen Normalem und Pathologischem anderseits, die Foucaults *Maladie mentale et personnalité* eröffneten, und diejenige nach der notwendigen Korrelation beider, die im Verlauf des Buches zur Artikulation gebracht wurden, sind in dem Einspruch gegen die falsche Vermittlung zwischen Positivem und Fundamentalem, von der laut Foucault die moderne Figur des Menschen geprägt wird, und in dem unreflektierten ethischen Imperativ wiederzufinden, der der modernen, anthropologischen Konstellation des Wissens innewohnt.

Histoire de la folie ist zumindest in der Form des *Privilegs* wieder präsent, das Foucault gegenüber allen anderen Wissenskonstellationen der Ethnologie und der Psychoanalyse und zumal einer dritten *contre-science* beimisst, die die beiden ersten in einer Art neues *Totem und Tabu* in sich vereint und der die Aufgabe zukommt, die *schlechte* Endlichkeit der modernen Anthropologie auf die *kritische* Endlichkeit des Wahnsinns zurückzuführen, vor dem der Mensch als vor seinem eigentlichen Fundament zugrunde gehen soll.

Auch *Les mots et les choses* nimmt sich vor, der ideengeschichtlichen Vorstellung eines internen Fortschritts der abendländischen *ratio*, die mit der Etablierung der modernen Wissenschaften endlich zu seiner Positivität kommen würde, *archäologisch* zuwiderzulaufen. So sei der

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Übergang vom klassischen Rationalismus zur Moderne nicht im Sinne der Entgegensetzung zwischen Mechanismus und Organizismus zu deuten. Entgegen dem, was die herkömmliche Ideengeschichte zu behaupten gewöhnt ist, lässt sich nämlich der sogenannte *klassische Rationalismus* nicht durch den Versuch definieren, die Natur *mechanisch* und *kalkulierbar* zu machen.[259] Fundamentaler als jeder *kartesianische Einfluss* oder jedes *newtonsche Modell* für die klassische *epistéme*, die grundlegende Disposition, die das Wissen des klassischen Zeitalters auszeichnet, ist aber vielmehr ihr Verhältnis zu einer *mathesis* als zur grundsätzlichen Möglichkeit, zwischen den Dingen, selbst den nicht messbaren, eine geordnete Abfolge zu etablieren. In diesem Sinne kommt im klassischen Zeitalter der *Analyse* die Bedeutung einer universellen Methode zu. Leibniz' Projekt, durch eine allgemeine Charakteristik eine Mathematik der qualitativen Ordnungen zu entwickeln, steht laut Foucault im Zentrum des klassischen Denkens.[260]

Falsch ist demnach die Auffassung, die spätere Wendung zum Organischen, die dem Übergang Anfang des 19. Jahrhunderts der *allgemeinen Grammatik*, der *Naturgeschichte* und der *Analyse der Reichtümer zur Philologie*, zur *Biologie* und zur *Politischen Ökonomie* zugrunde lag, sei als eine innere, notwendige Entwicklung der abendländischen *ratio* zu verstehen, als die Reaktion auf die Unmöglichkeit, mit den Mitteln eines an der Algebra und an den Gesetzen der physischen Bewegung orientierten Rationalismus der Komplexität von den in sich selbst geschlossenen Gebieten der Sprache, des Lebens und der Arbeit gerecht zu werden. Der Übergang von den nomenklatorischen Tafeln der Wörter, der Naturwesen und der Reichtümer zur funktionalen Organisation des *langage*, der *vie* und des *travail* lässt sich kaum als Fortschritt beschreiben. Der Umbruch, der vom *Taxonomischen* zum *Organischen* führte, stellt vielmehr laut Foucault lediglich ein Ereignis dar, das eine tiefe Umwandlung in die fundamentale Disposition des Wissens mit sich bringt.

Die Korrelation der neuen empirischen Ordnungen mit der Subjektivität, die sie fundiert, zeigt am deutlichsten, in welchem Sinne laut Foucault der Übergang zur Organisation mit der Entstehung der Philologie und der Biologie keinen Fortschritt, sondern höchstens eine Umstellung gegenüber der taxonomischen Analyse des klassischen Zeitalters darstellt. Zusammen mit der Philologie, der Biologie und der Politischen Ökonomie ist eine *anthropologische* Konfiguration in der Moderne zum Vorschein gekommen, die gleichsam die fundamentierende Aufnahme der objektiven Ordnung der Sprache, des Lebens und der Arbeit auf der Ebene der Subjektivität darstellt. Mit dieser anthropologischen

259 Vgl. MC 70/dt. 90.
260 Vgl. MC 71/dt. 90.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konstellation sei auch der *Mensch* entstanden, der vor dem Ende des 18. Jahrhunderts ebenso wenig wie die Kraft des Lebens, die Fruchtbarkeit der Arbeit oder die historische Dichte der Sprache existierte.[261] Das Wort gab es bestimmt seit undenklichen Zeiten; *l'homme* aber als neue Figur, als dichte und ursprüngliche Realität, als zugleich Objekt und Subjekt jeder Erkenntnis, war vor dem Ende des 18. Jahrhunderts ebenso völlig unbekannt wie die spezifische empirische Konstellation, die ihn an den Tag brachte.

Der Mensch ist laut Foucault insbesondere dadurch aufgekommen, dass die Moderne nicht auf der Höhe der Aufgabe gewesen ist, die ihr die kantische Kritik gestellt hat, nämlich die Endlichkeit zu denken.[262] Dieser Auftrag, der noch den unmittelbaren Raum der zeitgenössischen Reflexion darstellt, hat die moderne Kultur durch das vergebliche Bemühen zu bewältigen versucht, die Endlichkeit von sich selbst her zu denken. Der Mensch ist aus diesem aporetischen Versuch entstanden: »la culture moderne peut penser l'homme parce qu'elle pense le fini à partir de lui-même.«[263]

Als Denken der Endlichkeit erweist sich die Anthropologie als eine neue Illusion und ein neuer Schlummer, der die Illusion und den Schlummer der dogmatischen Metaphysik bloß auf einer anderen Ebene reproduziert. Die Anthropologie ist konstitutiv *vor-kritisch*, *amphibologisch*, *naturalistisch* und auf einer reduktiven und heimlichen Weise *normativ*. Wie bereits in der Einführung zu Kant möchte Foucault der Anthropologie ein Denken der Endlichkeit, quasi eine neue *Kritik der reinen Vernunft*, entgegenhalten, das *kritisch* sein und, von derselben anthropologischen Konstellation ausgehend, in der auch die zeitgenössische Philosophie noch wurzelt, ihre intimste Bestreitung darstellen soll. Die eigentliche Aufgabe von Foucaults *Archäologie der Humanwissenschaften* ist es demnach, den Menschen als aporetische epistemische Konstellation aufzulösen.

261 Vgl. insb. MC 319/dt. 373.

262 Vgl. MC 396: »Ce qui s'est passé à l'époque de Ricardo, de Cuvier et de Bopp, cette forme de savoir qui s'est instaurée avec l'économie, la biologie et la philologie, la pensée de la finitude que la critique kantienne a prescrite comme tâche à la philosophie, tout ceci forme encore l'espace immédiat de notre réflexion. Nous pensons en ce lieu« (»Was sich in der Epoche von Ricardo, von Cuvier und von Bopp vollzogen hat, jene Form des Wissens, die sich mit der Ökonomie, der Biologie und der Philologie errichtet hat, der Gedanke der Endlichkeit, den die kantische Kritik der Philosophie als Aufgabe vorgeschrieben hat, alles das bildet noch den unmittelbaren Raum unserer Reflexion. Wir denken an diesem Ort«, dt. 459, Übersetzung leicht verändert).

263 MC 329 (»Die moderne Kultur kann den Menschen denken, weil sie das Endliche von ihm selbst ausgehend denkt«, dt. 384).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es lässt sich zeigen, dass Foucaults Einspruch gegen die vor-kritische *pensée de la finitude* durchaus berechtigt ist. Er trifft darüber hinaus den technokratischen Charakter des prometheischen Projekts der Moderne ins Mark. Die Entgegensetzung zwischen einem *unkritischen* und einem *kritischen* Denken der Endlichkeit ist dagegen – wie bereits in der *Einführung zu Kants ›Anthropologie‹* – äußerst problematisch. Nicht von ungefähr bleibt der Anspruch, ein kritisches Denken der Endlichkeit qua übermenschliche Zeit der ewigen Wiederkehr zu entfalten, im Grunde ein Versprechen. Völlig unbeleuchtet sind hingegen in *Les mots et les choses*, das durchaus eine Diagnose des Zustandes der zeitgenössischen Philosophie und allgemeiner der zeitgenössischen Disposition des Wissens zu sein beansprucht, alle die moderne Versuche seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, das Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem in einer angemessen Form zu denken. Dazu gehört im Übrigen selbstverständlich auch bereits Kants Kritik, die stets darauf gerichtet ist, einen treffenden Zusammenhang sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht zwischen der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis und dem Unendlichen herzustellen, und die nicht zufällig eine Vernunftphilosophie darstellt.

Die Entgegensetzung zwischen einem *vor-kritischen* und einem *kritischen* Denken der Endlichkeit ist mit der Entgegensetzung zwischen einem *depotenzierten* und einem *absoluten* Begriff des Lebens als angemessene Entfaltung des Gedankens einer unendlichen Einheit zu ersetzen. Obwohl Foucault sie kaum in Betracht zieht – in dieser Hinsicht ist bezeichnend, dass er die endliche Lebensphilosophie Diltheys und die spekulative Bergsons auf derselben Ebene behandeln kann (vgl. MC 176/dt. 210) –, wirkt die Opposition zwischen einer endlichen und einer unendlichen Auffassung des Lebens in seiner Archäologie der Humanwissenschaften insofern im Hintergrund, als sie von dem Einspruch gegen die moderne Wendung zum Organischen immer schon unterstellt werden muss, und zwar als der kritische Ausgangspunkt und die notwendige Prämisse, die Foucaults Kritik am modernen anthropologischen Reduktionismus allein ihre Berechtigung geben kann.

Die im Folgenden dargebotene Rekonstruktion von *Les mots et les choses* wird sich der vorgeschlagenen Korrektur an Foucault und ihren Folgen entsprechend insbesondere auf den Umbruch in den empirischen *Ordnungen der Dinge* konzentrieren, der sich um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert vollzogen hat und der zur Entstehung der drei neuen Wissenschaften der Organisation, der Philologie, der Biologie und der Politischen Ökonomie geführt haben soll. Weiter wird die genaue Natur der *neuen Empirizitäten* Arbeit, Leben und Sprache bestimmt, die gleichsam die *objektiven* Apriori der mit dem Übergang von der taxonomischen zur organischen Ordnung im 19. Jahrhundert neu entstandenen Wissenschaften darstellen. Gegenüber den objektiven Apriori der Arbeit,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Lebens und der Sprache bildet Foucaults Auffassung des modernen Denkens der Endlichkeit als anthropologisches, vor-kritisches Schlummern die Theorie der Subjektivität, in der sie wie in ihrem *fundamentalen* Boden wurzeln. Mit der Darstellung von Foucaults Verständnis der Humanwissenschaften wird sodann die Voraussetzung dafür geschaffen sein, auf seinen Vorschlag zur Entfaltung einer ›Gegen-Wissenschaft‹ einzugehen, die das unkritische Denken der Endlichkeit in ein kritisches übergehen lassen und den Menschen wie die Humanwissenschaften auflösen soll.[264]

i. Die Grenzen der Repräsentation: von der Taxonomie zur Organisation

Für die taxonomische Methode der Analyse im klassischen Zeitalter war aus der Sicht Foucaults deren Bezug auf die *Repräsentation* grundlegend. Das klassische taxonomische Denken spielte sich ganz auf der Ebene der Vorstellungen ab, von der elementarsten Wahrnehmung über die Bilder bis zur abstrakten und komplexen Idee, ohne eine tiefere Ebene zu erkennen, die Wahrnehmungen, Bildern und Ideen als die innere Einheit, die sie zu einer umfassenden Synthese zusammenfügt, einen *Sinn* geben würde. Wenn die grundlegende Disposition des Wissens im klassische Zeitalter im Allgemeinen als *Repräsentation* zu bezeichnen ist, so insbesondere wegen der eigentümlichen Natur des Zeichensystems, auf das die klassische *mathesis* als Wissenschaft der Ordnung angewiesen war, und aufgrund dessen, was Foucault als seine *fundamentalste Eigenschaft* benennt.[265] Das klassische Zeichensystem charakterisiert sich Foucault zufolge durch seine *binäre* Organisation, die ab dem 17. Jahrhundert an die Stelle der *ternären* Auffassung des Zeichens tritt, die seit der Stoa und sogar seit den ersten griechischen Grammatikern stets auf verschiedene Weisen vorherrschte. Die Beziehung des Signifikanten zum Signifikat sei nunmehr von keiner vermittelnden dritten Instanz mehr gesichert, etwa durch die Bezugnahme auf die Äußerlichkeit der Welt, wie in der Stoa durch den Begriff der *Referenz* oder in der Renaissance durch die Ähnlichkeit, die zwischen den *res* und ihren *signaturae* eine Verbindung herstellte; der Raum, in dem sich das Spiel des Bezeichnens abspielt, siedelt sich nunmehr im Innern der Erkenntnis an und wird vom Verhältnis umrissen, das zwischen einer Vorstellung und einer anderen hergestellt

264 Die Rekonstruktion folgt der Kapitelgliederung des zweiten Teiles des Buches, die einen guten Überblick über den Aufbau des Schlussteils von *Les mots et les choses* bietet: Kap. VII.: »Die Grenzen der Repräsentation«; VIII.: »Arbeit, Leben, Sprache«; IX.: »Der Mensch und seine Doppel«; X.: »Die Humanwissenschaften«.

265 Vgl. MC 77/dt. 98.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird. Dies besagt die *Logik von Port-Royal*, die das Zeichen folgendermaßen definiert:

> Le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée ; et sa nature consiste à exciter la première par la seconde.[266]

Um als binäres System zu funktionieren, muss das Zeichen eine besondere Bedingung erfüllen: in ihm muss die Repräsentation sozusagen *reduplizierť* vorkommen. Das Zeichen stellt eine Vorstellung, Wahrnehmung, ein Bild oder eine Idee dar, die anderen Vorstellungen, Wahrnehmungen, Bilder oder Ideen repräsentieren, und muss zugleich – damit es tatsächlich als Zeichen und nicht als einfache Vorstellung funktioniert – sich als Repräsentation zu erkennen geben. Es muss eine andere Vorstellung und zugleich diese seine Repräsentation repräsentieren. Deshalb kehrt das Zeichen laut Foucault nicht heimlich in ein ternäres System zurück. Vielmehr soll es sich um eine Verlagerung der binären Organisation des Zeichens in Signifikant und Signifikat handeln, die völlig auf die Seite des bezeichnenden Elements, des Signifikanten, rückt. Das Zeichen soll auf keinen anderen Inhalt als auf sich selbst verweisen, sodass sein Signifikat nichts anderes als ein internes, völlig durchsichtiges Korrelat seines Signifikanten bildet.[267]

Dank ihrer Verdoppelung, das heißt der Fähigkeit, sowohl eine Vorstellung durch eine andere wie auch den Akt des Repräsentierens selbst vorzustellen, spielt sich die Repräsentation gänzlich innerhalb eines aus Vorstellungen bestehenden Zeichensystems und das Zeichensystem in ihr ab. Dies hat laut Foucault drei Hauptfolgen. Zum einen besteht eine unmittelbare Korrespondenz zwischen Zeichen und Ideen, sodass zwischen *les mots* und *les choses* in der Immanenz der Repräsentation eine völlige Entsprechung besteht. Die Zeichen sind nicht mehr wie einst einfach der Schlüssel zu einem Wissen, sondern sie sind jetzt zur Repräsentation *koextensiv.* Die Analyse der Repräsentation und die Zeichentheorie durchdringen sich absolut gegenseitig.

Zum zweiten sei die klassische Philosophie durch und durch eine Philosophie des Zeichens gewesen, eine *Semiologie*, die insofern eine *Hermeneutik* entbehren konnte, als sie unmittelbar als Sinnanalyse galt. Wenn es zwischen dem Zeichen und seinem Inhalt, dem Signifikant und seinem Signifikat, kein vermittelndes Element, keine Undurchsichtigkeit gibt, dann gehorchen die Zeichen keinen anderen Gesetzen als

266 *Logique de Port-Royal*, I. Teil, 4. Kapitel, zitiert in MC 78 (»Das Zeichen schließt zwei Vorstellungen ein, die eine von dem Ding, das repräsentiert, die andere von dem repräsentierten Ding; seine Natur besteht darin, die zweite durch die erste hervorzurufen«, dt. 98).

267 Vgl. MC 78/dt. 99.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denjenigen, die ihren Inhalt regeln: Jede Zeichenanalyse ist zugleich eine Inhaltsanalyse und umgekehrt bildet jede Entzifferung der Signifikate zugleich eine Reflexion über die Zeichen, die sie repräsentieren. Es gibt keinen *Sinn*, der dem Zeichen äußerlich oder vorhergehend ist; es gibt keinen selbstständigen, der Repräsentation gegenüber fremden Diskurs, der wie in der Renaissance im Buch der Welt unabhängig von jedem Vorstellen eingeschrieben ist und den es zu entziffern gilt, um den autochthonen Sinn der Dinge an den Tag zu bringen. Ebenso wenig kann – anders als in der zeitgenössischen Auffassung der *signification* etwa innerhalb der phänomenologischen Tradition – von einem sinnkonstituierenden Akt oder von einer dem Bewusstsein inneren Genese die Rede sein.[268]

Die dritte Folge der Selbstbezüglichkeit der Repräsentation ist schließlich in der internen Korrelation zu sehen, die im klassischen Zeitalter zwischen der binären Theorie des Zeichens als verdoppelter Repräsentation und einer allgemeinen Theorie der Repräsentation selbst bestand. Es sei demnach auf einer archäologischen Ebene *notwendig* gewesen, dass die klassische Semiologie durch die *Idéologues* ihre philosophische Grundlage in einer Ideenlehre suchte, das heißt in einer allgemeinen Analyse aller Formen der Vorstellung von der elementaren Wahrnehmung bis zur abstrakten Idee. Und *notwendig* war auch, dass de Saussure bei der Wiederaufnahme des Projekts einer allgemeinen Semiologie eine binäre Theorie des Zeichens wieder einführte.[269]

Es ist leicht zu verstehen, welche strategische Bedeutung der Interpretation der klassischen *Repräsentation* in Foucaults *Les mots et les choses* und im Allgemeinen in seiner Archäologie zukommt. Als Gegenentwurf zum *organischen* Denken der Moderne bildet sie zugleich offensichtlich eine Art Feldvorbereitung für das kritische Denken der Endlichkeit, das Foucault vorschwebt und das er zumindest in der Form des Versprechen*s vorankündigt. Wenn auf Nietzsches Frage der* Genealogie der Moral, »Wer spricht?«, mit Mallarmé das Wort selbst in seinem abrupten *Sein* antworten soll, wenn die Archäologie als Gegen-Wissenschaft, die die moderne, anthropologische *epistéme* zur Auflösung führen soll, über eine Rückkehr der Sprache in ihrer ganzen Materialität verläuft, dann muss das Zeichensystem auf die schlichte Gegebenheit seiner Zeichen reduzierbar sein, ohne dass der Verweis auf eine umfassende Sinndimension, die ihrer synthetischen Natur nach immer schon jede raum-zeitliche Manifestation exzediert, seinen Rahmen sprengen würde.

Man befindet sich hier offensichtlich bereits im Zentrum der Probleme, mit denen sich später die *Archäologie des Wissens* (1969)

268 Vgl. MC 80/dt. 101.
269 Vgl. MC 81/dt. 102.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beschäftigen wird. Dort wird es um *Aussagen* als die kleinsten Einheiten des Diskurses gehen, die zum einen Ereignischarakter haben und eine situierbare und datierbare Singularität aufweisen und zum anderen in Regelmäßigkeiten vorkommen, die ihre Zugehörigkeit zu einer breiteren Gesamtheit als zu einer *allgemeinen Form* (»forme générale« AdS 134/dt. 148) bestimmen und somit ihre *Wiederholbarkeit* und *Erkennbarkeit* in neuen Zusammenhängen sichern. Daraus ergibt sich – wie bereits gesehen – eine eigentümliche *Materialität* der Aussage, die Foucault als *wiederholbare Materialität* bezeichnet.[270] Die Aussage ist auf eine Form verwiesen, die sie erst als identifizierbares Element eines Diskurses qualifiziert, wodurch sie aber ihre Materialität kaum einbüßen soll: Sie bleibt Foucault zufolge selbst als konstitutives Element des Diskurses völlig singulär. Die Rede von einer *wiederholbaren Materialität* klingt wie das Unding einer *materialistischen Theorie der Form* und zeugt eher von den Schwierigkeiten bereits auf der Ebene der Elementarlehre der Archäologie, eine materialistische Theorie des Diskurses zu entwickeln.

Um die reine Immanenz des Zeichensystems als Verweis der Vorstellungen untereinander zu begründen, ist der Hinweis auf die Verdoppelung der Repräsentation zum einen trivial und zu anderem *unzureichend*. *Trivial*, weil offensichtlich kein Zeichen in einem Zeichensystem als Zeichen gelten kann, wenn es nicht als solches wahrgenommen wird, das heißt, wenn es außer dem von ihm Bezeichneten nicht auch sein Bezeichnen, die Tatsache, dass es für anderes steht, repräsentiert. *Unzureichend*, weil die *fundamentalste Eigenschaft* des Zeichens nicht ausreicht, um eine reine Immanenz der Repräsentation des Zeichens und den Verzicht auf einen sinnkonstituierenden Akt und auf eine innere Genese im Bewusstsein zu begründen. Auch die klassische Analyse kann nicht eines synthetischen Aktes entbehren, um sich überhaupt entfalten zu können: hiermit bleibt sie auf eine Genese und zumindest insofern auf ein Bewusstsein angewiesen, als sie ein *intuitives* Moment braucht.

Mag sein, dass, indem die Zeichentheorie dem Bezeichneten keine andere Natur zuerkennt, als diejenige, die sie dem Zeichen zuspricht, der Sinn in nichts mehr bestehen kann als in der Totalität der in ihrer Verkettung entfalteten Zeichen, sodass er sich im vollständigen *Tableau* der Zeichen darbieten wird.[271] Es bleibt allerdings fraglich, wie die notwendige Bezugnahme auf die Totalität des Zeichentableaus rein *analytisch*, das heißt ohne einen *synthetischen* Akt des Bewusstseins, überhaupt gewährleistet werden kann. Es trifft zu, dass Foucault anhand der *Regulae ad directionem ingenii* Descartes' die grundsätzliche Möglichkeit der

270 Vgl. AdS 134/dt. 149.
271 Vgl. MC 80/dt. 10.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

restlosen Reduktion des Prinzips der Ähnlichkeit, das im Mittelpunkt des synthetischen Denkens der Renaissance stand, auf eine analytische, in unmittelbar evidente Identitäten und in deduzierte Differenzen zerlegbare Ordnung postuliert.[272] Das heißt aber nicht, dass Descartes' rationalistisches Postulat auch angenommen werden soll, und dass eine analytische Wissenschaft der qualitativen Ordnungen überhaupt möglich sei.[273]

Ein synthetisches Moment anzunehmen, würde hingegen heißen, das Tor für das Trojanische Pferd einer Kunst der Interpretation gerade dort zu öffnen, wo man eine reine Wissenschaft des Zeichens haben möchte. Mit der Hermeneutik würde aber auch das Bewusstsein als die Instanz, die die Intuition des Ganzen erst gewährleisten kann, wieder sein Recht zur Geltung bringen. Zugleich würde sogar ein Moment der Reflexivität, ja Subjektivität, zum Vorschein kommen, das nicht subjektivistisch als individuelles, psychologisches Bewusstsein, sondern sinntheoretisch als das Wiederspiegelungsverhältnis zu verstehen wäre, das sich auf der Ebene der Sinngebung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen herstellt.

Die Emergenz einer Tiefe, die *außerhalb* oder gar *unterhalb* ihrer selbst die Elemente der Repräsentation als ihr *inneres Gesetz* und ihren *essenziellen Kern* (vgl. MC 251/dt. 293) regiert, als ein radikales Ereignis zu interpretieren und nicht als eine innere Entwicklung, heißt demnach zu übersehen, dass der Bezug auf eine umfassende Einheit als das Organisationsprinzip der empirischen Ordnungen bereits in der Logik der klassischen Analyse angelegt war. Dafür muss man keineswegs eine naive Epistemologie unterstellen, die etwa den Fortschritt der positiven Wissenschaften objektivistisch im Sinne einer allmählichen Anpassung an den Gegenstand versteht, sowohl als Intensivierung und Verfeinerung

272 Vgl. MC 65–70/dt. 84–89, insb. MC 68: »Le semblable qui avait été longtemps catégorie fondamentale du savoir – à la fois forme et contenu de la connaissance – se trouve dissocié dans une analyse faite en termes d'identité et de différence« (»Das Ähnliche, das lange Zeit eine fundamentale Kategorie des Wissens gewesen war – zugleich Form und Inhalt der Erkenntnis –, findet sich in einer in Termini der Identität und des Unterschiedes erstellten Analyse aufgelöst«, dt. 87).

273 Wie im Teil über Georges Canguilhem genauer zu sehen sein wird, befindet man sich hier an der *antidialektischen* Wurzel des modernen wissenschaftlichen Denkens, an dem Foucault nicht weniger als Canguilhem über die Tradition der *histoire des sciences* teilhat. In der *Regulae* lehnt Descartes den *Syllogismus* ab, um ihm eine Analyse und eine Synthese entgegenzuhalten, die ohne Verweis auf eine höhere Einheit auskommen soll. Nichts anderes hat Foucault im Blick, wenn er an eine *Repräsentation* und an einen Diskurs denkt, die beide ohne Bezug auf die innere Einheit eines Sinnes sich rein analytisch auf der Ebene der Oberfläche ihrer Elemente entfalten würden.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Beobachtung, die erst die Verabschiedung der alten *idola* von Religion und Metaphysik ermöglicht haben soll, wie auch als methodische Vervollkommnung, als Entfaltung der angewandten Kategorien und der Formalisierungsverfahren. Man kann im Gegenteil durchaus mit Foucault das *Wissen* als fundamentalen und ungeteilten Seinsmodus zwischen erkennendem Subjekt und dem Gegenstand der Erkenntnis auffassen.[274] Die interne Korrelation zwischen Subjekt und Objekt des Wissens anzuerkennen, heißt aber nicht, die Möglichkeit einer inneren Entwicklung kategorisch ausschließen zu müssen.

Mit dem Übergang von der klassischen Taxonomie zur Politischen Ökonomie, Biologie und Philologie schleicht sich laut Foucault in den allgemeinen Aufbau der empirischen Ordnungen zwischen dem Moment der Gliederung (»articulation«), das heißt der allgemeinen Verteilung alles Seienden, und jenem der Bezeichnung (»désignation«), das heißt der Verortung eines jeden Seienden innerhalb des allgemeinen taxonomischen Tableaus, der Begriff einer inneren Organisation als das *Wesen* ein, das der Ganzheit der Vorstellungen ihre Einheit sichert und als solches jedem analytischen Einordnen unentbehrlich ist.[275] Die klassische nomenklatorische Taxonomie wird durch die *Organisation* als innere Beziehung zwischen Elementen, deren Gesamtheit eine Funktion sichert, ersetzt:

> Enfin et surtout, elle [sc. die Archäologie] montrera que l'espace général du savoir n'est plus celui des identités et des différences, celui des ordres non quantitatifs, celui d'une caractérisation universelle, d'une *taxinomia* générale, d'une *mathesis* du non-mesurable, mais un espace fait d'organisations, c'est-à-dire de rapports internes entre des éléments dont l'ensemble assure une fonction.[276]

274 Vgl. MC 264/dt. 309.

275 Vgl. MC 244: »L'organisation s'insère entre les structures qui articulent et les caractères qui désignent, – introduisant entre eux un espace profond, intérieur, essentiel« (»Die Organisation reiht sich ein zwischen den Strukturen, die gliedern, und den Merkmalen, die bezeichnen, wodurch sie einen tiefen, inneren, wesentlichen Raum zwischen ihnen einführt«, dt. 286; Übersetzung leicht verändert).

276 MC 230 (»Schließlich und vor allem wird sie [sc. die Archäologie] zeigen, daß der allgemeine Raum des Wissens nicht mehr der der Identitäten oder der Unterschiede ist, der der nicht-quantitativen Ordnungen, der einer universellen Charakterisierung, einer allgemeinen *Taxonomie*, einer *Mathesis* des Nicht-Meßbaren, sondern ein Raum, der geprägt ist von Organisationen, das heißt von inneren Beziehungen zwischen Elementen, deren Gesamtheit eine Funktion sichert«, dt. 270, Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ii. Die objektiven Apriori der neuen Empirizitäten: Arbeit, Leben, Sprache

Mit der *Geburt* der Biologie, der Philologie und der Politischen Ökonomie am Ende des 18. Jahrhunderts ändert sich der fundamentale Seinsmodus der Empirizitäten, die sich als die dem Gesetz einer inneren Zweckmäßigkeit gehorchenden Totalitäten geltend machen, das heißt nicht mehr als *Naturwesen, Reichtümer* und *Wörter*, sondern als *Arbeit, Leben und Sprache*. Im modernen *Zeitalter der Geschichte* seien dementsprechend nicht mehr der *Raum* und die analytische *Ordnung* der klassischen, vom Zeichensystem unterstützten Aufteilung der Vorstellungen in Tafeln von kopräsenten Elementen, sondern die *Zeit* und die *Geschichte* qua innere Entwicklung zusammenhängender Ganzheiten von solidarischen Gliedern für die Positivität der empirischen Dinge maßgebend.[277]

Der Übergang von der *Ordnung* zur *Geschichte*, der die Entstehung der modernen, positiven Wissenschaften des Lebens, der Sprache und der Arbeit bedingte, ist Foucault zufolge in seinen allgemeineren Zügen gut datierbar: Man kann leicht die Jahre 1775 und 1825 als seine äußersten Punkte fixieren. In jedem der untersuchten Gebiete kann man insbesondere zwei aufeinander folgende Phasen unterscheiden, deren Abgrenzungslinie ungefähr zwischen den Jahren 1795 bis 1800 liegt. In einer ersten Phase hat sich die fundamentale Seinsweise der Positivitäten nicht verändert. Natürliche Arten, Wörter und Reichtümer bleiben noch, was sie im klassischen Zeitalter waren: *reduplizierte Repräsentationen*, Repräsentationen, die auf Repräsentationen hinweisen, sie analysieren, komponieren und dekomponieren, um sie ins räumliche System ihrer Identitäten und ihrer Differenzen einzuordnen. Was sich bereits ändert ist hingegen die Art und Weise, auf die eine positive Ordnung überhaupt hergestellt wird: Die gegenseitigen Beziehungen der repräsentativen Elemente untereinander werden nunmehr von einem *inneren Gesetz* als Ordnungsprinzip geregelt, das nicht auf dem Niveau dieser Elemente, sondern tiefer angelegt ist. Erst in der zweiten Phase werden schließlich die Reichtümer, die Klassen und die Wörter eine fundamentale Seinsweise annehmen, die nicht mehr mit der Repräsentation vereinbar ist.[278]

Adam Smith hat laut Foucault gar nicht die Arbeit als ökonomischen Begriff erfunden und ihr auch nicht eine neue Funktion gegeben. Die Arbeit dient nicht anders als vor ihm, etwa bei Cantillon oder Turgot, als Maß des Tauschwertes zur Analyse der austauschbaren Reichtümer. Adam Smith begründet allerdings die Politische Ökonomie, indem er der Arbeit eine neue Stellung zuweist und von ihr eine irreduzible, unüberschreitbare

277 Vgl. insbesondere Kapitel VII.I, »Das Zeitalter der Geschichte«.
278 Vgl. vor allem MC 233/dt. 273 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und absolute Maßeinheit macht. Die Reichtümer stellen nunmehr das System ihrer Äquivalenzen nicht mehr in Bezug auf andere Repräsentationen, Bedürfnisse und Wertschätzungen, die etwa auch in Arbeitseinheiten dargestellt werden konnten, sondern nach einem Ordnungsprinzip dar, nämlich die Arbeit als objektive Zeit und Mühe, das auf die Analyse der Vorstellungen nicht zurückgeführt werden kann. Selbstverständlich können die Menschen tauschen, weil sie Bedürfnisse und Begierden haben. Was ihren Austausch ermöglicht, sind aber nicht Bedürfnisobjekte, die mittels anderer Bedürfnisobjekte repräsentiert werden, sondern der Umstand, dass sie aufgrund ihrer Endlichkeit der gleichen Fatalität der Zeit und der Mühe ausgesetzt sind. Als unbewusstes, der Repräsentation heterogenes Prinzip weist die Arbeit somit bereits auf eine Politische Ökonomie hin, die nicht mehr den Austausch der Reichtümer nach dem System ihrer Repräsentationen betrifft, sondern die reale Produktion: die Formen der Arbeit und des Kapitals als deren Akkumulation und somit die innere Zeit einer Organisation, die gemäß ihrer eigenen Notwendigkeit wächst und die nach autochthonen Gesetzen sich entwickelt.

Der entscheidende Schritt zur Politischen Ökonomie wird aber von David Ricardo vollzogen, der zwischen Arbeit als *Produktionstätigkeit* und Arbeit als *Ware* unterscheidet. Für Ricardo erlaubt die Arbeitsmenge als konstantes Maß den Wert eines Guts nicht allein deshalb festzustellen, weil dieses in Arbeitseinheiten repräsentiert werden kann, sondern zunächst und grundsätzlich, weil die Arbeit als produktive Aktivität die Quelle eines jeden Wertes ist. Der Wert kann nicht mehr wie im klassischen Zeitalter durch die Fähigkeit einer jeden Ware definiert werden, in der Transparenz der Repräsentation eine andere vorzustellen: Er hat aufgehört, ein *Zeichen* zu sein und ist ein *Produkt* geworden. Als solcher ist der Wert auf die innere Gesetzlichkeit und auf die interne Geschichtlichkeit einer ganzheitlich zusammenhängenden Tätigkeit angewiesen.[279]

Ähnlich wird im Bereich der Naturgeschichte das nomenklatorische Verfahren in einer ersten Phase zwischen 1775 und 1795 nicht infrage gestellt. Weiterhin wird nach dem wesentlichen Merkmal, dem *caractère* gesucht, der die Einzelwesen und die Arten auszeichnet und sie innerhalb des taxonomischen Raums der gesamten Naturwesen verortet. Seit Jussieu, Lamarck und Vicq d'Azyr ändert sich allerdings die Technik, die ermöglicht, eine Beziehung zwischen der sichtbaren Struktur eines Wesens und der Gesamtheit der klassifizierten Naturmerkmale herzustellen und damit seinen wesentlichen Charakter als das Kriterieum, das es identifiziert, zu bestimmen. Der Übergang von der *structure* zum *caractère* wird von einem inneren, auf das gegenseitige Verhältnis der

279 Für Foucaults genaue Rekonstruktion der Geburt der Politischen Ökonomie vgl. insbesondere Kapitel VII.II, »Das Maß der Arbeit«, und VIII.II, »Ricardo«.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Repräsentationen nicht reduzierbaren Prinzip gewährleistet: Nunmehr bildet die *Organisation* als funktioneller Zusammenhang und mit ihr der Begriff des *Lebens* das Fundament der Taxonomien.

Die archäologischen Bedingungen für das Ende der Naturgeschichte und die Geburt der modernen Biologie werden aber erst in einer zweiten Phase durch Georges Cuvier geschaffen. Cuvier hat als erster den Begriff der Organisation von seiner taxonomischen Funktion befreit. Diesseits jeder eventuellen Klassifizierung hat er dadurch, dass er die Lebewesen als innerlich zusammengeknüpfte *Formen* dachte, in die klassische Ordnung der Wesen eine radikale *Diskontinuität* eingeführt. Seine Theorie der Verzweigungen verabschiedet sich endgültig von der kontinuierlichen Ontologie, von der die klassische Analyse noch ausgegangen war, und vom traditionellen Bild der *scala rerum*, der ununterbrochenen Stufenleiter des Seienden, um die fundamentale Diskontinuität einer Gesamtheit von Zentren durchzusetzen, von denen aus sich eine Vielfalt von Strahlen entfaltet.

Auf einer archäologischen Ebene der Bedingung der Möglichkeit der Gegebenheitsweise der empirischen Dinge ist es demnach paradoxerweise nicht der *transformiste* Lamarck, den die herkömmliche Geschichtsschreibung in der Regel als Vorläufer des Evolutionismus feiert, sondern der *fixiste* Cuvier, der eine konstitutive Historizität in das Lebendige einführte. Cuvier zerbrach nämlich die analytische, räumliche Ordnung des klassischen Zeitalters zugunsten der inneren, progressiven Entfaltung von solidarisch, auf einen Zweck hin organisierten Naturformen und öffnete somit das Leben der Zeitlichkeit. Mit dem Bruch des klassischen Tableaus der Wesen konnte man die *Naturgeschichte* mit einer *›Geschichte‹ der Natur* ersetzen.[280] Der Übergang vom *taxonomischen* zum *synthetischen Begriff des Lebens* (vgl. MC 281/dt. 329) bewirkte aber nicht nur eine Diskontinuität der *formes vivantes* unter sich, sondern war auch für eine nicht weniger grundlegende Spaltung zwischen dem Organismus und der Welt verantwortlich. Die lebendigen Formen bilden nicht mehr einfach einige der Wesen, die das Tableau der *êtres naturels* in seiner Gesamtheit ausmachen, sondern setzten sich den anderen Naturwesen, die in das Reich der Toten einzureihen sind, als eine *andere Ordnung der Dinge* radikal entgegen. Gehören die trägen Dinge allerdings zu den Existenzbedingungen des Lebendigen, das heißt haben sie eine Bedeutung für die vitalen Zwecken eines Organismus und für seine Selbsterhaltung, so stellen sie zugleich seine Umwelt dar. Entstehung des biologischen Begriffes des *Milieus* und der äußerlichen Lebensbedingungen, Auffassung einer grundsätzlichen Inkompatibilität zwischen lebendigen Formen, Verständnis des Lebens als eine bestimmte, einer

280 Vgl. MC 288/dt. 337:»On a pu substituer une ›histoire‹ de la nature à l'histoire naturelle.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenen innerlichen Gesetzlichkeit gehorchenden Kraft, die sich der steten Drohung der Materie und des Todes wiedersetzen muss: In Cuvier finden sich die meisten der Voraussetzungen vereinigt, die für die Geburt der modernen Biologie als Wissenschaft der Erhaltungsbedingungen eines Organismus in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt erfüllt werden mussten.[281]

Die *Flexion* spielte in der Allgemeinen Grammatik die Rolle, die in der Analyse der Reichtümer der *Arbeit* und in der Naturgeschichte der *Organisation* zukam. In den Vergleichen zwischen den Sprachen am Ende des 18. Jahrhunderts, in denen die Analyse der repräsentativen Werte der Wörter weiterhin im Mittelpunkt steht, nehmen die morphologischen Abwandlungen der Flexionen eine neue Bedeutung an, durch die in der klassischen Analyse der Sprache ein ihr wesentlich irreduzibeles Moment eingeführt wird. Die Sprache besteht nicht mehr ausschließlich aus analytisch identifizierbaren Vorstellungen und Lauten, die andere Vorstellungen repräsentieren und die sie nach den diskursiven Gesetzen des Denkens ordnen. Sie wird außerdem von formellen Elementen gebildet, die den semantischen Segmenten, Lauten, Silben und Wurzeln, eine Gesetzlichkeit auferlegen, die der Repräsentation fremd ist. Eine historische Phonetik entsteht, die, statt nach den ersten Ausdruckswerten zu suchen, die Laute an sich, ihre Beziehungen aufeinander und ihre möglichen Transformationen analysiert. Zugleich kann man die ersten Entwürfe einer vergleichenden Grammatik beobachten, die sich für Systeme der solidarischen Veränderungen mit morphologischem Wert (Konjugationen, Deklinationen, Affixe) interessiert.

Mit den philologischen Arbeiten Jacob Grimms, Friedrich Schlegels, Rasmus Christian Rasks und Franz Bopps führt der Bruch zwischen Sprache und Repräsentation am Anfang des 19. Jahrhunderts schließlich zu einer völlig anderen Klassifikation der Sprachen. Ihre Genealogien und die Systeme ihrer Verwandtschaften werden auf der Basis eines neuen Ordnungsprinzips etabliert. Die Geburt der Philologie ist nicht von ungefähr mit der Identifizierung der indoeuropäischen Sprachen verbunden.

Nicht anders als die Arbeit und das Leben ist die Sprache durch und durch *historisch* geworden. Die Zeit stellt nicht mehr den äußeren Faktor der geschichtlichen Zerstreuung der synchronischen Ordnung aller möglichen Formen wie im taxonomischen Tableau der klassischen Analyse dar; sie ist nunmehr das innere Prinzip von Empirizitäten geworden, die sich im Seinsmodus einer *inneren Organisation* geben und die als solche in ihrer Entfaltung einer steten Evolution ausgesetzt sind.

281 Zu Foucaults genauer Rekonstruktion der Geburt der modernen Biologie vgl. insbesondere Kap. VII.III, »Die Organisation der Wesen«, und VIII.III, »Cuvier«.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es ist gerade die Auflösung der Beziehungen, die die allgemeine Grammatik zwischen den Wörtern und der äußeren Geschichte errichtet hatte, und die Bestimmung der inneren Geschichte der Sprache, wodurch Franz Bopp historische Ereignisse rekonstruieren konnte, die außer jeder Erinnerung geraten waren. Das Sanskrit ist nicht wie von Schlegel noch angenommen, der die ganze indoeuropäische Familie von der indischen Sprache ableitete, das Archetyp aller anderen; zwischen ihm, dem Griechischen, dem Lateinischen, den persischen und den germanischen Sprachen besteht vielmehr eine *Verwandtschaftsbeziehung*, nach der das Sanskrit nicht die Mutter der anderen Sprachen, sondern eher deren ältere Schwester darstellt, die am nächsten derjenigen Sprache war, die der Ursprung der ganzen Familie gewesen sein muss.[282]

Foucault betont die Rolle von objektiven *Transzendentalien*, die die Arbeit, das Leben und die Sprache im Hinblick auf die Synthese des empirischen Wissens übernehmen. Dabei sollen sie ähnlich wie die unendliche Einheit der Idee in Kants transzendentaler Dialektik funktionieren:

> Le travail, la vie et le langage apparaissent comme autant de › transcendantaux ‹ qui rendent possible la connaissance objective des êtres vivants, des lois de la production, des formes du langage. En leur être, ils sont hors connaissance, mais ils sont, par cela même, conditions de connaissance ; ils correspondent à la découverte par Kant d'un champ transcendantal et pourtant ils en diffèrent sur deux points essentiels : ils se logent du côté de l'objet, et en quelque sorte, au-delà ; comme l'Idée dans la Dialectique transcendantale, ils totalisent les phénomènes et disent la cohérence *a priori* des multiplicités empiriques ; mais ils les fondent dans un être dont la réalité énigmatique constitue avant toute connaissance l'ordre et le lien de ce qu'elle a à connaître ; de plus, ils concernent le domaine des vérités *a posteriori* et les principes de leur synthèse – et non pas la synthèse *a priori* de toute expérience possible.[283]

282 Zu Foucaults genauer Rekonstruktion der Geburt der modernen Philologie vgl. insbesondere VII.IV, »Die Flexion der Wörter«, und VIII.IV, »Bopp«.

283 MC 257 (»Die Arbeit, das Leben und die Sprache erscheinen jeweils als ›Transzendentalien‹, die die objektive Erfahrung der Lebewesen, der Produktionsgesetze und der Formen der Sprache ermöglichen. In ihrem Sein liegen sie außerhalb des Wissens, aber dadurch selbst sind sie Bedingungen der Erkenntnis. Sie entsprechen der Entdeckung eines transzendentalen Feldes durch Kant, und dennoch unterscheiden sie sich davon in zwei wesentlichen Punkten: sie liegen auf der Seite des Objekts und in bestimmter Weise jenseits davon; wie die Idee in der transzendentalen Dialektik totalisieren sie die Phänomene und besagen sie die apriorische Kohärenz der empirischen Mannigfaltigkeiten. Aber sie begründen sie in einem Sein, dessen rätselhafte Realität vor jeder Erkenntnis die Ordnung und die Verbindung dessen ausmacht, was sie zu erkennen hat. Außerdem betreffen sie das Gebiet der

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nicht anders als bereits in der *Einführung in Kants ›Anthropologie‹* verhält sich Foucault zur absoluten Einheit der Idee zweideutig. Zum einen anerkennt er sie als grundlegendes Prinzip eines jeden Denkens des Organischen und kritisiert auf deren Grundlage jeden Versuch, zweckmäßig organisierte Totalitäten endlich zu denken. In der *Einführung* konnte er so gegen die Bestrebung, die *originäre* Ebene der Anthropologie als *fundamentale* gelten zu lassen, die eigentliche fundamentale Ebene einer absoluten Vermittlung zwischen Welt und Gott, Natur und Freiheit, im Menschen mithilfe des *Opus postumum* geltend machen. Zum anderen sieht Foucault in der Idee einer absoluten Einheit nur eine Bedingung für ein Denken, das sich als organisch versteht, und nicht ein Prinzip des empirischen Wissens überhaupt. Dies einfach deshalb, weil er an die Möglichkeit eines *kritischen* Denkens der Endlichkeit festhält, das nicht synthetisch, sondern durch und durch analytisch wäre.

Das lebensphilosophische Paradigma repräsentiert demnach laut Foucault lediglich eine zufällige wie – angesichts der Aporien, zu denen es führt – bedauerliche Parenthese im steten, geschichtlichen Wandeln der Wissenskonstellationen, aus der so schnell wie möglich hinauszukommen ist. Es wurde bereits auf die problematische Gleichsetzung zwischen der Lebensphilosophie Diltheys und der Lebensphilosophie Bergsons in *Les mots et les choses* hingewiesen. Selbstverständlich ist sie nicht an sich relevant, sondern als Indiz einer tiefen Konfusion in der Beurteilung der Lebensphilosophie überhaupt. So ist bezeichnend, wie Foucault zwischen einer dualistischen, im Grunde endlichen, und einer monistischen, unendlichen Philosophie des Lebens schwankt und wie er beide letztendlich verwechselt.

Genauer gesagt: Auf der Ebene der archäologischen Rekonstruktion und insbesondere der speziellen Positivitätsart der entstehenden Biologie weiß Foucault zu gut zwischen der dualistischen Radikalisierung der *Teilung von Organischem und Anorganischem* (vgl. MC 244/dt. 286) und der Verabsolutierung eines unendlichen Lebens zu unterscheiden, das als *Wurzel einer jeden Existenz* (vgl. MC 291/dt. 340) eine fundamentale Bedeutung annimmt. Zu undifferenziert geht er hingegen vor, wenn es darum geht, auf der Ebene der gemeinsamen Ontologie, die den Seinsmodus der Gegenstände der Politischen Ökonomie, der Philologie und der Biologie auszeichnet, die Folgen des Überganges von der analytischen, taxonomischen *Ordnung* des klassischen Zeitalters zur synthetischen *Organisation* der Moderne zu beurteilen.

In der nomenklatorischen Tafel der klassischen Naturgeschichte spielten das Organisierte und das Nicht-Organisierte keine konstitutive Rolle: Sie bildeten nicht mehr als zwei Kästchen, die sich zudem mit dem

Wahrheiten a posteriori und die Prinzipien ihrer Synthese und nicht die Synthese a priori jeder möglichen Erfahrung«, dt. 301).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegensatz zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem überkreuzten, ohne notwendig damit zu koinzidieren. Von dem Moment an allerdings, in dem die *Organisation* zum Grundbegriff und Ordnungsprinzip der natürlichen Charakterisierung wird, gewinnt die Opposition zwischen Organischem und Anorganischem eine fundamentale Bedeutung. Die Naturwesen werden nunmehr in zwei Reiche geteilt, die mit der Dichotomie zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigen übereinstimmen. In dieser tiefen archäologischen Ebene wurzeln laut Foucault auch der Vitalismus eines Xavier Bichats und sein fundamentaler Gegensatz zwischen Leben und Tod.[284]

Nunmehr ist die klassische Kontinuität des Seins und der Natur gebrochen. Das Leben regionalisiert und verselbstständigt sich gegenüber dem ausgedehnten Sein und seinen Gesetzten; es wird gar zu einem im Herzen der Natur eingenisteten Feindschaftsprinzip, eine *Gegennatur* (»contre-nature« MC 290/dt. 339). Der Dualismus von Lebendigem und Nicht-Lebendigem und die Unverträglichkeit der Lebensformen miteinander machen aus der Natur den Schauplatz eines endlosen Kampfes aller gegen alle. Die verborgene Kraft des Lebens wird zur dunklen Macht der Zerstörung, die alles verschlingt, was ihr begegnet, und die stets vom Vorrücken des Todes als von ihrem inneren Rückfall zur leblosen Materie verzehrt wird.

Vor dem *Dämonismus* einer dualistischen Metaphysik, die in einem endlichen Leben ein schlicht irrationales Zerstörungsprinzip sieht, kann Foucault wohl behaupten, dass Cuvier und Sade archäologisch das gleiche Alter haben: *Les 120 Journées de Sodome* seien die samtige, wunderbare Kehrseite der *Leçons d'anatomie comparée* – und aller modernen Versuche, möchten man hinzufügen, angesichts der Abwendung der Götter den *Weg zu Acheron* bewusst zu gehen.[285] Denn Sade kündigte dem 18. Jahrhundert, dessen Sprache er bis zu ihrer letzten Konsequenz trieb, und zum Beginn des modernen Zeitalters an, dass das Leben nicht vom Mord, die Natur nicht vom Bösen und die Begierden nicht von der Gegennatur getrennt werden kann.[286]

Andererseits weist Foucault unter den multiplen und gleichzeitigen Funktionen, die das Leben im Denken des 19. Jahrhunderts übernommen hat, auf die fundamentale Stellung hin, die es im Gegensatz zum allzu problematischen Dualismus des herkömmlichen Vitalismus über die Opposition selbst zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem als die Wurzel erhebt, aus der beide hervorgehen. Das Nicht-Lebendige, die

284 Vgl. MC 244 f./dt. 286 f.

285 Vergils Exameter »Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo« (*Aen.* VII, 312; »Wenn ich die Götter der Himmel nicht erweichen kann, so werde ich die Hölle in Bewegung setzten«) dient bekanntlich als Motto in Freuds *Traumdeutung*.

286 Vgl. MC 290/dt. 339.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tote Natur, ist lediglich zurückgefallenes Leben. Das träge Sein ist das Nicht-Sein des Lebens. Dieses – so radikal wird es im Denken des 19. Jahrhunderts aufgefasst – stellt gleichzeitig den Kern des Seins und des Nicht-Seins dar:

> L'expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des êtres, la mise à jour de cette force primitive à partir de quoi ils sont.[287]

Die *Unendlichkeit des Lebens* (»l'infini de la vie«, MC 292/dt. 341) interpretiert Foucault allerdings nicht im Hinblick auf ihr Integrationspotenzial, auf ihre Fähigkeit, den Gegensatz zwischen Leben und Tod im Namen eines umfassenden Lebens auszusöhnen, sondern – wohl in Anspielung auf Schopenhauer – lediglich als Wille und Vorstellung. Unendliches Leben sei dann als das Prinzip einer *Ontologie der Vernichtung aller Wesen* zu verstehen, die zugleich eine Erkenntniskritik bildet: Jede Individuierung sei bloß eine Illusion, der Schleier der Maja, den man zerreissen muss, um die Wahrheit des Lebens und seines blinden Willens wiederzuentdecken.[288]

Foucault nimmt das kritische Potenzial der Lebensphilosophie nicht ernst, letztendlich weil er von der Tragfähigkeit eines kritischen Denkens der Endlichkeit überzeugt bleibt, das als ewige Wiederkehr zu entfalten wäre. In seinem Bestreben, den Aporien des modernen, ja anthropologischen Denkens der Endlichkeit – wie es in der *Einführung zu Kants ›Anthropologie‹* hieß – weder mit einer *Ontologie der Unendlichkeit* im Sinne der herkömmlichen Metaphysik noch mit einer *Philosophie des Absoluten* im Sinne des Deutschen Idealismus zu entgehen, unterschätzt Foucault den möglichen Ertrag einer negativen Philosophie des unendlichen Lebens. Seine Kritik am modernen anthropologischen Schlummer gründet dennoch auf einen Einspruch gegen den hybriden Charakter und die Hybris eines Denkens des endlichen Lebens, der sich erst im Hinblick auf einen eminenten Begriff des Lebens und kaum aufgrund einer Philosophie der Endlichkeit rechtfertigen lässt. Auf einen *depotenzierten* Begriff des endlichen Lebens stützen sich auch die eigentümliche Form von Biologismus, die Foucault der Moderne vorhält, und der Reduktionismus ihrer Normativität: Dies soll nun aufgezeigt werden, indem, nachdem die *objektiven Synthesen* der Arbeit, des Lebens und der Sprache bisher im Mittelpunkt standen, auf Foucaults Rekonstruktion der *anthropologischen* Subjektivität (Kapitel IX: »Der Mensch und seine Doppel«) und sodann auf die daraus gewonnene Bestimmung der

287 MC 291 (»Die Erfahrung des Lebens gibt sich also als allgemeines Gesetz der Wesen, als das Hervorbringen jener primitiven Kraft, von der her sie existieren«, dt. 340).

288 Vgl. MC 291/dt. 340.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Epistemologie der Humanwissenschaften (Kapitel X: »Die Humanwissenschaften«) eingegangen wird.

iii. Der konkrete Mensch anstelle des Cogito

Die Geburt des Menschen und der Zusammenbruch der klassischen Repräsentation haben aus einer archäologischen Sicht dasselbe Alter. Der *Mensch* ist eine Kreatur neuesten Datums, nicht älter als zweihundert Jahre, der eigenhändig von der *Demiurgie des Wissens* geschaffen wurde. Er ist zusammen mit der Transformation der Naturgeschichte in Biologie, der Analyse der Reichtümer in Politische Ökonomie und der Allgemeinen Grammatik in Philologie entstanden.

> Avant la fin du XVIII[e] siècle, l'*homme* n'existait pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail, ou l'épaisseur historique du langage.[289]

Der *Mensch* ist insbesondere aus dem vakanten Raum hervorgegangen, der durch das Kollabieren der klassischen Analyse in der allgemeinen Organisation der empirischen Ordnung sich bildete. Als die diskursive Erkenntnis, in der im klassischen Zeitalter die Vorstellung und das Sein, die *Wörter* und die *Dinge*, ihren gemeinsamen Platz fanden, sich auflöste, tat sich der Mensch als neue Vermittlungsinstanz hervor: So wurde der ganze Raum der Repräsentation auf einen leiblichen Blick (»un regard de chair«, MC 323/dt. 377) bezogen.

Der *Humanismus* der Renaissance und der *Rationalismus* des klassischen Zeitalters haben wohl nicht anders als die abendländische Tradition seit der Antike dem Menschen eine privilegierte Stellung zuerkannt. Sie haben jedoch den *homme* weder auf einer *epistemologischen* Ebene als eigentümlichen wissenschaftlichen Gegenstand noch auf einer eigentlich *archäologischen* als Fundament einer spezifischen Wissenskonstellation denken können.[290]

Was die Möglichkeit einer Wissenschaft des Menschen angeht, waren die Allgemeine Grammatik, die Naturgeschichte und die Analyse der Reichtümer zweifellos in einem gewissen Sinne Arten und Weisen, den Menschen zu erkennen. Die Naturwissenschaften haben vom Menschen als von einer Art oder Gattung gehandelt. Die klassische Ökonomie und die klassische Grammatik haben ihrerseits von Begriffen wie *Bedürfnis* und *Verlangen*, *Gedächtnis* und *Einbildungskraft* Gebrauch gemacht.

289 MC 319 (»Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der *Mensch* nicht. Es gab ihn ebenso wenig wie die Kraft des Lebens, die Fruchtbarkeit der Arbeit oder die historische Dichte der Sprache«, dt. 373, Übersetzung leicht verändert).

290 Vgl. MC 329/dt. 384.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es gab aber kein epistemologisches Bewusstsein vom Menschen als solchem und dem Menschen wurde kein spezifisches und eigenes Gebiet des Wissens zuerkannt. Mehr noch – so die eigentliche These Foucaults: Der Begriff von der menschlichen Natur und die Art und Weise, in der er innerhalb der klassischen *epistéme* funktionierte, schloss die Möglichkeit einer klassischen Wissenschaft vom Menschen aus.[291]

Im klassischen Seinsmodus der empirischen Dinge hatten *Natur* und *menschliche Natur* ein komplementäres Verhältnis zueinander. Die *Natur* diente mit der Besonderheit ihrer historischen und geographischen Bedingungen als ein Prinzip der Unordnung und der Differenz des ordentlichen Kontinuums des virtuellen Tableaus aller Wesen; die *menschliche Natur* ermöglichte durch den Vergleich von inaktuellen Elementen aufgrund von Gedächtnis und Einbildungskraft, die historische Kette der Vorstellungen hinter der Unordnung der Erde auf die bruchlose Tafel der Wesen zurückzuführen. Durch die Sprache und insbesondere durch den nomenklatorischen Akt des *Benennens* ließ der Mensch die Welt in die Souveränität eines Diskurses eintreten, in dem Vorstellungen in eine bruchlose analytische Ordnung eingefügt wurden.[292]

Die Vermittlung zwischen Repräsentation und Sein wurde von der klassischen, analytischen Diskursivität gewährleistet; also nicht von der Souveränität des Menschen, sondern von der Souveränität eines Diskurses (»la souveraineté d'un discours«, MC 320/dt. 374) oder der Worte (»la souveraineté des mots«, MC 322/dt. 376). Dort, wo sich Natur und menschliche Natur überkreuzen, an jener Stelle, an der man heute die ursprüngliche, rätselhafte Existenz des Menschen zu finden glaubt, ließ das klassische Denken die Macht des Diskurses aufkommen.[293]

Im klassischen Zeitalter verflocht sich die menschliche Natur mit der Natur durch die Vermittlung eines Dritten: die analytische Entfaltung des nomenklatorischen Diskurses. Der Mensch gehörte zur Natur unmittelbar durch sein besonderes Sein als Naturwesens und seine natürlichen Anlagen, er hatte die Natur nicht durch seine Natur bestimmt. Im klassischen Diskurs der Repräsentation war der Mensch als jenes sonderbare Weltwesen, das in der Welt und zugleich am Rande von ihr die Welt konstituiert, schlicht unmöglich: Die klassische *epistéme* war nicht mit dem *Naturalismus*, das heißt mit der die Moderne in ihrem Wesen auszeichnenden Vorstellung behaftet, man könne die Natur mit einem Teil von ihr erkennen oder gar die *natura naturans* auf die *natura naturata* reduzieren.

> Il n'était pas possible en ce temps-là que se dresse, à la limite du monde, cette stature étrange d'un être dont la nature (celle qui le détermine, le

291 Vgl. MC 320/dt. 373.
292 Vgl. MC 320 f. und auch 85/dt. 373–75 und 106 f.
293 Vgl. MC 321/dt. 375.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

détient et le traverse depuis le fond des temps) serait de connaître la nature, et soi-même par conséquent comme être naturel.[294]

Solange der klassische Diskurs gedauert hat, konnte die *konkrete Seinsweise des Cogito qua Cogito* nicht befragt werden.[295] Der Mensch als dichte Realität, als konkretes Objekt und konstituierendes Subjekt einer jeden Erkenntnis fand keinen Platz. Ein Diskurs über die konkrete Seinsweise des Menschen in seiner zweideutigen Stellung als Objekt und Subjekt der Erkenntnis wurde erst mit dem Zusammenbruch der klassischen Repräsentation möglich. Vielmehr: er wurde von diesem abverlangt. Die Übereinstimmung zwischen Vorstellungen und Wesen, *ordo idearum* und *ordo rerum*, die der analytischen Ordnung der klassischen Taxonomie und ihrer Artikulation in und durch die Sprache eine Entsprechung im Sein garantierte, wurde durch eine metaphysisch begründete Ontologie der Kontinuität gewährleistet.[296] Mit der Auflösung der klassischen Repräsentation war eine neue Vermittlungsinstanz gefragt, die anstelle des taxonomischen Diskurses die *mots* und die *choses* zusammenhielt. Diese Instanz ist nichts anderes als der Mensch in seiner leiblichen Konkretheit und Zweideutigkeit als zugleich Fundament und Gegenstand der Erkenntnis, so wie er sich in der modernen Konstellation des Wissens abzeichnet.

Der *Mensch* wohnt zum einen der Struktur der *objektiven Synthesen* der Arbeit, des Lebens und der Sprache inne, als die eigentümliche Vermittlung zwischen Wesen und Dasein, funktioneller Einheit und Mannigfaltigkeit, durch die Arbeit, Leben und Sprache als endliche Totalitäten sich auszeichnen. Als solcher bildet der Mensch die reflexive Figur, die das moderne Wissen auf einer fundamentalen, archäologischen Ebene aufweist und die sich in einer *Analytik der Endlichkeit* (»analytique de la finitude«, MC 323/dt. 377) entfaltet.

294 MC 321 (»Es war zu jener Zeit nicht möglich, dass sich an der Grenze der Welt jene eigenartige Gestalt eines Wesens erhebt, dessen Natur (die es determiniert, es festhält und seit der Tiefe der Zeiten durchdringt) es wäre, die Natur und infolgedessen sich selbst als natürliches Wesen zu erkennen«, dt. 375).

295 Vgl. MC 323/dt. 377.

296 Für die Forderung einer kontinuierlichen Natur vgl. insbesondere das Unterkapitel V.V.: »Das Kontinuum und die Katastrophe«, MC 158–63/dt. 189–95 und MC 219/dt. 258; für die Freilegung des verborgenen *Dogmatismus* der klassischen Repräsentation im Zusammenhang mit der kantischen Kritik und ihrer Trennung zwischen Denken und Sein: MC 255 f./dt. 298 f. Die kantische Kritik sei insbesondere als die *Sanktion* auf philosophischer Ebene des Rückzuges des Seins aus dem Raum der Repräsentation zu verstehen, der mit der Entstehung der Politischen Ökonomie, der Biologie und der Philologie die moderne Ordnung der Dinge auszeichnet.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegenüber den *objektiven Synthesen* der Arbeit, des Lebens und der Sprache dient diese Analytik der reflexiven Figur des Menschen als Theorie der Subjektivität.[297] Zum anderen ist der Mensch als der Gegenstand der Humanwissenschaften zu betrachten, die auf der anthropologischen Grundkonstellation des modernen Wissens selbst aufbauen. Als Gegenstand der *sciences humaines* ist er nicht mehr auf der Ebene der inneren Struktur der Empirizität anzusiedeln; er findet vielmehr im äußeren Verhältnis seinen Ort, das sich zwischen der inneren Gesetzlichkeit der Dinge und einer Repräsentation etabliert, die nicht mehr für die Ordnung der Dinge, sondern lediglich für die Vorstellungen der Menschen steht.

Der Anthropologismus der Moderne ist kaum programmatisch; vielmehr ergibt er sich aus der inneren Entfaltung des Gegebenheitsmodus der empirischen Ordnungen selbst. Insofern ist er nicht prinzipiell *doxographisch* festzustellen, sondern bildet den eigentümlichen Gegenstand einer Archäologie. Er ist wesentlich mit der Verselbstständigung

297 Foucault spielt offensichtlich auf die kantische Terminologie der *Kritik der reinen Vernunft* an, wenn er von »Analytik« spricht. Vgl. insbesondere MC 330/dt. 385, wo es im Gegensatz zu einer transzendentalen Ästhetik und zu einer transzendentalen Dialektik um eine Analytik als Theorie des Subjekts geht: »à une analytique (ou à une théorie du sujet)«. Foucaults Wortprägung erinnert selbstredend auch an Heideggers ›Analytik des Daseins‹ als Analytik der menschlichen Endlichkeit – wie im Übrigen die Rede von einer ›Wiederholung‹ des Positiven im Transzendentalen auf Heideggers Beteuerung der Notwendigkeit einer ›Wiederholung‹ der Frage nach dem Sein hinweisen könnte (vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ^{17}1993 (1927) 4, und DERS., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. ^{6}1998 (1929), 204 ff.). Auf eine genauere Bestimmung von Foucaults Verhältnis zu Heidegger in dieser Hinsicht wird hier verzichtet (vgl. U.J. SCHNEIDER, »Martin Heidegger«, in: KAMMER, PARR, SCHNEIDER, *Foucault-Handbuch*, 176b–78b und die dort angegebene Literatur; M. RÖLLI, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2011, 499 ff.). Es sei allerdings zumindest vermerkt, dass – in Einklang mit der abkünftigen Stellung, die die Archäologie der Philosophie gegenüber der *epistéme* stets zuweist – Foucaults Analytik der Endlichkeit Heideggers Analytik des Daseins keine konstitutive Funktion zukommen lässt: Sie gehört einfach zu ihr, wie die Erfahrungen von Hölderlin und Nietzsche, in denen die *Wiederkehr des Ursprungs* sich zwar in der Form des *Zurückweichens* ergibt, die Identität zwischen Empirischem und Fundamentalem als die grundlegende Reflexivität der anthropologischen *epistéme* aber kaum infrage gestellt wird (vgl. MC 345/dt. 402 f.). Foucaults Einordnung ist zumindest insofern plausibel, als Heidegger zwar das innere Verhältnis der Endlichkeit des Daseins zum Sein als zu seiner intrinsischen Transzendenz erkennt, das Sein selbst aber nicht wirklich als Unendliches zu denken weiß, nämlich als in sich selbst reflektiertes Leben.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Endlichkeit verbunden, die mit dem Zusammenbruch der klassischen Repräsentation und der Metaphysik des analytischen Kontinuums, die sie fundierte, einherging. Insofern ist er von Grund auf *szientistisch*: Er geht nämlich aus der Bewegung hervor, die im Übergang von der klassischen zu der modernen *epistéme* Metaphysik durch Wissenschaft ersetzt hat. War im klassischen Zeitalter die prinzipielle Verbindung zwischen Vorstellung und Sein *metaphysisch* gesichert, so ist die Vermittlung zwischen Wesen und Dasein in der Moderne zu einem *wissenschaftlichen* Problem geworden. Man musste nämlich einen Zusammenhang zwischen einer funktionellen Organisation und ihren Manifestationen positiv herstellen. Dort, wo die klassische Grunddisposition des Wissens ein metaphysisch starkes Moment kannte, hat sich ein wissenschaftlich starker Aspekt herausgebildet.[298]

Das klassische Zeitalter dachte die Endlichkeit grundsätzlich von der Unendlichkeit aus. Die Empirizitäten ergaben sich als solche aufgrund der Unangemessenheit gegenüber dem Unendlichen des Menschen, der als endliches Wesen der Negativität des Gegebenen ausgesetzt war: des Körpers, der Bedürfnisse, der Worte. Zugleich mussten die manifesten Formen der menschlichen Endlichkeit ihren Ort innerhalb der Repräsentation haben. Dies war möglich, weil das Endliche nicht nur als Negation des Unendlichen, sondern zugleich als seine Bestimmung gedacht wurde: Eine metaphysisch fundierte Ontologie des Kontinuums erlaubte, von einer grundsätzlichen Entsprechung zwischen Sein und Denken und von der Möglichkeit auszugehen, beide durch die assoziative Arbeit der Sprache innerhalb der Repräsentation analytisch durchzuordnen. Deshalb war, solange die empirischen Inhalte innerhalb des selbstreferenziellen Raumes der Repräsentation als System der Anordnung der Vorstellungen untereinander aufgefasst wurden, eine *Metaphysik des Unendlichen* nicht nur nötig, sondern erforderlich.[299] Mehr noch, so könnte man hinzufügen: Nur das Bestehen einer Metaphysik, die im Unendlichen etwa als *Deus creator et rector* oder als *causa sua*, die sich im Endlichen geometrisch *ausdrückt*, die Bürgschaft für die Übereinstimmung zwischen *res cogitans* und *res extensa*, *ordo idearum* und *ordo rerum* fand, konnte die Entfaltung jener Dialektik zwischen Wesen und Dasein, einem teleologisch geschlossenen Ganzen und seinen Teilen verhindern, die im Mittelpunkt der Entfaltung der Politischen Ökonomie, der Biologie und der Philologie als Wissenschaften von funktionellen Organisationen stand. Es ist kein Zufall und noch weniger die Folge eines willkürlichen Ereignisses auf der Ebene der Grunddisposition

298 »Un moment scientifiquement fort s'est constitué là où *l'épistémè* classique connaissait un temps métaphysiquement fort« (MC 219/dt. 259).

299 »Une métaphysique de l'infini était non seulement possible mais exigée« (MC 327/dt. 382).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des empirischen Wissens, wenn mit Kant die Auflösung des metaphysischen Dogmatismus mit der Neuentdeckung der Dialektik der Antike verbunden wurde.

Mit dem Bruch in der Ordnung der Dinge, der am Ende des 18. Jahrhunderts stattfand, wurde das Endliche nicht mehr in Bezug auf das Unendliche und als eine Manifestation von ihm gedacht, sondern in einem unendlichen Verweis auf sich selbst.

> L'expérience qui se forme au début du XIX[e] siècle loge la découverte de la finitude, non plus à l'intérieur de la pensée de l'infini, mais au cœur même de ces contenus qui sont donnés, par un savoir fini, comme les formes concrètes de l'existence finie.[300]

Die menschliche Subjektivität entdeckt in der Empirizität, die sie durchdringt, in den Gesetzten des Lebens, der Produktion und der Sprache, die sie in ihrer irreduziblen Vorgängigkeit beherrschen, ihre Endlichkeit als das Gesicht ihrer unerbittlichen Passivität. In der Positivität des Wissens kündigt sich die Endlichkeit eines Menschen an, der durch die Anatomie des Gehirns, den Mechanismus der Produktionskosten oder das System der indoeuropäischen Konjugation als Natur und als historisch und sozial vermitteltes Produkt einer Herstellungs- und Reflexionspraxis bestimmt wird. Die *konkreten Formen der endlichen Existenz* sind allerdings erst durch ein endliches Wissen gegeben; die *positive* Endlichkeit ist erst im Hinblick auf eine *fundamentale* verständlich, die sie erscheinen lässt und die in ihr erscheint. Die empirischen Inhalte der Arbeit, des Lebens und der Sprache wären nicht da, wenn der Mensch, der sich durch sie entdeckt, in der stummen Unmittelbarkeit des tierischen Lebens oder im Licht einer unendlichen Selbstpräsenz leben würde. Die positiven Formen seiner endlichen Existenz sind dem Menschen allein auf der Grundlage seiner eigenen Endlichkeit gegeben.

Diese *fundamentale* Endlichkeit ist in einem gewissen Sinne dieselbe wie die *positive*, die sich in den *vitalen, ökonomischen* und *sprachlichen* Bedingungen des menschlichen Lebens kundtut. Sie wird durch die Räumlichkeit des Körpers, das Offene des Begehrens und die Zeitlichkeit der Sprache bestimmt. Sie ist dennoch radikal anders: In ihr manifestiert sich die Grenze nicht als eine determinierte, die dem Menschen als natürliche und historische von außen her auferlegt wird, sondern als eine determinierende, die nur in sich selbst gründet. Im eigentlichen Zentrum der Empirizität ergibt sich somit die Notwendigkeit, auf eine Analytik

300 MC 327 (»Die Erfahrung, die sich am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts bildet, siedelt die Entdeckung der Endlichkeit nicht mehr innerhalb des Denkens des Unendlichen, sondern genau im Herzen jener Inhalte an, die durch ein endliches Wissen als die konkreten Formen der endlichen Existenz gegeben werden«, dt. 382, Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Endlichkeit zurückzugreifen, in der das endliche Sein des Menschen alle positiven Formen seiner Endlichkeit begründen können wird.[301]

Der Raum, in dem sich die Analytik der Seinsweise des Menschen völlig entfaltet, ist die Wiederholung als die Identität und die Differenz zwischen dem Positiven und dem Fundamentalen.[302] Das vom Tod stets aufgezehrte Leben der alltäglichen Existenz ist auf einer fundamentalen Ebene dasselbe wie die zum Vergehen verurteilte endliche Form, in der es in seiner Empirizität gegeben ist; das Begehren, das den Produktionsprozess antreibt, ist dasselbe wie das Begehren, durch das Güter erst zu erwünschten Werten werden können; die Zeitlichkeit, die die Sprachen trägt und prägt, ist dieselbe wie die Zeitlichkeit der grundlegenden Zerstreuung des menschlichen Denkens.

> Du bout à l'autre de l'expérience, la finitude se répond à elle-même ; elle est dans la figure du *Même* l'identité et le la différence des positivités et de leur fondement.[303]

Die Grundstruktur der Identität und Differenz, die die moderne, anthropologische Subjektivität als Widerspiegelung des Fundamentalen im Positiven auszeichnet, erinnert an die Verrücktheit des Neffen, an seine *Persönlichkeit als absolute Unpersönlichkeit*, und an den Widerspruch sowie an die intrinsische Gewalt der Reflexionslogik, die sie als reine Urteilsrelation formal prägt. Abgesehen von der Absichtlichkeit des Bezugs auf Hegel, ist *Identität und Differenz* vor allem die Formel, die zugleich den Anspruch und die Selbsttäuschung eines jeden Denkens der Endlichkeit und letztendlich eines jeden *Anthropologismus* – wie Hegel spätestens seit *Glauben und Wissen*, seit seinem Einspruch gegen eine Reflexionsphilosophie, die nur »den Menschen denken kann«, wusste[304] – formal charakterisiert. Die Formel *Identität und Differenz* beschreibt insofern den *Anspruch* eines jeden anthropologischen Reduktionismus, als sie ein notwendiges Moment eines Denkens umreißt, das Allgemeines und Besonderes aufgrund einer endlichen Totalität verbindet und dabei stehenbleiben sollte, möchte es sein Verlangen nach Selbstgenügsamkeit tatsächlich aufrechterhalten können. *Identität und Differenz* zeichnet ferner die *Selbsttäuschung* eines jeden Anthropologismus aus, sofern dieser nicht einsehen will, dass der Bezug auf eine höhere Identität, die Identität und Differenz in sich fassen kann, nicht die spekulative

301 Vgl. MC 326/dt. 380 f.
302 Vgl. MC 326/dt. 381.
303 MC 326 (»Von einem Ende der Erfahrung zum andern erwidert die Endlichkeit sich selbst; sie ist in der Figur des *Gleichen* die Identität und die Differenz der Positivitäten und ihres Fundaments«, dt. 381, Übersetzung leicht verändert).
304 Vgl. die bereits zitierte Stelle bei HEGEL, *Glauben und Wissen*, a.a.O., 12.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entäußerung der menschlichen Freiheit im Namen der Schwärmerei, sondern einfacher eine innere Notwendigkeit darstellt, der das endliche Denken ebenso wenig sich entziehen wie gerecht werden kann.

In *Histoire de la folie* dachte Foucault noch die Identität der Identität und der Differenz in der negativen Form eines Wahnsinns als der Unvernunft, die vor der Teilung zwischen Unvernunft und Vernunft liegt und ungeachtet ihrer mit dem Anspruch der Vernunft verwandten Einheitsstruktur doch insofern *unvernünftig* bleibt, als sie sich jeder Bestimmung entzieht. Auch Foucaults Einspruch gegen die falschen Vermittlungen und die reduktive Normativität der Psychologie baute auf eine solche *folie*. In der *Introduction à l'›Anthropologie‹ de Kant* zeigte Foucault im Anschluss an Kants *Opus postumum* und im Allgemeineren an dessen Geist- und Lebensbegriff, wie die Vermittlung zwischen Freiheit und Natur, die dem Menschen als mit Vernunft begabtem Erdwesen innewohnt, kaum *anthropologisch* vollzogen werden kann. Zugleich umriss Foucault das Gegenprojekt, ein kritisches Denken der Endlichkeit als ewige Wiederkehr zu entwickeln. Was in der *Introduction* Foucault mit Kant immerhin noch sah, war das notwendige Angewiesensein des Menschen auf Unendlichkeit, das in *Les mots et les choses* mindestens unterbelichtet bleibt.

Selbstverständlich ist Foucaults Rekonstruktion der *Analytik der Endlichkeit* kritisch gemeint: Sie zeichnet eine im Grunde aporetische Struktur nach, die es aufzulösen gilt. Foucault vermag in *Les mots et les choses* allerdings nicht mehr, das immanente Verhältnis der menschlichen Endlichkeit zur Unendlichkeit zu erfassen, abgesehen höchstens davon, dass er den zirkulären Bezug der Endlichkeit auf sich selbst als *unbeendbar* (»interminable«; vgl. MC 329/dt. 385) bezeichnet. Die *Unendlichkeit* bildet allerdings als die absolute Identität, die Identität und Differenz in sich fasst, den natürlichen Endpunkt und die eigentliche Triebfeder der Dialektik zwischen Fundamentalem und Positivem, Wesen und Dasein, und als solche auch den einzigen Grund, von dem her die wesentliche Zerstreuung des Menschen, sein steter Kampf mit der Negativität und letztendlich seine Endlichkeit beschrieben werden können. Ohne den notwendigen Bezug zum Unendlichen zu denken, kann nicht nur nicht die spekulative Figur der Identität der Identität und der Differenz als die natürliche Ergänzung zur dürftigen Struktur der Identität und der Differenz begriffen werden, sondern auch nicht die eigentliche existenzielle Lage der menschlichen Endlichkeit. Ohne notwendigen Bezug zur Unendlichkeit gibt es kein fundamentales Verhältnis des menschlichen organischen Lebens zum Tod als zu dem, was dem Leben ursprünglich verwehrt, seine Form absolut zu verwirklichen, keine Unerfüllbarkeit des Begehrens, ohne die der Prozess der Produktion und der Zirkulation der Waren erlöschen würde, keine Zeitlichkeit der Sprache als das, was ihre konstitutive *enérgeia* nie in einem *ergon* zur Ruhe kommen lässt. Wäre

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Endlichkeit selbstgenügsam, wäre die gewaltsame und gewalttätige Identifizierung des Fundamentalen mit dem Positiven, der Identität mit der Differenz, problemlos, so wäre auch die Angleichung zwischen Vernunft und Unvernunft, die der Entstehung der modernen Psychopathologie zugrunde liegt, oder die reine Definitions- und Habensbeziehung, die die Gönner des Neffen zu seiner Verrücktheit herstellen, ganz unproblematisch. In der Verselbstständigung der Endlichkeit würde man lediglich die Emanzipation des Menschen, seine Selbstbestimmung oder gar die *Selbsterzeugung* der Menschengattung feiern müssen.

Je mehr man den Menschen auf Natur reduziert, desto weniger kann man Natur in ihm erfassen: Dies ist das Paradox eines Denkens, das bei der Gegebenheit der *physis* Halt machen möchte und nicht wissen will, dass es im unendlichen Verweis der Endlichkeit auf sich selbst immer schon über sich selbst hinaus ist. Negativität, das heißt eigentlich *Natur* als Unmittelbarkeit, die vom Vermittlungsprozess des Geistes, von der Idealisierung, die Mannigfaltigkeit auf Einheit zurückführt, nicht eingeholt werden kann, die Unerfüllbarkeit des Lebens, des Begehrens und des Sinnes, kommen erst durch die Unmöglichkeit der Endlichkeit, sich selbst zu erfassen, ohne auf ein Unendliches Bezug zu nehmen, das in ihr immer schon am Werk ist und zugleich sich ihr stets entzieht, zum Vorschein.

Die Reduktion der Negativität ist im modernen Anthropologismus so wesentlich angelegt, dass sich leicht zeigen lässt, wie das positivistische Projekt einer Reduktion der Metaphysik durch die Zurückführung des Menschen auf seine Endlichkeit immer wieder vom Versprechen einer zukünftigen Auflösung der positiven Grenzen des Menschen begleitet wird. So weiß man, dass der Menschen endlich ist, so wie man die Anatomie seines Gehirns, den Mechanismus der Produktionskosten oder das Flexionssystems der indoeuropäischen Sprachen kennt. Es ist aber vielleicht nur eine Frage der Zeit, ob die Grenzen, die dadurch dem Menschen auferlegt werden, doch aufgelöst werden könnten: Die Evolution der menschlichen Gattung ist wahrscheinlich noch nicht beendet; die Produktionsverhältnisse und die Arbeitsmittel könnten sich eines Tages so weiterentwickeln, dass die menschlichen Bedürfnisse ohne Entfremdung erfüllt werden könnten; eine bis zum Ende geführte analytische Akribie könnte uns eines Morgens von allen Täuschungen der historischen Sprachen befreien, aus denen die Metaphysik und alle anderen Formen von Obskurantismus entstanden sind. So verspricht die Verkündung der Endlichkeit des Menschen durch die Positivität des Wissens und den szientistischen Reduktionismus in einer fernen Zukunft dasselbe Unendliche, das sie der Gegenwart verweigert.[305]

305 Vgl. MC 324 f./dt. 379.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Hybris ist dem Anspruch einer Verselbstständigung der Endlichkeit selbst eingeschrieben. Ein Endliches, das kein inneres Verhältnis zum Unendlichen aufweist, muss enden können: Es muss hoffen können, zu einer endgültigen Stabilität zu kommen. Zumal, wenn es kostenlos, das heißt ohne dialektische Rückschläge, Negativität reduzieren kann. So dürfen auf einer archäologischen Ebene Positivismus und Eschatologie voneinander nicht getrennt werden.

> Un discours qui se veut à la fois empirique et critique ne peut être que, d'un seul tenant, positiviste et eschatologique ; l'homme y apparaît comme une vérité à la fois réduite et promise. La naïveté précritique y règne sans partage.[306]

Die analytische Kraft der Archäologie Foucaults ist auf dieser Ebene einfach außerordentlich. Problematisch ist hingegen Foucaults Diagnose, wenn es darum geht, das Verhältnis der Analytik der Endlichkeit zur Metaphysik zu bestimmen. Foucault unterscheidet nämlich zwischen der Auslegung, die die nachmetaphysische Moderne von sich selbst gibt, und der inneren Logik der Wissenskonstellation, die sie verkörpert, nicht immer scharf genug.

Er rekonstruiert treffend, wie mit dem Zusammenbruch der Repräsentation und dem Übergang von der klassischen zur modernen *epistéme* das Verhältnis der empirischen Erkenntnis zur Metaphysik sich geändert hat: War früher die Metaphysik schlicht eine berechtigte *Forderung*, um den Zusammenhalt der analytischen Ordnung der Repräsentation zu garantieren, so ist sie mit der Konstitution hinter den klassischen Taxonomien der objektiven Synthesen der Arbeit, des Lebens und der Sprache zu einer bloßen *Versuchung* geworden. In der modernen *epistéme* habe sich in einer korrelativen Opposition zur Analytik der Endlichkeit und der menschlichen Existenz eine fortwährende *Versuchung* gebildet, eine Metaphysik des Lebens, der Arbeit und der Sprache zu konstituieren.[307] Es handelt sich aber eben um *Versuchungen*, die gleich bestritten und wie von innen her unterminiert werden, denn die Metaphysiken der Arbeit, des Lebens und der Sprache werden zugleich als Manifestation und Fundament der menschlichen Existenz stets auf die Analytik der Endlichkeit zurückgeführt.

Die modernen Reflexionen über die Arbeit, das Leben und die Sprache haben sich so stets als *das Ende der Metaphysik* präsentieren können. Dem Anschein nach hat die Moderne angefangen, als der Mensch in seiner Positivität aufgefasst wurde, als von seinem Körper, seiner

306 MC 331 (»Ein Diskurs, der gleichzeitig empirisch und kritisch sein will, kann nur positivistisch und eschatologisch in einem sein. Die präkritische Naivität herrscht darin ungeteilt«, dt. 387).

307 Vgl. MC 328/dt. 383.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Produktionsweise und seiner Sprache vorbestimmtes, endliches Wesen. Auf der archäologischen Ebene lässt sich allerdings aufweisen, dass dieses Sich-selbst-Bescheiden nicht ohne eine Wiederaufnahme der positiven Grenzen der menschlichen Endlichkeit auf einer fundamentalen, konstitutiven Ebene möglich ist, die es in sein Gegenteil umschlagen lässt, indem es dem konkreten, natürlichen Menschen eine Souveränität wiedergibt, die ihm früher lediglich als universelles Subjekt des Denkens beschieden war.

Das *Ende der Metaphysik* als die Zurückführung des Ich denke auf die Konkretheit der menschlichen Existenz und ihre positive Bestimmung durch die Natur, den Tausch und den Diskurs bildet demnach laut Foucault nicht mehr als die negative Seite eines viel komplexeren Ereignisses: Die Geburt des Menschen als des Wesens, in dem jene positive Zerstreuung auf einer fundamentalen Ebene wieder eingeholt wird.

> Mais la fin de la métaphysique n'est que la face négative d'un événement beaucoup plus complexe qui s'est produit dans la pensée occidentale. Cet événement, c'est l'apparition de l'homme.[308]

Was durch das Auftauchen des Menschen mit dem Anspruch der Moderne, die Metaphysik hinter sich zu lassen, genau geschieht, bleibt zumindest zweideutig. Zum einen betont Foucault bekanntlich, wie die moderne Anthropologie qua Analytik der Endlichkeit in einen neuen *Schlummer* gerät. Die Anthropologie wiederholte den alt-metaphysischen Dogmatismus, der unkritisch das Wesen des Menschen spekulativ feststellte, indem sie ihn bloß in zwei Ebenen aufspaltet, in das Positive und das Fundamentale, die zirkulär aufeinander verweisen.[309] Insofern muss der Bezug der Analytik der Endlichkeit auf Metaphysik nicht so unwesentlich sein, wie die moderne anthropologische Reduktion gerne meint. Zum anderen scheint Foucault die Rede vom *Ende der Metaphysik* doch ernst zu nehmen und ihren Anspruch zu teilen: Die Verabschiedung vom Unendlichen sollte nur radikal genug vollzogen werden. So habe Nietzsche gezeigt, wie Gott und der Mensch zusammengehören – und das heißt einmal mehr, dass das Verhältnis zwischen Metaphysik und Anthropologie nicht unwesentlich ist: Die Verheißung des Übermenschen würde demnach nicht weniger den Tod Gottes als das Verschwinden des Menschen bedeuten.[310]

308 MC 328 (»Aber das Ende der Metaphysik ist nur die negative Seite eines viel komplexeren Ereignisses, das sich im abendländischen Denken vollzogen hat. Dieses Ereignis ist das Auftauchen des Menschen«, dt. 383).

309 Vgl. insbesondere Unterkapitel IX.VIII.: »Der anthropologische Schlaf«, MC 351–54/dt. 410–12.

310 Vgl. MC 353/dt. 412.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucaults Verschätzen der Notwendigkeit des Verhältnisses zum Unendlichen und zur Metaphysik, das die modernen Versuche, die Endlichkeit im ausschließlichen Verweis auf sich selbst zu denken, doch unterhalten, ist sicherlich mit der Überzeugung verbunden, die er bereits in der *Introduction à l'›Anthropologie‹ de Kant* formulierte, es ließe sich doch ein Denken der Endlichkeit entwickeln, nämlich die ewige Wiederkehr als Zeit des Übermenschen, das *kritisch* wäre, das heißt, das anders als die moderne Anthropologie ohne Zirkularität auskommen würde. Dadurch würde das *kritische* Denken der Endlichkeit gegen die von der kantischen Kritik vollzogene Trennung zwischen Empirischem und Transzendentalem nicht verstoßen.[311]

Foucault übernimmt die Selbstauslegung der modernen Anthropologie zu undifferenziert zum großen Teil auch deshalb, weil er mit einer dürftigen Metaphysikauffassung arbeitet. Auf der einen Seite wurde bereits gezeigt, dass seine Auffassung der Metaphysik des Lebens unzureichend ist, indem er zwischen Bergson und Dilthey, das heißt zwischen einem unendlichen und einem endlichen Lebensbegriff nicht unterscheidet, und dass er zudem die *Unendlichkeit des Lebens* im Anschluss an die Lebensphilosophie Schopenhauers nur im Sinne eines schlichten Zerstörungsprinzips interpretiert. Auf der anderen Seite kehrt auch im Fall von *Les mots et les choses* der *Theoretizismus* zurück, der Foucault im ersten Teil dieser Arbeit bereits angesichts einer grundsätzlichen Unversöhnbarkeit zwischen Unvernunft und Geschichte vorgeworfen wurde. So trifft zwar zu, dass die Metaphysiken der Arbeit, des Lebens und der Sprache als Metaphysiken eines nicht objektivierbaren Grundes, von dem her sich die empirischen Objektivitäten erst zu erkennen geben, *präkritisch* sind. Sie geben nämlich vor, jene absolute Unendlichkeit *aktualiter* zu erkennen, die erst erlaubt, Totalitäten tatsächlich zu erfassen und nicht allein *metaphorisch* zu bezeichnen, was »unser diskursiver, der Bilder bedürftige Verstand« zwangsläufig tut.[312] Die kantische Kritik besagt aber ebenso, dass die *theoretische* Unterscheidung zwischen *Erscheinung* und *Ding an sich* erst die *praktisch-moralische* Unterstellung eines freien Willens möglich macht und dass die Existenz eines *ens realissimus* qua Ideal der reinen Vernunft, einer unendlichen Einheit, innerhalb derer alle Unterschiede ihren Platz finden, zwar keinen Gegenstand einer möglichen Erkenntnis der theoretischen Vernunft, jedoch eine notwendige Annahme der praktisch-moralischen Vernunft bildet, ohne die menschliche Freiheit kaum zu denken ist. Die kantische Kritik als Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffen ist mehr noch eine Frage der Freiheit als der Erkenntnis. In diesem Sinne ist eine Metaphysik des Lebens im eminentem Sinne als die absolute Einheit, die in jeder Sinnentfaltung

311 Dazu vgl. auch HEMMINGER, *Kritik und Geschichte*, a.a.O., 94 f.
312 Vgl. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B 350 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als die obere Bestimmung einer jeden Bestimmung immer schon am Werk ist und die von einer theoretisch aufgeklärten Praxis als *certitude du cœur* unterstellt wird, um vor der Gewalt der Geschichte die Möglichkeit einer radikalen Gerechtigkeit und Liebe zu retten, kaum *unkritisch*. Sie ist gar – wenn man will – eine Art und Weise, im Augenblick ihres (theoretischen) Umsturzes, der Metaphysik (praktisch-politisch) Solidarität zu zeigen.

iii.i Endlichkeit und Unendlichkeit des Menschen

Die Implikationen von Foucaults Analysen reichen allerdings viel weiter als sein Programm. So genügt es, einen genauen Blick auf das *große Viereck* (»le grand quadrilatère«, MC 346/dt. 404) zu werfen, in das Foucault die Seinsweise des Menschen dekliniert, um das notwendige Verhältnis der Analytik der Endlichkeit zur Metaphysik nachzuweisen. Zugleich erlaubt Foucaults Bestimmung des anthropologischen Vierecks, genauer zu erfassen, in welchem Sinne der moderne Rückzug zur *physis* eine Form des naturalistischen Reduktionismus darstellt, der tiefer als die Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte greift und der sich sowohl durch seine Hybris als auch durch seinen hybriden Charakter auszeichnet.

Foucault spricht am Ende seiner Übersicht der Verdoppelungen, in die der konkrete Mensch notwendig gerät, wenn er die Funktion des Cogito übernimmt, zwar von einem *quadrilatère*, der aus vier Seiten besteht: der Verbindung der Positivitäten mit der Endlichkeit; der Reduplizierung des Empirischen im Transzendentalen; der ständigen Beziehung des Cogito zum Ungedachten und dem Rückzug und der Wiederkehr des Ursprunges.[313] Die vier Elemente, die Foucault zusammenfassend aufzählt, befinden sich allerdings in seiner Analyse nicht alle auf derselben Ebene, wie bereits die Betitelung der Unterkapitel zeigt. »IV. Das Empirische und das Transzendentale«, »V. Das Cogito und das Ungedachte«, »VI. Das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprunges« bilden jeweils das Thema eines Unterkapitels. Der »Wiederholung des Positiven im Fundamentalen« (MC 326/dt. 381) wird hingegen kein besonderer Raum gewährt. Sie wird direkt im Unterkapitel III. behandelt, das der »Analytik der Endlichkeit« im Allgemeinen gewidmet ist. Der Wiederholung des Positiven im Fundamentalen kommt allerdings gegenüber den anderen Deklinierungen des modernen Seinsmodus des Menschen keine Minderrolle zu. Ihre Sonderstellung besagt vielmehr, dass sie nicht auf derselben Ebene wie die anderen, sondern als eine Art Oberbegriff zu behandeln ist.

313 Vgl. MC 346/dt. 404.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Wiederholung des Positiven und des Fundamentalen eröffnet den allgemeinen Raum, in dem sich die Analytik der Endlichkeit entfaltet: das *Transzendentale* wiederholt das *Empirische*, das *Cogito* das *Ungedachte* und die *Wiederkehr des Ursprungs* sein *Zurückweichen*.[314] Die Verwechselung zwischen dem, was gegeben ist, dem *Positiven*, und dem, was als der Grund, aus dem es hervorgeht, das Gegebene ermöglicht, ist allen anderen drei Formen gemeinsam, in denen sich die Analytik der Endlichkeit entfaltet. Insbesondere zeichnet die Wiederholung des Positiven und des Fundamentalen sie alle als *répétitions* aus, das heißt als – in Foucaults technischer Sprache – *identité et différence*. Alle bilden ein *Denken des Gleichen*, in dem die *Differenz* dasselbe ist wie die *Identität*.[315]

Die übergeordnete Stellung der Wiederholung des Positiven und des Fundamentalen zeigt, wie die verschiedenen Formen, in denen sich die Analytik der Endlichkeit gliedert – in einer *erkenntnistheoretischen* Hinsicht bei der ersten (»Das Empirische und das Transzendentale«), in einer *bewusstseinstheoretischen* bei der zweiten (»Das Cogito und das Ungedachte«) und in einer *ursprungstheoretischen* bei der dritten (»Das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprunges«) –, tatsächlich die Entfaltung ihrer inneren Logik darstellen. Das heißt zugespitzt und in einer Radikalität, die bei Foucault *expressis verbi*s nicht zu finden ist, dass eine Endlichkeit, die sich in sich selbst fundieren will und die nicht vermag, ihr Verhältnis zum Unendlichen zu reflektieren, sich notwendig in einer fehlerhaften Dialektik entfalten muss, in der beim Mangel einer *aktualiter* erfassten unendlichen Einheit, die ihre unwillkürliche Zusammenfügung gestatten würde, die Einheitsebene als die Ebene der Allgemeinheit, des Wesens und des Fundaments und die Mannigfaltigkeitsebene als die Ebene der Besonderheit, des Daseins und des Positiven zirkulär und gewaltsam vermittelt werden. Ein Denken der Endlichkeit kann sich nur durch endliche Urteile entfalten, durch die Allgemeines und Besonderes zugleich als *identisch* und *different* gesetzt werden, ohne dass eine höhere Identität den Widerspruch ihrer Verbindung versöhnen kann. Es ist zur Gewalt einer *Reflexionslogik* gezwungen: der eigentümlichen Form des modernen, anthropologischen Subjektivismus.

Damit ist allerdings nicht gesagt, dass es jemals eine nicht-anthropologische Zeit gegeben hat oder geben wird, in der der menschliche Geist

314 Vgl. MC 326: »C'est dans cet espace mince et immense ouvert par la répétition du positif dans le fondamental que toute cette analytique de la finitude, – si liée au destin de la pensée moderne – va se déployer« (»In diesem schmalen und immensen, durch die Wiederholung des Positiven im Fundamentalen eröffneten Raum wird sich jene ganze Analytik der Endlichkeit, die so mit dem Schicksal des modernen Denkens verbunden ist, entfalten«, dt. 381, Übersetzung leicht verändert).

315 Vgl. MC 326/dt. 381.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

intuitiv oder durch die Vermittlung der Urteile der Weltgeschichte das Unendliche anders als in seiner negativen Wirksamkeit erkennen und dadurch sich anders als durch endliche Urteile entfalten wird. Es geht vielmehr einfach darum, die Mystifikationen eines modernen Denkens zu denunzieren, das nicht mehr vermag, zum einen Endliches und Unendliches als *notwendig zusammenhängend* zu begreifen und zum anderen die Folgen zu beurteilen, die eine solche interne Korrelation für einen endlichen Geist mit sich bringt. Ohne die wesentliche Zusammengehörigkeit vom Endlichen und Unendlichen zu sehen, ist es demnach schlicht unmöglich, den menschlichen Geist, sein Verhältnis zur *physis* und zu dem, was die *physis* übersteigt, seine intrinsische Hybris und Gewalt und den hybriden Charakter der falschen Vermittlungen zwischen Wert und Tatsachen, mit dem er zwangsläufig operiert, treffend aufzufassen.[316]

Foucault hebt den Zusammenhang, der zwischen der vermeintlichen Verselbstständigung der Endlichkeit und dem anthropologischen Denken des Gleichen besteht, nicht ausdrücklich hervor. Er ist nämlich noch von der Plausibilität – zumindest in der Form der Verheißung – eines Denkens der Endlichkeit überzeugt, das ohne unendliche, unkritische Verweisung auf sich selbst auskommen soll. Wenn Foucault im Unterkapitel über das Empirische und das Transzendentale einmal mehr betont, dass die Schwelle unserer Modernität nicht an den Moment festzumachen ist, in dem man angefangen hat, den Menschen zu vergegenständlichen, sondern vielmehr an den Tag, an dem den empirischen Inhalten transzendentaler Wert zugemessen wurde, so könnte der Anschein entstehen, zwischen den beiden Momenten – Vergegenständlichung des Menschen und naturalistische Behandlung des Transzendentalen – bestünde kein notwendiger Zusammenhang.[317] In der Tat werden die zwei Momente, die empirische Untersuchung des Menschen und seine empirisch-transzendentale Reduplizierung, getrennt gehalten, und zwar allein, um die Unhaltbarkeit einer Auslegung der anthropologischen Moderne zu betonen, die im Projekt, die Erkenntnis zu naturalisieren, bloß das Selbstbescheiden des Menschen sieht. Jede Analyse, die sich als einfach empirisch versteht, muss zwangsläufig mit Kategorien und mit einem Sinnzusammenhang operieren, denen sie eine transzendentale Rolle zukommen lässt, insofern verfängt sie sich notwendig in einer endlosen gegenseitigen Verwechselung zwischen empirischer und transzendentaler Ebene. Alles andere zu behaupten, wäre eine Form von naivem Realismus. Die Analytik der Endlichkeit stellt keinen weiteren Schritt

316 Zum Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem vgl. auch D. KARYDAS, »Von Kronos zu Zeus: zur Ermächtigung der Zeit durch den Geist«, in: A. ARNDT (Hg.), *Was ist der Mensch? Hegels Anthropologie*, Berlin 2017, 141–78.

317 Vgl. MC 329 f./dt. 385.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegenüber der szientistischen Reduktion des Menschen auf seine Gegebenheit, sondern einfach die Entfaltung ihrer inneren Logik dar. Die Verpflichtung, auf eine *Analytik der Endlichkeit* zurückzugehen, wächst aus dem Zentrum der Empirizität selbst (»du cœur même de l'empiricité«, MC 326/dt. 380). Die modernen Versuche, eine endliche Objektivität und eine sich in sich selbst fundierende Natur die Rolle des Cogito einnehmen zu lassen, erweisen sich demnach als intrinsisch *subjektivistisch*.

Die empirisch-transzendentale Dublette ist so fundamental, dass sie die Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte unterläuft. Auf einer archäologischen Ebene ist nämlich irrelevant, wo man die empirischen Inhalte, die man zugleich als Formen der Erkenntnis gelten lässt, lokalisiert. Es gab Analysen, die sich auf die anatomisch-physiologischen Bedingungen der Erkenntnis konzentrierten: Sie entdeckten eine *Natur* der menschlichen Erkenntnis und galten als eine Art *transzendentale Ästhetik*. Es gab Analysen, die sich für die historischen, sozialen und ökonomischen Bedingungen der Erkenntnis interessierten: Sie wiesen auf, dass es eine *Geschichte* der menschlichen Erkenntnis gibt, und funktionierten als eine Art *transzendentale Dialektik*. Beide, *Natur* und *Geschichte* der Erkenntnis, konnten darüber hinaus auf jeglichen Rückgriff auf eine *Analytik bzw. auf eine Theorie des Subjekts* verzichten. Sie meinten nämlich, nur auf sich selbst beruhen zu können, denn sie ließen die Inhalte selbst als transzendentale Reflexion gelten.[318]

Ohne den Gebrauch einer gewissen Kritik wäre es allerdings unmöglich, die Inhalte der Erkenntnis als ihre Form gelten zu lassen. Diese Kritik besteht jedoch vielmehr im unreflektierten Ergebnis einer Reihe von mehr oder minder verborgenen Teilungen als in einer reinen Reflexion. Es gibt zum einen Teilungen, die nicht grundlos sind, auch wenn sie ihrer Natur nach grundsätzlich willkürlich bleiben. Dieser Art sind die Teilung zwischen einer rudimentären, erst entstehenden Erkenntnis und einer ausgewogenen, in ihrer stabilen und endgültigen Form etablierten, die die Untersuchung der natürlichen Bedingungen der Erfahrung möglich macht. Zum anderen geht es um die Teilung zwischen illusorischem und begründetem Wissen, ideologischen Chimären und wissenschaftlichen Theorien, auf die das Studium der historischen Bedingungen der Erkenntnis aufbaut. Außer diesen gibt es aber eine noch *dunklere und fundamentalere Teilung*, die sich auf die Wahrheit selbst bezieht und bei der zwischen der empirischen Wahrheit des Objekts und der formalen Wahrheit des Diskurses unterschieden wird.[319] Neben einer Wahrheit, die zur Ordnung des Objekts gehört und die sich allmählich durch den Körper und durch die Auflösung der Illusion der Geschichte herausbildet, gibt es eine, die die Ordnung des Diskurses betrifft. Sie gestattet, über

318 Vgl. MC 330/dt. 385.
319 Vgl. MC 330 f./dt. 386.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Natur und die Geschichte der Erkenntnis eine wahre Rede zu halten. In einem Diskurs, der seiner Natur nach gleichzeitig empirisch und kritisch ist, bleibt das Verhältnis zwischen diesen zwei Wahrheiten *zweideutig*: Es zeichnet sich durch ein permanentes Oszillieren aus, das ohne Willkür nicht entschieden werden kann.

Solche Teilungen bilden zwar keine »Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffen«, wie Kant Metaphysik definiert, weil sie durch keine reine Reflexion herbeigeführt werden.[320] In ihrer Willkürlichkeit stellen sie jedoch die implizite Anwendung von Prinzipien dar, die jegliche Gegebenheit, jegliche *physis*, übersteigen. Auch wenn Foucault selbst nicht so weit geht, kann man in ihnen berechtigt die uneingestandene Metaphysik einer modernen Anthropologie als Analytik der Endlichkeit sehen, die das Ende der Metaphysik feiert.

Gegenüber der Alternative zwischen einer Analyse *positivistischer* Art auf der einen Seite (die Wahrheit des Diskurses wird durch die Wahrheit des Objekts vorgeschrieben) und einer Analyse *eschatologischer* Art auf der anderen (die Wahrheit des Diskurses nimmt vorweg und konstituiert eine Wahrheit des Objekts, die erst im Entstehen begriffen ist) bietet das archäologische Feld der anthropologischen *epistéme* noch eine dritte Möglichkeit, die als Vermittlung zwischen den beiden ersten verstanden werden kann. So hat das anthropologische Denken der Moderne nach einem Diskurs gesucht, der das Empirische und das Transzendentale voneinander getrennt zu halten vermag und doch ermöglicht, beide gleichzeitig anzuvisieren. Gegenüber der *Quasi-Ästhetik* der Untersuchungen über die *Natur* der menschlichen Erkenntnis und der *Quasi-Dialektik* der Untersuchungen über ihre *Geschichte* würde dieser neue Diskurs eine Theorie des Subjekts qua *Analytik* darstellen, die Natur und Geschichte erlauben würde, sich in einem *dritten und vermittelnden Element* zu entfalten, in dem die Erfahrung des Körpers und die der Kultur gleichzeitig verwurzelt wären. Eine solche komplexe Rolle hat im modernen Denken die *Erlebnisanalyse* phänomenologischer Art gespielt.[321]

Die *analyse du vécu* bleibt jedoch ein Diskurs *gemischter Natur* (»de nature mixte«). Sie erfüllt nur mit größerer Gewissheit die Forderungen, die gestellt wurden, als die Vermittlung zwischen Denken und Sein nicht mehr durch den metaphysisch abgesicherten Diskurs der taxonomischen Analyse, sondern durch den konkreten Menschen sichergestellt werden musste. Im Grunde teilt die Erlebnisanalyse nämlich das *anthropologische Postulat*, das aus dem Menschen eine empirisch-transzendentale

320 Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 878, wo von einer »Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffe« die Rede ist, »die, man mag sie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.«

321 Vgl. MC 331 f./dt. 387.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dublette macht.[322] Der *analyse du vécu* kann unter endlichen Bedingungen, das heißt in ihrem besonderen Fall allein durch den Rückzug auf das *Leben* des Bewusstseins oder gar der Wahrnehmung und durch die Ausschaltung der Außenwelt, nicht eine Vermittlung gelingen, die eine unendliche Einheit, ja *Leben* im eminentem Sinne benötigt.

Benennt man in der Moderne mit dem alten Namen des *Menschen* eine eigentümliche Figur, die sich durch eine empirisch-transzendentale Reduplizierung auszeichnet, so kann sich der Mensch nicht in der unmittelbaren und souveränen Selbstpräsenz eines *Cogito* selbst gegeben sein. Sein *Denken* ist vielmehr immer schon auf sein *Sein* angewiesen als auf das *Ungedachte*, das sich dem denkenden Menschen als sein lästiger Doppelgänger stets entzieht. Zugleich bildet das *Sein* eines als Natur aufgefassten *Denkens* das, was den Menschen dazu zwingt, sich aus seiner konstitutiven Zerstreuung heraus zu sammeln und zu seiner Wahrheit als das Wesen zu bringen, das sich in seiner Endlichkeit fundiert. Aufgrund seiner Naturalisierung ist das ganze moderne Denken vom Gesetz durchgedrungen, das Ungedachte zu denken (»la loi de penser l'impensé«, MC 338/dt. 394).

Die positivistische Vulgata kann in der Entdeckung eines *Unbewussten* die Errungenschaften eines positiven Wissens feiern, das gegen die Verengungen des metaphysischen Logozentrismus den ganzen Menschen einschließlich der dunklen Seiten seines Leibes und seiner Sprache im Blick hält. Das *Ungedachte*, das zum Wesen des Menschen gehört, ist allerdings nicht einfach das, was einer endlichen, positiven Erkenntnis sich als eine für sich bestehende Wirklichkeit im Menschen – verdrängte Natur oder sedimentierte Geschichte – und als eine Belohnung dafür gibt, dass sie nicht mehr den Chimären der reinen Reflexion hinterherläuft. Es stellt vielmehr das *brüderliche Andere* des Menschen dar, der *Zwilling*, der gleichzeitig dem Menschen *äußerlich* und für ihn *unerlässlich* ist, insofern er das *Sein* ausmacht, das sich dem *Denken* entzieht und es zugleich konstituiert. Ein solches Anderes hat eine Analytik der Endlichkeit, die das Endliche aus sich heraus denken zu können meint, nie für sich selbst und in autonomer Weise reflektieren können; selbst *endlich* konnte es der menschlichen Endlichkeit nicht nach Art einer irreduziblen, unüberwindbaren Äußerlichkeit fremd sein. Die anthropologische Konstellation der Moderne konnte nie das *Unbewusste* tatsächlich denken.[323]

Dem Auftreten des Menschen als eine neue Figur in der modernen *epistéme* wohnt demnach ein eigentümlicher *Imperativ* inne. Dieser liegt für Foucault insofern tiefer als jede moralische oder politische Werterklärung, als er vor jeder Formulierung und vor jeder Bewegung zur

322 Vgl. MC 332/dt. 387.
323 Vgl. MC 337 f./dt. 394 und MC 335/dt. 391.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einholung des Ungedachten, mit der sich die Wahrheit des Menschen realisiert, seinen Ort im Inneren des Denkens hat. Aufgrund seiner konstitutiven Verstrickung mit dem Sein des Menschen stellt das moderne Denken keine reine Spekulation, sondern vielmehr von Anbeginn an und in seiner eigenen empirisch-transzendentalen Konkretion eine gewisse Art und Weise zu handeln dar. Das anthropologische Denken der Moderne ist seiner archäologischen Figur nach zugleich Wissen und Veränderung dessen, was es weiß, Reflexion und Transformation der Seinsweise dessen, worüber es reflektiert.

> Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible ; car depuis le XIX^e^ siècle la pensée est déjà ›sortie‹ d'elle-même en son être propre, elle n'est plus théorie ; dès qu'elle pense, elle blesse ou réconcilie, elle rapproche ou éloigne, elle rompt, elle dissocie, elle noue ou renoue ; elle ne peut s'empêcher de libérer et d'asservir. Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou seulement d'alerter, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, – un acte périlleux.[324]

Die anthropologische *epistéme* der Moderne erweist sich somit zumindest in zweierlei Hinsicht konstitutiv mit einer *Politik*, das heißt mit Wertentscheidungen und mit einer Praxis, die diese durchsetzt, verflochten: in der nicht-reflektierten Willkür des Dezisionismus, zu dem die Zirkularität zwischen der positiven und der fundamentalen Endlichkeit des Menschen zwingt, und im prinzipiellen Angewiesensein des *Denkens* auf *Sein* und des *Seins* auf *Denken* in dieser Zirkularität, das dem anthropologischen Wissen eine unmittelbare praktische Relevanz verleiht. Die ungewollte Tiefe derjenigen, die in ihrer Borniertheit meinen, dass alles Denken die Ideologie einer *Klasse* zum Ausdruck bringt, besteht demnach darin, dass sie mit dem Finger auf die Seinsweise der modernen, anthropologischen Konfiguration des Wissens zeigen. Auf der oberflächlichen Ebene des positiven Wissen kann man behaupten, dass die Humanwissenschaften im Unterschied zu den Wissenschaften der Natur stets mit *Ethiken* und *Politiken* verbunden sind; auf der fundamentaleren Ebene der Archäologie zeichnet sich hingegen ein Denken ab, das in

324 MC 339 (»Für das moderne Denken gibt es keine mögliche Moral, denn seit dem neunzehnten Jahrhundert ist das Denken bereits in seinem eigenen Sein aus sich selbst ›herausgetreten‹, es ist nicht mehr Theorie. Sobald es denkt, verletzt oder versöhnt es, nähert an oder entfernt es, bricht, dissoziiert, verknüpft es oder verknüpft es erneut. Es kann nicht umhin, entweder zu befreien oder zu versklaven. Noch bevor es vorschreibt, eine Zukunft skizziert, sagt, was man tun muss, noch bevor es ermahnt oder Alarm schlägt, ist das Denken auf der einfachen Ebene seiner Existenz, von seiner frühesten Form an, in sich selbst eine Aktion, ein gefährlicher Akt«, dt. 395 f.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Richtung vordringt, in der das *Andere* des Menschen das *Gleiche* wie er selbst werden muss.[325]

Eine endliche Dialektik zwischen Identität und Differenz wohnt schließlich auch der modernen Analytik des Ursprunges inne (vgl. Unterkapitel VI.: »Das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprungs«). Auch die Wiederholung des Ursprünglichen *schreibt vor*, so etwas wie das *Gleiche* zu denken (»quelque chose comme le ›Même‹«, MC 345/dt. 403). Der Mensch soll in seiner Identität mit sich selbst wiedergefunden werden. Sein Geworfensein in einer Reihe von Ursprüngen, die älter sind als er und die ihn in seiner *positiven* Endlichkeit nicht weniger zerstreuen als ausmachen, sein Verwickeltsein in der Natur des Lebens und in den geschichtlichen Praktiken der Befriedigung der Bedürfnisse und der symbolischen Reflexion sollen auf die *fundamentale* Endlichkeit zurückgeführt werden, die sie ermöglichen: auf die ursprüngliche Nicht-Präsenz des Menschen zu sich selbst, die erst die zeitliche Zerstreuung, in der die Dinge gegeben sind, möglich macht.[326]

iii.ii Die allgemeine Tragweite der modernen anthropologischen Konstellation des Wissens

Foucault lässt wenig Zweifel an der generellen Tragweite, die der modernen *epistéme* als fundamentale Form des Wissens zukommt. Die Anthropologie bilde vielleicht die *fundamentale Disposition*, die das philosophische Denken *von Kant bis zu uns* bestimmt hat.[327] Die These Foucaults ist selbstverständlich schwer – wenn überhaupt möglich – im Detail zu belegen. Um ihre Plausibilität auf der Ebene, auf der sie beansprucht wird, nämlich derjenigen der allgemeinen Paradigmen aufzuzeigen, ist es allerdings unerlässlich, seine Analytik der Endlichkeit in ihrer ganzen strukturellen Schärfe aufzufassen. Man sollte etwa nicht die interne Korrelation zwischen dem Anspruch, Metaphysik hinter sich zu lassen und Endlichkeit ohne Bezug auf das Unendliche und auf dessen immanente Wirksamkeit in sich selbst zu fundieren, und dem Aufkommen des konkreten Menschen als des konkreten, leiblichen Cogito übersehen, der ohne metaphysisches Rückgrat die Vermittlung zwischen Denken und Sein leisten soll, die einst der nomenklatorische Diskurs der klassischen Analysen gewährleistete. Die *Analytik der Endlichkeit* stellt nichts anderes als die Explikation der selbstbezüglichen Struktur dar, die notwendig eine Endlichkeit auszeichnet, die sich nur aus sich selbst heraus denkt. Es ist kein Zufall, dass Foucault die Theorie des

325 Vgl. MC 339/dt. 396.
326 Vgl. MC 345 f./dt. 403 f.
327 MC 353/dt. 412.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

modernen, anthropologischen Subjekts als eine solche Analytik bezeichnet. Sie allein auf eine dem Zeitgeist gemäße, wenn nicht modische Beschwörung des Todes des Menschen und auf eine schlichte Kritik am modernen Anthropozentrismus zu reduzieren, heißt, ihr ihre eigentliche Pointe und zugleich ihr kritisches und diagnostisches Potenzial zu nehmen.

In diesem Sinne ist Herbert Schnädelbachs Interpretation von Foucaults *anthropologischem Schlummer* bezeichnend.[328] Schnädelbachs Aufsatz, der zwar bereits von 1989 stammt, aber wegen des paradigmatischen und pointierenden Charakters der Argumentation zu Recht immer noch eine Referenz innerhalb der Auseinandersetzung mit Foucault bildet, zeigt am deutlichsten, was für Folgen die Unfähigkeit hat, die notwendige Korrelation zwischen Anthropozentrik und Verselbstständigung der Endlichkeit im Blick zu behalten. Aus der Sicht Schnädelbachs ist es kaum zutreffend, dass »die moderne Philosophie insgesamt anthropozentrisch ist.«[329] Die einzige eigentlich anthropozentrische Episode der modernen Philosophie ist der Junghegelianismus gewesen, für den Schnädelbach exemplarisch Feuerbachs *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* zitiert: »Die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluß der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie – die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft.«[330] Foucaults Bild des philosophischen Diskurses der Moderne wäre demnach lediglich »das Ergebnis einer junghegelianischen Projektion, die unhaltbar ist«, sodass »die Anwendung seiner Archäologie der Humanwissenschaften – deren Erklärungskraft hier nicht bestritten werden soll – auf die jüngste Philosophiegeschichte nicht zu befriedigen vermag.«[331]

Schnädelbach spricht Foucaults Rekonstruktion der anthropologischen *epistéme* der Moderne eine große Plausibilität zu, was zum einen »die reale Wissenschaftspraxis und ihr eigenes Selbstverständnis« und was zum anderen den »Umkreis des sogenannten Hegelmarxismus«, insofern dieser »totalisierend-anthropozentrische« Ansprüche erhebt, angeht.[332] Es gäbe tatsächlich einen Zusammenhang zwischen »dem Ende der Metaphysik« und den »von Foucault beschriebenen Zirkularitäten zwischen dem Positiven und Fundamentalen.« Der Zusammenhang

328 Vgl. H. SCHNÄDELBACH, »Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer«, in: A. HONNETH, Th. McCARTHY, C. OTTE, A. WELLMER (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt/M. 1989, 231–61.

329 A.a.O., 239.

330 L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunf*, § 54, in: SCHNÄDELBACH, »Das Gesicht im Sand«, a.a.O., 240, zitiert.

331 A.a.O., 240.

332 Vgl. a.a.O., 247 ff. und 252 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwischen dem Ende der Metaphysik und der Reduktion des Cogito auf die Natur des Menschen sei aber kaum als notwendige, sondern lediglich als eine unberechtigte Projektion der Totalitätsansprüche der spekulativen Philosophie anzusehen. So ist es laut Schnädelbach, der sich dabei auf Habermas bezieht, »das Schicksal der Moderne, nicht nur ihre normativen, sondern auch ihre kognitiven Grundlagen aus sich selbst schöpfen zu müssen.«[333] Als das Apriori der Wissenschaft kann diese Grundlage »nach dem Ende der Metaphysik nicht mehr auf einer höheren, sondern auf derselben Ebene wie die Gegenstände des wissenschaftlichen Wissens liegen.«[334] Demnach muss »der natürliche, historische oder gesellschaftliche Mensch so, wie er sich aus den Natur-, Geschichts- und Sozialwissenschaften kennt, selbst die Rolle der transzendentalen Synthesis übernehmen – als ›sinnliches Wesen‹ (Feuerbach), als ›historisches Bewusstsein‹ (Dilthey), als ›*ensemble* der gesellschaftlichen Verhältnisse‹ (Marx); kein metaphysisches Jenseits kann ihn davon entlasten.«[335]

Die erkenntnistheoretische Wendung zum Subjekt, die aus den »damit verbundenen Rückkoppelungen« folgte – »das Subjekt der Naturwissenschaften ist selbst ein natürliches Wesen, das Subjekt der Geschichtswissenschaften ein geschichtliches und das der Sozialwissenschaften ein soziales Wesen«[336] –, hatte allerdings kaum die schwerwiegenden Kosten, die ihr Foucault vorhält. Sie ist nämlich »ohne die spekulative Totalisierung vorgenommen« worden, »ohne die es bei selbstrückbezüglichen Denkfiguren gar nicht zu Aporien und Antinomien kommt; wenn man nicht hartnäckig nach dem Ganzen fragt, braucht man auch keine Dialektik.«[337] Das Gegengift gegen einen solchen »metaphysischen Fundamentalismus« sei im »*praktischen Pragmatismus*« zu suchen. Darunter versteht Schnädelbach »eine Attitüde des Wissenschaftstreibens«, nach der man »auf transzendentale Grundsatzfragen verzichtet«, dafür sich mit der »Plausibilität« der »anthropozentrischen Rückkoppelungen« zufrieden gibt und »im übrigen pragmatisch verfährt.«[338] Darüber, auf welche praktischen Interessen sich die *pragmatische* Attitüde beziehen soll, die die *Plausibilität* der anthropologischen Subjektivationen fundiert, lässt Schnädelbach kaum einen Zweifel aufkommen: Es handelt sich letztendlich um *funktionalistische* Erwägungen, das heißt, das Interesse für die Handlung des modernen Pragmatismus ist keines für eine *praxis*, sondern letztendlich eines für eine *poiesis*; es sollte eigentlich *poietisch* und nicht *pragmatisch* heißen. Es ist kein Ziel, das sich innerhalb einer auf die Verfolgung des menschlichen guten Lebens und der menschlichen

333 A.a.O., 247.
334 A.a.O.
335 A.a.O.
336 A.a.O., 247 f.
337 A.a.O., 248.
338 A.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit als auf ihren immanenten Zweck ausgerichtete Tätigkeit einordnen ließe; es ist ein bloß endliches Ziel, das dem menschlichen Handeln von außen her auferlegt wird. Wird die menschliche *enérgeia* als Praxis, das heißt als intern zweckmäßige Tätigkeit, derart *pragmatisch* beurteilt, wird sie notwendig als Mittel zur Erreichung äußerer Ziele gebraucht. Dann reimt sich eigentlich *Pragmatismus* auf *Instrumentalismus*. Um dies zu behaupten, braucht es keine vermeintliche *Hermeneutik des Verdachts*, denn es ist aus philosophischen und nicht aus psychologischen Gründen, dass man einsehen kann, dass die Vermittlung zwischen Fundamentalem und Positivem, Wesen und Dasein, aufgrund einer endlichen Synthese nur willkürlich vollzogen werden kann. Das organische Ganze, das dadurch hergestellt wird, ist zudem eines, dem eine endliche Einheit auferlegt wird, das heißt eine Einheit, die ihm notwendig äußerlich bleibt und kaum als Telos und Zweck – als zugleich *causa formalis* und *causa finalis* – eingesehen werden kann, der immanent eine solidarische, intern zweckmäßige Totalität organisiert. Ein solcher *Pragmatismus* ist deswegen nicht weniger »totalisierend« als die sogenannte »spekulative Philosophie« – denn gibt es überhaupt eine andere? Dem vielbeschworenen ›Abschied vom Prinzipiellen‹ zum Trotz kommt er aufgrund seiner strukturellen Willkür nicht ohne die Unterstellung von Prinzipien aus, und er zeichnet sich außerdem durch einen konstitutiven Instrumentalismus aus, den er kaum zu reflektieren vermag.

Es wird demnach schwierig, den *anthropologischen Schlummer* bloß einer Projektion der Maßstäbe der »spekulativen Philosophie« auf die Wissensform der Moderne oder gar Foucaults »Faszination« für den Hegelianismus zuzurechnen.

> Die *epistéme* der Moderne ist pragmatistisch und kommt im Funktionalismus philosophisch zu sich selbst. Sie kommt ohne jene totalisierenden Selbstabschlüsse aus, ohne die nur die spekulative Philosophie nicht auskommt, die aber Foucault unter der Faszination des Hegelianismus auf den philosophischen Diskurs der Moderne als ganzen projiziert, woraus sich das Bild des anthropologischen Schlummers ergibt.[339]

Was insbesondere die Lage der modernen Philosophie angeht, seien Foucaults Analysen *aktuell*, indem sie nicht nur eine adäquate Rekonstruktion der »praktisch-pragmatischen *epistéme* der Moderne«, sondern auch eine durchschlagende Diagnose »der totalisierend-anthropozentrischen Philosophie, die in unserem Jahrhundert meist dem Umkreis des sogenannten Hegelmarxismus angehört«, liefern.[340] Man könne dies etwa an der Weiterführung der Kritischen Theorie durch Jürgen Habermas exemplarisch sehen, für dessen Festschrift im Übrigen

339 A.a.O., 249.
340 A.a.O., 252.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schnädelbachs Aufsatz geschrieben wurde. Ist die Wiederholung des Positiven im Fundamentalen, die den Kern der modernen A*nalytik der Endlichkeit* bildet, nach der Anthropologisierung der Hegel'schen Dialektik in der Zusammenführung von Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie durch die Kritische Theorie wiederzufinden, so operiert auch Habermas, der die Einheit von *Erkenntnis* und *Interesse* denkt, noch ganz innerhalb von Foucaults *anthropologischem Viereck*, indem er die Basis der Leistungen des transzendentalen Subjekts in der *Naturgeschichte der Menschengattung* sucht.[341] Dies gilt auch nach der sprachanalytischen Wende der Kritischen Theorie, denn zu bezweifeln ist, ob die Wendung zur kommunikativen Praxis imstande ist, die Aporien der herkömmlichen Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie zu lösen. Was Habermas trotzdem vor den katastrophalen Folgen des anthropologischen Vierecks bewahrt, ist die »rekonstruktiv-fallibilistische«, das heißt letztendlich die »pragmatische« Natur seiner Universalpragmatik. So sei es »nicht die *sprach*pragmatische, sondern die sprach*pragmatische* Wende – d. h. nicht deren linguistischer, sondern ihr pragmatistischer Aspekt –, der die von Habermas rekonstruierte Kritische Theorie vor dem Foucaultschen Katastrophen-Viereck bewahrt.«[342]

Schnädelbach kommt der nicht geringe Verdienst zu, in einem Kontext, der heute immer noch und mehr noch 1989 in Foucault und allgemeiner in den Vertretern des sogenannten ›Postmodernismus‹ allein die Enkelkinder von Nietzsche sehen will, den positiven und nicht nur kritischen Bezug der Archäologie auf die Tradition der spekulativen Philosophie und insbesondere auf Hegel hervorgehoben zu haben. In Schnädelbachs Ausführungen und in dem, was er mit dem Etikett einer »Faszination des Hegelianismus« versieht, liegt eine tiefe Intuition darüber vor, wie Foucault *mit Hegel gegen Hegel* arbeitet. So hört Foucault nicht auf, die Notwendigkeit hervorzuheben, dass eine Dialektik, die ins *Positiv-Vernünftige* mündet, in eine Anthropologie umschlagen muss.[343]

Wenn andererseits Foucault das Hegel'sche Projekt, die Entzweiungen einer unvollendeten Moderne, die in ihrer Abstraktheit nur *Endliches*, ja nur den *Menschen* zu denken vermag, durch die Zusammenführung

341 Vgl. a.a.O., 252 und 256.

342 A.a.O., 259.

343 Vgl. MC 261, wo es um den »danger« geht, »qui menace, avant même la phénoménologie, toute entreprise dialectique et la fait toujours basculer de gré ou de force dans une anthropologie« (»die Gefahr, die sogar vor der Phänomenologie jedes dialektische Unternehmen bedroht und es stets freiwillig oder gewaltsam in eine Anthropologie umschlagen lässt«, dt. 305 f., Übersetzung leicht verändert). Für eine ähnliche Einschätzung des »latenten Positivismus« Hegels vgl. auch Th. W. ADORNO, M. HORKHEIMER, »Vorwort«, in: O. NEGT, *Die Konstituierung der Soziologie zur Ordnungswissenschaft*, Frankfurt/M. 1964, 14 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von *Ansich* und *Fürsich*, Wahrheit und Wissen, Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu überwinden, für gescheitert erklärt, dann tut er dies – zunächst und zuerst auf der Ebene der inneren Logik seiner Argumentation – unter den Bedingungen für eine solche absolute Vermittlung, die Hegel selbst formuliert hat. Die Hegel'sche Phänomenologie als Wiedereinholung der Totalität des Empirischen innerhalb eines Bewusstseins, das sich selbst als *Geist* enthüllt, das heißt als gleichzeitig empirisches und transzendentales Feld, verkommt zu einer dogmatischen empirisch-kritischen Vermengung und letztendlich zur Anthropologie, indem sie die Bedingungen der Verwirklichung einer unendlichen Einheit als absolutes Leben unmöglich erfüllen kann.[344] Wenn dadurch Hegel die interne Korrelation zwischen Vermittlung und absoluter Einheit reflektiert, so denkt er zugleich auch den notwendigen Bezug zwischen Endlichem und Unendlichem, aus dem die Aporetik einer Endlichkeit sich entwickelt, die beansprucht, in sich selbst ihr Fundament zu finden.

In diesem Sinne bildet das von vielen Seiten beschworene *Ende der Metaphysik* vielmehr einen Teil des Problems als dessen Lösung. Das Ende der Metaphysik gegen Foucault ins Spiel zu bringen, heißt die eigentliche Pointe seiner Argumentation zu verfehlen. Nicht weniger verfehlt ist andererseits, die Relevanz von Foucaults Einspruch gegen die anthropologische *epistéme* auf die wenigen erklärtermaßen anthropozentrischen Programme der Geschichte der modernen Philosophie einschränken zu wollen. Die Analytik der Endlichkeit und ihre Entfaltung in einem *anthropologischen Viereck* ist als die Explikation der intrinsischen Selbstbezüglichkeit eines Endlichen zu verstehen, das ungestraft sich verselbstständigen zu können meint. Sie ist so wenig mit einem *anthropozentrischen* Programm zu verwechseln, als sie konstitutiv mit den positivistischen Versuchen verbunden ist, den Menschen auf seine verobjektivierbare Endlichkeit zu reduzieren. Darin liegt auch das Paradox und die Ironie, der eine gewisse, sich postmetaphysisch selbsterklärende Moderne unterliegt, dass in dem Moment, in dem sie den Menschen dezentrieren will, ihn wiederum ins Zentrum von allem rücken sieht.

Als Beleg dafür, dass sich Hegels Philosophie des Absoluten kaum als eine Anthropozentrik lesen lässt, erinnert Schnädelbach daran, dass Hegel in der Rechtsphilosophie den konkreten Menschen im *System der Bedürfnisse* der bürgerlichen Gesellschaft einordnet und dass er damit zumindest implizit das anthropologische Denken der Aufklärung als »*bourgeois*-Philosophie« identifiziert.[345] Ein Verweis auf die

344 Vgl. MC 261/dt. 305 f.

345 Vgl. a.a.O., 245 f. und G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* in: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Bd. VII, Frankfurt/M. 1970, § 190A, 348.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auseinandersetzung in der Jenaer Zeit mit der modernen Subjektphilosophie hätte geholfen, Hegels Einspruch gegen die Reduktion der Philosophie auf den bloßen Standpunkt des Menschen seine strukturelle, diagnostische Kraft wiederzugeben. Wie auch immer, der Hinweis auf Hegels Gleichsetzung des konkreten Menschen mit dem Bürger im Sinne des *bourgeois* als des privaten Individuums mit seinen unmittelbaren Bedürfnissen, die nur, wenn reduktionistisch gemeint, kritisch verstanden werden kann, ist insofern mehr als angebracht, als er an den internen Zusammenhang erinnert, der zwischen der Reduktion des Denkens auf eine selbstgenügsame Endlichkeit und der Verabsolutierung von partikularen Interessen besteht. Es ist im Übrigen bekannt, dass die Korrelation zwischen dem Denken der Endlichkeit und dem Instrumentalismus im Zentrum von Hegels Auffassung von der Aufklärung steht.[346]

Den Anspruch, die Endlichkeit zu verselbständigen, zu problematisieren, heißt selbstredend mitnichten, endlichen, menschlichen und göttlichen, intuitiven Verstand zu verwechseln. So heißt – wie Schnädelbach betont – selbstverständlich »›Endlichkeit‹ bei Kant, dass das Denken des Absoluten nicht mächtig ist.«[347] Kant vermag gleichwohl durchaus, gleichzeitig das Angewiesensein der Endlichkeit auf Unendliches zu denken. Foucault, der sich für den Übergang von der Propädeutik der drei Kritiken zur Vollendung der transzendentalen Philosophie interessierte, musste einiges darüber wissen. In seiner Auseinandersetzung mit Kant ist nicht die Ebene der Konstitution einer Natur überhaupt, sondern die des empirischen Wissens relevant, wo Dialektik keine Illusion mehr, sondern eine Notwendigkeit ist und wo sich die Frage nach der konkreten Vermittlung zwischen Freiheit und Natur, die konstitutiv auf eine unendliche Einheit angewiesen ist, nicht als schlichte Schwärmerei, sondern als die eigentliche Frage der Anthropologie herausstellt.

Weil er notwendig auf Unendliches angewiesen ist, kann der endliche Geist nicht umhin, *metaphysisch* zu denken, auch wenn man geglaubt haben mag, man könnte sich die Mühe und den Mut, die dazu erforderlich sind, ersparen. Nur wenn er den notwendigen Bezug reflektiert, der ihn mit dem Unendlichen verbindet, kann endlicher Geist den Traum eines eschatologischen Fortschritts austräumen, unter dem er die strukturelle *Hybris* einer Endlichkeit, die irgendwann enden können muss und die kein Negatives, das nicht bereits in ihr wäre, kennt, wie unter der Maske eines affizierten Sich-Bescheidens versteckt. Nur

346 Zum Verhältnis von Foucaults ›Analytik der Endlichkeit‹ und Hegels Auffassung der Aufklärung vgl. auch: BALZARETTI, »Hegels Aufklärung und Foucaults ›Analytik der Endlichkeit‹ als Schwelle zur Moderne«, a.a.O.

347 SCHNÄDELBACH, »Das Gesicht im Sand«, a.a.O., 245.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

am Maßstab einer unendlichen Einheit, die sich allein als *Leben* im eminenten Sinne konsistent denken lässt, als die absolute Tätigkeit eines Unendlichen, das kein Äußeres wie kein Ende kennt und das sich in sich selbst reflektierend selbst erhält, bildet und erzeugt, kann ein endlicher Geist den notwendig *hybriden* Charakter seiner Synthesen und deren intrinsische politische Natur erkennen.

Der *Naturalismus* der anthropologischen *epistéme*, wie schwach er auch immer sein mag, führt dazu, das Konstituierte für das Konstituierende, die Notwendigkeit der *natura naturata* für die Freiheit der *natura naturans* gelten zu lassen.[348] Hinter dem alten Namen des *Menschen* würde somit ein Wesen stecken, dessen ihn positiv bestimmende Natur darin besteht, die Natur und somit sich selbst als natürliches Wesen zu erkennen. Die Auslöschung von Negativität, die einer solchen falschen Vermittlung zwischen Positivem und Fundamentalem innewohnt, macht es unmöglich, Natur überhaupt zu denken. Eine Endlichkeit, die auf Unendliches nicht angewiesen zu sein glaubt, vermag prinzipiell jedes Endliche *endlich* zu vermitteln. Die *physis* kennt keine Unmittelbarkeit, keine Andersheit, die sie nicht einholen könnte. Darin liegt gerade das größte Paradox eines jeden Naturalismus: Je mehr man den Menschen auf Natur reduziert, desto weniger vermag man, die Natur in ihm zu denken.

Wenn man sich auf die strukturelle Höhe von Foucaults Argumentation begibt, ist es nicht einfach, seiner Rekonstruktion der modernen, anthropologischen *epistéme* nicht nur ihre begriffliche Konsistenz, sondern auch jegliche »Plausibilität« in einer *geschichtsphilosophischen* Hinsicht abzusprechen. Es ist nämlich schwierig zu bestreiten, dass im Herzen einer gewissen Moderne Projekte liegen, die, ohne mit einem ausdrücklich anthropozentrischen Programm unbedingt zusammenfallen zu müssen, jedoch in deren Anspruch auf eine selbstgenügsame Endlichkeit der von Foucaults Archäologie umrissenen Form von anthropologischem Reduktionismus entsprechen. Dies ist bei größtenteils die Moderne auszeichnenden Phänomenen der Fall wie der Reduktion der Philosophie auf Wissenschaft und der Erhebung der Wissenschaft zur Philosophie, wie dem Anspruch, die Dualismen der Metaphysik, als die zwischen Denken und Sein, Seele und Körper, nicht nur auf einer *substanziellen*, sondern auch auf einer *relationalen* Ebene hinter sich gelassen zu haben, oder wie der Suche nach endlichen Vermittlungsinstanzen: wenn nicht ausgesprochen nach dem konkreten Menschen, dann nach der Natur, der Gesellschaft, der Praxis, der Geschichte, dem Verhalten, der Psyche, der Struktur vor der Norm und der Natur, dem kommunikativen Handeln. Dies ist bei den *depotenzierten* Lebensbegriffen der

348 Für die Formel eines »schwachen Naturalismus« vergleich insbesondere J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 1999, 17.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fall, auf die man zurückgreift, um eine endliches organisches Denken zu begründen. *Leben* wird dann als vitale Tätigkeit, menschliche Praxis, psychophysische Genese im Bewusstsein, Einbildungskraft, sprachliche Lebensform, aber auch als abgründiger Willen oder Unergründlichkeit aufgefasst, das heißt als Unendliches, das, weil ungenügend begriffen, ins Endliche umschlägt.

iv. Totem und Tabu*: eine Gegen-Wissenschaft zur Auflösung der Humanwissenschaften*

Die geschichtsphilosophische Relevanz von Foucaults *Analytik der Endlichkeit* begrenzt sich im Übrigen so wenig auf die seltenen ausdrücklich anthropozentrischen Programme der modernen Philosophie, dass sie zum Teil sogar Foucaults Archäologie trifft. Dies ist insbesondere der Fall bei der Ankündigung einer *Gegen-Wissenschaft*, die als deren innere Bestreitung die Humanwissenschaften zur Auflösung bringen sollte. Foucaults *contre-science* bestätigt zum einen die Diagnose über den aporetischen Charakter der modernen Versuche, die Endlichkeit in sich selbst zu begründen. Sie stellt insbesondere die *Geschichte der Grenzen* dar, die Foucault seit den ersten Anfängen der Archäologie in *Histoire de la folie* ankündigte. Die Rekonstruktion der *äußeren Grenzen* (»les limites extérieures«, MC 390/dt. 453) der anthropologischen Wissenskonstellation soll erlauben, durch das Auftreten eines Äußeren, das sich ihm als wesentlich erweist, den Menschen zur Auflösung zu bringen. Zum anderen wird Foucaults Gegen-Wissenschaft allerdings so verstanden, dass sie keineswegs ihrem Anspruch gerecht werden kann, selbst keine *Anthropologie* auszubilden.

Auch die Humanwissenschaften sind nicht an dem Tag entstanden, als man angefangen hat, den Menschen als ein wissenschaftliches Objekt zu behandeln. Sie bilden keine empirische Erkenntnis von dem, was der Mensch von Natur aus ist.[349] Wenn sie eine Form von *Naturalismus* darstellen, dann dieselbe, die die moderne, anthropologische *epistéme* auszeichnet, indem sie dem Menschen qua Naturwesen die Aufgabe zuwies, die Natur zu erkennen. Während allerdings die Analytik der Endlichkeit sich an die Seinsweise des Menschen nach ihrer *fundamentalen* Seite wendet, so interessieren sich die Humanwissenschaften für ihre *empirischen* Manifestationen.[350] Ihr Feld ist aus der Sicht Foucaults insbesondere jenes der *positiven* Vorstellungen bzw. der *Repräsentation*.

349 Vgl. MC 364/dt. 423.
350 Vgl. MC 359/dt. 417.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufgrund ihres Verhältnisses zur Analytik der Endlichkeit, die sie von der empirischen Seite der Repräsentation aufrollen, grenzen die Humanwissenschaften sich von der Biologie, von der Ökonomie und von der Philologie ab, auf die sie gleichwohl aufbauen. Der Mensch, an den sie sich wenden, ist ein *lebendes, produzierendes* und *sprechendes* Wesen. *Leben, Arbeit* und *Sprache* interessieren die Humanwissenschaften allerdings nicht als objektive, funktionelle Organisationen, sondern insofern sie in den konkreten Repräsentationen der Menschen ihren Niederschlag finden. Die besonderen Vorstellungen des Lebens, der Arbeit und der Sprache untersuchen die Humanwissenschaften wiederum auf die Repräsentation hin, die sie möglich macht. So führen sie die Wissenschaften des Lebens, der Arbeit und der Sprache *heimlich* (»subrepticement«, MC 365/dt. 424) auf die Analytik der Endlichkeit zurück. Das Proprium der Humanwissenschaften besteht demnach aus der Sicht Foucaults nicht im Anvisieren eines bestimmten Inhaltes, sondern vielmehr in einem rein formalen Charakter: Sie treten zu den Wissenschaften, in denen das menschliche Wesen als Objekt gegeben ist, in ein Verhältnis der *kritischen Reduplizierung*. In der Repräsentation finden sie die Bedingungen der Möglichkeit der Repräsentation selbst und somit des objektiven Wissens, von dem sie ausgehen.[351]

Nicht nur die Biologie, sondern auch die Ökonomie und die Philologie, die sich doch ausschließlich auf menschliche Tätigkeiten beziehen, bilden laut Foucault keine *sciences humaines*. Für die Humanwissenschaften ist der Mensch nämlich kein Lebewesen, das einen besonderen physiologischen Charakter aufweist, sondern ein solches, das innerhalb eines Lebens, das es gänzlich durchdringt, sich Vorstellungen bildet, durch die es lebt und die Fähigkeit hat, sich das Leben selbst vorzustellen. Ähnlich ist nicht der Mensch als produzierendes Wesen der Gegenstand der Humanwissenschaften, sondern der Mensch, insofern er innerhalb der Produktionsformen, die seine Existenz beherrschen, sich Vorstellungen von seinen Bedürfnissen und von der Gesellschaft, in der er sie befriedigen kann und muss, macht, sodass er sich davon ausgehend eine Repräsentation der Ökonomie selbst bilden kann. Obwohl der Mensch ferner das einzige sprechende Wesen ist, gehört es nicht zu den Humanwissenschaften, die phonetischen Veränderungen, die Verwandtschaften zwischen den Sprachen, das Gesetz der semantischen Verschiebungen zu erkennen; der Gegenstand der Humanwissenschaften ist nicht die Sprache, sondern das Wesen, das vom Inneren der Sprache selbst ausgehend sich den Sinn der eigenen Worte vorstellt und gleichzeitig sich dadurch die Möglichkeit verschafft, sich die Sprache selbst zu repräsentieren.[352]

351 Vgl. MC 365/dt. 424.
352 Vgl. vor allem MC 363 f./dt. 422 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufgrund ihrer dreifachen Beziehung zur Biologie, Ökonomie und Philologie teilen sich die Humanwissenschaften in drei *de facto* immer miteinander verknüpfte *epistemologische Gebiete* auf. So könnte man annehmen, dass das *psychologische Gebiet* sich dort etabliert hat, wo sich das menschliche Lebewesen in der Verlängerung und in der Unterbrechung seiner vitalen Funktionen und seiner sensomotorischen Schemata der Repräsentation öffnete; ähnlich könnte man vermuten, dass das *soziologische Gebiet* seinen Platz dort gefunden hat, wo sich das produzierende Individuum eine Repräsentation von der Gesellschaft gab, in der es seine Tätigkeit ausübt; in der Region schließlich, in der die Gesetze und die Formen einer Sprache dem Menschen erlauben, das Spiel seiner Repräsentation zu entfalten, könnte man die Untersuchung der Literaturen und der Mythen, aber auch der Kultur-, Ideen- und Wissenschaftsgeschichte als eine Analyse der verbalen Spuren verstehen, die eine Kultur oder ein Individuum von sich selbst hinterlassen hat.[353]

Diese Aufteilung soll ermöglichen, zwei für die Humanwissenschaften grundlegende Probleme auszusprechen: zum einen die Frage nach ihrer eigentümlichen Positivitätsform, etwa nach den Begriffen, aus denen sie sich entfalten, oder nach dem Rationalitätstyp, den sie unterstellen; zum anderen die nach ihrem Verhältnis zur Repräsentation und zum Unbewussten. Was ihre Positivität angeht, so zeichnen sich die Humanwissenschaften durch die Übertragung von drei Modellen aus, die sie der Biologie, der Ökonomie und der Philologie entlehnen und die in ihrem Wissen die Rolle von regelrechten Kategorien ausüben: Sie konstituieren nämlich die Gegenstände selbst der *sciences humaines*. In Bezug auf die Biologie erscheint so der Mensch als ein Wesen, das Funktionen hat, die es durch Angleichungs*normen* auszuüben vermag; in Anbetracht der Ökonomie ist der Mensch mit *Konflikten* konfrontiert, die er anhand von *Regeln* zu justieren versucht; angesichts der Philologie schließlich erscheinen die Verhaltensweisen des Menschen als etwas, das eine *Bedeutung* hat, die sich anhand eines Zeichen*systems* entwickelt. Diese drei Paare, die *fonction* und die *norme*, der *conflit* und die *règle*, die *signification* und der *système*, decken das ganze Gebiet der humanwissenschaftlichen Erkenntnis des Menschen ab. Diese Art *Kategorien* sind laut Foucault sogar als fundamentaler als die Gegensätze zu betrachten, durch die man üblicherweise versucht, die spezifische Positivität des epistemologischen Feldes der Humanwissenschaften zu bestimmen: Genese oder Struktur, Verstehen oder Erklären, Entschlüsselung der Tiefe oder Beschreibung der Oberfläche.[354]

Wie wenig aufschlussreich die *archäologische Reduktion* in diesem Fall ist, zeigt allerdings am besten die einfache Tatsache, dass Foucault,

353 Vgl. MC 366 f./dt. 425 f.
354 Vgl. MC 367 ff./dt. 427 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um den *bipolaren* Charakter seiner konstituierenden Modelle aufzuzeigen, implizit auf die Gegensätze zurückgreift, die ihnen gegenüber eigentlich abkünftig sein sollten. Die Kategorien der Humanwissenschaften, die nicht von ungefähr als Paare auftauchen, sollen sich durch eine Bipolarität auszeichnen, die *fonctions, conflits* und *systèmes* auf der einen Seite und *normes, règles* und *significations* auf der anderen nach der Entgegensetzung zwischen Kontinuierlichem und Diskontinuierlichem, äußerer Zusammensetzung und innerer Kohärenz oder gar Zweckmäßigkeit aufteilt. Es ist allerdings schwierig zu behaupten, dass eine solche Entgegensetzung sich nicht auf diejenige zwischen Struktur und Genese, Erklären und Verstehen, Oberfläche und innerer Tiefe zurückführen lässt.[355]

Wie auch immer: Wichtiger ist auf jeden Fall die These, die Foucault anhand des bipolaren Charakters seiner Kategorien aufstellt. In der Geschichte der Humanwissenschaften seit dem 19. Jahrhundert lässt sich nämlich Foucault zufolge außer einer Bewegung, die jeweils durch den Vorrang einer der drei epistemologischen Gebiete sich abzeichnet, auch ein Strang ausmachen, der hingegen auf die Bipolarität der Kategorienpaare zurückzuführen ist. So wie Freud nach Comte und Marx kommt, hat man demnach einen Übergang von der Herrschaft des biologischen Modells zu jener des ökonomischen und schließlich von dieser zu jener des philologischen Modells erfahren. Diese Verschiebung ist aber von einer zweiten verkompliziert worden, die innerhalb eines jeden der Modelle das Zurückweichen des ersten Gliedes der konstituierenden Paare (*Funktion, Konflikt, Bedeutung*) zugunsten des anderen (*Norm, Regel, System*) bewirkt hat. Die Werke von Kurt Goldstein, Marcel Mauss und Georges Dumézil können exemplarisch den Moment des Umschlagens für jedes der Modelle repräsentieren.[356]

Die Verschiebung zwischen den zwei Polen hat nach Foucault grundsätzlich zwei Reihen von Konsequenzen gehabt: die erste betrifft die Dichotomie des Normalen und des Pathologischen; die zweite die Spannung zwischen Repräsentation und Unbewusstem, die der Übergang zum Vorrang der Norm mit sich bringt. Solange der Gesichtspunkt der *Funktion* über jenen der *Norm* den Vorrang hatte, war man gezwungen, die normalen Funktionsweisen von denjenigen zu unterscheiden, die nicht normal waren. Demnach nahm man neben der *normalen* eine *pathologische* Psychologie an, die keine Spezifizität aufwies, sondern

355 Es sei außerdem auch die Frage dahingestellt, inwiefern die verschiedenen Paarpole sich nach der von Foucault suggerierten Bipolarität einordnen lassen. Kann etwa eine Funktion ohne Rückgriff auf die Norm, die sie innerlich strukturiert, überhaupt erfasst werden, und ist es nicht die Bedeutung (oder der Sinn, »un *sens*« MC 368/dt. 428), die einem Zeichensystem seine interne Kohärenz verleiht, und nicht umgekehrt – wie von Foucault behauptet – das Zeichensystem, das die Bedeutung bestimmt?

356 Vgl. MC 371/dt. 431.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlicht als das Spiegelbild der ersten galt (Théodule Ribot, Pierre Janet); man räumte darüber hinaus eine Pathologie der Gesellschaften (Émile Durkheim) und irrationale und quasi morbide Formen des Glaubens ein (Lucien Lévy-Bruhl, Maurice Blondel). Solange der Gesichtspunkt des *Konflikts* jenen der *Regel* übertraf, ging man davon aus, dass bestimmte Konflikte notwendig zum Untergang einer Gesellschaft führen mussten. Solange man schließlich dem Gesichtspunkt der *Bedeutung* vor jenem des *Systems* ein Privileg zuwies, gab man zu, dass bestimmte Verhaltensweisen und soziale Formen einen Sinn hatten und andere keinen. Die Humanwissenschaften vollzogen hiermit auf ihrem Feld eine wesentliche Teilung zwischen einem *positiven* und einem *negativen* Pol und bezeichneten dadurch stets eine Alterität, die sie von der Positivität her bestimmten, von der sie ausgingen: ein Pathologisches, das sie vom Normalen her erfassten.[357]

Als im Gegenteil die Perspektive der *Norm*, der *Regel* und des *Systems* die Oberhand bekam, erhielt jeder funktionelle Zusammenhang seine eigene Kohärenz und seine eigene Gültigkeit aus sich selbst.[358] Es war dann nicht mehr möglich, von einem *morbiden Bewusstsein*, von *primitiven Mentalitäten* oder von *bedeutungslosem Gerede* zu sprechen. Das Feld der Humanwissenschaften hatte sich in eine Vielfalt von selbstständigen, in ihrer inneren Zweckmäßigkeit geschlossenen Formen zerstreut und zugleich eine neue Einheit gefunden: Es hatte aufgehört, nach einer Dichotomie von Werten gespalten zu sein.

Damit haben allerdings die Humanwissenschaften nicht ihre Legitimationsprobleme gelöst und ihre unreflektierte praktische Relevanz verloren. Die Verschiebung vom ersten zum zweiten Pol der kategorialen Paare – von der *Funktion*, dem *Konflikt* und der *Bedeutung* zur *Norm*, zur *Regel* und zum *System* – kann nicht an sich die Aporetik lösen, die mit der *fundamentalen Disposition* des Wissens verbunden ist, die das epistemologische Feld der *sciences humaines* bestimmt, nämlich mit der Analytik der Endlichkeit der anthropologischen *epistéme* der Moderne. Der Übergang vom Normalen und Pathologischen zur Norm stellt aus der Sicht Foucaults keine Milderung, sondern schlicht eine Verschärfung der Probleme der Humanwissenschaften dar. Man denke nur an die Rolle, die

357 Vgl. MC 371 f./dt. 431 f.

358 Vgl. MC 372/dt. 432. Foucault scheint allerdings davon auszugehen, dass der Übergang vom ersten zum zweiten Pol der *Kategorien* der Humanwissenschaften, von der *Funktion* zur *Norm*, vom *Konflikt* zur *Regel,* von der *Bedeutung* zum *System*, sich letztendlich auf eine Auswechselung innerhalb der biologischen Entgegensetzung zwischen *fonction* und *norme* zurückführen lässt. So spricht er am Ende seiner Ausführungen über das kategoriale Gerüst der Humanwissenschaften zusammenfassend für sämtliche Humanwissenschaften ausschließlich von der Dichotomie zwischen Normalem und Pathologischem (vgl. MC 374/dt. 435).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die *Norm* später in der Bestimmung der Disziplinar- und der Biomacht als eigentümliche Formen der modernen Macht spielen wird.[359]

Foucault scheint zwar zunächst eine gewisse Selbstauslegung der Humanwissenschaften sich zu eigen zu machen, indem er auf den immanenten Charakter ihrer Normativität abhebt. Ihr Ausgerichtetsein auf das Individuelle würde die Humanwissenschaften vor Normalisierungseffekten bewahren. Zugleich lässt Foucault aber die Humanwissenschaften wiederum in ein problematisches Licht eintreten, indem er die Frage nach dem Verhältnis der Repräsentation zum Unbewussten stellt, die mit dem Übergang zur Norm besonders akut wird. Wenn nämlich der erste Pol der kategorialen Paare – derjenige der Funktion, des Konflikts und der Bedeutung – die Art und Weise definiert, in der das objektive Wissen der Biologie, der Ökonomie und der Philologie in der Repräsentation gegeben werden kann, so stellen die *Norm*, die *Regel* und das *System* gegenüber dieser ersten *positiven* Seite die *fundamentale* dar, die sie erst ermöglicht. Dadurch aber, dass sie die Formen bestimmen, in denen die fundamentale Endlichkeit der Repräsentation gegeben werden kann, eröffnen sie den Humanwissenschaften die Dimension eines *Unbewussten*, das wieder an den Tag zu bringen ist. Die Verschiebung von der Dichotomie des Normalen und des Pathologischen zur Norm, die die Geschichte der Humanwissenschaften markiert haben soll, kann hiermit ebenso als eine Verschiebung zu der Bipolarität zwischen Bewusstsein und Unbewusstem beschrieben und dadurch wiederum mit der fundamentalen Ebene der Analytik der Endlichkeit in Verbindung gebracht werden.[360]

Auf der Ebene der Repräsentation wiederholen die Humanwissenschaften die Zirkularität, die die Analytik der Endlichkeit und ihren Naturalismus auszeichnet: Sie behandeln das als ihren Gegenstand, was die Bedingung ihrer Möglichkeit ausmacht. Sie gehen von dem, was in der Repräsentation als Phänomen empirischer Natur gegeben ist (das Leben als *Funktion*; die Arbeit als *Konflikt*; die Sprache als *Bedeutung*), über zu dem, was die Repräsentation möglich macht und selbst eine Repräsentation ist (die *Norm,* die *Regel*, das *System*). Deshalb wohnt einer jeden Humanwissenschaft das Projekt inne, das menschliche Bewusstsein auf

359 In die geschilderte Richtung geht hingegen Guillaume Le Blanc, der im Übergang vom Normalen und Pathologischen zur Norm den Anlass für eine neue Begründung und eine neue Legitimation der Humanwissenschaften sieht und der allerdings Foucaults Bestimmung des *epistemologischen* Feldes der Humanwissenschaften per se behandelt, d. h. ohne sie auf die sie fundierende *epistemische* Ebene der Analytik der Endlichkeit zu beziehen (vgl. G. LE BLANC, *L'esprit des sciences humaines*, Paris 2005, 49 ff.). Für die Schilderung des Übergangs vom Normalen und Pathologischen zur individuellen Norm und für ihre Problematisierung vergleiche man außerdem bereits MmPer/MmPs 13 f./dt. 23 f.

360 Vgl. MC 374/dt. 435.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seine realen Bedingungen, auf die Inhalte und auf die Formen zurückzuführen, aus denen es hervorgeht und die gleichzeitig sich ihm entziehen. Das Problem des Unbewussten bildet ein konstitutives Moment aller Humanwissenschaften. Nach ihm lassen sich gar laut Foucault die Humanwissenschaften definieren: Man wird berechtigterweise von einer *science humaine* nicht einfach jedes Mal sprechen können, wenn es um den Menschen geht, sondern immer dort, wo man in der Dimension des Unbewussten Normen, Regeln und Zeichensysteme untersucht, die dem Bewusstsein die Bedingungen seiner Formen und Inhalten offenbaren.[361] Nicht von ungefähr – möchte man den Ausführungen Foucaults hinzufügen – verdanken sich die Humanwissenschaften von Anbeginn einer *Entmystifizierungsgeste*.

Mit der Wende zum Inneren der *Norm* werden die Humanwissenschaften ihren unberechtigten normativen Charakter nicht los. Der Prozess der Enthüllung des Unbewussten, der die Humanwissenschaften bis zur Erfassung der *individuellen Phänomene* (vgl. MC 375/dt. 436) verfeinern soll, bewegt sich in einem Zirkel, der den *Naturalismus* im Sinne einer Verabsolutierung der Unmittelbarkeit und einer defizitären Idealisierung, den *Biologismus* als Reduktion auf endliche funktionelle Zusammenhänge, die *Hybris* im Sinne der konstitutiven Grenzenlosigkeit eines Denkens, das keine wirkliche Grenze, kein Negatives und kein Anderes kennt, die *hybride Natur* als falsche Vermittlung zwischen Dasein und Wesen, Tatsachen und Werten, Natur und Norm und die unmittelbare praktische Relevanz der epistemologischen *epistéme* der Moderne bloß reproduziert.

In seiner Bestimmung des Propriums der Humanwissenschaften weist Foucault schließlich der *Geschichte* eine Sonderstellung zu. In einem gewissen Sinne kann die Geschichte nämlich neben den Humanwissenschaften gestellt werden: Der historische Mensch ist der Mensch, der lebt, produziert, spricht, sodass jeder Inhalt der Geschichte auf die Psychologie, auf die Soziologie oder auf das Studium der Literatur und der Mythen angewiesen ist. Zugleich kommt der Geschichte gegenüber den Humanwissenschaften eine fundamentale Stellung zu, denn indem der Mensch in seiner konstitutiven Zerstreuung durch und durch *geschichtlich* ist, kann sich keiner der Inhalte der Humanwissenschaften der Bewegung der Geschichte entziehen. So wird laut Foucault der Prozess der Enthüllung des Unbewussten, der sich innerhalb des positiven Wissens der Humanwissenschaften vollzieht, von einer neuen Bewegung überkreuzt, die die Humanwissenschaften nicht mehr mit ihren verborgenen Schichten, sondern mit ihren *äußeren Grenzen* (»confins extérieurs«, MC 383/dt. 445) konfrontiert, ohne allerdings selbst die Ebene der Positivität zu verlassen. Die Geschichte offenbart dem positiven Wissen

361 Vgl. MC 376/dt. 437.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Humanwissenschaften den historischen, konkreten Ort, von dem es entfaltet wird.

Les mots et les choses schließt mit der Ankündigung einer *Gegen-Wissenschaft*, die vor dem Horizont der Verheißung einer übermenschlichen Zeit der ewigen Wiederkehr, die nach dem Tode Gottes auch dem Menschen endlich zu seinem Ende verhelfen soll, das ganze Feld der Humanwissenschaften auf seine äußeren Grenzen hin *überschreiten* wird.[362] Dadurch würde laut Foucault diese *contre-science* – man sieht, welche Rolle die Begrifflichkeit Batailles und Blanchots immer noch spielt – die allgemeinere *Bestreitung* (»la contestation la plus générale«, MC 392/dt. 456) der Humanwissenschaften darstellen. Als dritte *contre-science* würde sie aus der Zusammenführung von *Psychoanalyse* und *Ethnologie* hervorgehen, den zwei *Gegen-Wissenschaften*, von denen sie ihr *Vorrecht* gegenüber den Humanwissenschaften erben würde.

Die *Psychoanalyse* gehört zur Dimension des *Unbewussten* und der *kritischen Unruhe*, die sich auf dieses stützt. Anders als die Humanwissenschaften, die auf dem repräsentativen Feld verbleiben, übertrifft sie allerdings die Repräsentation in Richtung der fundamentalen Endlichkeit, die ihr zugrunde liegt. Am äußeren Rande der Repräsentation bringt die Psychoanalyse das Gebiet an den Tag, in dem das Leben mit den Funktionen und Normen, die Arbeit mit ihren Konflikten und Regeln, die Sprache mit ihren Bedeutungen und Systemen, durch die sie alle zur Vorstellung gelangen, im *nackten Faktum* des *Todes*, des *Begehren* und des *Gesetzes* ihr Fundament finden.[363] Wenn man über *Mort, Désir* und *Loi* von freudianischer Mythologie sprechen konnte, dann deshalb, weil mit ihnen eine Region an den Grenzen der Repräsentation erreicht worden ist, in der jedes positive Wissen über den Menschen erst möglich wird. In dem Tod, dem Begehren und dem Gesetz kann man insbesondere den Wahnsinn in seiner heutigen Form wiedererkennen, so wie er der modernen *epistéme* als ihre *Wahrheit* und zugleich als ihre *Alterität* gegeben ist.[364] Der Wahnsinn wäre in der *Sprache*, im *Begehren* und im *Tod* wiederzufinden: in der Sprache, wenn diese sich in ihrer Nacktheit als leeres und despotisches *Gesetz* jenseits aller Bedeutung zeigt; im *Begehren*, das hinter dem Prozess der sozialen Befriedigung der Bedürfnisse steht, wenn dieses in seinem wilden Zustand herrscht, und im *Tod*, wenn dieser als zerstörerische Kraft alle Funktionen dominiert. Ihr privilegiertes, unmittelbares Verhältnis zur fundamentalen Endlichkeit des Menschen hindert die Psychoanalyse allerdings daran, sich gleichsam

362 Vgl. Unterkapitel X.V.: »Psychoanalyse, Ethnologie«, MC 385–98 /dt. 447–62; für das Thema der Verheißung vgl. vor allem MC 396 /dt. 460 und, im Gegensatz zur »Verheißungen der Dialektik und der Anthropologie«, MC 275/dt. 322.

363 Vgl. MC 386/dt. 448.

364 Vgl. MC 387/dt. 449.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als eine allgemeine Theorie des Menschen oder gar als eine *Anthropologie* zu entfalten: Als Wissen bleibt sie notwendig auf eine *Praxis* angewiesen, in der zwei Individuen in der Sprache die Irreversibilität des Verlustes der Gegenstände des Begehren und die Unabwendbarkeit des Todes erfahren.[365]

Die *Ethnologie* siedelt sich auf der Ebene der *Historizität* und der *Bestreitung* an, durch die die Humanwissenschaften aufgrund ihrer eigenen Geschichte stets infrage gestellt werden. Die Ethnologie entzieht sich allerdings der Zirkularität des Historizismus, indem sie die Bewegung des letzteren umkehrt: Statt innerhalb der Repräsentationen die empirischen Inhalte, so wie sie in den Humanwissenschaften als *Funktionen* und *Normen, Konflikte* und *Regeln*, *Bedeutungen* und *Systeme* gegeben sind, auf die historische Positivität des sie wahrnehmenden Subjekts zurückzuführen, untersucht die Ethnologie die Region, in der die Repräsentationen der Humanwissenschaften mit dem Außen der objektiven Erkenntnisse der Biologie, der Ökonomie und der Philologie zusammengefügt werden. Sie zeigt, wie in einer Kultur die Normen die biologischen Funktionen, die Regeln die Formen des Austausches, der Produktion und der Konsumation und die Zeichensysteme die sprachlichen Strukturen zur Artikulation bringen. In diesem Sinne bilden die Beziehungen zwischen Natur und Kultur, das heißt zwischen dem objektiven Wissen über das Leben, die Arbeit und die Sprache und dessen Entfaltung in der Repräsentation durch Normen, Regeln und Systeme, das allgemeine Problem einer jeden Ethnologie.[366] Hiermit kehrt aber die Ethnologie das Problem der Geschichte um: Für eine jede Kultur gilt es zu bestimmen, welche Art des historischen Werdens gemäß den ausgewählten Zeichensystemen, Regeln und Normen ihr möglich ist.

Die Ethnologie untersucht nicht den Menschen, sondern die Region, die ein Wissen über den Menschen überhaupt möglich macht; nicht weniger als die Psychoanalyse durchquert sie das ganze Feld des Wissens der Humanwissenschaften in einer Bewegung, die auf seine Grenzen hin tendiert. Während die Psychoanalyse allerdings durch die Praxis der Übertragung an den *äußeren Grenzen der Repräsentation* das Begehren, das Gesetz und den Tod entdeckt und dadurch die *konkreten Figuren der Endlichkeit* freilegt, umgeht die Ethnologie die Repräsentation nicht auf die *fundamentale*, sondern auf die *positive* Endlichkeit des Menschen hin; hinter den Vorstellungen, die die Menschen in einer bestimmten Zivilisation von ihrem Leben, von ihrer Arbeit und von ihrer Sprache haben können, bringt sie das Moment an den Tag, worin sich die Normen an das Leben, die Regeln an die Produktion und die

365 Vgl. MC 386–88/dt. 449 f.
366 Vgl. MC 389/dt. 452.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Systeme an die Sprache binden.[367] Das *Vorrecht*, das der Psychoanalyse und der Ethnologie zukommt, gründet darin, dass in ihren Diskursen sich das historische Apriori *aller Wissenschaften über den Menschen* widerspiegelt. Beide sind *Wissenschaften des Unbewussten,* des Unbewussten – so könnte man mit Karl Jaspers' Unterscheidung sagen – nicht als des *Unvermerkten*, sondern als des *Außerbewussten.* Sie visieren nicht das an, was im Menschen unterhalb seines Bewusstseins liegt, sondern sie wenden sich dem zu, was außerhalb des Menschen ermöglicht, positiv zu wissen, was sich in seinem Bewusstsein offenbart oder sich ihm entzieht.[368]

Weder die Psychoanalyse noch die Ethnologie sind demnach Humanwissenschaften. Die Vorstellung einer *psychoanalytischen Anthropologie* oder einer *menschlichen Natur*, die durch die Ethnologie wiedergegeben würde, ist schlicht ein Unsinn. Die Psychoanalyse und die Ethnologie können mit einem Begriff des *Menschen* nicht arbeiten, denn sie beziehen sich auf das, was die *äußeren Grenzen* des Menschen konstituiert. Dies reicht ihnen unmittelbar, um das zu leisten, was Lévi-Strauss für die Ethnologie beanspruchte: Sie lösen den Menschen auf. Als *Wissenschaften des Unbewussten* stellen sie laut Foucault *eo ipso* die *Gegen-Wissenschaften* dar, die die Humanwissenschaften auf ihrem epistemischen Sockel ruinieren soll.[369]

Im Fall des *privilegierten* Wissens der Psychoanalyse und der Ethnologie heißt somit Kritik nicht *Rechtfertigung*, sondern unmittelbar *Bestreitung*: Zurückführung auf ein ausgeschlossenes Außen, das das, von dem es ausgeschlossen wird, negiert. Man fragt sich, warum? Warum soll die Rekonstruktion des *historischen Apriori* der Humanwissenschaften *eo ipso* zu ihrer Auflösung führen? Die Bestimmung der *Grenzen* eines Gebiets soll doch dazu dienen, das Feld, das ihm eigen ist, zu umreißen, und nicht *per se*, es zu entgrenzen oder gar zu destruieren. Die Eingrenzung des Gebietes muss bereits an sich unberechtigt sein, wenn die Enthüllung der Grenzen mit ihrer Auflösung gleichzusetzen ist. Dies ist nicht einzusehen, ohne eine Logik oder gar eine *Dialektik* der Grenzen anzunehmen, wie es Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* im Projekt einer Archäologie als *Geschichte der Grenzen* vorschwebte. Man muss eine *Indifferenz* annehmen, aus deren *Teilung* ein *Innen* und ein *Außen* hervorgehen, die aufgrund ihres ursprünglichen Zusammengehörens aufeinander angewiesen bleiben, sodass die Grenze zu denunzieren, die sie voneinander trennt, heißt, die Willkür ihrer vermeintlichen Selbstständigkeit zutage zu fördern. Angesichts einer Bestimmung,

367 Vgl. MC 389/dt. 452.

368 Vgl. MC 390/dt. 453. Für die Unterscheidung zwischen *Unvermerktem* und *Außerbewusstem* vgl. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, a.a.O., 16.

369 Vgl. MC 390 f./dt. 453 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die aufgrund einer höheren Einheit in dem durch sie negierten Anderen zugleich sich selbst entdeckt, scheint die Rede von einer *Dialektik* mehr als berechtigt. Zugleich sieht man durch eine solche *Dialektik der Grenzen* die Aporetik einer *Endlichkeit* zum Vorschein kommen, die meint, von der Unendlichkeit, auf die sie notwendig angewiesen ist, schlicht absehen zu können.

Der *Wahnsinn*, der den Humanwissenschaften zugrunde liegt, mag wohl jener der Freud'schen Triade des *Todes,* des *Begehrens* und des *Gesetzes* sein, so wie jener eines *Endlichen*, das glaubt, in sich *ruhen* zu können; ein solcher, endlicher Wahnsinn vermag weder etwas über die menschliche Endlichkeit zu sagen, denn diese kann in ihrer ursprünglichen Zerstreuung und ihrem Angewiesensein auf Unmittelbares, ja Natürliches, nur im Hinblick auf das Unendliche, das ihr innewohnt, erfasst werden, noch das *Vorrecht* einer Gegen-Wissenschaft zu begründen, die als Wissenschaft des Unbewussten zugleich eine Wissenschaft der Auflösung bilden soll, in der *Kritik* sich mit *transgression* und *contestation* reimen würde. Noch weniger kann ein endlicher Wahnsinn unmittelbar in seiner *Wildheit* und *Nacktheit* erfasst werden, nicht einmal unter Berufung auf eine angeblich reine Praxis wie das psychoanalytische Ritual der Übertragung; dies zu behaupten heißt nicht nur, einer in der Moderne allzu verbreiteten *Mythologie* der Praxis, sondern auch einem *schlichten* Irrationalismus nachzugeben, dem gegenüber Foucault sich in *Histoire* de la folie viel vorsichtiger gezeigt hatte.

Foucault legt allerdings auch der *dritten Gegen-Wissenschaft*, die er ankündigt, einen *endlichen* Wahnsinn zugrunde und nicht einen *unendlichen*, der als absolutes Leben allein die *Bestreitung* der anthropologischen *epistéme* der Moderne rechtfertigen könnte. Diese dritte Gegen-Wissenschaft, die – eine Art neues *Totem und Tabu* – innerhalb der wesentlichen Korrelation zwischen Psychoanalyse und Ethnologie ihren Ort haben soll, würde das ganze Feld der Humanwissenschaften durchlaufen und es sowohl von der Seite seiner Positivität als auch von der Seite seiner fundamentalen Endlichkeit her als seine *allgemeinste Bestreitung* überschreiten. Foucaults dritte Gegen-Wissenschaft bestünde insbesondere in einer r*einen Sprachtheorie* (vgl. MC 392/dt. 455), die der Ethnologie und der Psychoanalyse als Wissenschaften der äußeren Grenzen der Humanwissenschaften ihr formales Modell liefern würde. Eine solche *Linguistik* würde das ganze Feld der anthropologischen *epistéme* abdecken, die *ethnologische Dimension*, die das Wissen über den Menschen auf die Positivitäten bezieht, von denen es begrenzt wird, nicht weniger als die *psychoanalytische Dimension*, die das Wissen über den Menschen auf die Endlichkeit zurückführt, auf der es gründet. Dies könnte die Linguistik leisten, indem sie eine *Wissenschaft* bildet, die völlig auf der Ebene der dem Menschen äußerlichen

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Positivitäten fundiert wäre, sofern sie auf die reine Sprache ausgerichtet ist, und die das gesamte Feld der anthropologischen *epistéme* durchlaufend unmittelbaren Zugang zur fundamentalen Endlichkeit hätte. Dadurch nämlich, dass das Denken erst durch sie und in ihr möglich ist, bildet die Sprache eine Positivität, die berechtigterweise als das Fundamentale gilt.[370] Der Mensch, auf diese Weise auf die Formen seiner *Geburt* zurückgeführt, wäre an sein Ende gebracht. Damit wäre seine *Genealogie* vollzogen.[371]

Ihre *positiv-fundamentale* Sondergeltung soll Foucaults Linguistik daran hindern, bloß den *Biologismus* und den *Ökonomismus* zu wiederholen, in die man geraten ist, als zuerst dem Modell der *Biologie* und mit ihm der *psychologischen Region* der Humanwissenschaften und danach dem Modell der *Ökonomie* und mit ihm der *soziologischen Region* ein Vorrang zugesprochen wurde. Comte und Marx mit den Philologen Nietzsche und Freud zu ersetzen, heißt nicht einfach, alte Szientismen wieder aufzuwerfen, gerade weil der Linguistik gegenüber der Biologie und der Ökonomie eine *viel fundamentalere Rolle* zukommen *könnte*.[372] Zum einen operiert die Linguistik auf einer transzendentalen Ebene: Sie bildet nicht einfach eine ›sprachwissenschaftliche Version‹ des Objekts der Humanwissenschaften, sondern sie *konstituiert* es durch seine Zeichensysteme und stellt insofern das Prinzip einer *ursprünglichen Entschlüsselung* dar.[373] Die Emergenz der Struktur als invarianter Relation innerhalb einer diskreten Elementenmenge, die aus dem *transzendentalen* Charakter der Linguistik folgt, stellt zum anderen jenes positive Verhältnis des empirischen Wissens zur *mathesis* wieder her, das mit dem Umbruch der klassischen *epistéme* verloren ging, und ermöglicht damit erneut eine berechtigte Formalisierung. Das Vorrecht der Linguistik stellt schließlich die Frage nach dem *Sein der Sprache* wieder, der in der moderne *epistéme* eine Schlüsselstellung zukommt. Demnach ist auf Nietzsches Frage in der *Genealogie der Moral*, ›Wer spricht?‹, mit Mallarmé zu beantworten: ›Das Wort selbst‹.[374]

Die Sprache, die im klassischen Zeitalter als bloßes Mittel der nomenklatorischen Anordnung der Vorstellungen galt und die mit der Philologie erneut in ihrer *Objektivität* wahrgenommen wurde, drängt sich in der modernen *Literatur* in der Nacktheit ihres Seins auf. So wie die

370 Vgl. MC 392/dt. 455.

371 Das Wort »Genealogie« fällt am Schluss von *Les mots et les choses* zwar nicht, Foucault spricht aber ausdrücklich von der »naissance« (MC 393/dt. 456) des Menschen.

372 Vgl. MC 393, 316 und 371/dt. 456, 431 und 369; für den »rôle beaucoup plus fondamental« der Linguistik: MC 393/dt. 456.

373 Vgl. MC 393/dt. 456.

374 Vgl. MC 394/dt. 457.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frage nach den formalen Sprachen das Problem der Strukturierung der positiven Inhalte stellt, bringt eine der Sprache geweihte Literatur in ihrer empirischen Unmittelbarkeit die fundamentalen Formen der Endlichkeit zur Geltung.[375] Innerhalb der Sprache, die als Sprache erfahren wird, gelangt der Mensch an den *Rand dessen, was ihn begrenzt*. Bei Antonin Artaud ist eine Sprache, die in ihrer Diskursivität abgelehnt wird und die in der Gewalt des Aufprallens ihre Apotheose feiert, auf den Schrei, auf den gemarterten Körper, auf die Materialität des Denkens und auf das Fleisch zurückverwiesen; bei Raymond Roussel wird sie durch ein unerbittliches System von ebenso strengen wie willkürlichen Regeln zu einem regelmäßigen Zufall gezwungen und dadurch in ihrer Bedeutsamkeit vernichtet: Sie erzählt nunmehr unendlich die Wiederholung des Todes und das Rätsel des Sich-Spaltens der Ursprünge. Die Erfahrung der Formen der fundamentalen Endlichkeit manifestiert sich somit *innerhalb des Wahnsinns* – wie es neben Artaud und Roussel ebenso die Werke Kafkas, Batailles und Blanchots zeigen: Die fundamentale Endlichkeit des Menschen ergibt sich in der Sprache als das, was sich in ihr enthüllt, aber auch als das, was diesseits ihrer die unförmige und stumme Region ausmacht, in der sie sich in ihrer Nacktheit befreien kann.[376]

Unter dem Zeichen Lacans – der allerdings nicht ausdrücklich genannt wird –, das heißt unter dem Zeichen des *Gesetzes* des Imperativs *einer* Sprache, die als despotisches und leeres System und jenseits von jeder Bedeutung den Wahnsinn stumm zur Sprache bringt, würde sich aus der Sicht Foucaults ein *Denken der Endlichkeit* entfalten, das zugleich das *Ende der Philosophie* und das *Ende des Menschen* bedeuten und das somit das Anbrechen eines übermenschlichen Zeitalters der ewigen Wiederkehr mit sich bringen würde.[377]

Es fragt sich allerdings, inwiefern eine solche *pensée de la finitude* tatsächlich aus dem anthropologischen Schlummer aufgewacht ist. Wie kann ein Szientismus das Gegengift gegen den Szientismus darstellen. Wie kann die Linguistik anders als die Biologie und die Ökonomie oder die ganzen Humanwissenschaften und das Denken einer vermeintlich verselbstständigten Endlichkeit eine Positivität darstellen, die als das Fundamentale gilt, und dabei keinem Naturalismus, das heißt keiner dogmatischen, kritisch-empirischen Dublette verfallen? Etwa dadurch, dass sie eine Sprache, die in ihrer ursprünglichen *enérgeia* sich nie auf eine Struktur reduzieren lassen wird, formalisiert? Oder dadurch, dass

375 Vgl. MC 394/dt. 458.

376 Vgl. MC 395/dt. 458 f.

377 Vgl. insbesondere MC 397: »l'identité du Retour du Même et de l'absolue dispersion de l'homme« (»die Identität der Wiederkehr des Gleichen und der absoluten Zerstreuung des Menschen«, dt. 460, Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie menschlichen, organischen Sinn auf die Struktur von Zeichensystemen als auf dessen Konstitutionsprinzip zurückzuführen vermag? Dafür wäre ein intuitiver Verstand nötig, der Ganzheiten anders als metaphorisch auffassen könnte. Aber vielleicht vermag die Sprache tatsächlich, durch ein *positives Wissen* (»d'un savoir positif«, MC 390/dt. 453) die fundamentale Endlichkeit zu erfassen. Doch sollte dieses in einer reinen Praxis wie der Psychoanalyse ebenso wie in der wilden Erfahrung der Sprache als bedeutungslose Materialität, in der der Wahnsinn sich nackt zeige, gesehen werden? In *Histoire de la folie* hatte Foucault doch gezeigt, viel mehr zu wissen, viel weiser zu sein: Er hatte sich den Ausweg eines unmittelbaren Zugangs zum Negativen, einer einfachen Poesie der Verdammung nicht gestattet. Das Andere der Vernunft hatte er außerdem nicht einfach als ihre schlichte Kehrseite aufgefasst, die immer schon *dialektisch* einzuholen ist, sondern als das Prinzip, das die Vernunft antreibt, ohne dass sie ihm in ihren konkreten Vollzügen je gerecht werden könnte.

Es ist somit schwer zu glauben, dass die Verbindung eines schlechten Positivismus mit einem naiven Irrationalismus je der Linguistik gestatten sollte, sich der für die anthropologische *epistéme* grundlegenden Äquivokation zwischen Positivem und Fundamentalem zu entziehen. Vermag die Linguistik aber den Menschen aufzulösen? Dafür müsste sie ihn zum einen an seine *äußeren Grenzen* führen und zum anderen zeigen können, dass die Rekonstruktion seines historischen Apriori ihn nicht fundiert, sondern destruiert: *bestreitet* und *überschreitet*. Abgesehen von ihrer tatsächlichen Erfahrbarkeit ist eigentlich nicht auszuschließen, dass der *Tod*, das *Begehren*, das *Gesetz* in ihrer beziehungslosen, unerbittlichen Endlichkeit das Fundament jeder endlichen Synthese der Analytik der Endlichkeit ausmachen. Die Endlichkeit des Menschen – nicht des *homme* – als Prinzip seiner grundlegenden Zerstreuung können der Tod, das Begehren und das Gesetz aber ohne Bezug auf Unendliches gar nicht fundieren. Ebenso wenig ist der Wahnsinn, der durch sie zum Ausdruck kommt, imstande, die Auflösung der anthropologischen *epistéme* überhaupt zu erklären. Dafür ist eine unendliche Einheit erforderlich, ein absoluter Wahnsinn als absolutes Leben. Seine Wirksamkeit in Foucaults Archäologie ist jedoch dasjenige, was erlaubt, eine Metaphysik des *Todes*, des *Begehrens,* des *Gesetzes*, die sich für ein Ende der Metaphysik nimmt, in ihrer Faszination für die Destruktion nicht einfach in einer Arbeit für den Faschismus aufgehen zu lassen.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

V. Foucaults Genealogie der modernen Seele: Biomacht als Macht der Norm und des Normalen

> On arriverait, en effet, à classer chaque individu, à pénétrer dans l'intimité de son existence ; parfois, à supprimer ou à mutiler certains êtres tarés ou diminués.
>
> (*Paul Valéry*, La politique de l'esprit)[378]

Michel Foucault hat den Rahmen, der sich in *Les mots et les choses* abzeichnet, in seinem weiteren Werk substanziell nicht mehr verlassen. *Kritik* versteht er weiterhin nicht als *Deduktion* oder gar *Rechtfertigung* eines Wissens, sondern als seine tiefste *Bestreitung* und *Überschreitung*. Kritik ist demnach grundsätzlich *Genealogie* im prägnantesten Sinne des Wortes: nicht nur als Rekonstruktion der Entstehung einer bestimmten Konstellation, als Geburt des Asyls, der Klinik, des Menschen, des Gefängnisses, sondern als die Auflösung der Identität eines Diskurses durch den Nachweis, dass das von ihm abgestoßene Negative ihm wesentlich ist, so wie etwa nach Nietzsche die niederen Triebe und das Ressentiment der Moral. Dadurch bleibt aber die Archäologie strukturell dem Gedanken einer unendlichen Einheit, auf die eine jegliche Sinnentfaltung je schon angewiesen ist, und damit einhergehend einem Lebensbegriff im eminenten Sinne verpflichtet.[379]

Eine solche *genealogische* Kritik meint, den Aporien des modernen Anthropologismus dadurch entgehen zu können, dass sie *positivistisch* vorgeht, das heißt, ohne in eine fehlerhafte Zirkularität zwischen Wesen und Dasein, Ganzem und Teilen, Fundamentalem und Positivem hineinzugeraten. Wie das gehen könnte bleibt allerdings unklar. Obwohl sie sich außerdem zum Teil als allgemeine Methode der Rekonstruktion von Diskursen überhaupt präsentiert, ist in ihr grundsätzlich eine Antwort auf die Defizite eines anthropologischen, modernen Denkens zu sehen, das sich als Selbstverständigung der Endlichkeit versteht. Nicht von ungefähr sind alle Diskurse, die Foucault in den siebziger Jahren rekonstruiert, jener der Disziplinen, in denen die Geschichte des Gefängnisses ihren Ort hat (*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975), und jener der Sexualität (*Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir,* 1976), von der Prädominanz der *Norm* geprägt. Die Norm stellt nicht nur einen operativen Hauptbegriff der Humanwissenschaften dar, sondern

378 »Man würde nämlich dahin kommen, daß man jedes Individuum klassifizierte und in den intimsten Bereich seiner Existenz eindränge. Man würde gewisse mit Fehlern behaftete und behinderte Wesen unterdrücken oder verstümmeln.«

379 Was insbesondere *Archäologie des Wissens* angeht, vgl. hier I.iv.iv, 170 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigentlich das, was ihre epistemologische Natur als Wissenschaften der *Erkenntnis des Individuellen* auszeichnet. So kann Foucault *Surveiller et punir* noch als eine Geschichte der Entstehung des *Menschen des modernen Humanismus* oder gar als eine Genealogie der modernen ›Seele‹ bezeichnen.[380] Und in *La volonté de savoir* hebt er – das Privileg widerrufend, das er den beiden Disziplinen in *Les mots et les choses* zuerkannt hatte – hervor, dass seine Geschichte des Dispositivs der Sexualität zugleich als eine Archäologie der Psychoanalyse und der Ethnologie gelten kann.[381]

Gegenüber *Les mots et les choses* zeichnen sich allerdings Foucaults Rekonstruktionen der Diskurse der Disziplinen und der Sexualität durch ihr genetisches Interesse aus. Hatte sich Foucault in *Les mots et les choses* auf eine interne Beschreibung der verschiedenen Wissenskonstellationen beschränkt, so interessiert er sich nunmehr für die *Kausalität,* die zur Transformation der verschiedenen Seinsweisen der empirischen Ordnungen geführt hat. Deshalb fällt jetzt der Akzent eher auf die *genealogische* Seite der Archäologie. Damit einhergehend tritt der Begriff der Macht in den Vordergrund, vom dem im früheren Werk *expressis verbis* kaum die Rede war. Obwohl viele Kommentatoren eher dazu neigen, den Bruch hervorzuheben, den diese Wende zur Genealogie und zum *pouvoir* darstellt, betont Foucault hingegen, dass die Fokussierung auf die Kausalität der Veränderungen eher eine Rückkehr zu seinen früheren Untersuchungen über Psychopathologie und klinische Medizin darstellt, in denen er auf historisch-institutionelle und technische Bedingungen der Entstehung der neuen Wissensformen abhob.[382]

Foucaults Rede von der Macht leidet an einer grundsätzlichen Zweideutigkeit, die keineswegs zufällig ist, sondern sich auf ein strukturelles Problem zurückzuführen lässt. *Macht* wird in mindestens zwei verschiedenen Hinsichten verwendet. Zum einen ist sie grundsätzlich als ein Kräfteverhältnis zu verstehen, das durch eine Grundasymmetrie

380 Vgl. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1993 (1975; fortan als SP angegeben), 166/dt. 181 und 38: »L'histoire de cette ›microphysique‹ du pouvoir punitif serait alors une généalogie ou une pièce pour une généalogie de l'›âme‹ moderne« (»Die Geschichte dieser ›Mikrophysik‹ der Strafgewalt wäre also eine Genealogie oder ein Stück der Genealogie der modernen ›Seele‹«, dt. 41). Im Klappentext ist gar von einer *Genealogie der modernen Moral* die Rede, die von einer *politischen Geschichte des Körpers* ausgehe: »Peut-on faire la généalogie de la morale moderne à partir d'une histoire politique des corps?«

381 Vgl. VS 172/dt. 127.

382 Vgl. das »Vorwort der deutschen Ausgabe« (1971) von *Les mots et les choses*, insb. 14 Anm. 2. Zu Foucaults Wende zur ›Machttheorie‹ vgl. etwa H. FINK-EITEL, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg ³1990 (1997); 63 ff.; SCHNEIDER, *Michel Foucault*, a.a.O., 82 ff.; J. REVEL, *Expériences*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

charakterisiert ist. Sie ist etwa in der Rede von einer *Mikrophysik der Macht* zu erkennen, mit der Foucault die verschiedenen Modalitäten der körperlichen Beherrschung und Abrichtung bezeichnet, die für die disziplinären Technologien kennzeichnend sein sollen.[383] Zum anderen ist Macht als das Resultat eines Macht-Wissen-Komplexes zu begreifen, der sich aus der Verstrickung der physischen, asymmetrischen Kräfteverhältnisse mit Prinzipien der Wahrheitsbildung ergibt. Demnach ließe sich an eine *politische Geschichte der Wahrheit* denken, die zeigen würde, dass die Wahrheitsproduktion nicht von Natur aus frei, sondern durch und durch von *Machtverhältnissen* durchgezogen ist.[384]

Macht scheint sowohl *Ausgangspunkt* als auch *Ergebnis* der Wahrheit zu sein. Sie ist ihr zugleich *äußerlich* und *immanent*. Zwar muss Macht, wenn man *Genealogie* im Sinne einer (mikro-)physischen *Kausalität* der Diskurstransformationen versteht, als dem gegenüber äußerlich gedacht werden, das sie zu bewirken meint. Der Determinismus dem Wissen gegenüber, der ihr somit unterstellt wird, ist allerdings problematisch. Vollzieht sich nämlich Wissen organisch als ein synthetischer Akt innerhalb einer Sinnkonstellation, so weist es immer den schöpferischen Charakter einer Emergenz auf: Es bleibt wesentlich *willkürlich* gegenüber jedem Versuch, es *analytisch* oder gar *materialistisch* zu prädeterminieren. In diesem Sinne ist es konstitutiv *diskontinuierlich*. Wenn von einer *Politik der Wahrheit* die Rede sein soll, oder von einer grundsätzlichen Verschränkung zwischen Werten und Tatsachen, dann kann die falsche Vermittlung zwischen Fundamentalem und Positivem, die im Mittelpunkt von Foucaults Bestimmung der anthropologischen *epistéme* der Moderne in *Les mots et les choses* stand, viel mehr erklären. Ihr synthetischer Charakter schützt sie vor einfachen Determinismen und gestattet, eine echte immanente Verschränkung zwischen Wert und Wissen, Technik und Wissenschaft zu denken.

Gegenüber einer im Grunde unerheblichen Bestimmung der *Biopolitik* als die politische Relevanz, die das Leben des Menschen qua Lebewesen seit dem 19. Jahrhundert in der industrialisierten Welt zunehmend

de la pensée. Michel Foucault, Paris 2005, 61 ff. Es wurde bereits daran erinnert, dass Foucault selbst Anfang der achtziger Jahre rückblickend die Fokussierung auf das Problem der Macht eher als ein Moment innerhalb eines breiteren Unterfanges betrachtete, das er nun als Geschichte der verschiedenen *Subjektivierungsarten* bezeichnete (vgl. FOUCAULT, »Le sujet et le pouvoir«, a.a.O., 1041 ff./dt. 269 ff. Auf jeden Fall geht es grundsätzlich um Perspektivenänderungen und nicht um einen neuen Ansatz. Für das Verhältnis zwischen Macht und Diskurs, *diskursiven* und *nicht-diskursiven Praktiken* vgl. außerdem AdS 90 f./dt. 99 f. und FOUCAULT, *L'ordre du discours*, a.a.O., 10 ff., 62 ff./dt. 7 ff., 40 ff.

383 Vgl. insbesondere SP 34, 163/dt.38, 178.

384 Vgl. VS 81/dt. 64.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingenommen hat, als Intensivierung der Körper und Maximierung der Lebenskräfte, erlaubte die positiv-fundamentale Dublette der anthropologischen Moderne das *Politische* des modernen *Biologismus* als funktionalistischen Reduktionismus und das *Biologische* der modernen *Politik* als unvermeidliche, unreflektierte Naturverfallenheit aufzufassen. Eine solche Auffassung von *Biopolitik* und *Biomacht* bleibt auch in den Untersuchungen über Disziplin und Sexualität erhalten: Sie ist im Begriff der *Norm* qua humanwissenschaftliches Individualgesetz präsent. Und so ist sie auch für die für Foucaults Auffassung der modernen Macht grundlegende These einer Unterminierung des Rechtes durch die Biopolitik maßgebend.

Die *Norm* erhält aber auch die Verbindung zu Foucaults früherer Vernunftkritik. Foucault weigert sich ausdrücklich, seine Auffassung der Macht im Zeichen einer Kritik an der Vernunft zu entwickeln. Die Tücken der Disziplin seien etwa nicht auf die schlaflose *große Vernunft* (»la grande raison«, SP 163/dt. 178), sondern auf die intrinsische Böswilligkeit der micro-physischen Praktiken zurückzuführen. Wen überhaupt ein solcher Hinweis auf eine substanzialisierte Vernunft treffen sollte, bleibt unklar. Abgesehen davon liegt es nahe, dass erst im Hinblick auf das Scheitern des Idealisierungsanspruches der Vernunft sich Macht als das Verhältnis von physischen, gegenseitig feindseligen Grundkräften begreifen lässt.

Umso mehr ist aber eine Kritik der Vernunft in der Kritik an den Humanwissenschaften als Normwissenschaften wirksam. Sie ist die Kritik an der endlichen Synthese der Norm als Individualgesetz aufgrund der unendlichen Einheit, auf die sie angewiesen ist, um die Vermittlung, durch die sie zu einer Erkenntnis des Einzeln gelangt, nicht willkürlich herbeizuführen. Vernunftkritik ist dann Einspruch gegen die Aporetik und den intrinsischen Gewaltgehalt eines Denkens der vermeintlich selbstverständigten Endlichkeit aufgrund einer Wahrheitsstruktur, die die Vernunft auszeichnet, der sie aber in ihren konkreten Ausführungen durch den endlichen, menschlichen Geist nie gerecht werden kann.

Das Verhältnis der *Macht* zum *Leben* erweist sich somit als ein doppeltes. Genauer: *Macht und Leben* bilden sowohl ein Hendiadyoin als auch einen Gegensatz; als endliches, depotenziertes ist Leben *Macht* im Sinne einer *assujettissement*, einer im Grunde unterdrückenden Herstellung von Subjektivität, und zugleich ihr Gegensatz im Sinne einer absolut spontanen Tätigkeit; als eine solche sich selbsterzeugende und -erhaltende Unendlichkeit ist wiederum absolutes Leben Macht als uneingeschränkte Spontanität und zugleich deren Gegensatz, wenn die Macht die Gestalt der immanenten Gewalt einer endlichen Vermittlung annimmt.

Auch was die Auswegmöglichkeiten anbelangt, verändert sich das Bild in den siebziger Jahren gegenüber *Les mots et les choses* kaum

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wesentlich. Zum einen geht es um die *Herrschaft der Macht über den Körper* oder gar um die Seele als *Gefängnis des Körpers*.[385] Der Körper erscheint somit zugleich als das, was es in seiner Unmittelbarkeit zu befreien gilt und was befreit. Ohne dass er genannt würde, liegt die Referenz auf Antonin Artaud auf der Hand.[386] Wenn außerdem in den Studien über Gefängnis und Sexualität noch deutlich die Rede von vielfältigen Kampftaktiken ist, die gegenüber der Mikrophysik der Macht und deren breiteren *Strategien* lokal und situativ Widerstand üben, so verlagert sich der Akzent in den achtziger Jahren und insbesondere mit den letzten zwei Bänden der Geschichte der Sexualität – *L'usage des plaisirs* und *Le souci de soi* (beide 1984) – dezidiert auf jene *Selbstpraktiken*, durch die Subjektivität überhaupt konstituiert werden soll. Dabei handelt es sich hauptsächlich um die Herausarbeitung einer Möglichkeit, die sich bereits in *Surveiller et punir* abzeichnete. Bildet nämlich die Übung (*exercice*) die Haupttechnologie der mikro-physischen Abrichtung der Körper, so kann sie, falls sie von den asymmetrischen Kräfteverhältnissen der Disziplin und vom Imperativ der Nützlichkeitssteigerung auf der einen Seite und vom Wissenskomplex der humanwissenschaftlichen Prüfung (*examen*) auf der anderen Seite abgekoppelt wird, zu jener Beherrschung seiner selbst und des eigenen Körpers werden, auf die bereits die asketische Tradition und die Klosterdisziplinen abzielten.[387] Offensichtlich arbeitet Foucault hier weiter an dem Projekt eines Denkens der Endlichkeit, das sich der Aporetik des modernen Anthropologismus entziehen sollte. Nicht weniger als die Verheißung einer nicht zirkulären Entfaltung der Endlichkeit in der übermenschlichen Zeit der ewigen Wiederkehr scheint allerdings die Insistenz des späten Foucaults auf die Praktiken der – wie er in Anlehnung an Plutarch sagt[388] – *etho-poetischen* Transformation des Selbst nicht auf der Höhe der Probleme zu sein, die er mit seiner Analyse der Aporien der anthropologischen Verselbstständigung der Endlichkeit aufgeworfen hat. Der Hinweis auf Praxis und die Ausschaltung der Frage nach der Wahrheit kann selbstverständlich nicht reichen, um die Probleme einer Subjektivität zu lösen, die an ihrer selbstbezüglichen Endlichkeit leidet; umso weniger können sie als Ausweg aus einer Moderne gelten, die sowieso seit je auf Praxis vereidigt war. In diesem Sinn scheint Fink-Eitels Hinweis auf Kierkegaards Subjektivitätstheorie, von der in einem anderen Zusammenhang bereits die Rede war, zumindest insofern äußerst angebracht, als diese nicht so sehr und nicht prinzipiell

385 Vgl. SP 38/dt. 42.

386 In *Surveiller et punir* denkt Foucault sicherlich auch an Gilles Deleuze und Félix Guattari (vgl. insb. SP 32 Anm. 1/dt. 35 Anm. 19).

387 Vgl. SP 161 ff./dt. 175 ff.

388 Vgl. M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Paris 1984, 21/dt. 21.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf die psychologischen und existenziellen Folgen einer endlichen Subjektivität, sondern auf ihr strukturelles Angewiesensein auf Unendlichkeit abhebt. Es ist, als ob Foucault mit seinen Untersuchungen über den Wahnsinn und die anthropologische Analytik der Endlichkeit mehr Unruhe geschaffen hätte, als er selbst bewältigen konnte; den strukturellen Defiziten der endlichen Subjektivität der anthropologischen *epistéme* lässt sich nicht einfach mit den Selbstverständlichkeiten einer vermeintlich nachmetaphysischen Moderne begegnen.

Foucaults *Analytik der Macht* und Mikrophysik der Körperbezwingung und seine späte Untersuchung der Selbstpraktiken in der Antike bieten keinen Ausweg aus den Aporien der anthropologischen *epistéme*. Hier wird dementsprechend die Aufmerksamkeit auf das Problem der *Norm* im Zusammenhang mit Foucaults Bestimmung der modernen Dispositive der Disziplin und der Sexualität gelenkt. Die *Norm* als der Begriff, der im Zentrum der epistemologischen Konfiguration der Humanwissenschaften und der anthropologischen *epistéme* steht, ist der Schüssel zu Foucaults späterer Archäologie der modernen *Seele*. Sie allein erlaubt, dem Begriff der Biopolitik seine ganze diagnostische Kraft wiederzugeben.

i. Surveiller et punir*: die Geburt des Gefängnisses*

> Ben puoi veder che la mala condotta
> È la cagion che 'l mondo ha fatto reo,
> E non natura che 'n voi sia corrotta.
> (*Dante*, Purg XVI 103)[389]

In *Histoire de la folie* hatte Michel Foucault versucht zu zeigen, wie der Begriff eines normalen Menschen als *homo natura*, mit dem die Psychopathologie des 19. Jahrhunderts operierte, in Wahrheit nicht in einem natürlichen Raum anzusiedeln war, sondern in einem System, das den sozialen Menschen mit dem Rechtsubjekt identifizierte. Im *homo natura* der Psychopathologie war demnach eine *sozio-juristische* Schöpfung zu sehen: Der seltsame Begriff einer *psychologischen Entfremdung* resultierte eigentlich aus der Vermischung der Erfahrung der juristischen Entmündigung mit jener der sozialen Ausgrenzung und Internierung. Der Irrsinnige war zugleich jemand, der unter die Macht eines Anderen geraten war, und ein Individuum, das anders geworden war, das heißt dem fremd, was einen Menschen zu einem Mitglied der Gesellschaft in jeder Hinsicht macht.[390]

389 »Wohl kannst du sehn, dass nur die schlechte Führung / Der Grund ist, dass die Welt so bös geworden, / Und nicht Natur, die in euch wäre verdorben.«

390 Vgl. HF 176 ff./dt. 126 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In *Surveiller et punir* nimmt Foucault die These einer *Verobjektivierung* durch Exkommunikation erneut auf.[391] Die Vermischung zwischen *nomos* und *physis* ist allerdings in Foucaults Genealogie der modernen Disziplin mit dem Begriff der *Norm* verbunden, den Foucault in *Les mots et les choses* in den Mittelpunkt der epistemologischen Konfiguration der Humanwissenschaften gestellt hatte. Die *Norm* gilt jetzt zudem als neue Form des Gesetzes oder gar als regelrechte Unterminierung des formalen Rechts durch eine neue Art von Macht.

> Avec cette nouvelle économie du pouvoir, le système carcéral qui en est l'instrument de base a fait valoir une nouvelle forme de ›loi‹ : un mixte de légalité et de nature, de prescription et de constitution, la norme.[392]

Das Abheben auf den Begriff der Norm gehört demnach wesentlich zum Versuch, die eigentümliche Form der modernen Macht nicht mehr anhand des *Modells des Leviathans*, das heißt außerhalb des Feldes der juristischen Souveränität und der Staatsinstitution zu begreifen.[393] In den Vordergrund

391 Auf den Zusammenhang, der zwischen den zwei Untersuchungen besteht, und auf die Rolle, die dabei der Sache nach der Begriff der Norm spielt, hat Georges Canguilhem 1986 in einer Erinnerung an seine Begutachtung von Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft* mit scharfem Blick hingewiesen: »Si les concepts de norme et de normalisation, destinés à rendre intelligibles les stratégies des différents pouvoirs (politique, juridique, médical) dans les sociétés modernes, ne sont systématiquement utilisés qu'à la fin de *Surveiller et punir* (1975), c'est l'*Histoire de la folie* (1961) qui a montré, dès le début des analyses, que ce que la psychologie prétendue scientifique au XIX[e] siècle a cherché de fonder en vérité, la délimitation du ›normal‹, n'est en fait que la consécration discursive de pratiques d'établissement de l'incapacité juridique d'un individu.« (CANGUILHEM, »Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement«, a.a.O., 37–40, hier 38a; »Während die Begriffe Norm und Normalisierung, die dazu bestimmt waren, die Strategien der verschiedenen Mächte [politische, juridische, medizinische Macht] in den modernen Gesellschaften intelligibel zu machen, erst am Ende von *Überwachen und Strafen* [1975] systematisch verwendet werden, zeigte *Wahnsinn und Gesellschaft* [1961] gleich am Anfang seiner Analysen, dass das, was die vermeintliche wissenschaftliche Psychologie im 19. Jahrhundert versucht hat, als eine Wahrheit zu etablieren, nämlich die Bestimmung des ›Normalen‹, in der Tat bloß die diskursive Aufnahme von Praktiken zur Feststellung der juridischen Unfähigkeit eines Individuums darstellt.«)

392 SP 355 (»Mit dieser neuen Ökonomie der Macht hat das Kerkersystem, das deren Grundinstrument ist, eine neue Form des ›Gesetzes‹ zur Geltung gebracht: eine Mischung aus Legalität und Natur, aus Vorschrift und Konstitution – die Norm«, Übersetzung leicht verändert, dt. 392).

393 Vgl. FOUCAULT, »*Il faut défendre la société*«, a.a.O., 26, 30 f./dt. 43 f., 49 f. (fortan als IFDS angegeben).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sollen hingegen Techniken und Praktiken der Beherrschung treten, die mit dem Ende des Primats der juristisch-politischen Souveränität zugleich das des Erkenntnissubjekts dekretieren sollen. War 1961 in *Histoire de la folie* noch von verschiedenen ›Bewusstseinen‹, nämlich von einer »conscience juridique«, einer »conscience sociale« und einer »conscience médicale« des Wahnsinns die Rede,[394] so geht es 1975 in *Surveiller et punir* nunmehr um nicht intentionale Techniken der Körperbeherrschung und -abrichtung und um das Wissen technischen Ursprunges, das aus ihnen hervorgeht.

In seinen Vorlesungen am Collège de France in der ersten Hälfte der siebziger Jahre hatte Foucault die Macht der Norm insbesondere in Bezug auf die Psychiatrie, die Kindessexualität und das Strafsystem untersucht.[395] Letzterem ist die Aufmerksamkeit von *Surveiller et punir* gewidmet, in dem das *Gefängnis* und die Gefängnis-Form die konkreten Figuren der *Disziplinen* als die Techniken der Abrichtung der Individuen bilden und das *Kerkerarchipel* durch Zuchthäuser, Krankenhäuser, Asyle, Kasernen, Schulen, Ateliers und Fabriken für die Übertragung der Disziplinartechniken und -dispositive auf das Ganze des gesellschaftlichen Körpers sorgt.

Dem technischen und nicht intentionalen Charakter des ›Naturrechts‹ der Norm entsprechend untersucht Foucault in seiner Genealogie des Gefängnisses – so die Hauptkoordinaten seines Programms – die Entwicklung des Strafrechts und -verfahrens nicht aus einer bloß internen Perspektive. Dies würde heißen, eine Geschichte der Mentalitäten oder gar des epistemologischen Fortschrittes zu schreiben und sie als ursprüngliches Faktum gelten zu lassen.[396] Nicht weniger als ein *rechtshistorischer* wird auch ein rein *soziologischer* Ansatz vermieden, etwa in der Art Émile Durkheims, der die qualitativen und quantitativen Variationen der Strafe gemäß der Entwicklung von allgemeinen gesellschaftlichen Formen untersuchte. Verfährt man so, läuft man Gefahr, die allgemeine Sozialentwicklung als Prinzip von Phänomenen, wie etwa die Individualisierung, zu betrachten, die hingegen aus der Sicht Foucaults lediglich Wirkungen von neuen Machttaktiken darstellen.[397] Unterlaufen wird schließlich auch Louis Althussers Unterscheidung zwischen *Gewalt* und *Ideologie*, auf die Foucault wiederholt hinweist, ohne allerdings

394 Vgl. insb. HF 172, 177/dt. 122, 127.

395 Vgl. IFDS 31/dt. 50. Foucault bezieht sich insbesondere auf die Vorlesungen: *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971–1972)*, Paris 2015; *La société punitive. Cours au Collège de France (1972–1973)*, Paris 2013; *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973–1974)*, Paris 2003; *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974–1975)*, Paris 1999.

396 Vgl. SP 30 f./dt. 33.

397 Vgl. SP 31/dt. 33 und É. DURKHEIM, »Deux lois de l'évolution pénale«, in: *Année sociologique*, IV, 1899–1900, 65–95.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Althusser selbst zu nennen.[398] Die Macht, deren Entstehung zusammen mit jener des Gefängnisses untersucht wird, kann weder mit der *Gewalt*, die von repressiven Staatsapparaten ausgeübt wird, noch mit der *Ideologie* gleichgesetzt werden, für die ideologische Staatsapparate verantwortlich sind.[399] Sie ist nämlich eher *produktiv* als *repressiv*, das heißt sie fördert eher bestehende Kräfte zur Erzeugung von individuellen Identitätsprofilen statt Triebe, Begehren und Willen zu unterdrücken, und sie wirkt dennoch nicht prinzipiell auf der Ebene der ideologischen Hegemonie, denn sie ist überhaupt nicht intentional. Sie ist außerdem *diffus*: Sie lässt sich nicht auf der Ebene von Institutionen und Staatsapparaten lokalisieren, die dennoch von ihr Gebrauch machen können; sie ist ebenso wenig an der Grenze zwischen Staat und Bürger wie auch an derjenigen zwischen herrschenden und beherrschten Klassen festzumachen.

In seiner Untersuchung bezieht sich Foucault eher auf das große Werk von Georg Rusche und Otto Kirchheimer, *Punishment and social structures*, erschienen 1939 mit einem Vorwort von Max Horkheimer.[400] Rusche und Kirchheimer arbeiten auf der Grundlage einer strikten Korrelation zwischen Strafarten und Produktionssystemen: In der Sklavenwirtschaft hatten etwa die Strafmechanismen die Aufgabe, zusätzliche Arbeitskraft sicherzustellen; die geringe Entwicklung von Geld und Produktion im Feudalzeitalter machte aus dem Körper oft das einzige antastbare Gut: So erkläre sich die Zunahme der körperlichen Bestrafung; das Zuchthaus, die Zwangsarbeit, die Strafmanufaktur sind mit der Entwicklung der Tauschwirtschaft verbunden; das industrielle System verlangt hingegen einen freien Markt der Arbeitskraft, an die Stelle der Zwangsarbeit tritt so die Internierung zu Erziehungszwecken. Eher als diese strikte Zuordnung nimmt Foucault allerdings von Rusche und Kirchheimer den allgemeinen Gedanken der politischen und ökonomischen Valenz des Strafens auf. Ihm geht es gar um eine gewisse *›politische Ökonomie‹ des Körpers*.[401]

Foucault hebt hervor, dass die herkömmliche Geschichtsschreibung sich seit längerer Zeit mit einer Geschichte des Körpers im engeren *biologischen* Sinne befasst hat. Der Körper wird im Zusammenhang etwa mit einer historischen Demographie und Pathologie studiert; man untersucht, welchen Einfluss die biologischen Grundlagen der Existenz

398 Vgl. etwa SP 34, 36/dt. 37 f., 40.

399 Für die Unterscheidung zwischen »appareils répressifs d'État« und »appareils idéologiques d'État« vgl. L. ALTHUSSER, »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, übers. v. P. Schöttler, K. Riepe, in DERS., *Ideologie und Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie,* Hamburg/Westberlin 1977, 108–53, insb. 119 ff./fz. 82 ff.

400 Dazu auch das Gespräch mit Duccio Trombadori: FOUCAULT, »Entretien avec Michel Foucault«, a.a.O., 892/dt. 90.

401 Vgl. SP 33/dt. 36.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf die historischen Prozesse haben konnten, wie etwa die Ausbreitung von Bazillen oder die Verlängerung der Lebensdauer auf die Geschichte von bestimmten Gesellschaften einwirkten.[402] Foucault interessiert aber eher, wie der Körper *politisch besetzt* wird: Die Machverhältnisse legen unmittelbar ihre Hand auf ihn, sie markieren, dressieren, martern ihn, zwingen ihn zur Arbeit und zu Zeremonien, laden ihn mit symbolischen Bedeutungen auf. Die politische Besetzung des Körpers ist wiederum durch komplexe und wechselseitige Beziehungen an seine *ökonomische* Nutzung gebunden: In einem erheblichen Ausmaß ist der Körper als Produktionskraft von Macht- und Herrschaftsbeziehungen durchdrungen; die Bestimmung der ökonomischen Bedürfnisse ist andererseits kaum ohne politisches Kalkül und Machteffekte zu denken.

Die *›politische Technologie‹ des Körpers*, die daraus resultiert, ist konstitutiv an *Wissen* gebunden. Auf der allgemeinen Ebene der Prinzipienerklärungen schwankt Foucault zwar zwischen zwei Möglichkeiten: Einmal spricht er von einer Macht, die das Wissen regelrecht *produziert*, und ein anderes Mal von einer konstitutiven Verstrickung zwischen Macht und Wissen, wonach es kein Machtverhältnis ohne die Ausbildung eines Wissensfelds als dessen Korrelat gibt und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtverhältnisse voraussetzt und konstituiert.[403] Im konkreten Verfahren der genealogischen Rekonstruktion ergreift Foucault allerdings dezidiert die erste Variante: *Macht* bringt *Wissen* hervor. Die Verstrickung zwischen Macht und Wissen ist demnach keine prinzipielle, sondern eine Folge der Fähigkeit der Macht, Wissen zu produzieren.

So möchte Foucault nicht nur zeigen, dass eine Geschichte der Strafen sich nicht allein auf der Grundlage der inneren Entwicklung eines Wissens schreiben lässt: weder allein bezüglich der inneren Entfaltung des Strafrechts noch hinsichtlich der inneren Entwicklung der Humanwissenschaften oder gar der moralischen Ideen eines Humanismus. Die Geburt des modernen *Kerkerarchipels* muss vielmehr vor dem Hintergrund einer Geschichte des Körpers geschrieben werden, insofern diese auf die geheime Seele der Verbrecher abzielt.[404] Foucaults These ist noch stärker: Sie visiert nicht nur die Verstrickung zwischen Technik und Wissen, Körper und Seele an, sondern die Produktion des Wissens durch die Technik, der Seele durch den Körper. So will er in seiner Genealogie des Gefängnisses die Geschichte des Strafrechts und jene der Humanwissenschaften nicht als zwei getrennte Reihen behandeln,

402 Foucault bezieht sich dabei insbesondere auf die Tradition der *Annales* und verweist direkt auf eine Studie von Emmanuel Le Roy-Ladurie (E. LE ROY-LADURIE, »L'histoire immobile«, in: *Annales*, 29 (1974), 673–92; vgl. SP 34/dt. 37).

403 Vgl. SP 36/dt. 39.

404 Vgl. SP 33/dt. 36.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern nach deren gemeinsamer Wurzel suchen. Dies würde insbesondere heißen, die Technologie des Körpers als Prinzip sowohl der Humanisierung der Strafen wie auch der Erkenntnis des Menschen zu postulieren.[405]

Die Wandlung der Strafmethoden muss demnach von einer *politischen Technologie des Körpers* her untersucht werden, damit sich eine gemeinsame Herkunft der Macht- und Erkenntnisbeziehungen aufzeigen lässt. Die Analyse der modernen Strafmilde soll gleichzeitig zeigen, wie die Erkenntnis des konkreten Menschen, dessen, was ihn als besonderes Individuum auszeichnet, in den Mittelpunkt des Strafurteils und -vollzugs gerückt ist und wie eine spezifische Art und Weise der *assujettissement*, das heißt der Unterwerfung und der Subjektivierung, der Konstitution des Menschen als Gegenstand eines Diskurses mit wissenschaftlichen Ansprüchen dienen konnte.

> En somme, essayer d'étudier la métamorphose des méthodes punitives à partir d'une technologie politique du corps où pourrait se lire une histoire commune des rapports de pouvoir et des relations d'objets. De sorte que par l'analyse de la douceur pénale comme technique de pouvoir, on pourrait comprendre à la fois comment l'homme, l'âme, l'individu normal ou anormal sont venus doubler le crime comme objets de l'intervention pénale et de quelle manière un mode spécifique d'assujettissement a pu donner naissance à l'homme comme objet de savoir pour un discours à statut ›scientifique‹.[406]

Mit seiner These bürdet Foucault seiner historischen Rekonstruktion der Strafmethoden eine Beweislast auf, die sich prinzipiell nicht beibehalten lässt. Zu unterstellen, dass Techniken als hinreichendes Konstitutionsprinzip von Wissen dienen, dass Körper Seelen hervorbringen können, heißt, die konstitutive Willkür völlig zu übersehen, die Wissen und Seelen angesichts ihrer synthetischen Natur vor jedem Determinismus auszeichnet. Hier scheint es wirklich, als würde auf der Ebene der *matérialité* des Gefängnisses als Instrument und Träger der Macht (vgl. SP 39/dt. 42) Jacques Derridas Vorwurf des strukturalistischen Determinismus zutreffen, von dem gezeigt wurde, dass er in Bezug auf

405 Vgl. SP 31/dt. 34.

406 SP 31 f. (»Es soll also der Versuch unternommen werden, die Metamorphose der Strafmethoden von einer politischen Technologie des Körpers her zu untersuchen, aus der sich vielleicht eine gemeinsame Geschichte der Machtverhältnisse und der Objektsbeziehungen ablesen lässt. So könnte aus der Analyse der Strafmilde verständlich werden, wie der Mensch, die Seele, das normale oder anormale Individuum zu weiteren Zielen der Strafintervention neben dem Verbrechen geworden sind; und wie eine spezifische Unterwerfungsmethode zur Geburt des Menschen als Wissensgegenstand für einen ›wissenschaftlichen‹ Diskurs führen konnte«, dt. 34 f., Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucaults Auffassung der Unvernunft in *Histoire de la folie* nicht angebracht war.[407]

i.i Die Seele: das Gefängnis des Körpers

Die Autonomie und die Bestimmungskraft, die Foucault dem Körper und den Technologien, die ihn anvisieren, zuspricht, haben erhebliche Folgen sowohl auf der Ebene der Definition eines möglichen Widerstandes gegen die Macht, die Foucault anhand der Entstehung des modernen Strafsystems umreißt, als auch auf jener der Rezeption des Buches gehabt. So schwebt die Möglichkeit einer Revolte, die gegen die in den Gefängnissen ausgeübte Technologie der Macht, von der die Technologie der *Seele* nur eines der Instrumente darstelle, auf der Ebene des Körpers ansetzen sollte, Foucault in *Surveiller et punir* noch stark vor.[408] In diese Richtung weist außerdem die Umkehrung der traditionellen Bezeichnung des Körpers als Gefängnis der Seele, in deren Zeichen Foucaults Genealogie steht. Demnach wäre es die Seele, die als Gefängnis dem Körper dienen soll (»l'âme, prison du corps«, SP 38/dt. 42). Die Rezeption hat ihrerseits oft und gerne *Surveiller et punir* als ein Buch über den Körper wahrgenommen und das Thema der Seele und der Verflechtung zwischen Wissen und Macht größtenteils vernachlässigt.[409]

Unter *Seele* versteht Foucault selbstverständlich keine übersinnliche Substanz im Sinne der alt-metaphysischen Tradition. *Seele* ist dennoch auch nicht eine bloße Illusion, der Rest einer Ideologie oder ihre Wirkung; sie ist vielmehr das unkörperliche, aber durchaus reelle Korrelat der Machttechnologien über den Körper. Als solche ist sie die persönliche Identität als das Individualgesetz oder die Norm, das innere Organisationsprinzip, das den raum-zeitlichen Träger einer Vielfalt von Manifestationen zu einer Einzelheit als konkreter Allgemeinheit koalieren lässt.

407 Man erinnert sich daran, dass Derrida in Bezug auf Foucaults *Histoire de la folie* von einem »strukturalistischen Totalitarismus« oder gar von einer »Gewalt totalitären und historizistischen Stils« sprechen konnte (vgl. DERRIDA, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, a.a.O., 92 und 91/fz. 88).

408 Vgl. SP 39: »une révolte, au niveau des corps, contre le corps même de la prison« (»eine Revolte auf der Ebene der Körper gegen den Körper des Gefängnisses«, dt. 43).

409 Dies ist insbesondere der Fall bei Judith Butler (vgl. exemplarisch: BUTLER, »Noch einmal: Körper und Macht«, a.a.O.). Einen vorzüglichen Überblick über den Körperbegriff bei Foucault und die Tendenzen, ihn in den Mittelpunkt von Foucaults Archäologie zu rücken, bietet: H. SIEBENPFEIFFER, »Körper«, in: KAMMER, PARR, SCHNEIDER, *Foucault-Handbuch*, a.a.O., 266a–272a. Dazu auch A. SFORZINI, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris 2014.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hatte Ernst Kantorowicz anhand der mittelalterlichen politischen Theologie die Verdoppelung des Königskörpers in einen *natürlichen*, sterblichen und in einen *politischen,* unsterblichen, ja eigentlich unkörperlichen Körper untersucht, der die Machtleere im Moment der Nachfolge beschwören sollte, so denkt Foucault im Anschluss an ihn an eine ähnliche Verdoppelung für den Minderkörper des Verurteilten: Der Überschuss an Macht der Strafmechanismen gegenüber dem Gesetz führe zur Reduplikation des *natürlichen* Körpers des Häftlings in eine *politische* Seele als dem aktuellen Korrelat von körperlichen Prozeduren der Bestrafung, der Überwachung, der Züchtigung und des Bezwingens und als dem Resultat der Vermittlung dieser Technologien mit einem Wissen.[410]

Die Seele dient in der Disziplin als Projektionsfläche von je nach Untersuchungsbereich verschieden gefärbten Begriffen: *Psyche, Subjektivität, Persönlichkeit, Bewusstsein, Gewissen;* auf sie hat man Techniken und wissenschaftliche Diskurse sowie die moralischen Forderungen eines Humanismus aufgebaut. Laut Foucault sollte man sich allerdings nicht täuschen: Man hat nicht die Seele als Illusion der Theologen mit dem *wirklichen Menschen* als Gegenstand eines positiv etablierten Wissens, einer aufgeklärten philosophischen Reflexion und einer aseptischen technischen Intervention ersetzt. Denn der *Mensch*, den es zu befreien gelte, stelle an sich bereits die Wirkung einer Unterwerfung (*assujettissement*) dar, die viel fundamentaler ist als er.

In Foucaults Genealogie der *modernen Seele* kann ein Widerhall des empörten Lachens von Rameaus Neffen kaum entgehen. Auch das Selbst des Neffen war der fremden Macht der Reichtümer preisgegeben. Seine Empörung entsprang aber dem gleichzeitigen Bewusstsein, das sein Selbst zugleich allgemein war. So wusste der Neveu sich über jegliche Verkörperung seiner Subjektivität unmittelbar erhoben und konnte aufgrund der Allgemeinheit seines Selbst jede vermeintlich unverrückbare endliche Bestimmung mit seinem Lachen ›verrücken‹. Die bestimmungslose Unmittelbarkeit der Revolte der Häftlinge, die der ›Machtphysik‹ der modernen Gefängnisse ihren Körper entgegensetzen, ist zwar der abstrakten Subjektivität homolog, aus der der Neveu seinen Stolz speiste. Ähnlich erinnert das Motto von *Was ist Kritik?*, wonach Kritik in dem Willen und in der Kunst wurzelt, *nicht derart regiert zu werden* (»l'art de n'être pas tellement gouverné«), an das empörte Freiheitsbewusstsein des Neffen.[411] Es fehlt nunmehr allerdings der Bezug auf die Allgemeinheit, die nur die Kehrseite der abstrakten Berufung auf Körper und auf Natur darstellt und die in *Histoire de la folie* noch durch den Hinweis auf die Unteilbarkeit des Wahnsinns als absolute Indifferenz garantiert war.

410 Vgl. SP 37f./dt. 40–42 und E. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology,* Princeton 1957.

411 FOUCAULT, »Qu'est-ce que la critique?«, a.a.O., 38/dt. 12.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Noch mehr fehlt als Folge daraus jegliche Aussicht auf eine weitere Entfaltung, die der Allgemeinheit ihre Abstraktheit und Einseitigkeit nehmen würde und durch ihre Konkretisierung aus ihr nicht nur eine partikulare Bestimmung unter anderen, sondern die oberste machen könnte.

Dafür musste Foucault aber Kantorowicz' Untersuchung über die mittelalterliche politische Theologie und deren juristische Formen eine ähnliche für die Moderne entgegensetzen. Von einer solchen Möglichkeit hat Foucault selbstverständlich nicht einmal geträumt. Der Untertitel von Kantorowicz' *The King's two Bodies* lautet: *A Study in Mediaeval Political Theology*. Jener von *Surveiller et punir* hätte *A Study in Modern Legal-Political Science* lauten können: dies nicht im Sinne einer Politikwissenschaft, sondern der politischen Implikationen eines juristisch-wissenschaftlichen Komplexes. In diesem Sinne muss auch Foucaults eigenste Leistung gemessen werden: Wenn er eine äußerst brisante Diagnose der modernen Formen der realen Unterminierung des Gesetzes durch den *biopolitischen* Reduktionismus der Humanwissenschaften und der *nachmetaphysischen* Analytik der Endlichkeit, auf die diese gründen, vorlegt, vermag er andererseits kaum, die Berechtigung des formalen Rechtes angemessen zu verteidigen, dessen Entleerung durch das ›Naturrecht‹ der Norm er doch anprangert. Dafür hätte er über eine Theorie verfügen müssen, die die Personen im Namen ihrer abstrakten Subjektivität, das heißt ihrer formalen Freiheit, vor ihrer Reduktion und Festlegung auf ihre Leiblichkeit, auf konkrete Subjektivität und Individualisierung als Zusammengewachsensein von Seele und Körper bewahrt und die zugleich diese ihre abstrakte, rechtstiftende Subjektivität in den Horizont ihrer Erfüllung und Bewahrheitung stellt. So wusste noch der Neveu die konkrete Subjektivität, auf die man ihn aufgrund einer asymmetrischen Kumulation der Reichtümer festlegen wollte, zu ›verrücken‹. Dadurch war er bereits über sich selbst hinaus, von einer abstrakten Subjektivität hinter seinem Rücken bewegt, die auf dem Weg zu ihrer Vollendung ist. Es mag wenig überraschen, dass Foucault mit der paulinischen Tradition der Liebe und des Geistes als *pléroma* des Gesetzes wie mit deren Weiterführung durch Kant und Hegel wenig anfangen konnte, aus der sich sein Verständnis der modernen Disziplinarmacht durch die hegel-marxistische Kritik an dem formalen Recht und im Allgemeinen seine Archäologie durch ihr Angewiesensein auf den Begriff des Lebens im eminenten Sinne doch weitgehend speisen. Bezeichnender ist allerdings, dass Foucaults Genealogie der modernen Moral dadurch selbst Nietzsche etwas schuldig bleibt, dessen Anprangerung des Phariseismus der allzu menschlichen Moral auf eine Theorie der Versöhnung aufbauen kann, auf deren Grundlage sich ein kategorischer Imperativ ausformulieren lässt.[412]

412 Vgl. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, a.a.O., 246 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Verdoppelung des Körpers der Verurteilten in den unkörperlichen Körper der Seele steht im Mittelpunkt auch von Foucaults historischer Rekonstruktion der Transformationen des modernen Strafrechts. Die moderne Reform der Strafsysteme und -gesetzbücher in Europa und in den Vereinigten Staaten seit 1760 zeichnet sich nämlich grundsätzlich durch eine Objektveränderung aus. Man habe nicht mehr die *Tat*, sondern den *Täter,* nicht mehr das *Verbrechen*, sondern die *›Seele‹ des Verbrechers* verurteilt und bestraft. So lasse sich die Strafmilderung, die man in den letzten Jahrhunderten der abendländischen Geschichte beobachten kann, nicht einfach im Sinne eines quantitativen Phänomens, einer Abnahme der Grausamkeit und der körperlichen Gewalt und eines Mehr an Humanität verstehen, wie es die Rechtshistoriker in der Regel tun. Die *Humanisierung* der Strafen impliziert vielmehr eine Verschiebung im Gegenstand sowohl des Strafurteils wie des Strafvollzugs, die extra-juristische Elemente mit sich bringt, sodass sie nicht mehr innerhalb des engen Rahmens des Rechts rekonstruiert werden kann.

Man hat nicht so sehr andere Verbrechen verurteilt, obwohl die Bestimmungen der Gesetzbücher sicherlich einer gewissen Variation unterstellt wurden, sondern eher anders begriffen, was man unter ›Verbrechen‹ zu verstehen hat. Man hat nicht mehr einfach untersucht, ob tatsächlich ein Verstoß gegen eine Strafnorm bestand, welches genau seine Natur war und wer dafür für verantwortlich gehalten werden musste, sondern man hat immer mehr nach den Leidenschaften, den Trieben, den Anomalien und Perversionen, der mangelnden Anpassung und den Wirkungen des Milieus und der Vererbung gefragt, die hinter dem Handeln des Täters steckten. Die moderne Einführung der ›mildernden Umstände‹ hat so nicht nur die Tatumstände in den Urteilspruch eintreten lassen, sondern etwas ganz anderes, das sich rechtlich nicht mehr kodifizieren lässt, nämlich die *Erkenntnis des Verbrechers*.[413] Unter dem Vorwand, eine Tat zu erklären, hat man eigentlich versucht, ein Individuum zu qualifizieren. Somit hat man die Verstöße gegen das Gesetz in das Feld der wissenschaftlich erkennbaren Gegenstände eintreten lassen.[414]

Was den Strafvollzug angeht, so hat sich mit dem Verschwinden der Praxis der Marter und all der Sühnezeremoniellen und der Inszenierungen

413 Vgl. SP 25/dt. 27.

414 Foucaults Rekonstruktion ist in diesem Fall begrifflich nicht ganz überzeugend. Es ist nämlich schwierig einzusehen, inwiefern die Einbeziehung der Frage nach dem Willen des Subjekts und nach den mildernden Umständen nicht zur Aufklärung der Tat selbst und der Verantwortung des Täters gehören und stattdessen eine neue Dimension einführen soll. Will man in Richtung einer Unterminierung des Rechts durch die Humanwissenschaften argumentieren, dann muss die These lauten, dass der Rahmen des Rechts nicht durch die Frage nach dem Willen des Subjekts *per se*, sondern vielmehr durch den Anspruch, sie wissenschaftlich zu lösen, gesprengt wird. Vgl. aber

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Macht des Souveräns, die die Bestrafung seit Jahrhunderten begleiteten, ebenso ein Objektwechsel vollzogen. Mit den Wörtern des Reformers Mably gesprochen, soll die Strafe nunmehr eher *die Seele als den Körper* treffen.[415] Dabei geht es selbstverständlich nicht mehr um die Bekehrung einer Seele, aber auch nicht einfach darum, einem Rechtsubjekt einige seiner Ansprüche zu entziehen, etwa den Anspruch auf die Freiheit oder auf die Existenz. Der Übergang vom Körper und seinem Leiden zur Seele entspricht nicht nach den Wünschen der Aufklärer des 18. Jahrhunderts einer zunehmenden Abstraktion und Rationalisierung der Strafe. Er berechtigt vielmehr zu einem Zugriff der gesetzlichen Bestrafung nicht mehr einfach auf die Gesetzesübertretungen, sondern auf die konkreten Individuen: nicht mehr auf das, was sie getan haben, sondern auf das, was sie sind, sein werden, sein können.[416] Im Strafvollzug wie im gesamten Verlauf des Strafverfahrens mehren sich so die außergerichtlichen Urteilsinstanzen. Psychiatrische Experten und Psychologen, Strafbeamte, Erzieher, Verwalter zerstückeln und untergraben die gesetzliche Strafgewalt.

In diesem Zusammenhang muss auch die zentrale Bedeutung verstanden werden, die das Gefängnis im modernen Strafsystem eingenommen hat. Zwischen den Geldstrafen für die kleineren Verstöße und der Todesstrafe ist der Freiheitsentzug an sich seit dem 19. Jahrhundert zur Strafe überhaupt geworden, nachdem er lange lediglich eine vorbeugende oder instrumentale Funktion hatte. Er diente eher dazu, den Vollzug von anderen Strafen möglich zu machen und galt auf jeden Fall nicht so sehr aufgrund der Privation der Freiheit an sich als Züchtigung, sondern eher wegen seinen körperlichen Folgen: Kälte, Hunger, Krankheiten. Das Gefängnis bildet nicht – wie nach Émile Durkheim – den *normalen Typ der Repression*, der am Ende der sozialen Evolution steht.[417] Es stellt nicht den Endpunkt der Rationalisierung der Strafe dar, den reinen Entzug der Freiheit, der über einen jeden gleichermaßen verhängt werden und durch dessen Dauer die Schwere der Tat genau ausgeglichen werden kann. In der Form, die es historisch angenommen hat, ist das Gefängnis vor allem nicht die Strafe gewesen, die die Forderung nach der Gleichheit aller

auch SP 118 ff. / dt. 127 ff., wo Foucault zwischen *Intention* und *Qualität* des Willens unterscheidet: Diente erstere einer Art *Kasuistik*, die bloß auf eine nicht-individualisierende Typologie der Taten abzielte, so war die zweite Gegenstand eines *psychologischen Wissens*, das im Willen der Täter die Erkenntnis ihrer individuellen Natur suchte.

415 Vgl G. de MABLY, *De la législation*, in: DERS., *Œuvres complètes*, London 1789, Bd. IX, 326: »Que le châtiment, si je puis ainsi parler, frappe l'âme plutôt que le corps« (in SP 24/dt. 26 zitiert).

416 Vgl. SP 26/dt. 28.

417 Vgl. DURKHEIM, »Deux lois de l'évolution pénale«, a.a.O., 13 ff. (13 für das Zitat).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vor dem Gesetze am besten realisiert hat, indem es über alle individuellen Unterschiede hinweg auf die reinen *Rechtsubjekte* und auf das Gut zugriff, die Freiheit, die sie alle gleicherweise auszeichnet und voreinander gleichmacht.

Dass das Gefängnis zur Strafe schlechthin wurde, muss eher im Horizont der modernen Vertragstheorie und der paradoxen Stellung verstanden werden, die der Kriminelle rechtlich gesehen dabei einnimmt. Der Verbrecher hat den sozialen Vertrag gebrochen und als Feind der Gesellschaft ist er somit außerhalb des vertraglichen Bundes gesetzt, der sie konstituiert. Er wird aber bestraft und nimmt damit doch an demselben Bund teil, von dem er ausgeschlossen ist.[418] Als Feind aller fällt der Kriminelle aus dem Vertrag heraus und wird als Bürger (*citoyen*) disqualifiziert. Er ist nunmehr ein Naturmensch, ein Missetäter, ein Monster, vielleicht ein Wahnsinniger, ein Kranker und ein Anormaler und ist als solcher prinzipiell verobjektivierbar. Aus seiner rechtlichen Entmündigung entsteht die Möglichkeit, zu ihm ein Objektverhältnis herzustellen. Es wird nicht lange dauern, bis aus dem gesetzlosen Verbrecher ein *homo criminalis* als bestimmbarer Gegenstand innerhalb eines Erkenntnisfeldes wird.[419]

Die Fokussierung des Gefängnisses auf den entrechtlichten *homo natura* erklärt das Misstrauen, das die Reformer des 18. Jahrhunderts gegenüber den Strafanstalten immer empfunden haben. Die Geheimhaltung und Selbstständigkeit des Vollzugs der Strafgewalt, die das moderne Gefängnis mit sich bringt, können sich kaum mit einer Theorie vertragen, die die gesamte Gesellschaft an der Züchtigung des Täters als Sozialfeind teilnehmen lassen und die Ausübung der Strafgewalt mit der allergrößten Transparenz ihrer gesetzlichen Grundlage adäquat machen wollte. Gegenüber dem Straf- und Wissensapparat des Gefängnisses, mit dem sie das Programm einer politischen und ökonomischen Vervollkommnung des Strafsystems teilten, setzten die Reformer auf einer anderen Ebene an: Anwendungspunkt der Strafe war ihnen das *Rechtssubjet* als freier Träger von Repräsentationen und nicht das konkrete Individuum als gefügiges, entrechtlichtes und verobjektiviertes Natursubjet. Das Rechtssubjet, das heißt der Urheber einer durch das Gesetz definierten Tat, und nicht das *delinquente Subjekt*, galt es aus Sicht der Reformer durch eine Zeichentechnik zu

418 Vgl. SP 106 f./dt. 114.

419 Vgl. SP 120 f./dt. 129 f. Für die rechtliche Entmündigung als Voraussetzung für eine Verobjektivierung vgl. auch bereits HF 172: »c'est sur le fond d'une expérience juridique de l'aliénation que s'est constituée la science médicale des maladies mentales« (»die ärztliche Wissenschaft der Geisteskrankheiten hat sich vor dem Hintergrund einer juristischen Erfahrung mit der Alienation errichtet«, dt. 123).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verbessern, für das sie das Modell in der Theorie der Repräsentation der *Idéologues* fanden.[420]

Wenn der Gegenstand der Strafjustiz nicht mehr der *Körper des Schuldigen* ist, den es vor jenem des Königs zu vernichten gilt, und auch nicht das *Rechtssubjekt* eines idealen Vertrags, dem nach dem Prinzip der höchsten formalen Gleichheit ein Eigentum und ein Recht, nämlich seine Freiheit, entzogen werden soll, sondern das *Individuum der Disziplinen*, kann der Weg, der von der Marter als Sühne eines Frevels gegen den mystischen Körper des Königs zum Gefängnis als zur Institution des vermeintlich reinen Freiheitsentzugs führt, nicht direkt über die aufklärerische Reform des Strafrechts verlaufen. Er muss über die Disziplinen als Technologien der *Erzeugung von Individuen* führen: Erst im Zusammenhang mit den Kontroll-, Mess- und Abrichtungsprozeduren der Disziplinen kann die Entstehung des Gefängnisses und des modernen Strafwesens als Apparat nicht zur Bestrafung der Verbrechen, sondern zur Neuadaptation von Delinquenten angemessen verstanden werden.

Dementsprechend strukturiert sich Foucaults Untersuchung in die vier folgenden Teile: I. »Marter«; II. »Strafe«; III. »Disziplin«; IV. »Gefängnis«. Während der erste Teil auf die alten Zeremonien der Sühne und der Manifestation der inkommensurablen Macht des Souveräns durch das Martern des Körpers des Verurteilten eingeht, behandelt der zweite den Übergang zur Zeit der Aufklärung von der *Rache* des Königs zur *Bestrafung* im Namen der Verteidigung der Gesellschaft und die Folgen, die dieser Übergang für eine Ausweitung der Strafmechanismen auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene hatte. Der dritte Teil befasst sich mit den Disziplinen und der vierte schließlich mit dem Gefängnis als konzentrierte und strenge *Figur aller Disziplinen*.[421] Da Foucault die moderne Macht der Norm vor allem im dritten Teil, jenem, der der Bestimmung der Disziplin gilt, behandelt, wird sich die folgende Rekonstruktion hauptsächlich auf diesen beziehen.

i.ii Die Disziplinen als Machttechniken und Wissensprozeduren

In seiner Beschreibung der modernen Disziplinen geht es Foucault nicht primär um Institutionen und *Staatsapparate*. Er will vielmehr anhand von Beispielen einige wesentliche Techniken untersuchen, die sich auf den ganzen gesellschaftlichen Körper hin verallgemeinert haben.[422] Es handelt sich um minutiöse, eindringliche Techniken der detaillierten Kontrolle und Strukturierung der Körpertätigkeiten zum Zweck der

420 Vgl. SP 120 ff., 150 ff. / dt. 130 ff., 164 ff.
421 Vgl. SP 297/dt. 328.
422 Vgl. SP 163/dt. 177 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

größtmöglichen Steigerung ihrer Nützlichkeit. Foucault schlägt vor, diese *Techniken* »Disziplinen« zu nennen. Die meisten Disziplinarprozeduren bestanden bereits vor dem 18. Jahrhundert, als sie der Intensivierung unterzogen wurden, die für die Entstehung des modernen Strafwesens eine entscheidende Bedeutung gehabt hat. Sie wurden in den Klöstern, in den Armeen und auch in den Werkstätten angewandt. Es ist auch nicht das erste Mal gewesen, dass der Körper zum Gegenstand eines nachdrücklichen politischen Interesses wurde; in jeder Gesellschaft wird nämlich der Körper von einem System der Mächte vereinnahmt, ihm werden vielfältig Zwänge, Verbote und Verpflichtungen auferlegt.

Neu sind allerdings die *Skala*, der *Gegenstand* und die *Modalität* der Kontrolle. Was die Größenordnung betrifft, so geht es im 18. Jahrhundert nicht mehr darum, den Körper grob, also als eine unterschiedslose Einheit zu behandeln, sondern ihn im Detail zu bearbeiten, Zugriff bis auf die kleinste Mechanik zu haben: Bewegungen, Gesten, Haltungen, Schnelligkeit. Der tätige Körper ist einer Infinitesimalrechnung der physischen Gewalt ausgesetzt. Auch der Gegenstand der Kontrolle ist neu: Der Zwang zielt eher auf die *Kräfte* als auf die *Zeichen* ab. Der Körper des Soldaten stellt etwa nicht mehr das Wappen seiner Tugenden und jener des Souveräns dar, dem er dient; seine Haltung spricht keine körperliche Ehrenrhetorik mehr aus. Es zählt nicht mehr so sehr die Körpersprache, sondern die Ökonomie und Effizienz der Bewegungen und ihrer inneren Organisation. Die neue Modalität der Kontrolle besteht schließlich in einer steten Zwangsausübung, die über die genauen Vorgänge der Tätigkeit wacht und die Zeit, den Raum, die Bewegungen strikt analysiert und bis ins Kleinste codiert.[423]

Die Neuheit dieser ›*Politischen Anatomie*‹ ist allerdings damit noch nicht vollständig umrissen. Zu einer hinreichenden Definition der eigentlichen Spezifizität der *Disziplin* gehören nämlich zumindest noch eine *technische* und vor allem eine *epistemologische* Bestimmung. Auf einer *technischen* Ebene zeichnen sich die modernen Disziplinen durch die äußerste Sparsamkeit und mechanische Effizienz ihrer Mittel aus. Die Disziplinarkunst des menschlichen Körpers gestattet etwa, ein optimales Verhältnis zwischen Unterwerfung und Steigerung der Fähigkeiten herzustellen: Derselbe Mechanismus macht den Körper umso nützlicher, je gefügiger er ist und umso gefügiger, je nützlicher er ist.[424] So greift in den großen Manövern der militärischen Kunst die *Mikrophysik* der Macht mit ihrer infinitesimalen Reglementierung nicht in Form eines äußeren Zwangs ein, sondern sie wird zum inneren *Konstruktionsgesetz* der Tätigkeit selbst. Sie wirkt als ein immanentes Prinzip, durch das es möglich wird, die Wirksamkeit und die Nützlichkeit

423 Vgl. SP 161/dt. 175.
424 SP 162/dt. 176.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Bewegung eines jeden Soldaten innerhalb des Manövers der gesamten Truppe zu steigern. Die Disziplinarmacht wird so bereits auf einer technischen Ebene intrinsisch *produktiv:* Die Funktion, die sie ausübt, ist eher die *Synthese* als der *Entzug*; es geht weniger darum, ein Produkt zu enteignen, als vielmehr eine Zwangsbindung an den Produktionsapparat herzustellen.[425]

Zur eigentlichen Prozedur für die *Herstellung von Individuen* werden allerdings die Disziplinen, als sie auf einer *epistemologischen* Ebene ihre Methoden zur Unterwerfung der Körper mit jenen zur Herstellung von Wissen kombinieren. Ihre Spezifizität gewinnen sie nämlich erst dadurch, dass sie zu *Technologien* werden. Als *technologische Systeme* zeichnen sich die Disziplinen insbesondere dadurch aus, dass in ihnen jedes Objektverhältnis als eine Machtbeziehung funktioniert: Jeder Objektivierungsmechanismus gilt als Unterwerfungsinstrument, während umgekehrt jede Machtsteigerung neue Erkenntnisse ermöglicht.[426] Die *Disziplinen* interessieren Foucault gerade als solche Objektivations-, Subjektivierungs- und Unterwerfungsprozeduren, die ein Wissen technischen Ursprunges und Techniken wissenschaftlicher Erzeugung bilden. Deshalb enthält der dritte Teil von *Surveiller et punir* nicht nur ein Kapitel über die Erzeugung von *gefügigen Körpern* (I., »Die gelehrigen Körper«), sondern auch eines über die Methoden zur Abrichtung von zugleich gefügigen und erkennbaren Individuen (II., »Die Mittel der guten Abrichtung«). Ein drittes Kapitel (III., »Der Panoptismus«) widmet Foucault schließlich der Wirksamkeit und Zwangskraft der Disziplinarmacht: In Jeremy Benthams Panopticon sieht er das architektonische Schema einer möglichen Ausweitung der Techniken der Disziplin auf die gesamte Gesellschaft.

Das erste Kapitel beschreibt vier Techniken zur individuellen und kollektiven Bezwingung der Körper: das *Tableau*, das *Manöver*, die *Übung* und die *Taktik*. Das *Tableau* entspricht der Kunst der Verteilung der Individuen im Raum. Es erlaubt in den Spitälern, in den Schulen, in der Armee und in den Manufakturen einen analytischen Raum zu organisieren, in dem die Einzelnen klassifiziert, erkannt, beherrscht und nutzbar gemacht werden. Insofern stellt das Tableau gleichzeitig eine Machttechnik und eine Wissensprozedur dar. Sein Modell im weiten Sinne ist die Klosterzelle als architektonisches und spirituelles Verfahren.[427] Das *Manöver* ist das Muster einer genauen Reglementierung der Zeitverwendung, die keinen äußeren Zwang, sondern eine regelrechte Strukturierung der Geste und der Tätigkeit, durch ihre Zerlegung und strenge instrumentelle Kodierung, darstellt. Der Körper wird dabei nicht mehr

425 Vgl. SP 180/dt. 197.
426 Vgl. SP 260/dt. 287.
427 Vgl. SP 166–75/dt. 181–91.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als *Maschine* nach den mechanischen Gesetzen der kartesianischen spekulativen Physik erfahren, sondern als funktionell ausgerichteter Organismus, der physiologischen Bedingungen unterliegt.[428] Die Disziplinen funktionieren aber auch als Apparate, die Zeit addieren und kapitalisieren. Sie segmentieren Tätigkeiten und organisieren sie nach graduellen und auf ein Ziel ausgerichteten Reihen, durch die die Entwicklung eines jeden Individuums im Sinne einer *Genese* beschrieben werden kann. Diese Gestaltung der Zeit nach progressiven Reihen entspricht der Prozedur der *Übung*. War die Übung als spirituelle Askese eine Technik, die diesseitige Zeit auf die Erlangung des Heils auszurichten, so ist sie jetzt zu einer *politischen Technologie des Körpers* geworden, durch die individuell charakterisierte Fähigkeiten für ihre mögliche kollektive Nutzbarmachung produziert werden.[429] Die *Taktik* bildet schließlich die Prozedur, die dem Erfordernis entspricht, die durch die Disziplinen gebildeten Kräfte optimal zusammenzusetzen. In den Armeen, in den Schulen und in den Manufakturen geht es somit darum, die Disziplinarkörper und ihre Operationen als die Elementarteilchen einer Maschine ineinanderzufügen, die ein funktionelles Maximum gewährleistet.[430]

Durch ihre vier großen technischen Prozeduren: das *Tableau*, das *Manöver*, die *Übung* und die *Taktik*, und dank der minutiösen Bezwingung der Körper und der intimen Strukturierung ihrer Operationen, die diese erlauben, *fabriziert* die Disziplin eine Individualität, die sich durch vier Hauptmerkmale auszeichnet: Sie ist *zellenförmig* (aufgrund der räumlichen Parzellierung nach der Tradition der Klosterzellen), *organisch* (durch die funktionelle Kodierung der Tätigkeiten), *genetisch* (aufgrund der Zeitkumulation auf ein Ziel hin) und *kombinatorisch* (aufgrund der Zusammensetzung der Kräfte). Unter den vier Techniken stellt die Taktik die höchste Form dar. In ihr sahen die Theoretiker des 18. Jahrhunderts das Fundament der gesamten militärischen Kunst – von der Kontrolle über die individuellen Körper und den körperlichen Einübungen bis zur Handhabung der großen Menschenmengen. Die Taktik galt vor allem für die großen europäischen Nationalstaaten als allgemeines Modell für ein technisches Wissen zur Verwaltung und Disziplinierung der Massen. Sie wurde zum Mittel der Verhütung von Unordnung innerhalb der Zivilgesellschaft. Neben dem Ideal einer vollkommenen Gesellschaft, das die *historiens des idées* gerne den Philosophen und den Juristen des 18. Jahrhunderts zuschrieben, hat es demnach an den Anfängen der modernen demokratischen Staaten den *militärischen Traum* einer disziplinierten Gesellschaft gegeben. Diese *Disziplinargesellschaft* berief sich weniger auf den Naturzustand, als auf das Räderwerk einer

428 Vgl. SP 175–83/dt. 192–201.
429 Vgl. SP 31/dt. 34.
430 Vgl. SP 192/dt. 211 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Maschine; weniger auf einen ursprünglichen Vertrag, als auf eine fortdauernde Zwangsübung; weniger auf Grundrechte, als auf eine progressive Dressur; weniger auf die *volonté générale*, als auf eine automatisierte Fügsamkeit.[431]

i.iii Die Prüfung oder die technische Geburt der Humanwissenschaften

Damit aber die Disziplin zu ihrer spezifischen Prozedur kommt, nämlich zur Prüfung (*examen*), sind neben den vier *Techniken* der Körperabrichtung zwei *Mittel* nötig: die *hierarchische Überwachung* und die *normalisierende Sanktion*. Aus ihrer Kombination entsteht die Prüfung als die Prozedur, die im Mittelpunkt aller Prozeduren der Disziplin steht, indem sie die Praxis des *Überwachens* und des *Strafens* in einer einzigen *Technologie* verbindet.

Obwohl von der Wissenschaftsgeschichte – nicht anders als die meisten unter den Disziplinarprozeduren – zumeist vernachlässigt, ist den kleinen Techniken der vielfältigen und überkreuzten Überwachungen, deren Verbreitung im 18. Jahrhundert massiv zunimmt, aus der Sicht Foucaults eine Bedeutung zuzumessen, die als nicht geringer einzuschätzen ist als jene der weitaus mehr gepriesenen Technologien, wie das Fernrohr, die Linsen oder der Lichtkegel, mit denen die Gründung der neuen Physik und Kosmologie Hand in Hand ging. Sie sind eine Art *Verhaltensmikroskop* gewesen, das durch Unterwerfungsmechanismen und Prozeduren der Nutzbarmachung unvermerkt ein neues Wissen über den Menschen eingeleitet hat.[432] Organisiert bereits auf der architektonischen Ebene der Gebäude und Einrichtungen nach den Prinzipien einer ständigen Beobachtung aller durch alle und einer genauen, hierarchischen Einordnung eines jeden nach seiner kollektiven Nutzbarkeit, haben die Techniken der Überwachung als ein Dispositiv gedient, das die Ausübung der Disziplin durch einen zwingenden Blick und eine allgemeine Sichtbarkeit möglich machte. Die hierarchisierte, funktionelle

431 Vgl. SP 198/dt. 218. In seinen Ausführungen über die politische Ausweitung der Taktik auf den gesamten gesellschaftlichen Körper bezieht sich Foucault auf das *Essai général de tactique* des Grafen de Guibert (London 1772) und auf dessen Projekt einer *politisch-militärischen* Reform Frankreichs. Eine wichtige Referenz ist aber ebenso Marx, insbesondere das Manufakturkapitel im *Kapital*, was die Analogie zwischen Arbeitsteilung und militärischer Taktik angeht (vgl. *Das Kapital*, Buch I, Kapitel XIII, und SP 192 Anm. 2/dt. 211 Anm. 51), und dessen Brief an Engels vom 25. September 1857, in dem Marx sich über die Armee und die Formen der bürgerlichen Gesellschaft äußert (vgl. SP 198 Anm. 1/dt. 218 Anm. 59).

432 Vgl. SP 204/dt. 224.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überwachung erlaubte insbesondere, dass die Disziplinarmacht zu einem *integrierten System* wurde: Sie wirkte nicht als ein äußerer Zwang innerhalb der sozialen *Funktionen*, wie das Gesundheits- und Schulwesen, das Militär und die Warenproduktion, denen sie assoziiert wurde, sondern funktionierte als ein internes Prinzip zur Steigerung von deren Leistungsfähigkeit. Dank der Überwachung wurde die Disziplin zu einer *vielfältigen, automatischen* und *anonymen* Macht, zu einer *Machinerie*, die sich durch ein Netz von Relationen, von ständig überwachten Überwachungen als durch ihre eigenen Mechanismen stützt. In der Disziplin gehen die Effekte der Beherrschung nicht von einem ›Chef‹, einem Souverän aus, vielmehr ist es der gesamte Disziplinarapparat, der Macht erzeugt.[433]

Neben der Überwachung und in einem engen Korrelationsverhältnis mit ihr funktioniert im Mittelpunkt der Disziplin ein kleiner Strafmechanismus, eine *infra-penalité* oder gar *Subjustiz*, die so etwas wie ein *Rechtsprivileg* genießt. Die *Sonderregelung* der Disziplinarstrafe zeichnet sich durch eigene Gesetze, spezifische Delikte, besondere Sanktionsformen und Gerichtsinstanzen aus. Sie betrifft die kleinsten Verhaltensweisen (Verspätung, Unaufmerksamkeit, nicht korrekte Körperhaltung, Unverschämtheit) und alles, was in das weite Feld der ›Unordnung‹ fällt. Die Disziplin wendet sich allerdings nicht nur einem Bereich zu, der von der ordentlichen Strafjustiz vernachlässigt wird, sondern setzt eine eigentümliche Art des Strafens voraus. Sie straft nicht das Gesetzwidrige, sondern die Abweichung von der Regel, das unbestimmte Gebiet des *Nicht-Konformen*: Jedes Mal, wenn der Soldat das vorgeschriebene Niveau nicht erreicht, begeht er einen *Fehler*; ebenso der Schüler, der unfähig ist, seine Aufgaben zu erfüllen.

Die Ordnung, für deren Beachtung die Disziplin sorgen muss, zeichnet sich insbesondere durch ihre *nature mixte* aus. Sie ist eine *Satzung*: eine *künstliche* Ordnung, die ausdrücklich durch ein Gesetz, ein Programm, ein Reglement bestimmt ist; aber gleichzeitig auch eine Ordnung, die durch *natürliche*, beobachtbare Prozesse definiert wird: die Dauer eines Lernvorganges, die Zeit einer Übung. In der Disziplin wird die Strafe somit nach einer doppelten, *juridisch-natürlichen* Referenz verhängt.[434]

Weil die Disziplinarstrafe die Hauptfunktion hat, Abweichungen zu reduzieren, ist sie wesentlich *korrektiv*: Sie bevorzugt alle Sanktionen, die mit Üben und Abrichten verbunden sind. Zugleich ist sie nicht auf die *Taten*, sondern auf die *Individuen* ausgerichtet, die nach ihrer Natur, ihren Anlagen, ihrem Niveau, ihrem Wert eingeschätzt und dank einer minutiösen Buchführung miteinander verglichen und differenziert

433 Vgl. SP 208/dt. 228 f.
434 Vgl. SP 210 f./dt. 231 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden. Das Strafsystem der Disziplin fügt sich somit in den Prozess der *Erkenntnis der Individuen* ein.[435] In diesem Sinne verwendet es die Anordnung nach Rängen und Stufen als ein Mittel, um zu bestrafen und zu belohnen. Indem die Disziplinarstrafe klassifiziert und einordnet, bestraft oder belohnt sie; indem sie bestraft oder belohnt, ordnet sie ein.

Die Disziplinarstrafe zielt somit weder auf *Sühne* noch auf *Repression* ab. Ihre Aufgabe innerhalb des Systems der Disziplinarmacht ist vielmehr die *Normalisierung*. Auf der Grundlage einer Regel oder gar *Norm,* die aus dem Vergleichsfeld einer Menschenmenge gewonnen wird und die entweder als *Mindestmaßstab, einzuhaltender Durchschnitt* oder *Idealwert* funktionieren kann, vergleicht, differenziert und hierarchisiert das omnipräsente Strafsystem der Disziplin die Fähigkeiten, das Niveau und die ›Natur‹ der einzelnen Individuen. Es homogenisiert, indem ihm der wertende Maßstab der Norm einer Konformität dient, die die Individuen realisierten sollen, und grenzt schließlich aus, indem es die Differenz aller Differenzen bestimmt: die äußere Grenze des *Anormalen*.[436]

Das *Disziplinarstrafwesen* setzt sich damit dem *juristischen* im Detail entgegen. Dieses bezieht sich nämlich nicht auf ein Ganzes beobachtbarer Phänomene und auf die vermeintlich positive *Norm*, die daraus entnommen wird, sondern auf einen Gesetzes- und Textkorpus, dem man treu bleiben soll; es hat nicht Individuen zu differenzieren, sondern Taten anhand einer gewissen Anzahl allgemeiner Kategorien zu spezifizieren; es hat nicht individuelle Naturen zu charakterisieren und hierarchisch anzuordnen, sondern den binären Gegensatz zwischen Erlaubtem und Verbotenem zu bestimmen; es hat nicht Konformität zu fördern, sondern ein für alle Mal die Grenze zwischen *schuldig* und *nicht-schuldig* zu ziehen. *Strafnorm* und *Strafgesetz* und die Systeme, die sie unterstellen, stehen nicht einfach nebeneinander oder ergänzen sich gar, sondern sind aufeinander völlig *irreduzibel*.

> Les dispositifs disciplinaires ont sécrété une ›pénalité de la norme‹, qui est irréductible dans ses principes et son fonctionnement à la pénalité traditionnelle de la loi.[437]

Wenn die moderne Strafjustiz zu Recht als eine *juristisch-anthropologische* Formation gekennzeichnet werden kann, dann nicht, weil der Prozess ihrer fortschreitenden Rationalisierung und Formalisierung durch

435 Vgl. SP 213/dt. 234.
436 Vgl. SP 214/dt. 236.
437 SP 215 (»Aus den Dispositiven der Disziplin ist ein ›Strafsystem der Norm‹ hervorgegangen, das in ihren Prinzipien und ihrer Funktionsweise auf das traditionelle Strafsystem des Gesetzes irreduzibel ist«, dt. 236; Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Einbeziehung der *positiven* Rationalität der Humanwissenschaften und des *Humanismus*, der sie inspiriert, ergänzt wurde; die *politische Anthropologie* des modernen Strafwesens ist vielmehr auf die Ausbildung einer Disziplinartechnik angewiesen, die die neuen Mechanismen der *normalisierenden Sanktion* ins Spiel bringt. Durch die Disziplinen kommt die *Macht der Norm* zum Durchbruch.[438] Das *Normale* setzt sich im 19. Jahrhundert im Schul- und Gesundheitswesen sowie in der Wirtschaft durch. Es etabliert sich im Unterricht durch die Einführung einer standardisierten Erziehung und die Errichtung der Normalschulen zur Ausbildung der Lehrer; im Gesundheitswesen mittels der Organisation einer einheitlichen medizinischen Versorgung, durch die allgemeine Gesundheitsnormen auf nationaler Ebene durchgesetzt werden sollen; in der Mechanisierung der Produktion durch die Standardisierung der Prozesse und der Produkte der Industrie.[439]

Hierarchische Überwachung und *normalisierende Sanktion* werden schließlich in der einzigen Prozedur kombiniert, die anders als alle anderen Disziplinartechniken und -mittel, für die sich leicht Modelle in der vorherigen Geschichte finden lassen, für die Disziplin eigentlich spezifisch ist: die *Prüfung*.[440] Als eigentümliche Prozedur der Disziplin fasst die Prüfung in sich alles das zusammen, was Foucault im Kern unter *Überwachen* und *Strafen* versteht. Sie steht im Zentrum der Prozeduren, die das Individuum als Effekt und Objekt eines Wissen-Macht-Komplexes konstituieren. Durch die Kombination von Überwachung und Strafe, die sie auszeichnet, gewährt die Prüfung die großen Disziplinarfunktionen, die von den Techniken der Zelle, der Manöver, der Übung und der Taktik anvisiert werden: die Klassifizierung, die maximale Förderung der Kräfte und der Zeit, die genetische Akkumulation und die Zusammensetzung der Fähigkeiten. Somit bringt sie die Fabrikation der *zellenförmigen, organischen, genetischen* und *kombinatorischen* Individualität der Disziplin zur Vollendung.

> Finalement, l'examen est au centre des procédures qui constituent l'individu comme effet et objet de pouvoir, comme effet et objet de savoir. C'est lui qui, en combinant surveillance hiérarchique et sanction normalisatrice,

438 SP 215 f./dt. 237.

439 Vgl. SP 216/dt. 237. In diesem Punkt bezieht sich Foucault insbesondere auf die »wesentlichen Ausführungen« des ersten Kapitels von Canguilhems *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*, den Zusatz von 1966 zum *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (vgl. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, a.a.O., 175–91).

440 Vgl. SP 201/dt. 220. In der deutschen Ausgabe fehlt der Hinweis auf die Spezifizität der Prüfung. Über die Prüfung vgl. bereits die Vorlesungen: FOUCAULT, *Théories et institutions pénales (1971–1972)*, a.a.O., 215, und DERS., *La société punitive (1972–1973)*, a.a.O., 200/dt. 270.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> assure les grandes fonctions disciplinaires de répartition et de classement, d'extraction maximale des forces et du temps, de cumul génétique continu, de composition optimale des aptitudes. Donc, de fabrication de l'individualité cellulaire, organique, génétique et combinatoire.[441]

Ist Foucaults Untersuchung im Allgemeinen von dem Projekt geleitet, die Verwandlung der Strafmethoden im Hinblick auf eine gemeinsame Geschichte der Macht- und der Erkenntnisverhältnisse zu rekonstruieren, die in einer neuartigen politischen Technologie des Körpers ihren Ausgangspunkt hat, so bildet die Prüfung als *Objektivierungs- und Unterwerfungsprozedur* ihren eigentlichen Fokus.

Erst die Prüfung verleiht Foucaults *politischer Anatomie* ihre volle Bedeutung. Sie erst kann dem Anspruch Foucaults genügen, von einer *Technologie des Körpers* ausgehend eine Theorie der disziplinären Subjektivität als Theorie der modernen Machtform zu entfalten. Körperliche Abrichtung bildet an sich keinen hinreichenden Grund der Konstitution einer Subjektivität. Dazu bedarf es einer Synthese der einzelnen Bewegungen, Gesten, Fertig- und Fähigkeiten zu einer Identität, Einheit, *Seele* oder gar humanwissenschaftlichen, anthropologischen *Norm* als das innere Gesetz, das ein Bündel aus zerstreuten Manifestationen zu einem konkreten Allgemeinen und somit zu einem *Individuum* macht. Foucaults Behauptung, es ließe sich eine Genealogie der modernen Seelen im Sinne einer körperlichen Determinierung schreiben, zehrt im Grunde von einem materialistischen Vorurteil. Legt man sich auf eine ausschließlich *körperliche* Subjektivität fest, so versperrt man sich die Möglichkeit eines reichhaltigen Verständnisses der modernen ›Macht der Norm‹. Nicht der *Körper,* sondern die *Seele* als psychosomatische Einheit bildet die Schwelle zur modernen Macht, wie auch die politische Besetzung des Lebens und des Körpers durch die Disziplin an sich nichts Neues und nichts Spezifisches ist, insofern sie nicht durch die Verbindung mit einem Wissen zur Technologie wird.[442] Übersieht man die

441 SP 225 (»Schließlich steht die Prüfung im Zentrum der Prozeduren, die das Individuum als Effekt und Objekt von Macht, als Effekt und Objekt von Wissen konstituieren. Indem sie hierarchische Überwachung und normalisierende Sanktion kombiniert, gewährt die Prüfung die großen Disziplinarfunktionen der Verteilung und Klassifizierung, der maximalen Extrapolation der Kräfte und der Zeiten, der stetigen genetischen Akkumulation und der optimalen Zusammensetzung der Fähigkeiten. Also der Herstellung der zellenförmigen, organischen, genetischen und kombinatorischen Individualität«, dt. 247 f., Übersetzung leicht verändert).

442 Vgl. hingegen SIEBENPFEIFFER, »Körper«, a.a.O., 269b: »Das Kennzeichen der Moderne ist mithin die vollständige Durchdringung des Körpers mit Macht.« Für einen Ansatz, der nicht die *Prüfung*, sondern die *Übung* ins Zentrum von Foucaults Verständnis der Disziplin rückt, vgl. etwa: Ch.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entscheidende Rolle der Seele in der Konstitution der modernen Macht, versteht man außerdem nicht mehr, in welchem Sinne *Überwachen und Strafen* als eine erneute Genealogie der Humanwissenschaften und des modernen Humanismus zu begreifen ist.

Im Mittelpunkt der Prozeduren der Disziplin legt die Prüfung die Unterwerfung derer frei, die als Gegenstände konstituiert werden, und die Vergegenständlichung derjenigen, die unterworfen werden.[443] Die Verschränkung zwischen Machtverhältnissen und Wissensbeziehungen erreicht gar in der Prüfung das Moment ihrer höchsten Sichtbarkeit: Gleichzeitig *Ritual* und *Methode*, bildet die Prüfung die eigentliche Zeremonie der Moderne, in der die Macht nicht mehr *triumphiert* wie bei der Marter des Ancien Régime, sondern sich erst einem untersuchenden Blick und erst in ihren Effekten zeigt. Sträflich von den Wissenschaftshistorikern vernachlässigt, steckt in der winzigen Technik oder gar Technologie der Prüfung ein vollständiges Wissensgebiet und zugleich ein ganzer Machttypus. Als solche bildet sie keine *Ideologie*, wie auch die Apparate, die von ihr eventuell Gebrauch machen können, weder *ideologische* noch *repressive Staatsapparate* – nach der Terminologie Althussers – darstellen. Zwar bringt die Technologie der Prüfung nicht weniger als die Ideologie, von der in Bezug auf die Humanwissenschaften so oft die Rede ist, Machtbeziehungen zum Einsatz, dank derer Wissen erhoben und gebildet wird. Die politische Besetzung erfolgt aber aus der Sicht Foucaults bei der Disziplinartechnologie anders als bei der Ideologie nicht bloß auf der Ebene des Bewusstseins und der Repräsentationen, sondern auf der Ebene dessen, was ein Wissen ermöglicht.[444]

Die Transformation des Spitals und der Schule in *Prüfungsapparate*, in denen Kranke und Schüler in eine beinahe ununterbrochene Prüfungssituation versetzt werden, in ein ständiges Vergleichen eines jeden mit allen anderen, durch das sie zugleich gemessen und sanktioniert werden, haben zur *epistemologischen Deblockierung* und zu den Anfängen einer als Wissenschaft auftretenden Pädagogik entscheidend beigetragen.[445]

MENKE, »Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz«, in: HONNETH, SAAR (Hg.), *Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 283–99.

443 Vgl. SP 271/dt. 238: »l'assujettissement de ceux qui sont perçus comme des objets et l'objectivation de ceux qui sont assujettis.«

444 Vgl. SP 217/dt. 239. Es bleibt allerdings unerklärt, ob der für die Disziplin qua Technologie notwendige Verweis auf die *Norm* angesichts des wesentlich synthetischen Charakters letzterer nicht ein Bewusstseinsmoment in den Vordergrund treten lässt. Foucaults strikt deterministische Auffassung des Verhältnisses zwischen körperlichen Techniken und anthropologischem Wissen infrage zu stellen, heißt auf jeden Fall, dem Bewusstsein erneut ein kritisches Potenzial zu eröffnen.

445 Vgl. SP 217/dt. 239.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Prüfung funktioniert dabei als ein Mechanismus, der eine bestimmte Form der Machtausübung mit einem bestimmten Typ der Wissensformierung kombiniert. Dazu gelangt sie im Allgemeinen durch drei Vorgänge: Sie kehrt die Ökonomie der Sichtbarkeit in der Machtausübung um; sie lässt die Individualität in ein Dokumentationsfeld treten und sie macht mit Hilfe ihrer Dokumentationstechniken aus jedem Individuum einen *Fall*.

In der Disziplin sind es die Untertanen, die gesehen werden müssen, nicht der Souverän. Die ständige Sichtbarkeit der Disziplinarindividuen, die Tatsache, dass sie immer gesehen werden können, sichert den konstanten Zugriff einer Macht, die sie in einem Mechanismus der Objektivation einfängt. Hatte sich traditionell die Macht in ihrer Souveränität – wie etwa im Zeremoniell der Marter – in der Form des Exzesses und der Verausgabung manifestiert, so stellt das methodische, immanente Ritual der Prüfung die *politische Zeremonie* der Moderne exemplarisch dar.

Die Prüfungsprozeduren wurden andererseits von ihren Anfängen an von einem System der dokumentarischen Erfassung begleitet. Die Prüfung, die die Individuen in ein Feld der ständigen Sichtbarkeit stellt, setzt sie zugleich in ein minutiöses Netz des Schreibens und der Schrift. Und zwar mit zwei gewichtigen Neuerungen gegenüber den Methoden der traditionellen administrativen Dokumentierung: Die eine betrifft die Identifikations-, Signalisierungs- und Beschreibungsmethoden, die andere die Korrelation zwischen den dokumentarisch erfassten Elementen. Im ersten Fall steht man vor einer ersten *Formalisierung* des Individuellen innerhalb von Machtverhältnissen. Vor der Aufgabe, Menschenmengen in der Armee, den Spitälern, den Schulen und den Fabriken zielgerichtet zu verwalten, werden erste rudimentäre Codes entwickelt: ein physischer Code der Identifikation und Signalisierung, ein medizinischer Code der Symptome, ein Schul- und Militärcode der Verhaltensweisen und der Leistungen. Im zweiten Fall geht es darum, die erfassten Informationen untereinander zu korrelieren, zu kumulieren und nach Reihen anzuordnen, damit Vergleichsfelder etabliert werden können, durch die es möglich wird, zu klassifizieren, Kategorien zu bilden, Durchschnitte zu ermitteln und Normen zu fixieren.[446]

Dank des Aufzeichnungsapparates, der sie konstant begleitet, eröffnet die Prüfung darüber hinaus zwei Möglichkeiten, die für den Zweck der Regierung der Menschenmengen und deren Nutzbarmachung insofern wesentlich sind, als sie der Korrelation zwischen *Individuen* und *Bevölkerungen* dienen. Zum einen erlaubt die Prüfung die Konstitution des Individuums als Gegenstand der Beobachtung und der Analyse. Das Individuum soll aber nicht, was Naturforscher in Bezug auf Lebewesen tun, auf spezifische Eigenschaften reduziert werden, sondern in

446 Vgl. SP 221–23/dt. 243–45.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seinen einzigartigen Zügen und Fähigkeiten und in seiner eigentümlichen Entwicklung erfasst werden. Zum anderen kann durch die Prüfung ein Vergleichssystem konstituiert werden, das die Messung der Phänomene auf einer globalen Ebene, die Charakterisierung kollektiver Tatbestände, die Einschätzung der Abweichungen der Individuen und ihre Verteilung innerhalb einer Bevölkerung ermöglicht. Durch die vielfältigen Dokumentationstechniken der Individualität, wie die Notierung, die Registrierung, die Dossierherstellung, hat die Prüfung aber vor allem die epistemologische Deblockierung *der Wissenschaften des Individuums* möglich gemacht.[447]

Die Aristotelische Frage nach der Möglichkeit und Legitimität einer Wissenschaft des Individuums darf durchaus auf einer rein philosophischen, spekulativen Ebene gestellt werden.[448] Laut Foucault ist aber der ›technisch-historische‹ Ansatz, den er in *Surveiller et punir* vertritt, fundamentaler. Dieser zwingt dazu, sich mit einer simplen *Tatsachenfrage* auseinanderzusetzen, namentlich mit der Emergenz dessen, was gegen Ende des 18. Jahrhunderts im Zeichen der *›klinischen‹ Wissenschaften* stehen könnte: Das Individuum (nicht mehr die Spezies) tritt ins Wissensfeld. Der wissenschaftliche Diskurs öffnet sich Prozeduren wie der Beschreibung des Singulären, der Vernehmung, der Anamnese, dem ›Dossier‹.

Die Gründe einer solchen Emergenz sind in einem technischen Wandel zu suchen: Die Geburt der modernen *Klinik* kann aus der Sicht Foucaults nicht *ideengeschichtlich* erklärt werden, sie muss vielmehr auf das Auftauchen der neuen Technologie der Klinik zurückgeführt werden. Man muss einen Blick auf die Schreib- und Registrierverfahren, auf die Prüfungsrituale und -mechanismen werfen, auf die Herausbildung disziplinärer Dispositive und eines neuen Typs der Macht über die Körper. Wenn somit *Surveiller et punir* noch eine *Archäologie der Humanwissenschaften* darstellt, dann – und dies nach einem ausdrücklichen Programm – nicht mehr wie *Les mots et les choses* auf der Ebene der Beschreibung einer Wissensstruktur und der impliziten Ontologie der empirischen Ordnungen, sondern auf der *genealogischen* Ebene der Bestimmung des *technischen* Ursprunges der Wissenschaften des Menschen.[449]

Mit Hilfe ihrer Dokumentationstechniken und der konstanten Sichtbarkeit, zu denen die Disziplin die Einzelnen zwingt, macht die Prüfung

447 Vgl. SP 223 f./dt. 246.

448 Dazu vgl. auch die bereits erwähnte Stelle in NC 174/dt. 184. Über den Anspruch der Humanwissenschaften, die Aristotelische Ablehnung einer Erkenntnis des Individuellen hinter sich gelassen zu haben, vgl. POLITZER, *Les fondements de la psychologie*, a.a.O., etwa 115 (zur Entwicklung eines »determinisme individuel«) und 176 (zur »connaissance de l'individu« als dem Ausgangspunkt der Psychologie).

449 SP 224/dt. 246.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schließlich aus jedem Individuum einen *Fall*. Anders als in der Kasuistik und in der Jurisprudenz stellt der Fall in der Disziplin nicht mehr eine Reihe von Umständen dar, die eine *Tat* qualifizieren und die Anwendung einer Regel bestimmen; der Fall ist vielmehr das *Individuum* selbst, wie man es in seiner Individualität beschreiben, abschätzen, messen, mit andern vergleichen kann: das Individuum, dass es außerdem zu dressieren und anzupassen, zu klassifizieren, zu normalisieren und auszuschließen gilt. Die Chronik eines Menschen, die Erzählung seines Lebens haben lange zu den Ritualen der Manifestation seiner Macht gehört. Tag für Tag betrachtet, beobachtet und zum Gegenstand des Erzählens zu werden, war ein Privileg, das den Trägern der politischen Macht vorbehalten war. Die Disziplin kehrt dieses Verhältnis um: Nunmehr tritt die beliebige Individualität ins Feld der Beschreibbarkeit. Sie wird zum Gegenstand individueller Beschreibungen und biografischer Erzählungen. Sie stellt aber nicht mehr ein *Monument* für ein künftiges Gedächtnis, sondern ein *Dokument* für eine mögliche Auswertung dar. Die Prüfung als gleichzeitig *rituelle* und *wissenschaftliche* Fixierung der individuellen Unterschiede zeigt somit das Aufkommen einer neuen Spielart der Macht, die im Gegensatz zur traditionellen Zeremonie, in der Standeszugehörigkeiten, Abstammungen, Privilegien als Machtwappen zur Schau gestellt werden, jedem seine eigene Individualität als Stand zuweist: die Züge, die Abmessungen, die Abweichungen, die Noten, die ihn charakterisieren und die aus ihm einen *Fall* machen. Auch vor der Disziplin hätte der *Neveu* genug Grund zum Lachen und zur Empörung gehabt.

i.iv Die Humanwissenschaften als Wissenschaften der Norm und des Normalen

Mit der Disziplinartechnologie findet eine Umkehrung der politischen Achse der Individualisierung statt, die immer *absteigender* wird. Je *anonymer* und *funktioneller* die Macht, umso mehr werden nicht die Inhaber von Privilegien, sondern diejenigen individualisiert, die dieser Macht unterworfen sind. Diese Individualisierung geschieht außerdem eher durch Überwachungen und Beobachtungen als mittels Zeremonien und Darstellungen; eher durch vergleichende Messungen, die sich auf die *Norm* beziehen als mittels eines Verweises auf Ahnen; eher durch Abweichungen als mittels außerordentlicher Taten.[450] In der Disziplin ist das Kind mehr individualisiert als der Erwachsene, der kranke Mensch mehr als der gesunde, der Wahnsinnige und der Delinquent mehr als der ›normale‹ Mensch. Alle Wissenschaften und Praktiken psychologischer Prägung sind im Zusammenhang mit dieser Umkehrung

450 Vgl. SP 226/dt. 248.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Individualisierungsprozeduren zu denken. In ihrem Anspruch, sich als Wissenschaften der Wertvariationen zu etablieren, gehen sie insbesondere vom *Anormalen* und *Abweichenden* aus, um das *Normale* in seiner individuellen, konkreten Natur zu bestimmen.[451]

Der Moment, in dem das *Normale* den Platz des *Altehrwürdigen* einnahm und von den *historisch-rituellen* Methoden der Herausbildung der Individualität zu den *wissenschaftlich-disziplinären* Mechanismen der Herausbildung der Individualität übergegangen wurde, ist derselbe, in dem die Wissenschaften vom Menschen durch die Anwendung einer neuen Machttechnologie und Politischen Anatomie der Körper möglich wurden. Das Individuum ist dabei mehr als die bloße *Ideologie* einer Tauschgesellschaft, die sich als eine vertragliche Vereinigung von isolierten Rechtsubjekten verstanden hat; es ist vielmehr eine durch die spezifische Machttechnologie der Disziplin fabrizierte Realität. Es ist das Erzeugnis einer Macht, die ihrer *technischen, synthetischen* Natur nach wesentlich *produktiv* ist.[452]

In *Les mots et les choses* hatte Foucault von der unmittelbaren praktischen Relevanz der anthropologischen *epistéme* gesprochen, von einem Imperativ, der das Denken von innen heimsucht und von Anfang an aus ihm eine Form des Handelns macht.[453] Dieser Imperativ des modernen Denkens war mit dem Übergang vom abstrakten ›Ich denke‹ der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie zum konkreten ›Ich‹ der modernen Analytik der Endlichkeit und mit der Notwendigkeit verbunden, eine konkrete Natur als ein Sein-Sollen zu erfassen. So in *Surveiller et punir*, wo das abstrakte Subjekt des Rechts dem konkreten der Disziplin gegenübergestellt wird, die Natur der Subjekte wird zu ihrem Sein-Sollen und ihr technisch bedingtes Sein-Sollen zu ihrer Natur. In *Surveiller et punir* hat freilich das anthropologische Denken in den Disziplinartechniken zudem seinen praktischen Arm gefunden.

Der Imperativ, der dem modernen Denken innewohnt, ist laut Foucault nicht zufällig mit dessen anthropologischem Charakter verbunden, denn er wird von der Möglichkeit impliziert, den Menschen als einen Gegenstand für ein Wissen zu konstituieren. Er ruht insbesondere im Inneren des anthropologischen Denkens und seiner Bewegung darauf hin, das *Ungedachte* einzuholen. Die endlichen Vermittlungen der modernen Anthropologie verinnerlichen das, was dem Denken äußerlich, aber nicht fremd, sondern wesentlich eigen ist. Die anthropologische *epistéme* ist somit – so kann man die in diesem Fall etwas kryptischen Ausführungen Foucaults verdeutlichen – aufgrund ihrer synthetischen Natur selbst unmittelbar *praktisch* und *produktiv*: Sie

451 SP 226/dt. 248 f.
452 Vgl. SP 227/dt. 250.
453 Vgl. MC 338 f./dt. 394–96.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

registriert nicht einfach möglichst treu eine Realität, die ihr äußerlich ist, sondern sie *erzeugt* sie durch eine Vermittlung neu, in der das Subjektive und das Objektive, das Fundamentale und das Positive nicht mehr voneinander zu trennen sind. Zudem ist sie strukturell und nicht erst genealogisch *technisch*, das heißt, sie erzeugt durch ihre synthetische Tätigkeit funktionell auf ein endliches Ziel hin organisierte Zusammenhänge. Eher als durch ihren Ursprung ist sie ihrer Struktur nach *poietisch* ausgerichtet.[454] Deshalb ist sie auch unmittelbar *normativ*, das heißt, sie bettet die Elemente ihrer Synthese in endliche Sinnzusammenhänge ein, die ihr als Werthorizont dienen.

Foucaults Bestimmung der unmittelbaren praktischen Natur der anthropologischen *epistéme* verhält sich homolog zur Charakterisierung, die er vom eigentlichen epistemologischen Kern der Humanwissenschaften gibt, abgesehen von deren Einordnung in die Dimension der Repräsentation. Die Geschichte der Humanwissenschaften zeichnet sich laut Foucault durch die Bewegung aus, die sie von der Entgegensetzung zwischen dem Normalen und dem Pathologischen zur Polarität zwischen Bewusstem und Unbewusstem führt. Es wurde bereits hervorgehoben, wie dadurch unter den drei von ihm unterschiedenen *kategorialen* Modellen der Humanwissenschaften, das *biologische*, das *ökonomische* und das *philologische* Modell, dem ersten ein Primat zugesprochen wird.[455] *Surveiller et punir* stellt eine implizite Bestätigung dieser Interpretationsrichtung dar, denn in Foucaults Untersuchung über die Geburt des Gefängnisses in Zusammenhang mit den Humanwissenschaften ist kaum mehr von *Konflikten* und *Regeln* und von *Bedeutung* und *System*, sondern nunmehr allein von *Funktionen, Normalem* und *Pathologischem* und *Normen* die Rede.

In *Les mots et les choses* hatte Foucault insbesondere an der Verschiebung der Perspektive der *Funktion* zu jener der *Norm* eine die gesamte Geschichte der Humanwissenschaften prägende Umkehrung festgemacht.[456] An der Projektionsfläche der Biologie erscheint somit der Mensch als ein Wesen, das *Funktionen* hat, das heißt, das in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt Stimuli erhält (physiologischer wie auch sozialer und kultureller Natur) und auf sie nach zusammenhängenden, *funktionell* auf ein Ziel hin ausgerichteten Strategien antwortet, deren Erfolgschancen seine *Existenzbedingungen* ausmachen. Mit einer Betrachtungsweise, die die *Funktion* in den Mittelpunkt stellt, geht aus der Sicht Foucaults die Notwendigkeit einher, das normale vom nicht-normalen Funktionieren

454 Hier ist Foucault der Auffassung Gaston Bachelards von der Wissenschaft als *Phänomenotechnik*, als technische Konstitution von Phänomenen nahegekommen. Bachelard denkt an eine völlige Durchdringung von Technik und Wissenschaft, wie genau zu zeigen sein wird.

455 Vgl. hier Kap. III.iv.ii.

456 Vgl. MC 371 ff./dt. 431 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de facto zu unterscheiden, sodass die Humanwissenschaften gemäß einer Wertdichotomie gespalten wurden: Sie teilten sich in einen positiven und in einen negativen Pol, in *das Normale* und *das Pathologische*. Mit dem Übergang zum Begriff der *Norm* – Foucault denkt dabei, wie bereits erwähnt, an Autoren wie Kurt Goldstein, Marcel Mauss und Georges Dumézil – hat sich diese Dichotomie aufgelöst, und das Feld der Humanwissenschaften wurde nicht mehr in eine *Pathologie* und in eine *Physiologie* (im weitesten Sinne als Wissenschaft der normalen Funktionsweisen) aufgeteilt. Da nämlich die Norm die Erfüllung der Funktionen vom Standpunkt ihrer internen Konsistenz her, das heißt aus dem *Inneren der Tätigkeit*, die sie vollzieht, betrachtet, erhielt jede analysierte Gesamtheit in sich selbst ihre eigene Kohärenz und Gültigkeit. Es wurde somit nicht mehr möglich, selbst in Bezug auf Kranke von einem *pathologischen* Verhalten, selbst in Bezug auf Gesellschaften, die am Rande der Geschichte geblieben waren, von *primitiver* Mentalität oder selbst in Bezug auf absurde Erzählungen oder gar auf die Unschlüssigkeit der Träume von *sinnlosen* Reden zu sprechen. Vielmehr ging es nunmehr um einen originären Existenzstil, um eine Kultur, die ihrer eigenen Gesetzlichkeit folgt, und um narrative Gebilde, die einer anderen Sinnlogik gehorchen.

Foucaults Entgegensetzung zwischen *Funktion* und *Norm* hält kaum einer näheren Betrachtung stand. Man hat es nämlich nicht mit zwei Phänomenen zu tun, die *fonction* und die *norme*, auf die man sich nach zwei unterschiedlichen Standpunkten, dem *Normalem und Pathologischen* und der *Norm*, beziehen kann, sondern offensichtlich mit einem einzigen Phänomen, der *Funktion*, und zwei Arten und Weisen, es in Betracht zu ziehen, nämlich im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen *Normalem* und *Pathologischem* und im Hinblick auf die *Norm*. Vom Normalen und Pathologischen sagt Foucault nur, dass es sich um eine Unterscheidung handelt, die mit dem Standpunkt der Funktion notwendig verbunden ist und eine Dichotomie von Werten impliziert. Bezieht man sich allerdings auf Foucaults Bestimmung der Norm als die *innere, synthetische* Perspektive, so wird das Normale und das Pathologische als der *äußere, analytische* Standpunkt gelten. Da außerdem auch in Bezug auf die Norm sich leicht eine Wertdichotomie konstruieren lässt, nämlich zwischen dem, was der Norm entspricht, und dem, was ihr nicht entspricht, dem *Normkonformen* und dem *Abnormen*, bleiben als Charakteristika vom Normalen und Pathologischen eigentlich nur die Äußerlichkeit und der analytische Charakter übrig.

Die Verschiebung vom Normalen und Pathologischen zur Norm, die laut Foucault die gesamte Geschichte der Humanwissenschaften markiert hat, kann demnach im Sinne des Überganges von einer äußeren, analytischen Perspektive zu einer innerlichen und synthetischen verstanden werden. Nicht anders als der Wandel von der klassischen Analytik des Qualitativen zum modernen Prinzip der Organisation stellt sie

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

außerdem keinen zufälligen Sprung, sondern eine interne Entwicklung dar. Denn es gehört zum Begriff der Funktion, dass sie nur synthetisch und intern als ein solidarischer Zusammenhang erfasst werden kann. Das Problematische der (wissenschaftlichen) Grenzziehung zwischen Normalem und Pathologischem liegt gerade darin, dass man angibt, sie analytisch zu bestimmen, während sie immer den Bezug auf eine intrinsische Ganzheit und somit auf einen Sinn und einen Wert oder gar auf eine *Norm* impliziert.[457] In diesem Sinne tut die laut Foucault für die Geschichte der Humanwissenschaften bezeichnende Verschiebung zur Norm nichts anderes, als das zum Vorschein zu bringen, was der Dichotomie zwischen Normalem und Pathologischem bereits innewohnte.

Die Verschiebung zur Norm ist aber vor allem eine Entwicklung, die mit der Epistemologie der Humanwissenschaften und der anthropologischen *epistéme*, die sie trägt, wesentlich verbunden ist. Die Humanwissenschaften sind wesentlich *Normwissenschaften*. Denn die Norm führt in ihrem Anspruch, individuelle Phänomene zu erfassen, Mannigfaltiges auf die intrinsische Einheit zurück, die ihm als sein *Individualgesetz* innewohnt und es möglich macht. Das Einzelne oder *konkrete Allgemeine*, das sie somit erfasst, stellt eine endliche *Subjektivation* dar, eine reflexive Struktur, in der äußerliche Manifestationen und ihre Einheit beziehungsweise Inneres, Objektives und Subjektives, Positives und Fundamentales sich amphibolisch, ja hybrid in sich selbst widerspiegeln. Diese fehlerhafte Zirkularität erklärt, warum das Problem des Unbewussten sich – nicht anders als im Fall der anthropologischen *epistéme*, aber diesmal auf der Ebene der Repräsentation und nicht der fundamentalen Disposition der Dinge – mit der Existenz selbst der Humanwissenschaften deckt.[458] Da sie das, was ihre Bedingung der Möglichkeit ausmacht, als ihren Gegenstand behandeln, das Fundamentale als das Positive, das Subjektive als das Objektive, sind die Humanwissenschaften stets von einer Art transzendentaler Beweglichkeit belebt, die sie dazu bringt, das Bewusstsein des Menschen immer wieder auf seine realen Bedingungen, das heißt auf sein *Unbewusstes* zurückzuführen. Es versteht sich, dass die Verschiebung von der *Dichotomie des Normalen und des Pathologischen zur Norm* als das eigentliche Proprium der Humanwissenschaften gleichzeitig einen Übergang zur *Bipolarität des Bewusstseins und des Unbewussten* impliziert.

457 Dazu wird in Bezug auf Georges Canguilhem genauer noch die Rede sein. In Kapitel I. der *Nouvelles réflexions* (fortan als NP^{rr} angegeben), dem Zusatz von 1966 zu *Le normal et le pathologique*, auf das Foucault in *Surveiller et punir* hinweist, spricht Canguilhem etwa vom notwendigen Angewiesensein einer jeden Normalisierungsbemühung auf die gesellschaftliche Vorstellung eines bestimmten Guten (vgl. NP^{rr} 176/dt. 167).

458 Vgl. MC 375/dt. 436.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Surveiller et punir stellt »le pouvoir de la norme« (SP 216/dt. 237) ins Zentrum der Disziplinen, insofern sich an diesen eine Genealogie der Humanwissenschaften ablesen lässt. In Foucaults Buch über das moderne Gefängnis ist aber nicht mehr von einer Verschiebung vom *Normalen und Pathologischen* zur *Norm* die Rede. Man hat es vielmehr mit einer Kombination der beiden Perspektiven zu tun, wie das Auftauchen des Begriffs der *Normalisierung* bezeugt. Mit den Disziplinen tritt das Problem der Verwaltung von Menschenmengen und somit jenes einer möglichst optimalen Artikulation zwischen *Individuen* und *Bevölkerungen* in den Vordergrund. Die Bedeutung des *Normalen* als durchschnittlicher Wert ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Manchmal verwendet Foucault *Norm* und *normal* einfach als Synonyme.[459] Eine Differenzierung muss eher auf der Ebene der impliziten Argumentation gesucht werden. In der Bestimmung der Operationen, die die *normalisierende Sanktion* ausmachen, spricht Foucault etwa von einer *Gesamtregel*, die dazu dient, die Leistungen und Verhaltensweisen der Einzelnen zu vergleichen, zu differenzieren, zu homogenisieren und auszuschließen. Diese *règle d'ensemble* funktioniert auf der einen Seite als ein *Durchschnitt*, den es einzuhalten gilt, das heißt letztendlich als positive, beobachtbare Naturtatsache, und auf der anderen als entweder *minimale Schwelle* oder als *Optimum*, dem man sich annähern soll, das heißt im Grunde als ein Idealwert, der nicht beobachtet, sondern gesetzt wird.[460] Im ersten Fall wirkt die Regel als äußerer, analytischer Standpunkt: als das *Normale*; im zweiten als innerer, synthetischer Standpunkt: als die *Norm*. Georges Canguilhem – wie noch näher zu sehen sein wird – insistiert in *Le normal et le pathologique* darauf, dass das Normale seinen Anspruch, einen reinen Durchschnitt darzustellen, kaum einlösen kann: Angesichts seiner axiologischen, synthetischen Natur kann es ohne eine Wertsetzung nicht etabliert werden.[461] Foucault, der hier zwar auf zwei

459 Vgl. etwa SP 216/dt. 237. Zu den Begriffen *normal* und *Normalisierung* vgl. auch die Vorlesungen: FOUCAULT, *La société punitive (1972–1973)*, a.a.O., 220 ff./dt. 295 ff. (dort auch die Anmerkung des Herausgebers Harcourts, 228, Anm. 28/dt. 305 f.); DERS., *Le pouvoir psychiatrique (1973–1974)*, a.a.O., 56 ff./dt. 88 ff., 200 f./292 f.; DERS., *Les anormaux (1974–1975)*, a.a.O., 24, 39 ff., 253/dt. 45 f., 61 ff., 350.

460 Vgl. SP 215/dt. 236.

461 Vgl. etwa NP^{es} 25: »C'est par rapport à une mesure jugée valable et souhaitable – et donc par rapport à une norme – qu'il y a excès ou défaut. Définir l'anormal par le trop ou le trop peu, c'est reconnaître le caractère normatif de l'état dit normal« (»Denn Übermaß oder Mangel gibt es nur in Bezug auf für gültig und wünschenswert erachtetes Maß, ergo in Bezug auf eine Norm. Eine Definition des Anormalen durch das Zuviel oder Zuwenig anerkennt notwendig den normativen Charakter des normal genannten Zustandes«, dt. 34). Vgl. außerdem das Kapitel über den Durschnitt NP^{es} 96 ff./dt. 155 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unterschiedliche Verwendungsweisen der *Regel* hinweist, aber ansonsten deren *nature mixte* hervorhebt, ist sich bewusst, dass das Normale nie auf einen rein quantitativen Wert wird reduziert werden können. Er weiß aber auch, dass die Wertsetzung, durch die das Normale etabliert wird, aufgrund ihres unmittelbaren und endlichen Charakters wiederum nicht ohne einen strukturellen Naturrest dezidiert werden kann. Darin besteht auch die eigentliche *biopolitische* Natur der Norm und des Normalen als deren Objektivierung.

Die Norm als idealisierter Durchschnitt einer Menschenmenge oder gar einer *Bevölkerung* kann als vergleichendes, differenzierendes, hierarchisierendes, homogenisierendes und ausschließendes Prinzip positiv gelten, indem sie in der analytischen Grenzziehung zwischen Normalem und Pathologischem verobjektiviert wird.[462] Sie muss aber darüber hinaus auch auf der Ebene der *Individuen* ihre Anwendung finden: Sie stellt die *Natur der Individuen* fest.[463] Dabei dient sie als klinisches Prinzip der Erkenntnis des konkreten Menschen. Um die Anordnung und Nutzbarmachung der Einzelnen innerhalb einer gegebenen Menschenmenge *positiv* zu ermöglichen, muss sie sich aber wiederum analytisch bestimmen lassen und in normalen Werten ihren Ausdruck finden: in quantitativen Abmessungen von Leistungen, Fertig- und Fähigkeiten, Niveaus, Rängen. Erst durch ihre ständige Verobjektivierung ins Normale und durch das Wechselspiel zwischen der Ebene der Bevölkerung und jener der Individuen kann die Norm als *Normalisierung* konkret wirken.

i.v Die psychosomatische Einheit des Körpers und der Seele der Untertanen

Surveiller et punir weist weder eine direkte Diskussion der Begriffe des *Normalen* und des *Pathologischen* und der *Norm* noch eine ausführliche Theorie der *Subjektivierung* auf. Zwar ist immer wieder von der »Herstellung von Individuen«, von der Zuweisung der eigenen individuellen Identität als eines sozialen Standes, von der Erkenntnis des konkreten Menschen oder gar von der »schönen Totalität des Individuums« die Rede.[464] Der Begriff der ›assujettissement‹ steht außerdem nicht nur für eine *Unterwerfung*, wie seine eigentliche Bedeutung suggerieren würde,

462 Vgl. die äußere Grenze des Anormalen (»la frontière extérieure de l'anormal«, SP 215/dt. 236), von der insbesondere in Bezug auf die ausschließende Funktion der normalisierenden Sanktion die Rede ist.

463 Vgl. SP 215/dt. 236.

464 Vgl. etwa SP 196, 200 /dt. 216, 220; SP 225/dt. 247: »chacun reçoit pour statut sa propre individualité«; SP 224, 227/dt. 246, 250; SP 253/dt. 278: »la belle totalité de l'individu«.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern zugleich auch für das Produzieren eines Subjektes. Foucault weist aber nirgends ausdrücklich darauf hin, wie die Art der Subjektivität, die von der Disziplin hergestellt werden soll, weiter zu bestimmen ist. Foucault hatte auf jeden Fall in *Les mots et les choses* und insbesondere in seiner *Analytik der Endlichkeit* die Struktur der modernen, anthropologischen, postmetaphysischen Subjektivität zur Genüge beschrieben. Für jeden Leser von Foucaults *archéologie des sciences humaines* sprechen somit die Hinweise auf die Entstehung der Humanwissenschaften als klinische Wissenschaften für sich. In *Surveiller et punir* setzt Foucaults lediglich den Akzent anders: Es kommt nicht mehr darauf an, die *Struktur* der modernen, endlichen Subjektivität zu umreißen, sondern deren *Genealogie* aufzuzeigen. Neben den wiederholten Anspielungen auf die »schöne Totalität der Individuen« und dem ausdrücklichen Programm einer Umkehrung von Kantorowicz' Unterscheidung der zwei Körper des Königs in der natürlich-politischen, psychosomatischen Einheit des Körpers und der Seele der Untertanen ist darüber hinaus mit dem Begriff der Norm eine bestimmte Subjektivitätsform vorausgesetzt: Sie besteht im Reflexionsverhältnis zwischen einer inneren Einheit und einer Mannigfaltigkeit, einem Subjekt und einem Objekt, das aufgrund seiner Endlichkeit nicht anders als *amphibologisch* und *hybrid* sein kann.

Foucault unterscheidet *de facto* zwei Arten oder besser zwei Ebenen der vom Normbegriff implizierten Subjektivität: Zum einen die eines allgemeinen Sinnzusammenhanges, der reflexiv strukturiert ist und in Bezug auf eine *Bevölkerung* oder eine gegebene *multitude* das Ideal ausspricht, aufgrund dessen die Grenze zwischen *Normalem* und *Pathologischem* gezogen werden kann; zum anderen die eines besonderen, ebenso reflexiv strukturierten Sinnzusammenhanges, dem gemäß die Norm und die konkrete Natur eines jeden Individuums festgestellt wird. Mit seiner These einer *Herstellung* der Individuen durch Körpertechnologien verpflichtet sich Foucault aufzuzeigen, dass die Synthese, deren inneres Gesetz von der Norm dargestellt wird, oder wenn man so will die *schöne Totalität*, die die Einzelnen als Einzelne ausmacht, sich gleichsam *physisch-technologisch* determinieren lässt und, damit einhergehend, dass die *Macht,* die diese *physisch-technologische* Determinierung aufgrund der asymmetrischen Verhältnisse, die ihr innewohnen, darstellt, den von ihr erzeugten Individuen nicht *äußerlich*, sondern dass sie wesentlich *intrinsisch* ist. Dies ist weder *prinzipiell* noch *real* vertretbar. Auf einer *prinzipiellen* Ebene – wie bereits hervorgehoben – verleiht die synthetische Natur der konkreten Individualität einen *Emergenzcharakter,* der sie vor jeder endlich analytischen Reduktion oder gar Determinierung bewahrt. Zudem hat die Rede von einer ›Physik‹, wie *mikrologisch* sie auch immer sein mag, hier keinen Sinn: Bereits die *technische* – geschweige denn eine *techno-logische* – Dressur der Körper

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

richtet sich organisch auf ein bestimmtes Ziel, auf einen Nutzen hin aus. Man hat es somit offensichtlich mit einer *Organik* – oder noch besser mit einer *Physiologie*, wie der Gebrauch des Wortes normal an sich bereits bezeugt – und keineswegs mit einer *Physik* zu tun. Dies weiß auch Foucault, der gerade in Bezug auf die disziplinäre Dressur von der Ablösung des mechanischen Körpers der metaphysischen Anatomie Descartes' und La Mettries durch den *organischen Körper der nützlichen Abrichtung* spricht.[465] Konkrete Individualitäten widersetzen sich aber *prinzipiell* auch jeder äußeren technischen Instrumentalisierung. Jeder auf einen bestimmten Sinn hin ausgerichteten Subjektivierung können sie jederzeit eine ebenso endliche, auf einen besonderen Sinn hin ausgerichtete Subjektivierung entgegensetzen. Sie lassen sich von Natur aus weder *physisch-* noch *organisch-technisch* determinieren.

Auf einer *realen, historisch-kontingenten* Ebene wird mit der These einer *physisch-technologischen* Herstellung der Individuen Foucaults Argumentation eine Beweislast auferlegt, die kaum zu bewältigen ist. Denn die determinierende, äußerliche Gewalt der disziplinären Körperabrichtung zugleich als eine intrinsische Macht denken zu wollen, bedeutet, von einer *Allgegenwart* (»omniprésence«, SP 355/dt. 392) der Disziplin und einer *Universalität* des Normativen (»universalité du normatif«, SP 356/dt. 393) ausgehen zu müssen, das heißt von Attributen, denen man eher mit einer Metaphysik als mit einer archäologischen Rekonstruktion von Diskursformationen als Systeme existierender Aussagen gerecht werden kann.

Die Mängel der anthropologischen Subjektivität sind zuerst einmal nicht äußerlicher, sondern intrinsischer Natur: In erster Instanz sind sie nicht *genealogisch*, sondern *strukturell*. Deshalb wäre es falsch, dem *genealogischen* Ansatz von *Surveiller et punir* gegenüber dem *strukturellen* von *Les mots et les choses* irgendeine Form von Vorrang zuerkennen zu wollen. Wenn die endliche Subjektivität des *homme* der humanwissenschaftlichen Klinik ein Problem mit der Technik hat, dann nicht in erster Linie, weil sie *technisch* erzeugt ist, sondern weil sie einen intrinsischen technischen Charakter aufweist. Eine strukturell *technische* Natur wohnt dem modernen, anthropologischen Individuum inne, indem die Einzelheit oder gar das konkrete Allgemeine, worin es besteht, endlich vermittelt ist: Es ist als eine auf ein besonderes Ziel hin ausgerichtete Totalität konstituiert. Daher rührt auch der intrinsische Gewaltgehalt einer solchen endlichen Form der Subjektivation: Die Vermittlung zwischen Objektivität und Subjektivität, Mannigfaltigkeit und Einheit, Körper und Seele, auf der sie beruht, wird nicht auf die gewaltlose Macht des Freiheits-, Gerechtigkeits-, Liebes- und Lebensprinzips bezogen, das dem Menschen als mit Vernunft begabtes Erdwesen, als handelnde und

465 Vgl. SP 181 f., 160 f./dt. 199 f., 174 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denkende Kopula zwischen Natur und Freiheit innewohnt. Diese Form von intrinsischer Selbstbeherrschung und -versklavung, die gleichsam wie die ironische Umkehrung des emanzipatorischen Programms der aufklärerischen Autonomie klingt, weist die strukturelle Dürftigkeit einer Subjektivität auf, die, auf einer vermeintlich verselbständigten Endlichkeit aufgebaut, nach einer weiteren Vergeistigung und Idealisierung immer schon verlangt.

Anders als für die genealogische Disziplinarmacht, die nur *fabrizierte* Individuen zu kennen scheint, können im Fall der intrinsischen Beherrschungsstruktur der anthropologischen Subjektivität die Adressaten der Gewalt angegeben werden: Es sind die Subjekte, die ihr konstitutives Angewiesensein auf Absolutes und Unendliches zu artikulieren vermögen und somit sich als *frei* erweisen. Hiermit stellt die Struktur der anthropologischen Subjektivität eine Machtform dar, die ebenso *unterdrückend* wie *produktiv* ist. *Unterdrückend* ist die anthropologische Subjektivation selbstredend nicht im naiven Sinn eines auf eine anfängliche, für sich bestehende Substanz oder gar auf ein unbeflecktes Urbegehren ausgeübten Zwanges. Gegen ein solches Repressionsparadigma sträubt sich Foucault zu Recht. Der intrinsisch *repressive* Charakter der anthropologischen Subjektivierung besteht vielmehr in ihrer gewalttätigen Reduktion des strukturellen Freiseins der Subjekte. *Produktiv* ist sie darüber hinaus, weil aufgrund ihrer synthetischen Natur die bestimmte Subjektivität, an der sie die Freiheit der Subjekte festmacht, immer eine *erzeugte* ist.

Der Weg, den der späte Foucault mit seiner Untersuchung der antiken Selbstpraktiken einschlägt, mag sicher eine Alternative gegenüber der disziplinären Genealogie der modernen Subjektivität darstellen. In diesem Sinne war sein Platz bereits in *Surveiller et punir* eingeschrieben, wo Foucault auf die Kloster- und asketische Disziplin der christlichen Tradition hinweist, die zwar den Gehorsam gegenüber einem geistigen Führer vorhersahen, die aber wesentlich auf die Steigerung der Selbstherrschaft eines jeden über sich selbst und den eigenen Körper abzielten.[466] Es bleibt allerdings äußerst fraglich, inwiefern eine Änderung der Subjektivierung lediglich auf der Ebene ihrer *Genese* – die jetzt nicht mehr auf ein durch eine asymmetrische Machtrelation erzeugtes *disziplinäres,* sondern auf ein freies, *ästhetisch-ethisches* Selbstverhältnis gerichtet sein soll – ihre *Strukturprobleme* lösen kann. Letztendlich kann es kaum darum gehen, anders zu werden als man ist oder *ein Anderer zu werden* als der, als den man uns möchte und braucht, sondern schlicht anders zu sein. Foucaults späte etho-poetische Wende ist somit umso verblüffender, je mehr man sie nicht nur als eine Antwort auf die Disziplinargenese der modernen Seele, sondern auch in Hinblick auf die Analytik

466 Vgl. SP 162/dt. 176.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Endlichkeit der modernen *epistéme* betrachtet. Beide sind aber, wie die Rede von der *Macht der Norm* unmissverständlich zeigt, unauflösbar miteinander verflochten.[467] Auf die Macht der Norm, zuerst der Disziplinar- und dann der Biomacht, auf das Dispositiv der Sexualität und auf jenes des Gefängnisses und der Disziplin kann die *Lust* ebenso wenig wie der *Körper* eine Antwort geben. Nicht weniger als das äußerliche, naturalistische Verzehren des *Begehrens*, gegen das sich Foucault in seiner Polemik gegen Wilhelm Reich und vor allem Jacques Lacan und Gilles Deleuze sträubt, kann die Lust als endliche, subjektivistische Aneignung der Äußerlichkeit ohne Bezug auf die absolute Vermittlung der Liebe und des Lebens eine Alternative zur biopolitischen Hybris der modernen, anthropologischen Subjektivierung bieten.[468]

467 Im Sinne eines Strukturmangels in der endlichen, praktischen Subjektivität der etho-poetischen Wende können die Einwände Pierre Hadots gegen Foucaults Auffassung der antiken Lebenskunst verstanden werden: Die spirituellen Übungen in der Antike dienten der Verwirklichung des wahren Wesens des Menschen und somit der Herstellung des richtigen Verhältnisses eines jeden zur universellen Ratio des Kosmos (vgl. P. HADOT, »Réflexions sur la notion de ›culture de soi‹«, in: DERS., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002 (1993), 323–32, insb. 325 f./dt. 221). Höchst interessant ist auch die Bewertung Heidrun Hesses, die allerdings den Parallelismus zur Disziplinartechnologie nicht hervorhebt, nach der Foucaults Lebenskunst die aristotelische Unterscheidung zwischen *Handeln* und *Herstellen* nicht sich anzueignen vermag (vgl. H. HESSE, »›Ästhetik der Existenz‹. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses«, in: HONNETH, SAAR (Hg.), *Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 300–308, insb. 306 ff.). Ein Zeichen der strukturellen Schwäche der etho-poetischen Subjektivierung ist darüber hinaus aber auch die relative Einfachheit, mit der sie sich in ihr Gegenteil umkehren lässt, nämlich von einer Form der Selbstbefreiung und Selbstverwirklichung in einen Reflex neoliberalen Individualismus (vgl. A. HONNETH, »Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung«, in: DERS. (Hg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/M. 2002,141–58 und RICHTER, »Expressivität und Freiheit«, a.a.O., 216 ff.). Im Sinne einer Differenzierung zwischen *Struktur* und *Genese* der Subjektivität vgl. auch die wichtige Bemerkung von Charles Taylor, wonach zwischen disziplinärer und etho-poetischer Subjektivität nur auf der Basis ihres Aufgezwungenseins und nicht ihres Verhältnisses zur Wahrheit unterscheiden werden könne (vgl. Ch. TAYLOR, »Foucault on Freedom and Truth«, a.a.O., 90, Anm. 41).

468 Vgl. hingegen VS 208: »Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais le corps et les plaisirs« (»Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehren sein, sondern die Körper und die Lüste«, dt. 151).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Empörung des Neffen war zwar gegen den Anspruch gerichtet, seine Allgemeinheit in der festen, endlichen Bestimmung einer konkreten Subjektivität aufgehen zu lassen. *Entfremdet* fühlte er sich aber nicht nur deshalb, weil seine *unverrückte* Persönlichkeit nicht der vollen Entfaltung seines Selbst entsprach, sondern ebenso sehr, weil ihm diese von anderen, seinen Gönner und Mäzenen, äußerlich auferlegt wurde. Sie war ebenso eine Folge der vorrevolutionären Verabsolutierung der *Macht der Reichtümer* wie diese ihrerseits eine Folge von ihr war, nämlich von Subjekten, die zu keinem effektiven Widerstand mehr fähig sind. Die Rebellion des Neffen gründet nicht nur *prinzipiell* in der Mangelhaftigkeit der Subjektivität, die man ihm aufzwingen wollte, sondern auch *real* in der einfachen Tatsache, dass ihm diese Subjektivität aufgezwungen wurde. Ähnlich kann das Problem der modernen, anthropologischen Subjektivität nicht alleine in der Falschheit ihrer Konzeption liegen. Es ist nicht nur ein Problem spekulativer Natur, obwohl es unbestreitbar auch ein solches ist. Das Modell ist nicht nur prinzipiell falsch, sondern es wird auch real von Kräften aufgedrängt, deren Aufkommen wiederum im Sinne einer Wechselwirkung vom falschen spekulativen Modell abhängig ist.[469] In diesem Sinne – wie noch zu zeigen sein wird – gewinnen Foucaults Untersuchungen über die Disziplin, die sich im Hinblick auf eine Genese der Subjekte als wenig aufschlussreich erwiesen haben, erneut an Plausibilität und Bedeutung.

i.vi Der Panoptismus als spezifische Technologie der politischen Macht nach der Abdankung des Leviathans

Jeremy Benthams architektonisches Modell des Panopticons interessiert Foucault als ein *Verstärker für jeden beliebigen Machtapparat*.[470] Insofern antwortet das architektonische Modell Benthams auf die Frage nach der tatsächlichen, *realen* Wirksamkeit und Zwangsgewalt der Disziplinarmacht, die sich doch unscheinbarer, winziger Techniken und Hinterlistigkeiten bedient.[471] Bentham entwarf 1787 das *Panopticon* vor allem als ein auf die verschiedensten Formen von Kontroll- und Untersuchungsanstalten, auf Schulen, Manufakturen, Hospizen, Krankenhäuser ebenso wie auf Haftanstalten anwendbares Konstruktionsprinzip und nicht, wie oft angenommen, als das Modell für eine perfekte

Dazu auch G. DELEUZE, »Désir et plaisir«, zuerst in: *Magazine littéraire,* 325 (1994), jetzt in: DERS., *Deux régimes de fous*, a.a.O., 112–22.

469 Zur Verschränkung zwischen »theoretischen Depotenzierungen« und »realen Entmächtigungen« im Status des modernen Subjekts vgl. E. ANGEHRN, »Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus«, a.a.O., 15.

470 Vgl. SP 240/dt. 265.

471 Vgl. SP 227/dt. 250.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sicherheitsinstitution.[472] In der Mitte des Panopticons soll ein hoher Turm stehen, der, nach allen Seiten geöffnet, einen konstanten Blick in das umgebende, in Zellen unterteilte Ringgebäude erlaubt. In den Zellen wird man vollständig gesehen, ohne jemals in den Turm sehen zu können; vom Turm in der Mitte aus sieht man alles, ohne je gesehen zu werden. Dadurch erzeugt das Panopticon seine Hauptwirkung, nämlich die Schaffung eines bewussten, permanenten Sichtbarkeitszustandes, der das automatische, anonyme Funktionieren der Macht sicherstellt.

Als eine solche Figur *politischer Technologie* und als *verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell* versteht Foucault Benthams architektonisches Prinzip der universellen Einsehbarkeit.[473] Deshalb spricht Foucault lieber von *Panoptismus* und von *panoptischem Schema* als von *Panopticon*. Deshalb setzt er der *panoptischen Anstalt* die *verpestete Stadt* entgegen.[474] Die Vorkehrungen, die im 17. und 18. Jahrhundert für den Fall vorgesehen waren, dass die Pest sich in einer Stadt ankündigte, stellen ein kompaktes Modell eines Disziplinardispositivs dar. Der Ausnahmezustand der Pest forderte außerordentliche Massnahmen, die völlige Isolierung der betroffen Stadt, eine Disziplin als Block, als geschlossene Anstalt, die am Rande der Gesellschaft etabliert wird und gänzlich auf negative Funktionen ausgerichtet ist: das Übel zu stoppen, die Kontakte und die Kommunikationen zu brechen, die Zeit und somit die Entwicklung der Seuche zum Stillstand zu bringen. Der Panoptismus, den man oft fälschlicherweise als die Utopie der perfekten Einsperrung verstanden hat, setzt hingegen keinen Ausnahmezustand voraus: Er stellt vielmehr das idealisierte Diagramm eines Machtmechanismus dar, der sich von jeder spezifischen Verwendung ablösen lässt und der seiner wesentlichen Natur nach dazu bestimmt ist, sich im gesamten Gesellschaftskörper auszubreiten und dort bis in das Alltagsleben der Menschen einzudringen.[475] Wenn Foucault insgesamt von einer *Disziplinargesellschaft* spricht, so hat

472 Der vollständige Titel von Benthams Werk lautet: *Panopticon; or, the Inspection House: containing the Idea of a new Principle of Construction applicable to any Sort of Establishment, in which Persons of any Description are to be kept under Inspection; and in particular to Penitentiary-Houses, Prisons, Houses of Industry, Work-Houses, Poor-Houses, Manufactories, Mad-Houses, Lazarettos, Hospitals, and Schools; with a Plan of Management adapted to the Principle: in a Series of Letters, written in the year 1787, from Crecheff in White Russia, to a Friend in England. By Jeremy Bentham. Dublin, printed: London, reprinted 1791* (vgl. J. BENTHAM, *Works*, hg. von J. Bowring, Bd. IV, London 1791, 37–172).

473 Vgl. SP 239/dt. 263 f.

474 Vgl. SP 239/dt. 263.

475 Zur Infragestellung des Modells der Einsperrung zugunsten einer diffuseren, auf die ganze Gesellschaft verallgemeinbaren Form des Eingriffes vgl. auch FOUCAULT, *La société punitive (1972–1973)*, a.a.O., 200/dt. 270.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

er gerade die Bewegung im Blick, die vom Schema der *Ausnahmedisziplin* zu jenem der verallgemeinerten, alltäglichen *Überwachung* führt.[476]

Die durch die panoptische Technologie ausgeübte Überwachung bildet allerdings keine nicht weiter bestimmte soziale Kontrolle: Sie ist im Gegenteil ganz spezifisch. So stellt das Panopticon gleichzeitig eine Art *Museum* der menschlichen Natur und ein *Laboratorium* dar. Es kann wie ein Garten zu Zwecken der Naturforschung verwendet werden. Es dient dann dem Klassifizieren, Vergleichen und Abmessen und dem Feststellen der Normalitätsgrenze. Das Panopticon kann aber auch als ein Laboratorium zum Durchführen von Experimenten mit Menschen gebraucht werden, um neue Medikamente, neue Strafarten, neue Arbeitstechniken, neue pädagogische Methoden zu entwickeln.[477] Die panoptische Überwachung ist somit gleichzeitig naturalistische Beobachtung und technische Instrumentalisierung; sie stellt Tatsachen als Werte und Werte als Tatsachen fest und gehört demnach mit vollem Recht zur *juristisch-anthropologischen*, ja *biopolitischen* Disziplinarmacht der Norm.

Als eine Art *Ei des Kolumbus* im Bereich der Politik kann das panoptische Schema insbesondere gelten, weil es die Wirksamkeit der Macht auf ihre Anwendungsfläche zu übertragen vermag. Derjenige, der der permanenten Sichtbarkeit und somit der ständigen Prüfung, der hierarchischen Überwachung und der normalisierenden Sanktion unterworfen ist, schreibt direkt in sein Verhalten die Machtsituation ein, in der er eingebettet ist, und wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung. Der Panoptismus wird hiermit zur spezifischen Technologie der politischen Macht nach der massendemokratischen Abdankung des Leviathans. Die Übertragung des Beherrschungsvollzugs auf die Untertanen verleiht darüber hinaus der panoptischen Technologie den fördernden Charakter, in dem ihre unbestimmte Verallgemeinerungsfähigkeit eigentlich gründet. Sie steigert die Leistungsfähigkeit einer jeden Funktion (Erziehung, Therapie, Produktion, Bestrafung), mit der sie sich verbindet. Die Machtrelationen, die ihr innewohnen, werden nämlich nicht äußerlich, sondern immanent der Funktion übertragen, in die die panoptische Technologie integriert wird. Diese stellt demnach eine Art und Weise dar, Machtrelationen in einer Funktion wirksam werden und eine Funktion durch diese Machtrelationen operieren zu lassen.[478]

Bentham sah in seinem panoptischen Prinzip aufgrund seiner Verallgemeinerungsfähigkeit nicht nur die ideale Architektur für die perfekte Strafanstalt, sondern auch und vor allem ein Instrument dafür, die Moral zu reformieren, die Gesundheit zu fördern, die Industrie zu stärken, die Bildung zu verbreiten, mit der Armut umzugehen, die Wirtschaft

476 SP 251/dt. 277.
477 Vgl. SP 237 ff./dt. 261 ff.
478 Vgl. SP 241/dt. 266.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anzureizen. Dem Gründer des Utilitarismus war das panoptische Schema ein großes und neues *Regierungsinstrument* (»un grand et nouvel instrument de gouvernement«[479]).

Historisch macht Foucault die Verallgemeinerung der Disziplin zu einer Disziplinargesellschaft vor allem an drei Prozessen fest, die tiefer als die Vervielfältigung der disziplinären Institutionen selbst gewirkt haben sollen.[480] Auf der einen Seite haben die Disziplinen ihre Funktion umgekehrt. Waren sie in der verpesteten Stadt noch vor allem eine Kontrollmethode, so werden sie nunmehr eine positive Rolle spielen: Sie funktionieren immer mehr als Techniken für die Erzeugung von *nützlichen Individuen*. Es geht nicht mehr darum, in einem Ausnahmezustand die Rettung einer durch eine äußere Gefahr bedrohten Gesellschaft sicherzustellen, sondern die sozialen Kräfte zu verstärken, die Gesundheit der Bevölkerung zu verbessern, die Produktion zu steigern, die Bildung zu verbreiten, die öffentliche Moral zu fördern. Die Disziplinen haben insofern die spezifische *Regierungsform* gebildet, die von der Entwicklung einer kapitalistischen Gesellschaft hervorgerufen wurde.[481] So wie die Verfahren der Akkumulation des Kapitals den ökonomischen Aufstieg des Abendlands ermöglichten, haben die disziplinären Methoden der Akkumulation der Menschenressourcen dessen politisches Deblockieren erlaubt. Die Arbeitsverteilung, die technologischen Veränderungen des Produktionsapparates und die Herausarbeitung der disziplinären Prozeduren stellen in diesem Sinne sehr eng verflochtene Phänomenen dar.

Die Disziplinen neigen auf der anderen Seite dazu, ihren geschlossenen institutionellen Rahmen zu verlassen, um als geschmeidige Prozeduren zu funktionieren, die sich frei übertragen und adaptieren lassen. Manchmal handelt es sich um geschlossene Apparate, die ihrer spezifischen Funktionen eine Rolle der äußeren Überwachung und Disziplinierung hinzufügen: Die Schulen werden zu Sozialobservatorien, die in das intime Leben der Familien und der Erwachsenen eindringen; die Krankenhäuser dienen immer mehr als Stützpunkt für die Überwachung der Bevölkerung. Manchmal breiten sich die Disziplinen andererseits nicht von festen Institutionen, sondern von in der Gesellschaft frei zerstreuten Brennpunkten aus: religiösen Gruppen, Mildtätigkeitsvereinen, Wohlfahrtgesellschaften.[482]

Die Disziplinarmechanismen haben schließlich eine Verstaatlichung erlebt. Anders als England, in dem private, religiös inspirierte Gruppen eine größere Rolle gespielt haben, wurde in Frankreich der weitaus

479 SP 240/dt. 265 und BENTHAM, *Panopticon*, a.a.O., 65. Zur Disziplin als Instrument der *Regierung* von Menschenmengen auch SP 256/dt. 283.
480 Vgl. SP 244 ff./dt. 269 ff.
481 Vgl. SP 254 ff./dt. 279 ff.
482 Vgl. SP 246 ff./dt. 271 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bedeutsamere Teil der Funktion der gesellschaftlichen Disziplin vom Polizeiapparat übernommen. Es wäre allerdings falsch zu meinen, dass dadurch die Disziplinen ein für alle Mal von einem Staatsapparat konfisziert und absorbiert wurden. Wenn die Polizei als Institution nämlich unleugbar die Form eines direkt mit der souveränen Macht verbundenen Staatsapparates hat, so sind die von ihr ausgeübten Machtformen und ins Werk gesetzten Mechanismen und ihre Zielscheiben besonderer Natur. Der polizeiliche Apparat übt eine permanente, allgegenwärtige Überwachung aus, durch die sie die Gesellschaft in ein Einsehbarkeitsfeld transformiert. Zu diesem Zweck verwendet er Tausende von Augen: außer regelmäßig eingestellte Beamte auch ›Beobachter‹, Spitzel, Denunzianten, Kriminelle, Prostituierte. Die Polizei antwortet außerdem auf Forderungen, die nicht nur vom Souverän, sondern die auch aus der Gesellschaft kommen. Foucault denkt dabei vor allem an die berüchtigten königlichen Haftbefehle, die *lettres de cachet,* durch die auf Gesuche hin von Familien, Werkmeistern, Notabeln, Nachbarn, Pfarrern eine disziplinäre *infrapénalité*: eine Unordnung, eine Ungehorsamkeit, ein schlechtes Benehmen mit der Inhaftierung sanktioniert wurde. Durch eine Vielfalt von in der Gesellschaft verstreuten Machtinstanzen hatte somit die Polizei des 18. Jahrhunderts eine Disziplinarfunktion übernommen, die sie weit über die geschlossenen Institutionen der Disziplin (Werkstätte, Armeen, Schulen, Spitäler) ausbreitete.

Trotz ihrer Inanspruchnahme des Staatsapparates der Polizei und ihrer Entstehung innerhalb von geschlossenen Anstalten geht die Disziplin in ihren institutionellen Gestalten kaum auf; sie stellt vielmehr einen Machttypus dar und eine spezifische Modalität, Macht durch technologische Mittel auszuüben.

> La ›discipline‹ ne peut s'identifier ni avec une institution ni avec un appareil ; elle est un type de pouvoir, une modalité pour l'exercer, comportant tout un ensemble d'instruments, de techniques, de procédés, de niveaux d'application, de cibles ; elle est une ›physique‹ ou une ›anatomie‹ du pouvoir, une technologie.[483]

Die Disziplin mit einem besonderen institutionellen Gebilde identifizieren zu wollen, heißt vor allem ihre Eigenart zu verfehlen. Deshalb bilden die in der Forschung wiederholten Versuche, die Disziplinen auf einen geschlossenen, institutionellen Rahmen zurückzuführen, viel mehr

483 SP 251 (»Die ›Disziplin‹ kann weder mit einer Institution noch mit einem Apparat identifiziert werden. Sie ist ein Machttypus und eine spezifische Modalität, Macht auszuüben, die eine Vielfalt von Instrumenten, Techniken, Prozeduren, Einsatzebenen, Zielscheiben voraussetzt; sie ist eine ›Physik‹ oder eine ›Anatomie‹ der Macht, eine Technologie«, dt. 276 f., Übersetzung leicht verändert).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als schlichte Fehlinterpretationen: Sie übersehen einfach den Kern, der das Proprium der Disziplin ausmacht.[484] Die Disziplin von ihrem institutionellen Charakter abhängig zu machen, bedeutet darüber hinaus, sich im Grunde auch die Möglichkeit zu versperren, Foucaults spätere Versuche weiterzudenken, die Disziplin als neuartiges Regierungsinstrument auf die moderne, zeitgenössische neoliberale Gesellschaft und in Richtung auf die liberale Kunst der *Gouvernementalität* anzuwenden. Diese Versuche haben – bekanntlich sind sie hauptsächlich in der Form von transkribierten mündlichen Vorlesungen erhalten – *per se* einen unabgeschlossenen Charakter.[485] Sie im Horizont einer vermeintlichen Wende von der *Disziplin* zur Gouvernementalität zu lesen, die die Konzeption einer neuartigen Macht mit sich bringe, heißt aber, sich dazu zu verurteilen, mit Begriffen zu arbeiten, die ihre Spezifizität und somit den größten Teil ihrer Erfassungskraft eingebüßt haben.[486] Ohne Verbindung zur

484 Vgl. exemplarisch G. DELEUZE, »Contrôle et devenir«, Interview mit T. Negri, in: DERS., *Pourparlers (1972–1990)*, Paris 2003, 229–39, insb. 236 ff./dt. 250; DERS., »Post-scriptum sur les sociétés de contrôle«, in: DERS., *Pourparlers (1972–1990)*, a.a.O., 240–47 (laut Deleuze bildet die *Internierung* die prinzipielle Technik der Disziplin; Foucault gehöre außerdem zu den ersten, die gesagt haben, dass wir dabei sind, die Disziplinargesellschaft zu verlassen); N. FRASER, »Von der Disziplin zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung«, in: HONNETH, SAAR (Hg.), *Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 239–58, die angesichts des neuen, auf Deregulierung und Flexibilisierung ausgerichteten Regimes der neoliberalen Globalisierung die Aktualität Foucaults großenteils bestreitet.

485 Vgl. v. a. die Vorlesungen zur *gouvernementalité*: M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977–78)*, hg. v. M. Senellart, Paris 2004 und DERS., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–79)*, hg. v. M. Senellart, Paris 2004. Zum Verhältnis Foucauls zum Neoliberalismus vgl.: V. LEMM, M. VATTER (Hg.), *The Government of Life. Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*, New York 2014; D. ZAMORA, M.C. BEHRENT (Hg.), *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge 2016.

486 Die Kontinuität wird von Foucault selbst in seiner Vorlesung über die Geburt der Biopolitik hervorgehoben: »Et ce fameux panoptique qu'au début de sa vie, enfin en 1792-95, Bentham présentait comme devant être la procédure par laquelle on allait pouvoir, à l'intérieur d'institutions déterminées comme les écoles, les ateliers, les prisons, surveiller la conduite des individus en augmentant la rentabilité, la productivité même de leur activité, à la fin de sa vie, dans son projet de codification générale de la législation anglaise, Bentham le présentera comme devant être la formule du gouvernement tout entier en disant: le panoptique, c'est la formule même d'un gouvernement libéral« (FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, a.a.O., 68 f.; »Jenes berühmte Panopticon, das Bentham zu Beginn seines Lebens, d. h. 1792–1795, als das Verfahren vorstellte, durch das man innerhalb bestimmter

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Macht der Norm verkommt die Kritik an der Gouvernementalität zum schlichten Einspruch gegen soziale Kontrolle oder – mit Nancy Frasers Worten – »soziale Regulierung« überhaupt.[487] Foucault wäre dann der Vertreter eines groben Anarchismus, während eine positiv aufgefasste Disziplin eigentlich zur Steigerung der sozialen Kräfte in Form von gesundheitlichen, therapeutischen, produktiven, pädagogischen Fortschritten beitragen würde, von denen letztendlich die Gesellschaft als Ganzes und alle ihre Mitglieder vereinzelt profitieren würden.

Foucaults diskrete Polemik gegen Althussers Unterscheidung zwischen *repressiven* und *ideologischen* Staatsapparaten verliert darüber hinaus kaum an Überzeugungskraft, wenn man seinen Versuch, die Disziplinartechnologie der reinen Gewaltausübung der Staatsrepression entgegenzusetzen, dahingehend neu formuliert, dass man die Rolle der Ideologie wieder reflektiert. Foucault folgt zum einen Althusser, indem er Macht nicht einfach als direkte, *repressive* Zwangsausübung deutet. Zum anderen weicht er aber von ihm ab: Er führt nämlich Macht nicht hauptsächlich auf Staatsapparate zurück, sondern in ihrer Verbreitung auf den gesamten Gesellschaftskörper. Unter diesen neuen Bedingungen vermag allerdings Foucaults Versuch, *Ideologie* durch *Technologie* zu ersetzen, nicht ganz zu überzeugen. Der synthetische Charakter der *Norm* zwingt dazu, wieder ein *Bewusstseinsmoment* einzuführen. Will man nämlich nicht auf der Ebene eines vulgären Materialismus stehenbleiben, so kann man nicht die Idee einer *mikro-physischen* Erzeugung der Individuen annehmen, zumal Foucault selbst weiß, dass angesichts ihrer technischen Natur die Disziplin eher eine *Organik* als eine *Physik* darstellt: Sie hat es mit *Organismen* und nicht einfach mit den *Maschinen* der spekulativen Physik der kartesianischen Tradition zu tun.

Die Disziplin stellt darüber hinaus einen *Macht-Wissen-Komplex* dar, das heißt, sie geht kaum in Praxis auf. Oder besser: Die Praxis, die sie darstellt, ist konstitutiv und unauflöslich mit Wissen verflochten. Deshalb erreicht die moderne Disziplin die Schwelle ihrer Spezifizität erst dann, wenn sie als *Technologie* erfasst wird. Wie kann man aber Wissen von einem *konkreten Allgemeinen* überhaut erlangen, ohne den intuitiven Akt eines Bewusstseins vorauszusetzen? Damit ist allerdings noch nicht das ganze Gebiet der *Ideologie der Norm* umrissen. Denn nicht nur die Intuitionen, durch die Normen als Individualgesetzte erfasst werden,

> Institutionen wie Schulen, Werkstätten, Gefängnissen usw. das Verhalten der Individuen überwachen können sollte, wodurch man die Rentabilität und Produktivität ihrer Aktivität steigerte, präsentierte Bentham am Ende seines Lebens in seinem Entwurf der allgemeinen Kodifizierung der englischen Gesetzgebung so, daß es die Formel der gesamten Regierung sein sollte, indem er sagte: Das Panopticon ist im Grunde die eigentliche Formel einer liberalen Regierung«, dt. 102).

487 Vgl. FRASER, »Von der Disziplin zur Flexibilisierung«, a.a.O., 252.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verlangen nach einem Bewusstseinsakt; Bewusstsein ist ebenso, wenn nicht sogar mehr auf der Ebene der Bedeutung und der Tragweite erfordert, die dem intuitiven Bewusstseinsakt, durch den die Normen begriffen werden, verliehen werden. Das Wissen der Norm kann man demnach als prätendierte postmetaphysische Verabschiedung der Abstraktion und der wissenschaftlichen Erkenntnis des Konkreten und des Individuellen auffassen, als Denken der Immanenz. Dabei verlässt man kaum die Ebene eines modernen *Aberglaubens*. Die Normen können aber auch folgerichtig als *biopolitische* Konstrukte interpretiert werden, die das hybride Land zwischen *Natur* und *Recht, Tatsachen* und *Werten* bewohnen. Um überhaupt ausgeübt werden zu können, setzt die Macht der Norm nicht nur einen *Bewusstseinsakt*, sondern ebenso *falsches Bewusstsein* notwendig voraus.

Der Zwangscharakter der Ideologie ist allerdings nicht in einem Determinismus zu suchen. Denken wird nie gänzlich in einem Überbau aufgehen können; es wird aber immer möglich sein, es mit einem Schein zu verblenden, dessen Notwendigkeit sich dem Willen verdankt, eine bestimmte Sozialpraxis am Leben zu erhalten, die ohne ihn gar nicht denkbar wäre.[488] Die Macht der Norm ist außerdem nicht weniger *wirksam* oder *tückisch*, weil sie ebenso *ideologisch* wie *technologisch* ist. Im Gegenteil: Die Biopolitik verliert somit sogar die leicht *paranoische* Natur, die ihr in Foucaults Ausführungen der systematische Zwang verliehen hatte, die *physische* Allpräsenz der Disziplin aufzuzeigen.[489] Auch im Sinne der *Sparsamkeit* der Mittel, die die moderne Macht kennzeichnet, wird die Biomacht von der Ideologie besser als von einer reinen physischen Technologie plausibel gemacht. Und *plausibler* ist schließlich die Macht der Norm als Ideologie auch im Hinblick auf die *Verallgemeinerung* und die *Desinstitutionalisierung*, die Foucault als konstitutiv in der Disziplin angelegt sieht und die ihrer Inanspruchnahme durch die *neoliberalen* Freiheiten zugrunde liegt. Mit dem Zwang der Selektion verbunden ist dann die *diffuse* Biomacht der Ideologie die sparsamste und funktionellste Kehrseite des *laissez-faire* der neoliberalen Demokratie. Im Begriff der über die biopolitische Norm ausgeübten Selektion, der in den Mittelpunkt der Mechanismen der modernen neoliberalen Ökonomien und deren Freiheiten rückt, treffen sich Foucault und Canguilhem. Die Geburt der Normalisierung wird nämlich von Canguilhem auf die

488 MARX, *Das Kapital,* a.a.O., 85 ff. Für eine ähnliche Auffassung von Ideologie in Bezug auf die Moderne *biologische Psychologie des Verhaltens,* nach der diese ihren eigentlichen philosophischen Kern nicht ausformulieren kann, weil sie ansonsten gesellschaftlich nicht mehr vertretbar wäre, vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 377.

489 Vgl. N.A. RICHTER, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt/M. 2005, 123.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entstehung neuer Selektionspraktiken im Zusammenhang mit der Industrialisierung und dem politischen Egalitarismus zurückgeführt.[490]

Surveiller et punir stellt die *Macht der Norm* ins Zentrum der Disziplinen und der Disziplinarmacht. Der *pouvoir de la norme* bildet gleichzeitig aber auch den eigentlichen Kern von Foucaults Bestimmung der *biopolitique* und der *biopouvoir* als die spezifische Form der modernen Macht. Die Biomacht ist die Macht der Norm und nur als solche lässt sie sich in ihrer Eigentümlichkeit verstehen. Gleichzeitig zeigt die *Biopolitik*, welche interne Korrelation zwischen dem intrinsischen Beherrschungsgehalt der Norm und deren extrinsischer Ausnutzung besteht. Die *Biopolitik* gehört nicht nur zum Instrumentarium der modernen Regierungskunst, der Gouvernementalität, sondern sie stellt zugleich deren innere biologistische Natur dar. Die *Akkumulation der Menschen* ist nicht nur eine Technik der Akkumulation des Kapitals, sondern sie teilt mit dieser denselben biologistischen Grund.

In *Surveiller et punir* stellt Foucault anhand von Rousseaus *Contrat social* den Souveränitätswechsel vom König zur Gesellschaft, vom Haupt des Leviathans zu dessen Sozialkörper ins Zentrum des modernen Strafverständnisses. Entscheidend für die Geburt des modernen Gefängnisses sei demnach der Übergang beim Strafrecht gewesen, der von der Rache, durch die der Souverän die Unermesslichkeit seiner Macht manifestierte, zum Prinzip der *Verteidigung der Gesellschaft* führte.[491] Wird aber die *volonté générale* des enthaupteten Leviathans auf ein dürftiges System von Bedürfnissen reduziert, auf eine *volonté de tous*, so kann aus einem Aggregat aus besonderen Einzelwillen, die lediglich ihren eigenen, endlichen Nutzen kennen, nur ein Drang zur blinden Steigerung der gesamten *vitalen* Kräfte des Sozialkörpers hervorgehen.[492] Wenn die Biomacht wahrscheinlich sogar mehr als die Herausbildung einer asketischen Moral zur Entwicklung des Kapitalismus beigetragen hat, dann nicht nur als Instrument einer optimalen Abstimmung zwischen Wirtschaft und Bevölkerung, Verwertung und Förderung der menschlichen Ressourcen und der Akkumulation des Kapitals, sondern auch und vor allem als

490 Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie«?, a.a.O., 376 und FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, a.a.O., 60 ff./dt. 90 ff.

491 Vgl. SP 107: »Le droit de punir a été déplacé de la vengeance du souverain à la défense de la société« (»Das Recht der Strafe hat sich von der Rache des Souveräns auf die Verteidigung der Gesellschaft verschoben«, dt. 115). Zum Thema der ›Verteidigung der Gesellschaft‹ vgl. auch VS 181 / dt. 134 und selbstverständlich die Vorlesung am Collège de France von 1976 mit dem gleichnamigen Titel: IFDS, insb. 53, 194/dt. 81, 256.

492 Ein solcher Steigerungsmechanismus der besonderen Bedürfnisse steht bekanntlich im Zentrum von Platons Kritik der (antiken) Demokratie als Vorstufe der Tyrannei und der Erfindung der Sklaverei in seiner modernen Form des Leibeigentums (vgl. *Politeia,* 562a ff.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

blinder Drang zur *majoration de la vie*.[493] Dass sie mehr zur *Produktion* statt zur *Repression* neigt, ist auch in diesem Sinne zu verstehen.

Die Verabsolutierung des Geistes in einem Naturzustand, die Äußerlichkeit der Relationen, die sich daraus ergeben, die intrinsische Unfähigkeit, eine unendliche Einheit, *absolutes Leben*, zu denken, reduzieren alle Verhältnisse auf Verhältnisse der gegenseitigen Ausschließung, auf Naturverhältnisse in einem Krieg aller gegen alle wie auch aller Dinge gegeneinander, den Hegel als Kampf unter Arten verstand, als er mit Diderot die Unfähigkeit des Neffen reflektierte, sich über die Lage der *espèce* zu erheben. *Biologistisch* ist insofern ein solcher Zustand und der Geist in ihm bis in sein Innerstes *biologisch*, als die Synthesen, durch die die Verhältnisse hergestellt werden, in einem endlichen, *depotenzierten* Lebensbegriff gründen. Die Einheiten, die darauf aufgebaut werden, kennen nur endliche Ziele, besondere Interesse: Sie sind strukturell *funktionalistisch*, ja von Natur aus *technisch*, denn sie stellen Synthesen auf besondere Zwecke und Funktionen hin her. Die moderne *Biopolitik* wird darüber hinaus insofern zu einer *Thanatopolitik*, als sie den Gestus des Ausschließens, auf dem sie gründet, zwangsläufig internalisiert. Der Ausschluss des Fremden außerhalb ihrer wird zum Ausschluss des Fremden in ihr. Damit wird der innere Antrieb zur Steigerung des Lebens gar zum Dämonismus. Im Drang zur *Bereinigung*, der ihr notwendig innewohnt, entdeckt eine in ihrem Grunde *rassistische* Gesellschaft, dass der Feind, den sie aus ihrem sozialen Körper ausgestoßen hatte, indem sie Politik bloß als Krieg zu verstehen vermochte, im Inneren ihrer selbst und des *biopolitischen* Bürgerkrieges haust, der sie wesentlich kennzeichnet.

ii. La volonté de savoir*: Geburt des Menschen und politische Technologie des Lebens*

ii.i Der biologistische Grund der modernen Regierungskunst

Der *biologistische* Kern der Biopolitik erklärt, warum sie zum Fundament der modernen Regierungskunst werden konnte. Als biologistischer Grund der modernen Kunst der Regierung bestimmt Foucault die Biopolitik vor allem in zwei Texten: in der letzten Vorlesung von *»Il faut défendre la société«*, der Vorlesungsreihe, die er anfangs 1976 etwas weniger als ein Jahr nach dem Erscheinen von *Surveiller et punir* (Februar 1975) am Collège de France hielt, und in *La volonté de savoir,* dem ersten Band seiner Geschichte der Sexualität, der im Oktober 1976 erschien. Die Interpretation von Foucaults Auffassung der Biopolitik

493 Vgl. VS 185 ff./dt. 136 ff. und bereits SP 257 ff./dt. 287 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erweist sich in beiden Fällen in zweierlei Hinsicht als besonders schwierig: Zum einen, weil Foucault den Begriff der Biopolitik sowohl in einem engeren wie in einem weiteren Sinne verwendet; zum anderen, weil er den Fragenkomplex, der mit der Biopolitik zusammenhängt, in beiden Schriften so knapp und formelhaft zusammenfasst, dass er seinem Reichtum kaum gerecht werden kann.

Die erste Schwierigkeit lässt sich dadurch lösen, dass man in der Zentralität der Norm und in der *technischen* Natur eines Wissens, das sich hiermit unausweichlich als ein Macht-Wissen-Komplex ausweist, die zwei gemeinsamen Eigenschaften ausmacht, die es erlauben, die *enge* mit der *weiten* Auffassung der Biopolitik zusammenzubringen. Die zweite Schwierigkeit lässt sich mit kontingenten Gründen erklären. In beiden Texten ist das Thema Biopolitik nicht für sich, sondern in Bezug auf anderes eingeführt: die Geburt des modernen Staatsrassismus in *»Il faut défendre la société«*, die Entstehung des Diskurses der Sexualität in *La volonté de savoir*; im ersten Fall hat man es mit einer mündlichen Vorlesung zu tun, die vom Autor für eine schriftliche Veröffentlichung nicht überarbeitet wurde, in zweiten mit einem Text, dem Foucault ausdrücklich allein eine einführende Rolle gegenüber einem Unterfangen zumisst, nämlich einer Geschichte der Sexualität, das viel umfangreicher werden soll. Die Schwierigkeiten sind aber substanzieller auch auf die Entscheidung des späten Foucaults zurückzuführen, nicht nur die *technische Natur* der Biopolitik, sondern auch ihren *technischen Ursprung* zu betonen: Durch diese Einschränkung verliert aber Foucaults Diskurses die Prägnanz, die er früher noch hatte. Das größte Zeichen dieser Entleerung ist sicherlich die Einfachheit, mit der sich der Begriff der Biopolitik, die von Foucault durch und durch kritisch gemeint ist, ins Positive umkehren lässt, wenn er nicht in seiner eigentlichen Bedeutung verstanden wird.[494]

In *»Il faut défendre la société«* bestimmt Foucault zuerst die Biopolitik als eine *Biopolitik der Menschengattung*, die er der *Politischen Anatomie* des Disziplinarkörpers entgegensetzt. Nicht anders als die Disziplin ist die Biopolitik im engen Sinne als eine Reaktion auf die Unfähigkeit der herkömmlichen Souveränitätsmacht zu verstehen, den ökonomischen und politischen Körper einer Gesellschaft zu regieren, die seit dem 18. Jahrhundert gleichzeitig eine demographische Explosion und eine wachsende Industrialisierung kennt. Beide, Disziplin und Biopolitik, sind vor allem und zunächst *Machttechnologien*. Die Transformation, die vom alten Schwertrecht der Souveränität zu ihnen führte, ist demnach nicht so sehr

494 Vgl. die kritische Bilanz von S. PROZOROV, »Conclusion: Whither biopolitics? Current tendencies and directions of future research«, in: DERS., S. RENTEA (Hg.), *The Routledge Handbook of Biopolitics*, London/New York 2017, 328– 38, insb. 329.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf der Ebene der Rechtstheorie und der politischen Philosophie, sondern eher auf jener der Machtmechanismen und -techniken zu betrachten.[495]

Während allerdings die Disziplinartechnologie sich auf die individuellen Körper ausrichtet, anvisiert die *biopolitische* Technologie den Menschen als ein Lebewesen, das Teil einer Gattung ist. So greift die Biopolitik laut Foucault weniger auf der Ebene des *Individuums* als auf jener der *Bevölkerung* ein. Sie interessiert sich für Fragen der Natalität, der Morbidität, der Produktivitätsschwächung durch Alterung, Krankheit und Behinderung, für die entsprechenden Versicherungsmassnahmen und für die Wirkungen der Milieus, etwa auf der Ebene der Gestaltung des urbanen Raums. Mit der Anwendung der biopolitischen Technologie entsteht so ein neuer Gegenstand, nämlich die *Bevölkerung,* die zugleich ein biologisches und ein politisches Problem darstellt. Mit ihr gehen neue Kontrollmechanismen einher: Es geht nicht mehr um Dressur und Disziplinierung, sondern um die Regulierung der globalen Phänomene einer Bevölkerung von Lebewesen: um statistische Daten und Probabilitätskalküle, die Fixierung von Gleichgewichten und medialen Werten und die Herstellung von Homöostasen.

Trotz ihrer Differenzen schließen sich die Disziplin der Individualkörper und die Regulierung der Bevölkerung nicht gegenseitig aus. Im Gegenteil: Der Unterschied der Niveaus, auf denen sie ausgeübt werden, gestattet ihnen, sich in Bezug zueinander zu artikulieren. Das ist etwa der Fall bei der Gestaltung der urbanen Räume, die sowohl disziplinäre Effekte der räumlichen Verteilung wie auch regulatorische Eingriffe auf der Ebene der Lebensumgebung der Bevölkerung erlaubt; das ist der Fall bei der wachsenden Bedeutung, die der Sexualität als Phänomen, das sich genau am Schnittpunkt zwischen Körper und Bevölkerung befindet, zugesprochen wird; und das ist schließlich der Fall bei einem technischen Wissen wie der Medizin, ein *savoir-pouvoir*, das sowohl die einzelnen Organismen wie auch die biologischen Prozesse der Gattung betrifft und das hiermit sowohl disziplinäre wie auch regulatorische Wirkungen haben kann.

Disziplin und Regulierung stellen aber nicht nur heterogene Elemente dar, die sich als zueinander komplementär optimal in ein gemeinsames Gebilde zusammenfügen; auf einer allgemeineren Ebene weisen sie darüber hinaus eine tiefe Verwandtschaft auf, die sie als Techniken im Grunde vereinigt. Obwohl sie sich nämlich auf verschiedene Gegenstände anwenden lassen, die Disziplin auf den Individualkörper und die Regulierung auf die Bevölkerung, beziehen sie sich beide auf denselben operationalen Begriff, namentlich auf die *Norm*. In diesem Sinne präzisiert Foucault die These einer Verallgemeinerung der disziplinären Institutionen, die er in *Surveiller et punir* formuliert hatte. Die Normalisierungsgesellschaft stellt laut Foucault nicht eine Art Verallgemeinerung

495 Vgl. IFDS 215/dt. 284 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Disziplinargesellschaft, das Ergebnis der Anwendung der Prozeduren der Disziplinarinstitutionen auf den gesamten Gesellschaftskörper dar. Sie resultiert vielmehr aus der Kombination zwischen disziplinären und regulatorischen Normen. Nur wenn man allerdings übersieht, dass die Verallgemeinerung der Disziplin bereits in *Surveiller et punir* eigentlich als eine Verallgemeinerung der Norm gedacht war, kann man wirklich glauben, dass Foucaults Präzisierung im Sinnen eines Widerrufs zu verstehen ist.[496] Nur als Übergang vom *Gesetz* zur *Norm* kann die Übernahme des Lebens durch die Macht wirklich als eine der entscheidendsten Transformationen des politischen Rechts im 19. Jahrhundert verstanden werden.

> La société de normalisation, c'est une société où se croisent, selon une articulation orthogonale, la norme de la discipline et la norme de la régulation. Dire que le pouvoir, au XIX^e^ siècle, a pris possession de la vie, dire du moins que le pouvoir, au XIX^e^ siècle, a pris la vie en charge, c'est dire qu'il est arrivé à couvrir toute la surface qui s'étend de l'organique au biologique, du corps à la population, par le double jeu des technologies de discipline d'une part, et des technologies de régulation de l'autre.[497]

In Bezug auf diese Macht, die das Leben im Allgemeinen, das heißt zum einen als Körper und zum anderen als Bevölkerung, erobert hat, spricht Foucault von ›Biomacht‹ (›biopouvoir‹), mit der er nunmehr nicht weniger die Disziplin der Körper als die Regulierung der Bevölkerung meint.[498] In

496 Unter anderem darauf und auf jeden Fall auf einer Unterschätzung der zentralen Bedeutung der Norm basiert die scharfe Trennung zwischen Disziplin und Regulierung, die in der Sekundärliteratur nunmehr üblich geworden ist. Vgl. Th. LEMKE, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg/Berlin 1997; DERS., *Gouvernementalität und Biopolitik*, Wiesbaden ²2008 (2007), 12 ff.

497 IFDS 225 (»Die Normalisierungsgesellschaft ist eine Gesellschaft, in der sich entsprechend einer orthogonalen Verknüpfung die Norm der Disziplin und die Norm der Regulierung miteinander verbinden. Wenn man behauptet, daß die Macht im 19. Jahrhundert vom Leben Besitz ergriffen hat oder zumindest, daß die Macht im 19. Jahrhundert das Leben in Beschlag genommen hat, heißt das, daß es ihm gelungen ist, die gesamte Oberfläche abzudecken, die sich vom Organischen zum Biologischen, vom Körper zur Bevölkerung dank des doppelten Spiels der Disziplinartechnologien einerseits, der Regulierungstechnologien andererseits erstreckt«, dt. 299).

498 IFDS 226/dt. 300. Genauer scheint Foucault in der Vorlesung von 1976 das Wort ›biopolitique‹ eher zu bevorzugen, wenn es im engen Sinne um die Regulierung der Bevölkerung geht, und das Wort ›bio-pouvoir‹, wenn es im weiten Sinne um die Vereinigung von Disziplin und Regulierung durch die Norm geht. Die Unterscheidung wird aber nicht absolut eingehalten (vgl. etwa IFDS 216, 231/dt. 286, 306, wo Foucault in Bezug auf die Regulierung

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diesem weiteren Sinne gewinnt der Begriff, der ansonsten mit der einfachen Entwicklung eines öffentlichen Gesundheitswesens als eines politisch-ökonomischen Faktors verwechselt werden könnte, seine völlige Relevanz.

ii.ii Staatsrassismus als biopolitische Thanatopolitik

Foucault versucht sogleich, die Tragweite des so gewonnenen Begriffs einer Biomacht auf das Problem anzuwenden, auf das die Vorlesung von 1976 eigentlich hinausläuft, nämlich die Geburt des modernen Staatsrassismus zu erklären.[499] Mit dem Vorrücken der disziplinären und regulatorischen *biopouvoir* und dem gleichzeitigen Zurückweichen der Souveränitätsmacht und ihrer *ius gladii* stellt sich für den modernen Staat die Frage, wie sich überhaupt das Recht zum Töten ausüben lässt. Wie kann eine Macht, deren eigentliches Ziel in der Steigerung des biologischen Lebens liegt, überhaupt töten? Wobei das *Töten* auch in dem Sinne des politischen Todes, des Verbannens und des Zurückweichens zu nehmen ist. Der moderne Rassismus tritt aus der Sicht Foucaults gerade im Zusammenhang mit diesem Paradox auf. Die Biomacht erklärt, dass der Rassismus zu einem wesentlichen Mechanismus der Macht, wie sie in den modernen Staaten ausgeübt wird, geworden sei, sodass es kaum eine moderne Funktionsweise des Staats gebe, die unter gewissen Umständen nicht über den Rassismus laufe.[500]

Die Rasse und der Rassismus stellen die Bedingungen her, unter denen das Töten innerhalb der Normalisierungsgesellschaft überhaupt akzeptabel wird. Sie bilden sozusagen die *biopolitische* Rechtfertigung, um innerhalb eines nach dem Modus der Biomacht funktionierenden Staates die Mordfunktion ausüben zu können. Der Rassismus erlaubt zum einen, das Kontinuum des Lebens der Menschengattung durch ein Selektionsprinzip biologistischer Natur in nach ihrem Wert und ihrer Tauglichkeit hierarchisch angeordneten Untergruppen aufzuteilen: den *Rassen*. Zum anderen ermöglicht er, dem Kriegsprinzip, nach dem der Tod des Feindes mein Leben ist, *mors tua vita mea*, eine biologistische Deutung zu geben: Der Tod des Anderen als Tod der minderwertigen Rasse, des Entarteten und des Anormalen ist mein Leben nicht einfach im Sinne des schlichten Überlebens, sondern der Steigerung meiner vitalen Kräfte und

der Bevölkerung sowohl von ›biopolitique‹ als auch von ›bio-pouvoir‹ spricht) und hat kaum eine *technische* Relevanz. Ähnlich scheint Foucault in *La volonté de savoir* ›bio-politique‹ – mit Strich – für die Regulierung der Bevölkerung (etwa VS 183/dt. 135) und ›bio-pouvoir‹ für die Macht über das Leben im Allgemeinen bereitzuhalten, verwendet aber ›bio-politique‹ auch für das umfassende Phänomen (vgl. VS 188/dt. 138).

499 Vgl. IFDS 213/dt. 282.

500 Vgl. IFDS 227/dt. 301.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Wahrung meiner vermeintlichen Reinheit als Lebewesen und Mitglied einer Gattung.

In *La volonté de savoir* spricht Foucault gar vom Völkermord als vom Traum der modernen Mächte.[501] Die Massaker sind *vital* geworden: Die Kriege werden nicht mehr im Namen des Souveräns, sondern der organischen Selbsterhaltung einer Bevölkerung und der Steigerung ihrer Lebenskraft geführt.[502] Foucault nimmt die Unterscheidung zwischen dem alten *Recht zum Töten* und der neuen *Macht über das Leben* wieder genau auf, die er in »*Il faut défendre la société*« bereits getroffen hatte.[503] Im ersten Band seiner Geschichte der Sexualität betont Foucault wiederum die technische Natur der modernen Fokussierung der Macht auf das Leben. Die Schwelle der biologischen Modernität ist insbesondere in dem Moment zu suchen, in dem das Leben in die Geschichte eingetreten ist, namentlich als es das Feld der *politischen Techniken* als Ordnung zugleich des Wissens und der Macht betrat.[504] Bio-Politik ist hiermit von einer *Bio-Geschichte* als der Untersuchung der gegenseitigen Interferenzen zwischen Biologie und Geschichte zu unterscheiden. Biopolitik stellt auch nicht die einfache Tatsache dar, dass man in das Leben technisch eingreift: das tut man sicherlich seit es Menschen und erste, rudimentäre Formen der Medizin gibt. Sie ist nicht einfach eine Technik in Bezug auf das Leben, sondern eine Technik in Bezug auf das Leben mit unmittelbarer politischer Relevanz. Gegenstand der Biomacht sind demnach nicht *Rechtssubjekte*, sondern *Lebewesen*: Der moderne Mensch, der lange geblieben ist, was er für Aristoteles war, nämlich ein lebendes Tier (*un animal*), das auch einer politischen Existenz fähig ist, ist nunmehr zu einem Tier geworden, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.[505]

Die Genealogie der modernen Normalisierungsgesellschaft muss auf der Ebene dieser *großen Technologie der Macht*, in der Disziplin und Regulierung, *Politische Anatomie* des menschlichen Körpers und *Bio-Politik* der Bevölkerung miteinander verbunden wurden, und nicht auf jener eines spekulativen Diskurses ansetzen: »Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie.«[506] So glaubt Foucault, sowohl die Entstehung der modernen *epistéme*, die er in *Les mots et les choses* geschildert hatte, wie auch die moderne Unterminierung des Gesetzes durch die Norm aus der Biomacht als politischer Technologie

501 Vgl. VS 180/dt. 133.
502 A.a.O.: »Les massacres sont devenus vitaux«.
503 Vgl. den Titel des letzten Kapitels von *La volonté de savoir*, in dem es um die Biomacht geht: »Droit de mort et pouvoir sur la vie«.
504 Vgl. VS 186/dt. 137.
505 VS 188/dt. 138.
506 VS 190 (»Eine Normalisierungsgesellschaft ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie«, dt. 139).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Lebens genealogisch ableiten zu müssen. Wenn die *doppelte Problematik des Lebens und des Menschen* die klassische *epistéme* umgeworfen hat, sodass die Frage nach dem Menschen gestellt wurde, muss der Grund im neuen Verhältnis zwischen Leben und Geschichte gesucht werden, das heißt in der Tatsache, dass das menschliche Naturleben von Wissens- und Machttechniken durchdrungen wurde.[507] Ähnlich ist die wachsende Bedeutung der Norm und die Tatsache, dass das Gesetz immer mehr nach Art und Weise einer Norm funktioniert, auf die politische Relevanz der technologischen Inanspruchnahme des Lebens zurückzuführen.[508]

Um der Komplexität und der Prägnanz von Begriffen wie *Biopolitik* und *Biomacht* gerecht zu werden, ist es erforderlich, einigen einfachen Interpretationsbedingungen zu genügen. In diesem Sinne kann man nicht zwischen *Disziplin* und *Regulierung* als *Biopolitik* im engen Sinne, als *biopolitique restreinte*, und, was damit einhergeht, zwischen *Disziplin* und *Gouvernementalität* willkürlich trennen. Der beste Hinweis dafür ist die einfache Tatsache, dass Foucault, nachdem er die Unterscheidung zwischen Politischer Anatomie der Körper und biopolitischer Regulierung der Bevölkerung eingeführt hat, seine Aufmerksamkeit auf die Sexualität lenkt, nämlich auf das Scharniergebiet, in dem *Disziplin* und *Regulierung* zu einer einheitlichen Artikulation kommen. So erklärt sich die politische Relevanz, die der Sex vor dem Hintergrund der Biomacht annehmen konnte.

> Sur ce fond, peut se comprendre l'importance prise par le sexe comme enjeu politique. C'est qu'il est à la charnière des deux axes le long desquels s'est développée toute la technologie politique de la vie. D'un côté il relève des disciplines du corps : dressage, intensification et distribution des forces, ajustement et économie des énergies. De l'autre, il relève de la régulation des populations, par tous les effets globaux qu'il induit.[509]

Die Gemeinsamkeit zwischen Disziplin und Regulierung zu verkennen, heißt einfach zu übersehen, was das eigentliche Proprium der modernen Biomacht ausmacht, nämlich zum einen die zentrale Bedeutung der Norm als Individualgesetz und zum anderen der technische, biologistische Charakter, der mit dieser verbunden ist: ihr funktionelles

507 Vgl. VS 189/dt. 138 f.

508 Vgl. VS 189 f./dt. 139.

509 VS 192–91 (»Vor diesem Hintergrund wird die Bedeutung verständlich, die der Sex in den politischen Auseinandersetzungen gewonnen hat. Er bildet das Scharnier zwischen den beiden Entwicklungsachsen der politischen Technologie des Lebens. Einerseits gehört er zu den Disziplinen des Körpers: Dressur, Intensivierung und Verteilung der Kräfte, Abstimmung und Ökonomie der Energien. Anderseits hängt er aufgrund seiner Globalwirkungen mit den Bevölkerungsregulierungen zusammen«, dt. 140). Dazu auch bereits IFDS 224/dt. 296 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hingerichtetsein auf ein partikulares Ziel auf der Grundlage einer endlichen Synthese bzw. eines *depotenzierten* Lebensbegriffes.

Biopolitik und *Biomacht* gewinnen schließlich all ihre Relevanz, wenn sie im Zusammenhang mit der Bestimmung der modernen *epistéme* als Analytik der Endlichkeit verstanden werden, die Foucault in seiner Archäologie der Humanwissenschaften, *Les mots et les choses*, ausformuliert. In *La volonté de savoir* weist Foucault ausdrücklich darauf hin: In seiner knappen Rekonstruktion spricht er bedeutungsvoll von der internen Korrelation zwischen der Frage nach dem Leben und jener nach dem Menschen, der zur Transformation der abendländischen *episteme* geführt haben soll: »la double problématique de la vie et de l'homme est venue traverser et redistribuer l'ordre de l'épistémè classique.«[510] Gegenüber 1966 geht es allerdings zehn Jahre später nicht mehr ausschließlich um die strukturelle Bestimmung der anthropologischen *epistéme* der Moderne, sondern um die genealogische Frage nach ihrer Entstehung. Demnach ist es die Entwicklung einer politischen Technologie des Lebens, seine technische Durchdringung auf politische Zwecke hin, die zur Geburt des *Menschen* als originelle epistemische Konstellation der Moderne geführt haben soll.

Auf die konzeptionellen Schwierigkeiten, die mit einer solchen Akzentsetzung auf die Genealogie verbunden sind, wurde bereits hingewiesen. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Biopolitik ist die Fokussierung auf die Genealogie zudem besonders ungünstig, weil ausschließlich auf die *politische Technologie des Lebens* abzuheben den Horizont verschwinden lässt, vor dem Biopolitik und Biomacht einen Reduktionismus darstellen. Das ist bestimmt gewollt, im Sinne einer radikalen, durch Nietzsche inspirierten Reduktion auf die Oberfläche der Phänomene, die hinter den historischen Strukturen der Diskurse keinen Wahrheitskern zulässt.[511] Der Sache nach ist allerdings eine solche Reduktion auf Oberfläche kaum gerechtfertigt; sie wird den Problemen, die Foucault in seinem frühen Werk bis einschließlich in *Les mots et les choses* aufgeworfen hat, kaum gerecht und lässt zudem die Biopolitik in einer Undeutlichkeit schweben, die ihr großenteils ihre kritische Erschließungskraft nimmt.

Ähnlich verliert Hannah Arendts Befund, nach dem in der modernen Konsumgesellschaften die Sphäre der menschlichen biologischen Reproduktion und Selbsterhaltung den privaten Raum des *oikos*, des heimlichen Haushaltes, verlassen habe, um eine entscheidende politische

510 VS 189 (»Die doppelte Problematik des Lebens hat die Ordnung der klassischen Episteme durchkreuzt und neu verteilt«, dt. 138).

511 Vgl. die Polemik in *L'archéologie du savoir* gegen die traditionelle ›Ideengeschichte‹, die in der Interpretation Foucaults hingegen an einem solchen Wahrheitskern festhalten würde (AdS 15 ff./dt. 15 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dimension einzunehmen, seine Relevanz, wenn er nicht mit einer möglichst gehaltvollen Auffassung von menschlicher Praxis in Verbindung gesetzt wird.[512] Die Politisierung des natürlichen Lebens des Menschen bildet *per se* keine hinreichende Bestimmung von Biopolitik. Das zeigt sich am besten in der Einfachheit, mit der sich ein abgeschwächter Begriff der Biopolitik ins Positive wenden lässt: Die zunehmende politische Bedeutung des Lebens wäre dann einfach im Sinne eines Fortschrittes zu verstehen, der vom höheren technischen Vermögen der modernen, abendländischen Gesellschaft und von ihrer zunehmenden Fähigkeit zeugt, sich von den Zwängen der Natur zu emanzipieren.

Es überrascht wenig, dass eine solche abgeschwächte Auffassung im Bereich der wirtschaftlichen Verwendung des Begriffs kursiert.[513] Eine *positive* Biopolitik bildet aber auch – wie bereits im ersten Teil der Arbeit erwähnt – den Mittelpunkt einer im weitesten Sinne neu-spinozistischen Rezeption des Begriffs, die in Giorgio Agamben, Gilles Deleuze und Michael Hardt und Antonio Negri wohl ihre wichtigsten Vertreter hat. Der Begriff des Lebens als *Immanenz* stellt allerdings schlicht alles das dar, wogegen sich das Werk Foucaults sträubt. Weist er nicht immer wieder die Ansprüche der Moderne zurück, ein klinisches Denken des Konkreten entwickelt zu haben, von dem er zeigen zu können meint, dass es sich aus seinen falschen Vermittlungen speist und das Andere unterschlägt, dessen es dennoch bedarf? In diesem Sinne ist Derridas Auffassung einer *physis en différance* sicherlich derjenigen Foucaults näher. Die fundamentale Stellung, die Derrida dem Begriff einer Grundäquivozität zwischen Natur und Kultur zuweist, lässt ihn aber auch ins Feld einer letztendlich positiv aufgefassten Biopolitik rücken, was mit Foucaults kritischem Anspruch kaum in Einklang gebracht werden kann.

Ein gehaltvoller Begriff der Biopolitik, der sich alle Implikationen zunutze macht, die in Foucaults Konzeption am Werk sind, und der sich mit seiner genealogischen Engführung nicht zufrieden gibt, erweist sich schließlich aufschlussreich auch im Hinblick auf die von Foucault aufgeworfenen Frage nach dem Rassismus. Die Ausführung der Vorlesung von 1976, *»Il faut défendre la société«*, in der Foucault hauptsächlich auf diese Frage eingeht, könnte glauben lassen, dass Foucault seine Genealogie des Rassismus nicht so sehr in der Biomacht für sich genommen, sondern in ihrer Kreuzung mit dem alten Souveränitätsrecht verankert.[514] Aus der Sicht Foucaults bildet der moderne Staatsrassismus

512 H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, London ²1998 (1958), insb. der II. Teil »The Public and the Private Realm«; über »the new body politic of the nation« vgl. DIES., *The Origins of Totalitarianism*, San Diego/New York/London 1985 (1951), insbesondere das 6. Kapitel »Race Thinking-Before Racism«.

513 Dazu etwa Th. LEMKE, *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg 2007, 140–46.

514 Vgl. MUHLE, *Eine Genealogie der Biopolitik*, a.a.O., 34 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

biologischer und nicht prinzipiell ethnologischer Art die Rechtfertigung und das Mittel, um das alte Tötungsrecht des Souveräns innerhalb einer Macht auszuüben, die sich als eine Technologie zur Steigerung des Lebens auszeichnet.[515] So kann etwa im Namen der Reinigung und Regenerierung der eigenen Rasse oder der Erweiterung des Lebensraums ein Staat verlangen, dass das Leben seiner eigenen Bürger im Kriege der Gefahr des Todes ausgeliefert oder gar unter eugenetischem Vorwand ausgemerzt wird. Versteht man außerdem – wie Foucault – unter der *Tötung* auch den politischen Tot, den Ausschluss und das Verstoßen, dann sind es auch die kolonialen Verhältnisse, die Delinquenten, Irrsinnigen, Perversen und Anormalen, die nach dem Modell des Rassismus gedacht werden.[516]

Der Rassismus stellt allerdings laut Foucault keine Rückkehr zum alten *ius gladii* dar, wie im Übrigen Foucault in *La volonté de savoir* später ausdrücklich betonen wird.[517] Der Rassismus ist kein bloßer Rest der Souveränitätsmacht, die aus irgendwelchem Grunde in einer *regressiven* Biopolitik noch wirksam wäre. Er ist vielmehr durch die Emergenz der Biomacht den Mechanismen des Staats selbst eingeschrieben. Die Wurzeln des Staatsrassismus sucht Foucault nicht von ungefähr in der Entstehung der modernen bürgerlichen Nationalstaaten. Die *Dialektisierung* und die *Verbürgerlichung* des *historisch-politischen* Diskurses des sozialen Krieges, die damit verbunden sind, bilden das Moment der *großen Überführung des Historischen ins Biologische* im Gedanken des sozialen Kampfes.[518] Den Biologismus der Moderne erfasst Foucault vor jeglicher expliziten Übertragung des Diskurses der Biologie auf den Diskurs des sozialen Kampfes auf einer grundsätzlichen Ebene. Dadurch begreift er die *Internalisierung* des Krieges, die mit jedem Versuch einhergeht, den Krieg, die Alterität, ganz zu veräußerlichen. Wer aufgrund eines depotenzierten, endlichen Lebensbegriffs die Grenze zwischen Freunden und Feinden verabsolutiert und sogar zum Fundament des Politischen macht, kann sich nie unter Freunden wähnen. Er reproduziert nämlich das Fremde, von dem er den sozialen Körper gesäubert zu haben meinte, immer wieder *intern*.

Foucault sieht zu Recht im *konkreten Allgemeinen der humanwissenschaftlichen Norm* als Individualgesetz und endliche Vermittlung zwischen Seele und Körper ein intrinsisches Ausschlusspotenzial. Dieses muss sich insofern *intern* auswirken, als es in einer wesentlich gewalttätigen Vermittlung zwischen Wesen und Dasein, Einheit und Mannigfaltigkeit gründet. Eine jede endliche Vermittlung reproduziert nämlich stets das Außen, das man durch eine defizitäre Totalisierung zwangsläufig

515 Vgl. IFDS 226 ff./dt. 230 ff. und auch VS 179 ff./dt. 132 ff.
516 Vgl. IFDS 229/dt. 303 f.
517 Vgl. VS 180/dt. 133.
518 Vgl. IFDS 194/dt. 256.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausscheidet, und zwar im Inneren des Verhältnisses des Vermittelten in Form seiner notwendigen Nicht-Entsprechung: zwischen Wesen und Dasein, Einheit und Mannigfaltigkeit, Norm und Normiertem. Dabei denkt Foucault eine Wesenshomologie zwischen dem endlichen Organismusbegriff der modernen Biologie und der Idee des modernen Nationalstaates als partikularem Weg zur Allgemeinheit. Darin ist der eigentliche Kern des *Mortalismus* der modernen Kultur zu sehen: die zivilisationsgeschichtliche Tatsache, die einen ideellen Bogen von Xavier Bichat bis zu Sigmund Freud hin schlägt, dass im Abendland die Erkenntnis des Individuellen immer durch den Tod als Voraussetzung und Resultat einer jeden Verobjektivierung des Lebens zustande gekommen ist.[519]

Mit dem Anspruch des Bürgertums, das Allgemeine auf einem *nationalen* Weg zu realisieren, und der Überführung des Historischen ins Biologische, die damit einhergeht, taucht die Idee eines *inneren Krieges als Verteidigung der Gesellschaft* auf.[520] Der Krieg und der Tod stellen damit ein wesentliches Moment der Biopolitik und des Biologismus, in dem sie wurzelt, und kein ihr äußerliches Element dar. Die Gesellschaft muss nunmehr vor Gefahren verteidigt werden, die in ihrem Körper selbst entstehen. Die *andere Rasse* ist im Grunde nicht mehr diejenige, die von woanders hergekommen ist und eine Zeit lang triumphiert und geherrscht hat. Sie ist diejenige, die im sozialen Körper und ausgehend von ihm unablässig wieder entsteht. Die nationale Rasse als *Inhaberin der Norm* erzeugt kontinuierlich eine *Gegen-Rasse*, die nicht von außen kommt, etwa durch eine Invasion oder eine Eroberung, sondern die das Resultat der Ausgrenzung des sozialen Körpers alles desjenigen darstellt, was der *Norm* nicht entspricht. Die Gegen-Rasse kann dabei sowohl schlicht

519 Vgl. NC 159/fz. 148 für den Mortalismus und 191/fz. 201 für das Verhältnis zwischen Xavier Bichats seziertem Leichnam, dem Freud'schen Menschen und der humanwissenschaftlichen Erkenntnis des Individuums. Man sieht, wie naiv das heute in Foucaults' Rezeption vorherrschende Projekt klingen muss, die *Biopolitik* dadurch ins *Affirmative* zu wenden, dass man sie von ihrem intrinsischen Verhältnis zum Tod einfach abkoppelt. (Vgl. das präzise Fazit von PROZOROV, »Conclusion: Whither biopolitics?«, a.a.O., 331: »In simplest terms, affirmative biopolitics is a biopolitics adequate to its own concept in the original Foucauldian formulation, the power that affirms life, amplifies its potentialities, enhances its force, without collapsing into its opposite, the power of death or thanatopolitics.«) Man versteht auch andererseits, wie tief die Einsicht Giorgio Agambens – abgesehen von den Vorbehalten gegenüber seinem Begriff des Lebens als Immanenz – doch ist, der unmittelbar unter dem fürchterlichen Eindruck der Rückkehr der ethnischen Säuberungen in Europa in Bezug auf Foucaults Biopolitik 1995 vom Lager als *nomos* der Moderne sprach (vgl. *Homo sacer*, a.a.O., 185 ff./dt. 175).

520 A.a.O. (»une guerre interne comme défense de la société«).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine *Unter-Rasse*, als die *Kehrseite* (»l'envers«) der *Ober-Rasse* bzw. als das, was ihr gegenüber einfach minderwertig ist, als auch die Rückkehr zu einem Vorstadium der Entwicklung der Ober-Rasse darstellen: Sie ist sodann ihre *Unterseite* (»l'en-dessous«). Der *innere Rassismus* der *permanenten Reinigung*, der dadurch entsteht, produziert somit sowohl alle biologisch-rassistischen Diskurse über die *Degeneration* als auch alle Institutionen, durch die der Diskurs des Rassenkampfes als Prinzip der *Eliminierung, der Absonderung* und schließlich der *Normalisierung* der Gesellschaft fungiert.[521]

521 Vgl. IFDS 52 f./dt. 74 f. Zum Problem des Staatrassismus als intrinsischen *Thanatopolitik* einer grundsätzlich als Biologismus aufgefassten Biopolitik vgl. ausführlicher: U. BALZARETTI, »Remythisierung des *corpus mysticum* – Eric Voegelin und Michel Foucault: Rassismus zwischen Biologismus und Irrationalismus«, in: W. BIALAS, M. MARINO (Hg.), *Körper, »Leibideen« und politische Gemeinschaft. ›Rasse‹ und ›Rassismus‹ aus der Sicht der Philosophischen Anthropologie*, Nordhausen (im Erscheinen). Zur Degeneration vgl. C.-O. DORON, *L'homme altéré. Races et dégénérescence (XVII^e – XIX^e siècle)*, Ceyzérieu 2016.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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)[1]

L'âme, c'est ce qui refuse le corps.

(*Alain*, »Définitions«)[2]

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

2 »Die Seele ist das, was den Körper ablehnt.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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 Droge, Heilmittel und Gift, in einer unentwirrbaren Art und Weise gleichzeitig *epistéme* und *techne*.[3] 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 Grundäquivozität 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 différance*: 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 Grundäquivozität der *physis* und der *nomoi,* der Seele und der Körper, deren *différance*, die unabwendbar zugleich sie selbst und nicht sie selbst sind, mit der paradoxen Figur eines ursprunglosen Ursprunges 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 différance* eine Art *Biopolitik*, so ist diese durchaus eine *positive*. Dadurch unterscheidet sich Derrida radikal von Foucault, für den Äquivozität 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 auszuformulieren, 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

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *epistéme* erschüttert hat.[4] 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 Geschrei 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 erklärten 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[5]

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)[6]

> 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«)[7]

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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[8] 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.[9]

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 bestimmbaren, 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 ²2010 (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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[10] Man könnte gar behaupten, dass man mit Canguilhem das tut, was er an der Rezeption des Mechanismus Descartes' immer wieder denunziert hat: die programmatische Streichung von dessen spekulativen Wurzeln. Descartes Maschinen funktionieren nur, weil jemand sie montiert hat, nämlich ein erster

10 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, *Œuvres 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* Œuvres 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[e] siècle« (1958), in: DERS., *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris [7]1994 (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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 setzten somit eine *Seele* voraus, für deren Vermittlung mit dem Körper letztendlich Gott bürgt.[11] Es wird die Übereinstimmung mit Foucaults Deutung der klassischen *epistéme* 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.[12]

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 conaissance 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 Ricœurs Philosophie des Willens sieht.[13] 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).[14] 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,

11 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^e et XVIII^e siècles*, Paris ²1977 (1955), 53 ff./dt. 68 ff.; DERS., »Organisme et modèles mécaniques. Réflexions sur la biologie cartésienne« (1955), in: OC IV, 625–42.

12 Vgl. MC 219 f./dt. 258 f.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Szientismus 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.[15] 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 *epistéme* der Moderne nicht weniger als die moderne Biopolitik kennzeichnet.

> Ce n'est pas moi qui reprocherai à M. Foucault le rapprochement, paradoxal 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 transcendantal‹.[16]

15 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 ³1994 (1948), 146 ff.

16 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 gefeiten 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«[17]) 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 Reiches 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«).[18]

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> conflit toujours ouvert, et par là même générateur de toute expérience et de toute histoire, le mécanisme et la valeur.[19]

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 *werthaft* und *polarisiert* 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[20] 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*.[21]

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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 verendlichen 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. [22]

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 bestimmbaren 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«).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 einem 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.[23]

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 entgegensetzt. *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 Szientismus und Technokratie weiß Canguilhem der doppelten Gefahr einer Erhebung von Wissenschaft und Technologie zum fundamentalen Wissen einer Philosophie und einer Verwissenschaftlichung und Technisierung der

23 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie auszuweichen.[24] 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.[25] 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*.[26] 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 Althussers 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 zukommt, 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.[27] 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*.[28] 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.

27 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.

28 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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.[30] 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 Geis*t, 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verteidigt wird, dass nach Descartes Gott die ewigen Wahrheiten durch den freien Akt eines Gesetzgebers etabliert hat und dass dabei sein *Intellekt* und sein *Wille* völlig koinzidierten.[31] Canguilhem besteht auf jeden Fall darauf, dass die Dialektik der Prinzipien, die nach Bachelard die Spezifizität des neuen wissenschaftlichen Geistes ausmacht, selbst keine *catégorie* – im Sinne einer Vorgegebenheit im Bewusstsein –, sondern eine *norme* darstellt.[32] 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 devançant 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.[33]

31 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.

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

33 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 Ding*e, Frankfurt/M. ²2006 [2001], 22).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die empirische Induktion, deren Verallgemeinerungen – wie man spätestens seit Hume weiß – keine Notwendigkeit zugesprochen werden kann, besteht in nichts anderem als in einem *Konstatieren*.[34] 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 innewohnt. 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.[35]

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.[36] 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. BONTEMS, »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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beobachtung, sondern einer *Demonstration*.[37] 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.[38] Bachelard spricht allerdings auch von einer *induction métaphysique*.[39] 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.[40] 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.[41] So verliert die Gerade Euklids ihre substanzielle 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

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

38 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, S*ur la logique et la théorie de la science*, a.a.O., 2/dt. 18).

39 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., *Œuvres I*, Paris 1957, 1182 ff./dt. 41 ff.).

40 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 ^{11}2002 (1969), 27 ff.

41 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[42] 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*.[43]

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).[44] In einer schwächeren Lesart bezeichnet Bachelards Wortprägung den einfachen Sachverhalt, dass die wissenschaftliche Erschaffung des Wahren, die *Veri-fikation*, eine experimentelle Seite miteinschließt.[45] 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. ²1984 (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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[46] Dabei zielt die Wissenschaft auf eine wahrhafte Synthese der *metaphysischen Widersprüche* ab. Nur so kann sie ihrem Wissensanspruch gerecht werden.[47] 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«).[48]

Als Realisierung des Rationalen im physischen Experiment bildet die mathematische Physik das ausgezeichnete Beispiel des *technischen Realismus*, der den neuen wissenschaftlichen Geist kennzeichnet.[49] 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 épistémologique 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,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 nouménale«), 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*.[50]

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 *Veri-fikation*, 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*.[51] 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*.[52]

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 äußeren 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sein dar, das sich der Philosophie als hoffnungsloses stellt.[53] Bachelard bezieht sich insbesondere auf das Dilemma der Substanz, in dem Charles Renouvier die wichtigste Dichotomie der Metaphysik sieht.[54] Die Substanz kann demnach entweder bloß als das logische Subjekt von bestimmbaren Qualitäten und Relationen oder als ein an sich Seiendes, das als solches durch seine Manifestationen nicht erkennbar ist, aufgefasst werden.[55] 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 vereinheitlich wird.

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

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.[57] 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.[58]

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

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

55 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 unbestimmbaren (»indéfinissables«), sondern von bestimmbaren (»définissables«) Qualitäten und Relationen, wie es in Renouviers Text heißt. Der Fehler wird in der deutschen Ausgabe übernommen.

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

57 Vgl. a.a.O., 21/fz. 19 f..

58 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 Baumaterialien *beseitigt* (vgl. BACHELARD, *Die Philosophie des Nein*, a.a.O., 21/fz. 6).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-transzendentaler 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[59] 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> 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.[60]

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.[61]

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 Bespiel für die Unmöglichkeit, selbst bei Descartes die Technik gänzlich auf Wissenschaft zurückzuführen.[62] Wie Canguilhem 1955 in seiner Rezension von Martial Gueroults 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.[63] 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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*.[64] Bilden die Medizin und die Moral die Bestandteile einer Kunst des integralen Lebens (»un art de la vie intégrale«),[65] 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.[66] 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.[67] 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. Braunsteins, 498, Anm. 1). Zur relativ späten Entdeckung Bachelards, der Canguilhems philosophische Dissertation, *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[68]

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*«).[69] Die moderne Wissenschaft als vereinigende, autonome Tätigkeit des menschlichen Bewusstseins wendet die zweite und die dritte Regel von Descartes' *Regulae 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.[70] Ganz im Sinne der Philosophie Descartes' verweigert dabei Brunschvicg jeden Eingriff des Syllogismus nach der aristotelischen Tradition.[71] 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 transzendentaler 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 Urteilskraft 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 ³1949 (1922), 578 ff.

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[72]

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.[73] 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.[74] 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.[75]

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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*[76]: 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.[77] Die mathematisch-physische Reduktion der biologischen Phänomene ist, wie das Aufkommen der modernen biologischen Chemie zeigt, nur eine Frage der Zeit.[78]

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«)[79] 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 gehorchenden Elementen noch *idealistisch* als ein System von Essenzen. 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[80]

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*, Brunschvicgs *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«.[81] Gegen das Einebnen 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‹.«[82] 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 einebnen. Die Technik ist eine synthetische Handlung und kann folglich auf keinen Fall restlos analysiert werden.[83] Die Wurzeln der Technik können somit keineswegs im *Verstand* liegen; sie bestehen

80 A.a.O.

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

82 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).

83 A.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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,[84] 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 Trübheit, ihr Angewiesensein auf Differenz und Andersheit und somit auf synthetische Werte hin, die wissenschaftlich nicht mehr einholbar sind.[85] 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[86]

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^e^ et XVIII^e^ 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 *epistéme* spüren konnte, auch wenn Canguilhems prompte Verteidigung von *Les mots et les choses* bei vielen lange auf Unverständnis gestoßen ist.[87] Der Titel von Canguilhems Aufsatz – »Tod des Menschen oder Erschöpfung des Cogito?« – besagte 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 Husserl'sche 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[88] 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.[89]

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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Taine definierten.[90] 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.[91] 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.[92]

90 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.

91 Vgl. A.a.O., 220 und insb. 217 ff. für Boutroux' Philosophie der Wissenschaft.

92 É. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature,* Paris [9]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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[93] 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.[94]

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.[95] 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«).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bachelards, sondern auch von Alain und Bergson Abstand.[96] 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.[97] Mit René Le Senne definiert Canguilhem den Philosophen als einen *Einheitsprofessor* (»un professeur d'unité«).[98] In *Le Devoir*, seiner Dissertation von 1930, bezieht sich Le Senne genauer auf den Metaphysiker.[99] 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 ²1950 (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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[100] 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.[101]

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 reduzieren will.[102] 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* ungeachtet 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.

100 Vgl G. CANGUILHEM, »R. Le Senne – *Le Devoir*« (1933) in: OC I, 441–44, 441.

101 Vgl. DERS., »Activité technique et création«, a.a.O., 500 f.

102 Vgl. a.a.O., 501.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schöpfung das Ideal einer möglichen vollendeten Realisation des Idealen dar.[103] 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*.[104]

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 Szientismus 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 zukommt. Die Trennung zwischen *Sein* und *Nichts* ist bloß die vorläufige einer endlichen Vermittlung, die auf die Unerschöpflichkeit 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 Gendanken 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.[105]

103 Vgl. a.a.O., 502.
104 Vgl. a.a.O., 505.
105 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[106] 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.[107]

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 gleichzeitigt 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.[108]

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.

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

107 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«).

108 Vgl. NP^{es} 91/dt. 148.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[109]

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 entgegensetzt. 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.[110] 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.[111] 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 Anspielung 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 Präsupposition* (»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.[112] 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.[113]

109 Vgl. DERS., »De la science et de la contre-science«, a.a.O., 180.
110 Vgl. a.a.O., 175.
111 Vgl. a.a.O.
112 Vgl. a.a.O., 176.
113 Vgl. a.a.O., 177.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 befreiende Originalität* auf.[114] 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.[115]

Die Gleichsetzung zwischen *scientia* und *potentia*, die die Neigung zum Szientismus 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.[116] 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

114 Vgl. DERS., »Activité technique et création«, a.a.O., 503.
115 Vgl. a.a.O., 504.
116 Vgl. a.a.O., 504.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Menschheit *politisch* und *religiös* zu lösen.[117] 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.«[118] 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.[119] 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.[120]

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

117 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.

118 CANGUILHEM, »Activité technique et création«, a.a.O., 504.

119 Vgl. a.a.O.

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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*.[121] 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.[122]

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.[123] 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.[124] Es gibt demnach keine Wissenschaft der Werte. Angesichts seines technischen Ursprungs und seiner konstitutiven Wertbezogenheit bildet das Problem der Unterscheidung

121 Vgl. NP^{es} 7 und 9/dt. 19 und 21.
122 Vgl. NP^{es} 7 f./dt. 20.
123 Vgl. MmPs 1/dt. 9.
124 Vgl. NP^{es} 8/dt. 20.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[125] 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.[126] 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.[127] 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 verbanden.[128] 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

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

126 Vgl. a.a.O., 307/dt. 23.

127 Vgl. a.a.O., 307–09/ dt. 23 f.

128 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als ein eigentümliches metaphysisches Objekt anerkannt.[129] 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.[130]

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.[131] 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.[132] Eine mechanische oder (dialektisch-)materialistische Auffassung des Lebens – so Canguilhem ironisch – zu verwerfen, heißt somit keineswegs, *gegen die Vernunft zu verstoßen*, nicht einmal gegen die

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

130 Vgl. a.a.O., 314/dt. 31.

131 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.

132 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[133]

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

133 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).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[134] 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.[135] Die französischen Marxisten halten nämlich an der *szientistischen Illusion* fest, das heißt an

134 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[e] 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 Entgegensetzung 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.

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[136]

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.[137] 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.[138] 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

136 Vgl. a.a.O., 319/dt. 37.

137 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 ²1989 (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 dessem wissenschaftstheoretischen Werk, sondern vielmehr von dessen Untersuchungen über das Imaginäre her.

138 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.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Herkunft zurückzuführen, woraus beide gleichermaßen hervorgehen sollen.[139] 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*.[140] 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.[141] Die historische Epistemologie

139 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 ²1988 (1977), 9.

140 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.

141 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^e et XVIII^e siècles*, a.a.O., insb. die Zusammenfassung von 130 f./dt. 160 f. Zum wissenschaftlichen Begriff bei Canguilhem vgl. auch SCHMIDGEN, »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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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,[142] von einer konstitutiven 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, werthaften 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.[143] Die Soziologie stellt bei Canguilhem jedoch auf keinen Fall eine

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

142 Vgl. AdS 248/dt. 270 f.

143 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),

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[144]

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.

144 Canguilhems Verteidigung der entscheidenden Rolle der Philosophie kann im deutschen Kulturraum am besten mit den im Grunde *wissenssoziologischen* 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. ²1973 [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,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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*[145] – 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.[146]

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. ²1987 (1984), 653 ff. und 143 ff., 244 f. und 656 für die Verabschiedung der Metaphysik; DERS., *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankufrt/M. ²1990 (1992), 716 ff.

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

146 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 verkennen, dass unter dem Gesichtspunkt der Technologien generierenden Wissenschaften Wissen Gelten impliziert«).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 »*physis* en différance« – 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 unverfügbaren, 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.[147] 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.[148] Canguilhem hat die epistemische Dezentrierung des Menschen mit seiner *vitalen* und *ethischen* Rezentrierung 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

147 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.

148 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwar alles andere als im Sinne des Szientismus zu verstehen. Im Gegenteil: 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 *vorweggenommen werden* kann und soll (»avec présomption d'unité concrète au terme«).[149]

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.[150] Derselben Debatte ist auch zu entnehmen, dass Canguilhem mit seiner These außer der szientistischen Verwechselung 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 Transzendentalphilosophie.[151]

149 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 v*oraus-gesetzt* werden kann (»une totalité qui ne peut être que présumée«, 1128/dt. 592).

150 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).

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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,[152] 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 fruchtbares Beispiel gegeben hat, wie wissenschaftliche Rationalität und schöpferische Energie der Einbildungskraft sich gegenseitig tolerieren können, nichts aber über ihre mögliche Vermittlung gesagt hat.[153]

Kurz gesagt: Man spürt im Werk Canguilhems trotz seiner eigentümlichen 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,[154] 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.[155]

152 Vgl. a.a.O., 1136/dt. 600.

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

154 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 ³1964 (1897), 254–96, für Descartes insb. 294 ff.

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Man kann zwar verstehen, in welchem zutiefst antiszientistischen Sinne Canguilhem meinen konnte, dass ein Kriterium, um zwischen einer großen und einer bornierten Philosophie zu unterscheiden, in einer gewissen Naivität und *Popularität* liegt;[156] 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;[157] 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).

156 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[rr] 175/dt. 251.

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Szientismus 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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«)[158]

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.[159]

158 »– 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.«

159 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[160] 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.[161] Allein eine solche Systematisierung wird die *vollständige Regenerierung des abendländischen Europas* herbeiführen und somit die abendländische Revolution *organisch* vollenden können.[162] 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.

160 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.

161 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.

162 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

können.[163] 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.[164]

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 verworfene 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

163 »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).

164 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 Posivismus«) desselben *Discours* (128–203/dt. 185–246) und DERS., *Système de politique positive*, Bd. IV, Paris 1854, 467 ff./dt. 396 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wissenschaftsgeschichte.[165] 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.[166]

Die Rolle der Biologie und der *philosophie biologique* bei Comte ist allerdings für Canguilhem noch entscheidender gewesen als all diese Berührungspunkte. 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

165 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, inbs. 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.

166 Vgl. G. CANGUILHEM, »La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX^{e} 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.«

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Todestages 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.[167]

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.[168] 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.[169] 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.[170] Das Leben als fundamentale Vermittlungstätigkeit ist der im ausgezeichneten

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.«[171]

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.[172] 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

171 A.a.O., 67 f.

172 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 positiv*e, Bd. IV, a.a.O., 217–29, und DERS, *Cours de philosophie positiv*e, 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 mod*ernen Verhaltenspsychologie sieht,* in: A. COMTE, *Philosophie des sciences*, hg. v. J. Grange, Paris 1996, 446 Anm. 14.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[173]

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 Vermittlungstätigkeit 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 einzig angemessene Gefühl gegenüber der unendlichen Einheit des Lebens. Die Biokratie und die Soziokratie werden gleichermaßen vom Altruismus regiert.[174]

Canguilhem sieht auf der einen Seite in Comtes *philosophie biologique* eine systematische Rechtfertigung jener *Parteinahme für das Leben*, in der seines Erachtens die Medizin besteht.[175] 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.[176] Im selben Dualismus sieht Canguilhem zum anderen eine Grundverwandtschaft Comtes mit der vitalistischen Tradition der Medizinschule Montpelliers, nämlich mit dem

173 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).

174 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.

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

176 Vgl. a.a.O., 67.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[177] 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.[178]

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*.[179] Kant setzt in der *Kritik der reinen Vernunft* Leibniz' Idee eines Reiches der Gnade mit der absoluten Vermittlung des *corpus mysticum* Jesus' in Verbindung.[180] 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

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

178 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.«

179 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.«

180 Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunf*t, 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).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[181]

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 Montpelliers im 19. Jahrhundert.[182] In seinem Beitrag zum 16. Internationalen Kongress der Geschichte

181 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.

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[183]

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.[184] 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*.[185]

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*.[186] 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

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

184 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«.

185 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).

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aggressivität und Herrschaftsdrang auslösen kann. *Macht* und *Leben* sind dann als Gegensätze und nicht als ein Hendiadyoin, als der Doppelaspekt 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 physis *der 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 Weltauffassung* 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 *physis* der *Physik* muss bloß mit jener der *Physio-logie*, 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*,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[187] Im *Système de politique positive* spricht Comte von der großen wissenschaftlichen Revolution, oder gar von »der tiefsten Revolution des eigentlichen wissenschaftlichen Geistes«,[188] 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.[189]

187 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.

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

189 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 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 konjekturalen 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *epistéme* 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.[190] 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.

190 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,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[191]

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.[192] 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,[193] 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).

191 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.

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

193 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 873.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

empirischen Behandlung des kantischen Transzendentalprojekts dar, die Foucault in seiner Analytik der Endlichkeit denunziert.[194] 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?[195]

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.[196] Die Radikalisierung des Cogito Descartes' durch das Ausklammern der Frage nach der Existenz der Außenwelt und die Fundierung der Transzendentalphilosophie 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,[197] setzt Canguilhem immer wieder den *vivant* dem *vécu* entgegen, denn zwischen den beiden steht das *Leben*,

194 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 transcendantal conservé« (»Die Comtesche Philosophie ist das Paradebeispiel für eine empirische Bearbeitung des beibehaltenen transzendentalen Projekts«, dt. 44).

195 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B 876.

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

197 Vgl. a.a.O. und MC 332/dt. 388.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[198] 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.[199] Die positivistische Klassifizierung der Wissenschaften folgt dem enzyklopädischen Prinzip der *abnehmenden Allgemeinheit* (»généralité décroissante«) und der *anwachsenden Komplikation* (»complication croissante«).[200] 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*

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

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

200 Vgl. etwa COMTE, *Système de politique positive*, Bd. I, a.a.O., 639 f./dt. 205. Zu Comtes Hierarchie der Wissenschaften vgl. außerdem BRAUNSTEIN, *La philosophie de la médicine d'Auguste Comte,* a.a.O., 36 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Spezifizität 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.[201]

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.[202] 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 eigentümlich 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.[203]

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.

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

202 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.

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[204] 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 Être* untergeordnet werden.[205] In den *Nouvelles réflexions*, dem Zusatz von 1966 zu seiner medizinischen Dissertation, unterscheidet Canguilhem im Anschluss an Comte zwischen *organisation sociale* und *organisme vivant*.[206] 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.[207] 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 Être* zu beziehen.[208]

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

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

205 A.a.O., 288 f.: »In allen theoretischen Hinsichten wird die direkte Untersuchung des wahren Grand-Être, 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 eminente Organismen beziehen, liefern. Diese notwendige Unterordnung charakterisiert immer die subjektive Methode als einzige Quelle aller wahrhaften Synthese.«

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

207 Vgl. NP^{nr} 190/dt. 273–74.

208 Vgl. NP^{nr} 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-Être« (»Das Leben einer Gesellschaft, Familie oder Stadt regeln heißt: diese in eine Gesellschaft

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 auszuzumachen. 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 programmatisch 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.[209] Broussais hat zum einen die Physiologie, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts dabei war, sich als wahre Wissenschaft herauszubilden,[210] 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.[211] 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.)

209 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^e 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.

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

211 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[212]

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.[213] 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.[214] 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.[215] 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.[216] 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.[217]

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,

212 Vgl. DERS., »Examen du traité de Broussais sur l'irritation«, a.a.O., 223 f.
213 Vgl. MmPer 1 f.
214 Vgl. NC 177 ff./dt. 186 ff.
215 Vgl. NC 190, 191/dt. 198, 199.
216 Vgl. NC 192/dt. 200.
217 NC 175/dt. 184 und SP 223 f./dt. 245 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[218] Der Bezug auf Comte und Broussais lässt mit Sicherheit schärfer 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.[219] 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.[220]

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

218 Vgl. NC 199 ff./dt. 206.

219 Vgl. NC 201/dt. 208.

220 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*es* 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*es* 20 ff./dt. 38 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[221] 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 *Soziologie* 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.[222]

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 modificabilité«).[223] 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.«[224] Später betont er, dass Comtes Theorie der Entwicklung eine *biologische Auffassung der Geschichte* zugrunde liegt.[225] Als eigentliches Kernstück von Comtes Dreistadiengesetz rückt

221 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.

222 Vgl. a.a.O., 345/dt. 152.

223 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.

224 NP^{es} 20/dt. 38.

225 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[226]

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.[227] Comtes Prinzip, nach dem der Fortschritt eine Entwicklung der Ordnung ist, sei insbesondere auf einen der Biologie entlehnten Begriff der *développement* als Präformation 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.[228] Die menschliche Geschichte konstituiert nicht die natürlichen Veranlagungen des Menschen, sondern vollzieht sie bloß. In diesem Sinne zwingt die *Biologie* demnach der *Geschichte* ihr Apriori auf (»un *a priori* que la biologie impose à l'histoire«).[229] 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.).

226 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.«

227 Vgl. G. CANGUILHEM, G. LAPASSADE, J. PIQUEMAL, J. ULMANN, *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, hg. v. É. Balibar, D. Lecourt, Paris ²1985 (1962), insb. Kapitel IV (»Histoire et embryologie: le progrès en tant que développement selon Auguste Comte«).

228 Vgl. a.a.O., 51.

229 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*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 hingen der Begriff der *Unterentwicklung* dazu, den ehemaligen Kolonialmächte ein gutes Gewissen zu verschaffen.[230]

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.[231] Er vermag dem Studium der Krankheiten nicht weniger als jenem der Anomalien und Monstrositäten, der Pathologie als der Teratologie zu dienen.[232] 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 Delinquenten, dem Perversen, dem Invertierten, gerecht zu werden.[233] Comte erweitert aber das Prinzip Broussais' auch auf die unorganische Welt und somit auf die ganze Enzyklopädie des positiven Wissens.[234] 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).

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> 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.[235]

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.[236] 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 anzuzeigen, 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.[237]

235 DERS., *Système de politique positive*, Bd. II, a.a.O., 444 f./dt. 393.
236 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.
237 Vgl. DERS., »Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme«, a.a.O., 57/dt. 124.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 vorangehen 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.[238] Im selben Zusammenhang spielt Comte auf Bacons Diktum an, nach dem Wissenschaft und Macht sich entsprechen, *scientia et potentia in unum coincidunt*.[239] 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.[240] 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*.[241] Nicht

238 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).

239 F. BACON, *De dignitate et augmentis scientiarum*, III. I, § 4.

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

241 COMTE, »Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme«, a.a.O., 31/dt. 101.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *abstrak*t 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* fingierten 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.[242]

Die drei Bestimmungen: *nützlich, rea*l 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 empirizistisch, 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*.[243] Die

242 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.

243 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

alte Nosologie hatte vielleicht doch nicht ganz unrecht, als sie sich mit den Essenzen 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 – entgegensetzt. 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?[244]

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.[245] 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.[246] 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

244 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).

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

246 A.a.O., 224.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seinen eigenen intellektuellen Akten zu beobachten,[247] 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?[248]

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.[249] In seiner *diplôme d'études supérieurs* betont Canguilhem außerdem, dass Comte unter *Natur* genau das Gegenteil 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.[250] 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

247 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).

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

249 Vgl. DERS., *Écrits philosophiques*, a.a.O., 45.

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logischen Gesetze (»des lois logiques«) zu erheben?[251] 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 *Übernatürliches,* 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,[252] 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.[253] 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

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

252 Vgl. NP^{es} 9/dt. 21.

253 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 uneinholbare 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 schlicht 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 grammatikalischen *aequivocus* der Erkenntnis des Lebens zum Ausdruck kommt. In

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[254]

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.[255] 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*).[256]

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«.[257] 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.[258] Canguilhem liest den

254 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.).

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

256 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.)

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

258 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 Simondon über den Daseinsmodus der technischen Gegenstände, die wiederum einen starken Einfluss auf Gilles Deleuze ausgeübt haben, aufgenommen und

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

weitergeführt worden (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 Essenzen 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dient.[259] 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.[260]

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^{es} 52/dt. 87).[261] 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.

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

260 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).

261 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).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann, ist allerdings fraglich.[262] 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.[263] Ähnlich stellt die Krankheit für Canguilhem nicht einfach die Negation der physiologischen Ordnung, sondern das Auftreten einer neuen, eigenständigen vitalen Ordnung dar.[264]

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*)[265]

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

262 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.

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

264 Vgl. NP[es] 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.

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 réfléxions* rückblickend heißt – in dem Versuch, die fundamentale Bedeutung des Normalen durch eine *philosophische Analyse des Lebens* zu begründen.[266] 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.[267]

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

266 Vgl. NP^{rr} 173/dt. 250.

267 NP^{es} 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).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Delinquenten, 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),

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ansetzen.[268] 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.[269]

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 *Physio-logie* 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 Verheißungen der ewigen Wiederkehr gewartet haben, um auf geistige

268 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.

269 Vgl. die allgemeine Einleitung zu Canguilhems medizinischer Dissertation, insb. NP^{es} 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^{es} 14/dt. 30).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[270] 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*es* 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*es* 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

270 Vgl. NP*es* 58/dt. 96.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[271] 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 Tatsachenerkenntnis 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 Tatsachen, 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.[272] Comte vermag nämlich nicht, ein objektives Kriterium zu liefern, um das Normale anzuerkennen. Es muss insofern davon ausgegangen werden, dass er dabei auf den *gängigen Begriff* rekurriert.[273] Wenn er ein Kriterium überhaupt

271 Vgl. NP^{es} 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.)

272 Vgl. NP^{es} 26/dt. 47.

273 Vgl. NP^{es} 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* Begriff sprechen (vgl. NP^{nr} 175/dt. 251).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[274]

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.[275] 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.[276]

Aller Abneigung gegenüber jeglicher Ontologie zum Trotz schleicht sich bei Broussais' Versuch, eine positive Definition des Normalen zu geben, ein *Ideal der Vollkommenheit* ein.[277] 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*

274 Vgl. NP^{es} 23/dt. 42.
275 Vgl. NP^{es} 23/dt. 43.
276 NP^{es} 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.).
277 Vgl. NP^{es} 25 f./dt. 47.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Der Begriff des Normalen weist somit die grundlegende *Äquivozität* 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.[279] 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.[280]

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

278 vgl. NP*es* 29/dt. 53.

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

280 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).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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?[281]

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.[282] 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.[283]

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

282 Vgl. NP*es* 33 f./dt. 59–61.

283 NP*es* 34 (»Bernard sieht in der Medizin die Wissenschaft von den Krankheiten und in der Physiologie die Wissenschaft des Lebens. In den Wissenschaften

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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*.[284] 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.[285] 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 Spezifizität der *Phänomene* zu verkennen, die diese Gesetze manifestieren. Andernfalls würde auf diese Weise das Pathologische nicht erklärt, sondern zum Verschwinden gebracht.[286]

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.[287]

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).

284 Vgl. NP*es* 42/dt. 73.

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

286 Vgl. NP*es* 46/dt. 78.

287 Vgl. NP*es* 43/dt. 75.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[288]

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.[289]

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

288 Vgl. NP*es* 49/dt. 82.

289 NP*es* 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[290]

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?[291] In seinem Aufsatz über das Normale und das Pathologische, den er 1951 für das von René Leriche miteditierten Handbuch der Medizin *Somme de la médicine 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.[292]

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.[293] 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

290 Vgl. NP^{es} 49/dt. 83.

291 Vgl. NP^{es} 49/dt. 83.

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

293 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).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Realgrund.[294] Im Mittelpunkt von Kants Schrift steht allerdings die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Negation und Entgegensetzung. 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 *Realentgegensetzung* ergibt sich ein Zero, eine Ruhe oder ein Mangel, das heißt kein Nichts, sondern ein *Etwas,* ein *nihil privativum* oder *repraesentabile*.[295] 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.[296]

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 organizistischen, 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*.

294 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.

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

296 Vgl. NP^{es} 14, 33, 62, 66/dt. 30, 59, 103, 109.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> 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?[297]

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.[298]

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.[299] 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*.[300] Mit seiner These hat

297 NP*es* 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).

298 Vgl. NP*es* 50/dt. 85.

299 Vgl. NP*es* 51/dt. 85.

300 Andrea Cavazzini spricht in diesem Sinne berechtigterweise von zwei unterschiedlichen *Diskursregistern*, der wissenschaftlichen Objektivität und dem Ausdruck des Sinnes (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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 berechtigterweise 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^{mr} 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 aujourdhui«, 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,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[301]

»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 Lefève 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).

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[302]

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.[303]

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 rühmt 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.[304]

302 Vgl. NP^{es} 61 f./dt. 101 f.

303 Vgl. NP^{es} 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).

304 Vgl. NP^{es} 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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?[305]

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.[306]

305 Vgl. NP*es* 75/dt. 123 f.
306 Vgl. NP*es* 76 f./dt. 125 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[307] Darüber hinaus bildet es das Prinzip sowohl der *biologischen Normativität* als unbewusste Wertsetzung als auch der Normativität, die dem *menschlichen Bewusstsein* wesentlich ist.[308]

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.[309]

307 Vgl. NP*es* 80/dt. 131.
308 Vgl. NP*es* 77/dt. 127.
309 NP*es* 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).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[310] Dufrenne geht seinerseits im Anschluss an Paul Ricœurs 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.«[311]

Dufrenne erkennt allerdings in Canguilhems Auffassung eine grundsätzliche *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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für Canguilhem die vitalen Werte, die Gesundheit, der Körper unmissverständlich keinen Zweck an sich, sondern bloß ein Mittel darstellen.[312] 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.[313]

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 belehrte 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

312 Vgl. NP^{es} 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).

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[314] 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.[315] 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

314 Vgl. F. DAGOGNET, *Philosophie biologique,* ²1962 (1955) und LE BLANC, *Canguilhem et la vie humaine*, a.a.O.

315 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ersten Weltkrieg und dessen Philosophie zu unterscheiden[316] –, 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.[317] 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.[318] 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*.[319] Dem

316 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 substanzielle 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.

317 Vgl. F. WORMS, »La vie dans la philosophie du XX^e 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.

318 Vgl. WORMS, »Le concept de vivant comme philosophie première: de Canguilhem à aujourd'hui«, a.a.O.

319 DERS., »La vie dans la philosophie du XX^e 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[320]

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.[321] 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 Antihumanismus* zu lesen. Nun sei es an der Zeit, dass die *histoire des sciences* ihren Platz innerhalb der *Science de l'Histoire* zurückgewinnt.[322] 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.[323]

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.).

320 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^e siècle en France«, a.a.O., 84.

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

322 Vgl. a.a.O., 51 f./fz. 64 f.

323 Vgl. a.a.O., 75 f./fz. 96 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Position verändert und das Soziale und das Vitale als zwei voneinander unabhängige, inkommensurable Regime begriffen.[324]

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.[325] 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.[326] Canguilhem denkt aber vor allem, dass zwischen

324 Vgl. M. MUHLE, »Vom Vitalen zum Sozialen. Überlegungen zu einem politischen Wissen im Anschluss an Canguilhem«, DEUBER-MANKOWSKY, HOLZHEY (Hg.), *Situiertes 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. Philosophe, 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 ²2010 (1998), 78–89, 125.

325 Vgl. NP^{es} 5/dt. 17.

326 Macherey hat auch die Affininität 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*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Überschreitungskraft* versteht, man sich dann dazu zwingt, die somatischen und die psychischen Anomalien identisch zu behandeln. [327] 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.[328] 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,[329] 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,[330] 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.

327 Vgl. NP*es* 72/dt. 119.

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[331]

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.[332]

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.[333] 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

331 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 verkennen, dass mit dem Menschen eine Kultur erscheint, die nicht auf die bloße Natur reduzierbar ist«, dt. 219).

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

333 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).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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«).[334]

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.[335] 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 *dépassement*, 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

334 DERS., »Le concept et la vie«, a.a.O., 354.
335 Vgl. a.a.O., 353.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gesellschaft.[336] 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?[337]

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.[338] 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 vitalem Organismus findet Canguilhem bei Auguste Comte. Dieser scheute sich zwar nicht, zuerst im *Cours de philosophie positive,* von einem *sozialen Organismus* zu sprechen und bezeichnet 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

336 Vgl. NP^{nr} 173/dt. 250.
337 Vgl. NP^{nr} 185 f. /dt. 266 f.
338 Vgl. NP^{nr} 185/dt. 266 und BERGSON, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, a.a.O., 18 ff./fz. 17 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[339]

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 Handlungdes Menschen auf sich selbst durch die allgemeine Koordination der Gesamtheit seines Wissens.[340]

Mit Comte hebt Canguilhem hervor, dass eine Gesellschaft *zugleich* Maschine und Organismus ist.[341] 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

339 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 ²1989 (1968).

340 Vgl. NP^{nr} 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«).

341 Vgl. NP^{nr} 187/dt. 189.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[342]

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.[343]

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.[344] *Normieren, normalisieren* heißt somit, einem Daseienden (»une existence«) eine Forderung (»une exigence«) aufzuzwingen.[345] 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,

342 Vgl. NP^{nr} 185/dt. 266.
343 Vgl. NP^{nr} 175/dt. 251.
344 Vgl. NP^{nr} 176/dt. 252 f.
345 Vgl. NP^{nr} 177/dt. 254.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 irreparable Zerreißen des direkten Einklangs zwischen Tatsachen und Werten die eigentliche Quelle dar, aus der die Geschichte hervorgeht.[346]

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 Nationalkonvent 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.[347] 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.[348]

Die Untersuchung der gegenseitigen Beziehungen zwischen *technischen* und *ökonomischen* Normen zeigt, was es heißt,[349] dass die *normative*

346 Vgl. NP^{nr} 178–80/dt. 255–58.

347 Vgl. NP^{nr} 181/dt. 259 f

348 NP^{nr} 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).

349 Im französischen Original steht eigentlich *juridische Normen* (»normes juridiques«, NP^{nr} 183). Im Absatz geht es aber unmissverständlich um die

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Wechselverhältnis 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?[350]

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^{nr} 184 f./dt. 264 f.).

350 NP^{nr} 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).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[351]

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.[352] 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 aufbürden 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.[353]

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 Begehren 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^{nr} 183 f. (»Eine technische Norm verweist also – wie man sieht – über verschiedene Vermittlungen auf eine Idee der Gesellschaft und ihrer Werthierarchie, 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^{nr} 184, 187 f./dt. 264, 269 f.

353 Vgl. NP^{nr} 184/dt. 264.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[354]

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.[355] 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.[356]

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

354 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).

355 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).

356 Vgl. a.a.O., 79/fz. 103.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Modells einer höheren Integration schlicht einen *Ungerechtigkeitsrest*, wie Canguilhem im Anschluss an Lévi-Strauss behauptet.[357] 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.[358] 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 lösbare 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 Szientismus. 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[rr] 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[rr] 190/dt. 274.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 widersetzenden 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.[359] Canguilhems Lehrer Alain, der am System des Autors der *Phänomenologie des Geistes* aufgrund von dessen Affinität mit jenem Auguste Comtes interessiert war, fand seinerseits die Argumentationsweise Hegels sehr plausibel, obwohl lediglich *poetisch*.[360]

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 Unannehmbare zu verwerfen. Erforderlich ist schließlich selbstverständlich ein

359 Vgl. CANGUILHEM, *Les normes et le normal,* a.a.O., 93 und L. BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*, Paris 1934, 7 ff.

360 Vgl. ALAIN, *Idées. Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte*, Paris 1983 (1939), 187.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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«).[361] 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 Paradises 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[362] – 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.«[363]

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 Begehren, oder

361 Vgl. NP^{rr} 178 ff./dt. 255 ff.; außerdem NP^{es} 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«).

362 Vgl. BERGSON, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, a.a.O., 15/fz. 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.

363 Vgl. NP^{rr} 180/dt. 259.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– wiederum mit Canguilhem gesprochen – aus dem Leben als dem Prinzip einer möglichen Einheit zwischen Werten und Tatsachen, Wesen und Dasein, hervorgeht.[364] 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.[365]

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*.[366] 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*?[367]

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

365 Zur »expérience spécifiquement anthropologique ou culturelle« der Normierung und der Regulation vgl. NP^{nr} 178/dt. 255.

366 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.).

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[368]

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.[369] 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

368 Vgl. NP*es* 80/dt. 131.
369 Vgl. NP*es* 102/dt. 165.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[370]

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.[371] 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«.[372]

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.[373] In Bezug auf den Vorwurf von Louis Bounoure, auf die vitale Normativität die menschliche Neigung zum *dépassement* 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.[374] 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

370 MACHEREY, »Normes vitales et normes sociales«, a.a.O., 130. Für Canguilhems Interesse an der Humangeographie vgl. NP*es* 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.

371 Vgl. NP*es* 77/dt. 126.

372 NP*es* 53/dt. 89.

373 Vgl. NP*es* 77/dt. 127.

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *Intellektuellen,* 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.[375]

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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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*.[376]

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.[377] Canguilhem findet die Position Jean Hyppolites viel aufschlussreicher, der auf den *Dualismus* Hegels schließt, soweit dieser in der Gegenüberstellung *zweier Substanzen* nicht aufgeht.[378] 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-substanziellen 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[379] – 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

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

377 Vgl. a.a.O., 334.

378 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«.

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 cesseraient 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.[380]

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?[381] 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 Äquivozität* 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.[382] 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*

380 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«).

381 Vgl. NP[es] 77/dt. 127.

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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Handeln nach äußeren 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 entbehrlich; 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.[383] 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.[384]

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),[385] meint die *natura naturans* auf

383 HYPPOLITE, *Genèse et structure de la ›Phénoménologie de l'esprit‹ de Hegel,* a.a.O., Bd. II, 581.

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

385 Vgl. DERS., »Le concept et la vie«, a.a.O., 342.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[386] 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.[387] 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.[388] 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.[389] Im

386 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.

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

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

389 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 Gueroults 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^e^ et XVIII^e^ 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Werthaftigkeit seiner Normativität in einen positiven und einen negativen Pol aufteilt, erklärt ein *epistemologisches Faktum,* dessen fundamentale Bedeutung Bichat geahnt hatte. Es gibt zwar eine *biologische*, nicht aber eine *physische*, eine *chemische* oder eine *mechanische* Pathologie.[390]

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 einer 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 seiner 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^e^ et XVIII^e^ 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 Canguilhem, die aus einer fundamentalen Perspektive auf die vitalen Phänomene als ganzheitliche Phänomene blickte und zu der in Frankreich Autoren wie Kurt Goldstein, Viktor von Weizsäcker, Frederik Buytendijk und Jakob von Uexküll zählten, die von Merleau-Ponty einem breiteren Publikum bekannt gemacht wurden.

390 Vgl. NP^es^ 78/dt. 127 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rêvait et que Claude Bernard s'est flatté d'accomplir, comme on l'a vu ci-dessus.[391]

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*.[392] 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

391 Vgl. NP^{es} 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).

392 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser einhergehend am Behaviorismus und an der Gestaltpsychologie gemeinsam, denen beide die spezifische Sinnhaftigkeit des Organismus entgegenhalten.[393] 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.[394]

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*.«[395]

Gegenüber dem *endlichen, phänomenologischen* Monismus Merleau-Pontys bleibt Canguilhem mit seinem Dualismus im Grunde ein Kantianer und ein Vitalist. Das strukturale 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*.[396]

393 Vgl. DUFRENNE, »Un livre récent sur la connaissance de la vie«, a.a.O., insb. 178–81.

394 Vgl. a.a.O., 181.

395 M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris 1942, 172/dt. 182.

396 Primär ist somit für Canguilhem keineswegs eine prätendierte »originäre, leibhaftige Welterfahrung«, sondern das Leben als das Prinzip, in dem das

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[397] 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. SCHAEDE, 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).

397 Vgl. NP^{es} 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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, sodass die Bestimmung beider »den Ausgang vom *individuellen Wesensbegriff*« verlangt.[398]

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.[399] 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 *Essai* zwischen dem Begriff der *Norm* und jenem des *Durchschnittes* ausmacht.[400] Wer sie verwechselt, fällt der *ernstesten philosophischen Konfusion* zum Opfer.[401] Es trifft nämlich zu, dass die Biologie das Lebendige

398 A.a.O., 242 und NP^{es} 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^{es} 99/dt. 160.

401 Vgl. NP^{es} 152/dt. 239.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[402]

i.viii 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.[403] 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.[404] Angesichts ihrer konstitutiven Werthaftigkeit ist die Klinik keine Wissenschaft und sie wird *nie* eine bilden.[405] 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

402 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).

403 Vgl. NP^{es} 153/dt. 239.

404 Vgl. NP^{es} 156 f./dt. 243.

405 Vgl. NP^{es} 153/dt. 239.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[406] 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.[407] 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.[408] 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.[409]

Somit ist zugleich die Frage nach der Existenz der Wissenschaft des Normalen und des Pathologischen beantwortet, die den zweiten Teil des *Essai* 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*

406 Vgl. NP^{es} 137, 149/dt. 216, 234.
407 Vgl. NP^{es} 149/dt. 234.
408 Vgl. NP^{es} 149 f./dt. 234.
409 Vgl. NP^{es} 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).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Werte darstellen, die die Physiologie, in der Regel ohne sich dessen bewusst zu sein, aus der Medizin als *vitaler, menschlicher* Technik hat.[410]

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,[411] 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.[412] 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

410 Vgl. NP^{es}75/dt. 124.

411 Für den *choix* des wissenschaftlichen Standpunktes vgl. insb. NP^{es} 149/dt. 234.

412 Vgl. Canguilhems Rekonstruktion der Argumente des von der neukantianischen Wertphilosophie stark beeinflussten deutschen Arztes Gotthold Herxheimer, NP^{es} 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[413]

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 pragmatistische 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.[414]

413 NP*es* 149 (»In solcher Wissenschaft ist also das Leben sowohl Subjekt (wird sie doch vom lebendigen Menschen betrieben) wie Objekt«, dt. 234).

414 NP*es* 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[415]

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 -aneignung 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).

415 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).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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«)[416]

> Toute politique implique quelque idée de l'homme.
>
> (*Paul Valéry*, La politique de l'esprit) [417]

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*.[418] 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.[419]

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.;

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[420] *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 Rechtfertigung 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.

420 Für das moderne Aufkommen des Begriffes des *Normalen* ab dem 18. Jahrhundert vgl. außer Canguilhems historischen Ausführungen in NP[rr] 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.).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.«[421]

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.[422] Beide weisen darauf hin, dass nach Kant

421 Vgl. CANGUILHEM, »Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement«, a.a.O., 39b.

422 Vgl. IAnth, 34 ff.; CANGUILHEM, »Qu'est ce que la psychologie ?«, a.a.O., 373.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Sinn der Psychologie nicht darin, eine eigenständige Form von theoretischem Wissen zu fundieren, sondern allein in ihrem »fruchtbaren praktischen Gebrauche«[423] 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.[424]

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. Angesichts der Normalisierung und gegen sie, lag es nahe, sich der *Sorge um sich* zuzuwenden.[425] 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 ›Menschenkenntniss‹ 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

423 KANT, *Kritik der reinen Vernunft,* a.a.O., KrV B 421.

424 Vgl. die Paralogismen und die Architektonik 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.

425 CANGUILHEM, »Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement«, a.a.O., 40b.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[426] 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 *Begehren* bloß den *Gebrauch der Lüste* entgegensetzen.[427]

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 *eminenten* 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

426 Vgl. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, a.a.O., 21/dt. 21.

427 Zum *Begehrenssubjekt*, zur Notwendigkeit einer *Genealogie des Begehrensmenschen* 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[428] 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.[429]

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.[430] 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.[431]

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

428 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.

429 Vgl. CANGUILHEM, »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 31/dt. 36.

430 Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 366 f.

431 Vgl. a.a.O., 367 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Psychologie darstellt.[432] 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 Atmungoder 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.[433]

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 *außernatürliche* oder *transzendente* Macht in die Erkenntnis ein, die die durch das individuell Seiende realisierten formellen Essenzen 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.[434]

432 Vgl. BRAUNSTEIN, »La critique canguilhemienne de la psychologie«, a.a.O., 185b.

433 Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 368.

434 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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,[435] 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.[436]

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 *Normalisierungstechnike*n 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 wiederentdeckte. 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.[437]

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.

435 Vgl. DERS., »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 368.

436 Vgl. a.a.O., 369.

437 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^e^ et XVIII^e^ siècles* erwähnt Canguilhem das berühmte Urteil Kants in seinem Brief vom 10. August 1795 an Samuel Thomas von Sömmerring, den

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[438] 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 Messexperimenten Gustav Fechners und Hermann von Helmholtzs mündet und die von Wilhelm Wundt auf die Dimension einer experimentellen Psychologie mit dem Projekt erweitert wurde, die Gesetzt der Bewusstseinstatsachen auf einen analytischen Determinismus zurückzuführen.[439]

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 Sömmering. 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.)

438 Vgl. CANGUILHEM, »Qu'est-ce que la psychologie?«, a.a.O., 369 f.

439 Vgl. a.a.O., 370 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[440]

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 substanziellen Selbst aufbauende Psychologie stiften wollten.[441]

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.[442] Auch wenn man auf die Veränderungen des inneren Sinnes nach dem Prinzip der Antizipation der Wahrnehmung

440 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.

441 Vgl. a.a.O., 371–73.

442 Vgl. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, a.a.O., A X f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[443]

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 ausbilden 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.[444]

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.[445] 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

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[446]

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.[447] 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).

446 Vgl. a.a.O., 366 f.

447 Vgl. a.a.O., 367.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[448] 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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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* (»industrieux«) Charakter der menschlichen Gattung in den Vordergrund rücken 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.[449]

Nietzsche nennt die »Psychologen der Zukunft« die »Instrumente der Erkenntniß«, die sich selbst nicht zu erkennen versuchen.[450] 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 Zynismus geführt habe, nämlich zur Erklärung der menschlichen Verhaltensweisen 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 Natur als der Fähigkeit verbunden, *künstlich zu handeln* (Hume, Burke)[451] – das heißt nach Canguilhem im Grunde mit der Fähigkeit des Menschen, durch seine spontane, wertsetzende Tätigkeit Natur zu übersteigen –, oder auch prosaischer mit der Definition des Menschen als Hersteller 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 Selbstbeobachtung: wir nehmen es fast als ein Zeichen von Entartung, wenn ein Instrument ›sich selber zu erkennen‹ sucht: wir sind Instrumente der Erkenntniß und möchten die ganze Naivität und Präcision eines Instrumentes haben; – folglich dürfen wir uns selbst nicht analysieren, nicht ›kennen‹.«

451 Dazu auch G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris 1953, 35 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[452] 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.[453]

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.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[454] 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.[455]

454 Vgl. DERS., »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 380.
455 Vgl. a.a.O., 381.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Canguilhems *kartesischer Riss*: Tod des Menschen oder Erschöpfung des Cogito?

»Die Rechenmaschine bringt Wirkungen hervor, die sich dem Denken stärker annähern als alles, was die Tiere machen; doch tut sie nichts, woraus sich schließen ließe, sie habe wie die Tiere einen Willen.«[1] Canguilhem entlehnt in seinem Aufsatz über Gehirn und Denken Pascal diesen Gedanken von einer merkwürdigen unzeitgemäßen Brisanz. Die inzwischen ziemlich abgedroschene *Metapher* des Gehirn-Computers oder gar der künstlichen Intelligenz findet – so Canguilhem – nur dann ihre Berechtigung, wenn man unter Denken nichts weiter als logische Operationen, das Rechnen und das analytische Räsonieren versteht. Stammt doch *ratio* etymologisch von *reor*, rechnen.[2] Was den Willen der Tiere angeht, so wird man, selbst wenn man glaubt, dass er diesen Begriff unberechtigt auf alle möglichen, durch die Suche nach einer vitalen Befriedigung bestimmten Verhaltensweisen ausgedehnt hat, Pascal darin beipflichten, dass es zumindest *ein* Tier gibt, das imstande ist, Wirkungen zu wollen, die insofern *übernatürlich* sind, als sie seine natürliche Bestimmung *unendlich* übersteigen. Dieses Tier ist der Mensch als Erfinder von Maschinen, wie auch Pascal einer war. So erzeugt gewiss die arithmetische Maschine die Wirkung der Rechnung eines Gehirns, dem sie wiederum nachgebildet ist. Die Irrtümer und die Hartnäckigkeit, derer ihr Bau bedarf, die fünfzig vor der endgültigen Ausführung beharrlich konstruierten Modell sind aber ganz unstreitig Indiz eines bewusst gerichteten *Konstruktionswillens*.[3] Für eine solche Motivation gibt es kein mechanisches Pendant. Wenn es aber nicht möglich ist, eine Maschine zu konzipieren, die von dem Projekt motiviert wäre, eine Maschine zu bauen, wenn am absoluten Beginn eines Computers kein Computer steht, wer kann dem *Philosophen* dann noch verbieten, in Bezug auf das Gehirn sich andere Fragen zu stellen als der *Physiologe*?[4]

Damit will man nicht im Geringsten dem Physiologen das Wissen auf seinem Gebiet streitig machen. Der Physiologe kann durchaus nach der Struktur und den gegenseitigen Verhältnissen der Neuronen im Gehirn

1 PASCAL, *Pensées*, a.a.O., 427 (N. 617; Brunschvicg: N. 96): »La machine d'arithmétique fait des effets qui approchent plus de la pensée que tout ce que font les animaux ; mais elle ne fait rien qui puisse faire dire qu'elle a de la volonté comme les animaux« (vgl. CANGUILHEM, »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 18/dt. 17).

2 Vgl. a.a.O.

3 Vgl. a.a.O., 18 f./dt. 17 f.

4 Vgl. a.a.O., 19/dt. 18.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

autonom fragen. Zugleich kann er aber den Philosophen nicht daran hindern, dessen Aufgabe darin besteht, sich nicht mit den Mitteln, sondern mit den Zwecken des Lebens zu befassen, nach dem *Sinn* der Verobjektivierungen durch den Physiologen zu fragen.[5] So gestattet sich Canguilhem, den biologischen Diskurs über das menschliche Gehirn als *Organ des Denkens* in dem breiteren Horizont der *Geschichte der Kultur* zu verorten und mithin nach seinem *Sinn* und nach seiner *Bedeutung* zu fragen. Dies sei umso dringlicher angesichts der Möglichkeit einer programmatischen Ausweitung von Techniken, die letztendlich auf eine *Normalisierung* des Denkens zielen. Ein Name, jener des in den siebziger Jahren aus politischen Gründen für geisteskrank erklärten und eingesperrten Dissidenten und alten Angestellten des Instituts für Kybernetik der sowjetischen Akademie der Wissenschaften Leonid Pljuschtsch, und eine Abkürzung, IBM (International Business Machines Corporation), reichten Canguilhem 1980, um die Konkretheit dieser Bedrohung auf beiden Seiten des Eisernen Vorhanges zu erläutern.[6]

Canguilhem kann somit nicht weniger als die moderne Kybernetik die modernen Versuche der Kognitionswissenschaften – etwa bei Noam Chomsky oder Jean Piaget –, die Grundlagen der Pädagogik und der Politik *in der Physiologie* zu finden,[7] zuerst auf die Neurophysiologie des 19. Jahrhunderts und dann letztendlich auf Galen zurückführen, der im Abendland der eigentliche Initiator einer Naturwissenschaft des Gehirns als Organ und Sitz der Seele, das heißt der Empfindungen und der Gefühle, der Bewegungen und der Urteile, gewesen ist. Canguilhem betont, wie bereits im Vortrag über die Psychologie, dass es ein schlichter Unsinn ist, die Geschichte dieser Psycho-Physiologie auf Descartes zurückgehen zu lassen. Die Zirbeldrüse ist kein *sensorium commune*, das ein in sich geteiltes Denken vereinigen würde. Sie ist kein *föderatives* Organ, das zwischen Seele und Körper *physiologisch* vermitteln würde. Ihr kommt hingegen allein eine *meta-physiologische* Funktion zu: Sie verbindet punktuell nicht eine *leibliche,* sondern eine schlicht *unteilbare* Seele mit dem Ganzen des Körpers.[8]

Von der Seele als absoluter Einheit kann man das behaupten, was Canguilhem vom Denken sagt, ohne jedoch diese Korrelation mehr als assoziativ zu entfalten. Denken heißt: *im Sinn zu leben* (»penser c'est vivre dans le sens«); und der Sinn weist in seiner Unteilbarkeit nicht anders als die absolute Einheit der Seele eine wesentlich *teleologische Struktur* auf, die sich nicht endlich verobjektivieren lässt. Mit Canguilhems Worten: Der Sinn ist nicht *Beziehung zwischen…*, sondern *Beziehung zu…*

5 Vgl. DERS., *Les normes et le normal*, a.a.O., OC IV 83 ff.
6 Vgl. DERS., »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 11/dt. 7.
7 Vgl. a.a.O., 27/dt. 30.
8 Vgl. a.a.O., 12/dt. 8 f. und »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 371

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deshalb entzieht sich der Sinn jeder Reduktion, die versucht, ihn an einer *organischen* oder *mechanischen* Konfiguration festzumachen.

> Le sens n'est pas relation entre…, il est *relation* à… C'est pourquoi il échappe à toute réduction qui tente de le loger dans une configuration organique ou mécanique.[9]

Weder die *Formen* eines synthetischen, endlichen Denkens noch die *Elemente* einer mechanischen Betrachtung der Wirklichkeit können den Sinn in seiner wesentlich teleologischen Struktur erfassen. Man sieht, in welchem Sinne Canguilhem der großen spekulativen Tradition des Abendlands treu ist. Das Prinzip der Seele und des Denkens ist eine *unendliche Einheit, Leben* im eminenten Sinne einer absoluten Tätigkeit: metaphysische Durchdringung von Form und Materie, die weder ein Mechanismus noch ein Finalismus erschöpfend begreifen kann, so wie weder eine empirische noch eine rationale Psychologie der Seele gerecht wird.[10]

Gegenüber den Ansprüchen auf Hegemonie von Wissenschaft und Technik in der Moderne, gegenüber den biopolitischen Technologien des modernen Instrumentalismus, auf die bezogen nicht von Ungefähr Canguilhems interne Umwandlung der auf eine endliche Vermittlung zwischen Technik und Wissenschaft ausgerichteten Tradition der *histoire des sciences* die schärfste Kritik darstellt, heißt die *Macht* eines unendlichen Lebens zu verteidigen, nicht nur für Freiheit, sondern auch für die höhere Vermittlungskraft einer oberen *Biokratie* gegen einen Naturalismus einzutreten, dessen endliche *Biokratie* der Verabsolutierung der reinen Herrschaftsverhältnisse eines verewigten Naturzustandes gleichkommt. Die Macht des *Lebens* zu verteidigen, heißt im Grunde, gegenüber der Herrschaft von *Ordnung* und *Fortschritt* die Rechte der *Liebe* und der *Gerechtigkeit* zu fordern.

Canguilhems *politique de l'esprit* – um auf Valérys und auf Wolf Lepenies' Bezeichnung von Canguilhem als ein *europäischer Intellektueller* zurückzukommen – ist demnach als eine Verteidigung des *Ichs* oder jenes *Willens* zu verstehen, den Pascal keiner Maschine angeglichen wissen

9 DERS., »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 27/dt. 30.

10 Für die spiegelbildliche Ablehnung sowohl des Mechanismus wie des Finalismus in der modernen spekulativen Tradition kann man etwa an Schelling denken, der im Namen einer höheren, ursprünglichen Einheit den Vitalismus nicht weniger als den Mechanismus zurückwies (vgl. M.-L. HEUSER, »Schellings Organismusbegriff und seine Kritik des Mechanismus und Vitalismus«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 14 [1989], 17–36). Für eine Kritik sowohl am Mechanismus als auch am Vitalismus vgl. auch BERGSON, *Schöpferische Evolution*, a.a.O., 37 ff./fz. 24 ff.; M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 2007, 90 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wollte. So hebt Canguilhem hervor, dass der Mensch als ein Lebendiges, das heißt als ein Wesen, das aufgrund des Faktums selbst, dass es *lebendig* ist, sich immer schon in einem Sinn- und Werthorizont eingebettet findet, auf Sprache angewiesen ist. Die Sprache verweist wiederum auf das Denken und dieses auf ein Subjekt, das anders als von der Psychologie und im Allgemeinen vom modernen organischen Naturalismus angenommen kein *Teil der Welt* ist, sondern – wie Wittgenstein (Tagebücher, 2. August 1916) schrieb – »eine Voraussetzung ihrer Existenz«.[11] In der Philosophie ist »nicht-psychologisch« vom Ich in dem Sinne die Rede, wie Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus* weiter hervorhebt, dass die Welt immer ›meine Welt‹ ist. So ist das »philosophische Ich« weder der konkrete Mensch, noch der menschliche Körper oder die menschliche Seele als eine Substanz, von der die Psychologie handelt, sondern »das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt« (*Tractatus*, 5.641).[12]

Canguilhem, der sicherlich keine besondere Sympathie für Wittgensteins späte Auffassung der sprachlichen Lebensformen als Überwindung des metaphysischen Dualismus haben konnte,[13] verweist darauf, dass Wittgenstein die Vorstellung eines *metaphysischen Subjekts* später aufgegeben hat. Zugleich bemerkt er, dass er sich auf Wittgenstein um der Neutralität willen – »pour raison de non-engagement axiologique« – bezieht. Wittgenstein nehme nämlich gegenüber der französischen Polemik zwischen Existentialisten und im weitesten Sinne Strukturalisten hinsichtlich der Auffassung von der Natur des Subjekts eine gleichsam neutrale Stellung ein.[14]

Das *Ich* und der *Wille*, an die Canguilhem denkt,[15] sind – wie er anhand von René Magrittes Bild *Le paysage isolé* erläutert – besondere

11 CANGUILHEM, »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 28/dt. 32.

12 A.a.O., 28 f./dt. 32 f.

13 Zu Canguilhem und Wittgenstein in Bezug auf »Le cerveau et la pensée« vgl. A. UTAKER, »Canguilhem et Wittgenstein : une rencontre autour de ›Le cerveau et la pensée‹«, in: BRAUNSTEIN (Hg.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, a.a.O., 143–61.

14 Vgl. CANGUILHEM, »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 28/dt. 32.

15 Über die schöpferische, *willentliche* Natur des Ichs für Canguilhem vgl. bereits seine Beobachtungen an einer Patientin des psychiatrischen Krankenhauses von Saint-Alban-sur-Limagnole im Sommer 1944 während des Widerstandes, DERS:, »Observations à l'hôpital psychiatrique de Saint-Alban (Lozère)«, in OC IV, 183–89, insb. 187: »Mme C. a le sentiment très net que la responsabilité est un choix de soi, une création de soi« (»Frau C. hat das sehr scharfe Gefühl, dass die Verantwortung ein Sich-Selbst-Wählen, ein Sich-Selbst-Schöpfen ist«); »C'est qu'en effet on ne peut être clair pour soi que si on est source de soi« (»Es liegt daran, dass man nur dann sich selbst klar sein kann, wenn man die Quelle seiner selbst ist«).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Formen des *In-der-Welt-Seins*, die mit der Welt, von der sie die *Grenze* darstellen, nicht einfach koinzidieren, sondern die zu ihr ein instrumentales Verhältnis in Bezug auf einen möglichen Sinn hin herstellen. Sie sind in der Welt in der Form einer *Bedeutungsbeziehung zu* (»une relation signifiante à«). Dementsprechend steht das *Ich* nicht in einem Überflugs-, wie etwa ein neutraler Beobachter, sondern in einem *Überwachungsverhältnis* zur Welt: »Le *Je* n'est pas avec le monde en relation de survol, mais en relation de surveillance.«[16] Seinem Vorsatz des *non-engagement axiologique* treu, hebt Canguilhem hervor, dass die *Überwachungsrolle* des Subjekts vom Ich Spinozas nicht weniger als vom Ich Descartes' wahrgenommen wurde.[17]

Descartes setzt auf die unmittelbare geistige Evidenz des *Cogito*; Spinoza formuliert das unpersönliche Axiom eines *homo cogitat*. Spinoza ist aber zugleich – obwohl er dabei den *pluralis modestiae* verwendet – jenes Ich, das im letzten Kapitel vom *Theologisch-politischen Traktat* die Forderung aufstellt, es müsse jedem erlaubt sein, zu *denken, was er will, und zu sagen, was er denkt*. Spinoza ist derjenige, der am Schluss seiner Abhandlung sagt, er habe das zu Ende behandelt, was er sich vorgenommen hatte, er wisse, dass er ein Mensch ist und dass er insofern habe irren können. *Vorsatz* und *Irrtum* – wie eigentlich das *Lügen-Können* – sind nicht von ungefähr spezifische Merkmale des Denkens und müssen als solche nicht im Sinne einer *Rechnung*, sondern einer *Beziehung zu* verstanden werden. Wer eine Intention in Bezug auf einen Willen hat und sich nicht damit begnügt, nach dem Identitätsprinzip Elemente zu kombinieren, kann ein strategisches Verhältnis zu dem haben, was er denkt, oder gar zwischen seinem Denken und der Totalität, auf die dieses immer schon bezogen ist, eine falsche Beziehung herstellen. Er kann somit sich *irren* oder gar *lügen*. Trotz der Ethik *more geometrico demonstrata* ist das *Ich* Spinozas, das für sein Werk eintritt, nicht weniger *Ich* als jenes Descartes, das in der Antwort auf die scholastischen, naturalistischen Einwände Gassendis gegen die Selbsterkenntnis des *je pense* empört auf die Selbstständigkeit des Geistes als Prinzip und nicht als Gegenstand hinweist.[18]

Canguilhem macht keinen Hehl daraus, dass seines Erachtens die subjektive Funktion des *überwachenden In-der-Welt-Seins* (»présence-surveillance«) nicht bei Descartes, sondern bei Spinoza am augenfälligsten ist. Im zweiten Teil des *Discours de la méthode* verteidigt sich Descartes eifrig gegen den Verdacht, er wolle politische Kritik ausüben. Er habe nur seine eigenen Gedanken reformieren wollen. Spinoza hat hingegen öffentlich für das Recht auf Gedankenfreiheit Partei ergriffen. Sein

16 DERS., »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 29/dt. 33.
17 Vgl. a.a.O., 30/dt. 34.
18 Vgl. a.a.O. und DERS., »Qu'est-ce que la psychologie ?«, a.a.O., 372.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freund, der holländische Ratspensionär Jan de Witt, dessen republikanische Überzeugungen er teilte, wurde 1672 in Den Haag, als die Armeen Ludwigs XIV. in Holland einfielen, von den oranischen Aufständischen ermordet. Von Empörung und Schmerz getrieben wollte Spinoza seine Wohnung verlassen, um an die Mauern der Stadt ein Plakat zu heften, auf das er geschrieben hatte: *Ultimi barbarorum*. Man sagt, sein Hauswirt konnte ihn nur mit Gewalt davon abbringen.[19]

Die Philosophie muss von der *Tatkraft* (»pouvoir de ressort«) Rechenschaft ablegen können, die Spinoza, das heißt den Urheber einer Philosophie der Notwendigkeit ohne Subjekt, dazu bewegen konnte, gegen die vollendete Tatsache zu rebellieren. Spezifische Aufgabe der Philosophie ist es, das *Ich* als den unübertragbaren Anspruch zu verteidigen, in der Welt im Modus des Überwachens zu sein.[20] Canguilhem warnt davor, Spinoza eine andere Philosophie als die seinige unterzuschieben. Sein Verhalten ist als der Beweis der Notwendigkeit zu verstehen, die – wie es am Ende der *Ethik* heißt – Ordnung und Verknüpfung der Körpererregungen dazu zu führen, sich nach der Ordnung und Verknüpfung der Gedanken in der Seele zu richten. Diese Entsprechung würde in ihrer Vervollkommnung die wahre Freiheit bilden. Canguilhem fragt sich allerdings, ob Spinozas Empörung – eine Leidenschaft, die als Quelle des Hasses zwangsläufig verwerflich ist – nicht von einem unmerklichen *kartesischen Riss* (»faille cartésienne«) in seiner philosophischen Konstruktion zeugt.

So gibt Spinoza, der den Menschen nicht als ein gesondertes Reich innerhalb des Reiches der Natur denken wollte und dessen Auffassung des Verhältnisses zwischen Körper und Seele gewiss nicht jene des Dualisten Descartes' ist, im allerletzten Satz der *Ethik* zu, dass alles Erhabene ebenso schwierig wie selten ist. Dem Weisen kann es demnach schon mal passieren, dass er, bevor er die völlige Entsprechung zwischen Seele und Körper erreicht hat und damit sich seiner selbst, Gottes und der Welt mit einer ewigen Notwendigkeit bewusst geworden ist, *hinc et nunc* über sein Verhalten bezüglich der *im Leben* vorkommenden Gefahren entscheiden muss, die er durch *Geistesgegenwart und -kraft* (»par la présence et la force de l'âme«) vermeiden und überwinden kann.[21]

So sehen Canguilhems *Übermenschen* aus. Spinozas *présence et force de l'âme* sind diejenigen Jean Cavaillès', Canguilhems Freund und spinozistischer Philosoph, der von einer höheren Notwendigkeit getrieben wurde, sein Leben im Widerstand aufs Spiel zu setzen und – von den

19 Vgl. DERS., »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 30/dt. 35.
20 Vgl. a.a.O., 31/dt. 35 f.
21 A.a.O., 32/dt. 37. Außerdem B. de SPINOZA, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, hg. und neu übers. v. W. Bartuschat, Hamburg ³2010 (1999), V, prop. X, scholium.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nationalsozialisten erschossen, nachdem er zweimal ausgebrochen war – tatsächlich zu verlieren.[22] Spinozas irreduzible Geisteskraft ist diejenige Simone Weils, die gegen Hegel die moralische Vision der Welt und die Verlierer der Geschichte verteidigte und die ebenso wie Cavaillès im zweiten Weltkrieg das Gesetz der vollendeten Tatsache und des Urteils der Weltgeschichte nicht anerkannte und dabei das Leben verlor.[23]

Die Frage im Titel der Rezension Canguilhems von Foucaults *Les mots et les choses*, »Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?« (*Critique* 1967), kann sowohl im Sinne einer Erläuterung als auch im Sinne einer Alternative verstanden werden. Im ersten Fall erläutert die Erschöpfung des Cogito Foucaults Verkündung des *Todes des Menschen*, der in seiner Zeit für so viel Eklat sorgte. Aus der Sicht Canguilhems traten die Voraussetzungen für die moderne *Erschöpfung des Cogito* zutage, als Kant es vor den Gerichtshof des *Ich denke* stellte und ihm jede *substanzialistische* Geltung abstritt. Die synthetische Einheit der Apperzeption als Bedingung einer jeden Erkenntnis kann sich selbst nicht erkennen. Anders als Descartes Cogito ist das *Ich denke* als ein *Ansich* gesetzt, das nicht *für sich* werden kann: »Le *Je* ne peut se connaître *Moi*.« Von diesem Moment an wurde die Identität des Denkens mit sich selbst gebrochen und die Vorstellung in der Philosophie denkbar, dass die Funktion des Cogito von keinem Subjekt als seinem Funktionär ausgeübt wird.[24] Jean Cavaillès, der gegen Husserl eine Theorie der Wissenschaft nicht in einer Philosophie des *Bewusstseins*, sondern in einer Philosophie des *Begriffes* gesucht hatte, und Gaston Bachelard, der in seiner nicht-kartesischen und nicht-kantischen Epistemologie das *Cogito* in der passiven Form eines *cogitatur ergo est* deklinierte, seien zwei frühe Versuche gewesen, bis in ihre letzten Folgen die Erschöpfung des Cogito zu konzipieren, die Foucault in der Form des Todes des Menschen verkündete.

Erschöpfung des Cogito und *Tod des Menschen* können aber auch als Alternative in dem Sinne gedacht werden, dass die eine nicht notwendig mit dem anderen einhergeht.[25] Der *theoretische Antihumanismus* wäre dann – wie durchaus im Fall von Canguilhem – nicht der Gegner, sondern gerade das Mittel eines *praktischen Humanismus*. In der Schrift »Le cerveau et la pensée« scheint Canguilhem gegenüber seiner Verteidigung

22 Vgl. CANGUILHEM, »Jean Cavaillès (1903–1944)« (1947), 150 f.; DERS., »Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?«, a.a.O., 617/dt. 46; DERS., »Inauguration de l'amphithéâtre Jean-Cavaillès à la nouvelle Faculté des Lettres de Strasbourg (9 mai 1967)«, in: DERS., *Vie et mort de Jean Cavaillès*, a.a.O., 9–32, 27 ff.

23 Vgl. DERS., »Hegel en France«, a.a.O., 340 f., Anm.

24 Vgl. DERS., »Mort de l'homme ou épuisement du Cogito? «, a.a.O., 614 f./dt. 42 f.

25 In diesem Sinne vgl. auch DEBRU, *Georges Canguilhem. Science et non-science*, a.a.O., 23.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Willensfreiheit der Geistesgegenwart und -kraft der *Erschöpfung des Denkens* gleichsam eine sekundäre Bedeutung beizumessen. Darauf deutet die Gleichsetzung des *Ichs* Spinozas mit dem *Ich* Descartes hin, was das *überwachende In-der-Welt-Sein* des Willens angeht.

Es wurde gezeigt, dass sowohl in Foucaults Archäologie als auch in Canguilhems historischer Epistemologie bereits alle Elemente angelegt sind, um zu behaupten, dass die Unterscheidung zwischen *Cogito* und *Cogitatur* letztendlich *sekundär* ist. Das Problem der Moderne ist eigentlich das Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem; demgegenüber geht es in dem Streit über Subjekt und Struktur eigentlich nur um eine Scheinalternative. Denn jedes *Cogitatur* mündet letztendlich, wenn es sich als Sinn konstituiert, in eine Form von Subjektivität: in der Reflexion einer Einheit in ihrer Mannigfaltigkeit, eines Wesens in einem Dasein und – im Urteil als der Minimalform von Denken überhaupt – eines Prädikats in einem Subjekt. Der Subjektivität kann man eigentlich nicht entgehen. In dieser Hinsicht wäre auch die Frage nach der Dialektik und der Hermeneutik nochmals zu stellen. Man weiß von Foucault, dass seine Philosophie erklärtermaßen als ein *antidialektisches* Unterfangen zu verstehen ist, auch wenn sich leicht zeigen lässt, dass in der Konzeption seiner Archäologie das dialektische Prinzip schlechthin, nämlich *Negativität*, am Werk ist. Was Canguilhem angeht, so wurde das Fehlen einer Dialektik und einer Hermeneutik als ein systematischer Mangel seiner *philosophie du vivant* bezeichnet, der dadurch – im Übrigen ganz in der Linie einer szientistischen Tradition, die aus der kartesischen Verwerfung der Syllogistik gewachsen ist – die Möglichkeit abhandenkommt, zwischen Werten und Leben als fundamentaler Einheit von Dasein und Bedürfnissen, Natur und Freiheit, überhaupt zu vermitteln. Wäre es im Hinblick auf die Naturalismuskritik von Foucault und Canguilhem nicht angebrachter gewesen, die Frage nach der Dialektik und der Hermeneutik nicht in Bezug auf die Frage nach der Subjektivität, sondern auf jene nach der *Physik* – oder besser nach der *Physiologie* – und nach der *Metaphysik* zu stellen? Das Problem der modernen Dialektik und der modernen Hermeneutik wäre dann nicht mehr die Subjektivität, sondern der Anspruch, an die Stelle der Metaphysik zu treten, mit dem sie in der Gefolgschaft Hegels in der Moderne sich entwickelt haben. Frei nach Adorno könnte man gar sagen, dass die Aufgabe nicht darin bestehen kann, das Subjekt zu *diffamieren*, sondern eine *Solidarität mit der Metaphysik* angemessen zu denken.

Auf einem solchen Weg hat sich Foucault letztendlich ganz verloren, auch wenn die unbarmherzige Diagnose des intrinsischen Herrschaftsgehaltes der Normalisierungstechnologien der Moderne, die seine Archäologie liefert, einen unvergleichlichen Verdienst darstellen. Im Anschluss an Hegels und Nietzsches Verwerfung des Instrumentalismus des modernen Humanismus hatte er mit der *absoluten Subjektivität* in

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Einleitung zu Binswangers *Traum und Existenz* und mit der Empörung und der selbstbewussten Schizophrenie des Neffen angefangen, der sein eigentlichstes Selbst der Macht und dem Reichtum preisgeben musste. Er hat damit aufgehört, sich mit Deleuze über *Lust* und *Begehren* zu streiten, ohne das mindeste Bewusstsein von *Leben* und *Liebe* zu haben. Foucaults verkürzte Auffassung von Nietzsches Gedanken der ewigen Wiederkehr im Sinne eines *kritischen* Denkens der Endlichkeit hat ihn schließlich in eine Sackgasse geführt.

Canguilhem hat im Gegenteil nicht vergeblich versucht, den Zirkel der Erkenntnis des Menschen zu brechen, sondern er hat ihn im umfassenden Zirkel des Lebens begriffen. Seine Übermenschen streben nach keiner ewigen Wiederkehr in der Immanenz einer selbstgenügsamen Endlichkeit. Sie zeichnen sich eher dadurch aus, dass sie ein höheres Bewusstsein von der unendlichen Einheit des Lebens haben. In dieser Hinsicht stehen sie sicherlich den Übermenschen Bergsons näher als jenen eines flachen Nietzscheanismus.[26]

Spinoza, Simone Weil, Jean Cavaillès konnten keine positive Erkenntnis der Einheit zwischen Seele und Körper, Idealen und Tatsachen haben, nach der der Mensch seinem Wesen entsprechend immer schon strebt. Sie konnten nur – wie der Kranke von seiner Krankheit – durch ihre Übertretung *negativ* von ihr erfahren. Ihr Verhältnis zur Einheit des Lebens blieb aber nicht bloß *negativ*. In einem Gestus der *Vorwegnahme,* den Canguilhem im Anschluss an Descartes' Auffassung der *Großzügigkeit* als die ethische Notwendigkeit versteht, in der Praxis mit den Dekreten des Willens den Reflexionen des Verstandes zuvorzukommen,[27] setzten sie *positiv* auf eine Einheit, indem sie entschieden, dass sich vom Leben Rechenschaft abgeben zu wollen bereits heißt, bereit zu sein, das Leben aufzugeben.[28]

26 Für Bergsons Übermenschen vgl. BERGSON, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion,* a.a.O., 27 ff., 165 ff./fz. 29 ff., 224 ff.

27 Vgl. den Hinweis auf Descartes' *philosophie de la générosité* in CANGUILHEM, »Le cerveau et la pensée«, 30/dt. 35 und bereits DERS., »Descartes et la technique«, a.a.O., 494 ff. Zum Gedanken der Vorwegnahme in Bezug auf Descartes vgl. außerdem ROTH, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, a.a.O., 214 ff. Zu Descartes' Auffassung der Großzügigkeit vgl. insb. *Les passions de l'âme*, AT XI, 445 f.; außerdem ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, a.a.O., 332 ff.

28 Vgl. diese Überlegung aus der Zeit, in der Canguilhem aktiv im Widerstand war: »Dès que l'on cherche ce dont la vie devrait être le moyen en cherchant une raison de vivre, on trouve aussi des raisons de perdre la vie« (CANGUILHEM, *Les normes et le normal*, in OC II, 88; »Sobald man nach dem sucht, wovon das Leben das Mittel sein könnte, indem man einen Grund zum Leben sucht, findet man auch Gründe, um das Leben zu verlieren«).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In diesem *überwachenden In-der-Welt-Sein*, das Spinoza, Cavaillès, Weil in seiner äußersten Form auszuüben wussten, sah Canguilhem die eigentliche Aufgabe des Philosophen, sei er *Spinozist* oder *Kartesianer*:

> À première vue, on pourrait penser que Spinoza a commis une erreur. Celle de croire que les barbares qu'il dénonçait publiquement étaient les derniers. Mais il savait le latin et il a voulu dire les plus récents, les derniers en date. Par conséquent, les philosophes d'aujourd'hui, quelle que soit leur ligne de recherche, spinoziste ou cartésienne, sont assurés de ne pas manquer d'occasions ou de raisons pour aller, à leurs risques, en un geste d'engagement contrôlé par leur cerveau, inscrire sur les murs, remparts ou clôtures : *Ultimi barbarorum*.[29]

29 DERS., »Le cerveau et la pensée«, a.a.O., 32 (»Auf den ersten Blick könnte man meinen, Spinoza habe einen Fehler begangen. Den Fehler nämlich zu glauben, die öffentlich von ihm angeprangerten Barbaren seien die letzten. Doch er konnte sein Latein, und er wollte sagen: die neuesten, die bislang letzten. Deshalb sind sich die heutigen Philosophen, unabhängig davon, ob ihr Forschen eher spinozistisch oder kartesianisch orientiert ist, sicher, daß es genug Gelegenheiten bzw. Gründe gibt, um auf eigenes Risiko, in einer von ihrem Gehirn kontrollierten Bewegung des Engagements, an Mauern, Wälle oder Zäune schreiben zu gehen: *Ultimi barbarorum*«, dt. 38).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Siglenverzeichnis

AdS	M. Foucault, *L'archéologie du savoir*
DE I	M. Foucault, *Dits et écrits I (1954–1975)*
DE II	M. Foucault, *Dits et écrits II (1976–1988)*
Enz	G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Die Philosophie des Geistes*
Études	G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*
HF	M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*
IAnth	M. Foucault, *Introduction à l'›Anthropologie‹ de Kant*
IBins	M. Foucault, »Introduction à Binswanger *Le rêve et l'existence*«
IFDS	M. Foucault, *»Il faut défendre la société«. Cours au Collége de France (1975–1976)*
KrV	I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*
KUK	I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*
MC	M. Foucault, *Les mots et les choses*
MmPer	M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*
MmPs	M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*
NC	M. Foucault, *Naissance de la clinique*
NP^{es}	G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique. Essai* (1943)
NP^{nr}	G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique. Nouvelles réflexions* (1963–1966)
NR	D. Diderot, *Le neveu de Rameau*
OC I	G. Canguilhem, *Œuvres complètes I*
OC IV	G. Canguilhem, *Œuvres complètes IV*
Pf	M. Foucault, »Préface« zu *Folie et déraison*
PhG	G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*
RN	D. Diderot, *Rameaus Neffe (übers. v. J. Goethe)*
SP	M. Foucault, *Surveiller et punir*
TLM	G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale*
VS	M. Foucault, *La volonté de savoir*
WL	G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bibliografie

Soweit nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen im Text von mir (U. B.).

Werke von Georges Canguilhem

1. Schriften

1.1. Manuskripte

La théorie de l'ordre et du progrès chez A. Comte, diplôme d'études supérieures, unter der Leitung von Célestin Bouglé, Juni 1926, Fonds Georges Canguilhem CAPHES (Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences, École normale supérieure, Paris).

»Descartes interrompu …, 1948«, unterbrochenes Buch über Descartes, Fonds Georges Canguilhem CAPHES.

1.2. Schriften

Le fascisme et les paysans, zuerst anonym als Werk des Comité de vigilance des intellectuels antifascistes erschienen, Paris 1935, jetzt in: OC I, 535–93.

Le normal et le pathologique, Paris [8]1999 (1966; 1943 für Canguilhems medizinische Dissertation: *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*) [*Das Normale und das Pathologische*, neu hg. v. M. Muhle, übers. v. M. Noll, R. Schubert, Berlin [3]2013 (erste Ausgabe: München 1974)].

La connaissance de la vie, Paris [2]1965 (1952; die 2. Ausgabe wurde revidiert und um die Studie »La monstruosité et le monstrueux« erweitert) [*Die Erkenntnis des Lebens*, übers. v. T. Bardoux, M. Muhle, F. Raimondi, Berlin 2009].

La formation du concept de réflexe aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, Paris [2]1977 (1955) [*Die Herausbildung des Reflexbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert*, übers. v. H. Schmidgen, Paderborn 2008].

Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie, Paris [7]1994 (1968).

Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences, Paris [2]1988 (1977).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vie et mort de Jean Cavaillès, Paris ²1996 (1984).
Écrits sur la médecine, Paris 2002.
Œuvres complètes I. Écrits philosophiques et politiques (1926–1939), hg. v. J.-F. Braunstein, Y. Schwartz, Paris 2011.
Œuvres complètes IV. Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940 – 1965), hg. v. C. Limoges, Paris 2015.

2. *Vorträge und Aufsätze*

»La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme«, zuerst in: *Libres propos*, 20. April 1929, jetzt in: OC I, 221–28.
»Discours prononcé à la distribution des prix du lycée de Charleville«, zuerst: Charleville 1930, jetzt in: OC I, 306–12.
»De l'introspection«, zuerst in: *Libres propos*, November 1930, jetzt in: OC I, 321–23.
»Humanités et marxisme – Prolétariat, marxisme et culture«, zuerst in: *Libres propos*, Januar 1931, jetzt in: OC I, 332–35.
»R. Le Senne – *Le Devoir*«, zuerst in: *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*, 5 (1933), jetzt in: OC I, 441–44.
»Descartes et la technique«, zuerst in: R. BAYER (Hg.), *Travaux du IX^e congrès international de philosophie. Congrès Descartes,* Bd. II, Études cartésiennes, Teil II, Paris 1937, jetzt in: OC I, 490–498 [»Descartes und die Technik«, übers. v. R. Voullié, in: G. CANGUILHEM, *Wissenschaft, Technik, Leben. Beiträge zur historischen Epistemologie*, hg. v. H. Schmidgen, Berlin 2006, 7–21].
»Activité technique et création«, zuerst in: *Communications et discussions*, Société Toulousaine de Philosophie, Toulouse 1937–38, jetzt in: OC I, 499–509.
»Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*«, zuerst in: *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 21 (1943), I. Teil: 126–43, II. Teil: 199–214, jetzt in: OC IV, 111–70.
»Observations à l'hôpital psychiatrique de Saint-Alban (Lozère)« (1944), in OC IV, 183–89.
»Jean Cavaillès, Résistant«, in: *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 24 (1945), 29–34, jetzt in : OC IV, 219–26.
»Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*«, in: *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 25 (1946), jetzt in: OC IV, 233–40.
»Aspects du vitalisme«, Vortrag an Jean Wahls Collège philosophique (1946–47), dann in: *La connaissance de la vie,* a.a.O., 83–100 [*Die Erkenntnis des Lebens,* a.a.O., 149–81].
»Machine et organisme«, Vortrag an Jean Wahls Collège philosophique (1946–47), dann in: *La connaissance de la vie,* a.a.O., 101–27 [*Die Erkenntnis des Lebens,* a.a.O., 183–232].

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Le vivant et son milieu«, Vortrag an Jean Wahls Collège philosophique (1946–47), dann in: *La connaissance de la vie,* a.a.O., 129–54 [*Die Erkenntnis des Lebens,* a.a.O., 233–79].
»Jean Cavaillès (1903–1944)«, in: *Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg. Mémorial des années 1939–1945*, Heft 103, Paris 1947, 141–58, jetzt in: OC IV, 250–71.
»Milieu et Normes de l'Homme au Travail. À propos d'un livre récent de Georges Friedmann«, in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 2 (1947), 120–36, jetzt in: OC IV, 291–306.
»Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52 (1947), 322–32, jetzt in: OC IV, 307–20 [»Zur Lage der biologischen Philosophie in Frankreich«, übers. v. R. Vouillié, in: *Wissenschaft, Technik, Leben. Beiträge zur historischen Epistemologie*, hg. v. H. Schmidgen, Berlin 2006, 23–39].
»Hegel en France«, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 28/29 (1948/1949), 282–297, jetzt in: OC IV, 321–41.
»Préface«, zuerst in: E. KANT, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, übers. v. R. Kempf, Paris 1949, jetzt in: OC IV, 360–63.
»Rôle de l'histoire des sciences dans la philosophie des sciences«, zuerst in: *Les Journées d'information pour la coordination des enseignements de la Philosophie et des Sciences physiques dans la classe de Philosophie et de Sciences expérimentales*, Paris 1949, 26 – 37, jetzt in: OC IV, 369–91.
»Le normal et le pathologique«, zuerst in: *Somme de médecine contemporaine*, Bd. I, Paris 1951, dann in: *La connaissance de la vie,* a.a.O., 155–69 [*Die Erkenntnis des Lebens,* a.a.O.,, 281–308].
»La pensée et le vivant«, in: *La connaissance de la vie*, a.a.O., 9–13 [*Die Erkenntnis des Lebens*, a.a.O., 15–22].
»Réflexions sur la création artistique selon Alain«, zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57 (1952), 171–86, jetzt in: OC IV, 415–35.
»Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société«, zuerst in: *Cahiers de l'Alliance israélite universelle*, 92 (1955), und in: *Écrits sur la médecine*, a.a.O., 101–25, jetzt in: OC IV, 643–72.
»Organisme et modèles mécaniques. Réflexions sur la biologie cartésienne«, in: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* 145 (1955), 281-99, jetzt in : OC IV, 625-42.
»Qu'est-ce que la psychologie ?«, Vortrag an Jean Wahls Collège philosophique, 18. Dezember 1956, zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 30 (1958), dann in: *Cahiers pour l'analyse*, März 1966, jetzt in: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, a.a.O.,, 365–81.
»La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX^e^ siècle«, zuerst in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Sonderheft 1958 (hundertster Jahrestag des Todes Auguste

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Comtes), jetzt in: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, a.a.O., 61–74.
»L'École de Montpellier jugée par Auguste Comte«, zuerst in: *Scalpel*, 3 (1961), jetzt in: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, a.a.O., 75–80.
»Colonels et psychologues«, zuerst in: *La Dépêche de Midi*, 20. August 1958, jetzt in: OC IV, 859–64.
»L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de Gaston Bachelard«, zuerst in: *Annales de l'Université de Paris*, 1 (1963), jetzt in: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, a.a.O.,, 175–86 [»Die Geschichte der Wissenschaften im epistemologischen Werk Gaston Bachelards«, in: *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. W. Lepenies, übers. v. M. Bischoff, W. Seitter, Frankfurt/M. 1979, 7–21].
»La constitution de la physiologie comme science« (1963), zuerst in: Ch. KAYSER (Hg.), *Physiologie*, Paris 1963, dann in: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, a.a.O., 226–73.
»Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte«, zuerst in: *Mélanges Alexandre Koyré*, Bd. II, Paris 1964, dann in: *Études d'histoire et de philosophie des sciences,* a.a.O., 81–98.
»Philosophie et science«, Gespräch mit A. Badiou, in: *Revue de l'enseignement philosophique*, 18 (1964), 10–17, jetzt in: OC IV, 1097–111.
»Philosophie et vérité«, Gespräch mit J. Hyppolite, M. Foucault, P. Ricœur, D. Dreyfus und A. Badiou, in: *Revue de l'enseignement philosophique*, 19 (1965), 11–21, jetzt in: OC IV, 1121–38 [auch in: Foucault, DE I, 476–92 (Nr. 31)].
»L'objet de l'histoire des sciences«, in: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, a.a.O., 9–23 [»Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte«, in: *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*, a.a.O., 22–37].
»Le concept et la vie«, zuerst in: *Revue philosophique de Louvain*, 46 (1966), dann in: *Études d'histoire et de philosophie des sciences,* a.a.O., 335–64.
»Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?«, in: *Critique*, 242 (1967), 599–618 [»Tod des Menschen oder Ende des Cogito?«, in: M. FOUCAULT, *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens*, hg. v. M. Marques, übers. v. M. Noll, W. Seitter, Tübingen 1988, 17–49].
»Inauguration de l'amphithéâtre Jean-Cavaillès à la nouvelle Faculté des Lettres de Strasbourg (9 mai 1967)«, in: *Vie et mort de Jean Cavaillès*, a.a.O., 9–32.
»Régulation«, in: *Encyclopædia Universalis*, Paris ²1989 (1968) [»Regulation«, in: *Regulation und Leben*, übers. v. Th. Ebke, Berlin 2017, 123–39].

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Biologie et philosophie«, in: R. KLIBANSKY (Hg.), *La philosophie contemporaine*, Bd. II, Florenz 1968, 387–94.
»De la science et de la contre-science«, in: *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, 173–80.
»Logique du vivant et histoire de la biologie«, in: *Sciences. Revue de la civilisation scientifique*, 71 (1971), 20–28.
»Vie«, in: *Encyclopædia Universalis*, Paris ²1989 (1973) [»Leben«, in: *Regulation und Leben*, a.a.O., 69–120].
»La question de l'écologie. La technique ou la vie«, Vortrag in Strasbourg (1973), zuerst in: *Dialogue*, März 1973, jetzt in: F. DAGOGNET, *Considérations sur l'idée de nature*, Paris 2000, Anhang, 183–91.
»Auguste Comte«, in: G. CESAROTTI (Hg.), *Scienziati e tecnologi dalle origini al 1875*, Bd. I, Mailand 1975, 325a–328b.
»Le cerveau et la pensée«, zuerst in: *Prospective et Santé*, 14 (1980), 81–98, dann in: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6–8 décembre 1990)*, Paris 1993, 11–33 [»Gehirn und Denken«, in: *Grenzen medizinischer Rationalität. Historisch-epistemologische Untersuchungen*, hg. v. G. Hermann, übers. v. M. Noll, Tübingen 1989, 7–40].
»Entretien avec Georges Canguilhem« (1984), Interview mit J.-P. Chrétien-Goni, Ch. Lazzeri, in: *Indisciplines*, 1 (1984), 21–34 [»›Die Position der Epistemologie muß in der Nachhut angesiedelt sein‹. Ein Interview«, in: *Wissenschaft, Technik, Leben*, a.a.O., 103–21].
»Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement«, in: *Le Débat*, 41 (1986), 37–40.
»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*, Actes du x^e colloque international d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse, Le Plessis-Robinson 1998, 120–35.
»La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30«, in: J.-C. CHAMBOREDON (Hg.), *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales. Colloque organisé à l'École normale supérieure en 1988*, Paris 1999, 9–23.
»La santé: concept vulgaire et question philosophique«, zuerst in: *Cahiers du Séminaire de Philosophie. 8: La Santé*, Straßburg 1988, jetzt in: *Écrits sur la médecine*, a.a.O., 49–68 [»Die Gesundheit. Gemeinbegriff und philosophische Frage«, in: *Gesundheit – eine Frage der Philosophie*, hg. und übers. v. H. Schmidgen, Berlin 2004, 51–69].
»Présentation«, in: *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale Paris 9,10, 11 janvier 1988, Paris 1989, 11 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Vorlesungen

3.1. Manuskripte

Les normes et le normal, Vorlesung an der Universität Straßburg 1942–1943, Fonds Georges Canguilhem CAPHES.
Le normal et le pathologique, norme et normal, Vorlesung an der Sorbonne 1962–1963, Fonds Georges Canguilhem CAPHES.

3.2. Auszüge

»Leçons sur la méthode«, Universität Straßburg 1941–1942, von Canguilhem ausgewählte Auszüge, zuerst in: P. BOURDIEU, J.-C. CHAMBOREDON, J.-C. PASSERON, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris [4]1983 (1968), jetzt in: OC IV, 65–80.
»Les normes et le normal«, Vorlesung an der Universität Straßburg 1942–1943, von Canguilhem autorisierte Auszüge, zuerst in: F. DELAPORTE (Hg.), *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, übers. v. A. Goldhammer, New York 1994, jetzt in: OC IV, 81–109.

4. Kollektive Werke

Georges CANGUILHEM, Camille PLANET, *Traité de logique et de morale*, zuerst Marseille 1939, jetzt in: OC I, 633–924.
Georges CANGUILHEM, Georges LAPASSADE, Jacques PIQUEMAL, Jacques ULMANN, *Du développement à l'évolution au XIX[e] siècle*, zuerst in: *Thalès*, 11 (1960), dann: hg. v. É. Balibar, D. Lecourt, Paris [2]1985 (1962).

5. Übersetzungen

Émile BOUTROUX, *Des vérités éternelles chez Descartes*, übers. v. G. Canguilhem, mit einem Vorwort von L. Brunschvicg, Paris 1927.
Kurt GOLDSTEIN, »Remarques sur le problème épistémologique de la biologie«, übers. v. G. und S. Canguilhem, zuerst in: *Congrès international de philosophie des sciences. Paris 1949*, Paris 1951, jetzt in: OC IV, 1161–64.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Werke von Michel Foucault

1. Schriften

Maladie mentale et personnalité, Paris 1954.
Folie et déraison. L'histoire de la folie à l'âge classique, Paris 1961.
Histoire de la folie à l'âge classique, 2. Ausgabe mit veränd. Titel und neuem Vorwort, Paris 1972 [*Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (im Einverständnis mit dem Autor gekürzte deutsche Ausgabe mit erst. Vorw.), übers. v. U. Köppen, Frankfurt/M. 1969].
Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, Paris 1963.
Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, Paris ²1972 (1963; 2. Ausgabe leicht vom Autor überarbeitet) [*Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, übers. v. W. Seitter auf der Basis der 2. franz. Ausgabe, Frankfurt/M. 1973].
Maladie mentale et psychologie, Paris 1962 [*Psychologie und Geisteskrankheit*, übers. v. A. Botond, Frankfurt/M. 1968].
Raymond Roussel, Paris 1963 [*Raymond Roussel*, übers. v. R. Hörisch-Helligrath, Frankfurt/M. 1989].
Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris 1966 [*Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. v. U. Köppen, Frankfurt/M. 1971].
L'archéologie du savoir, Paris 1969 [*Archäologie des Wissens*, übers. v. U. Köppen, Frankfurt/M. 1973].
L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris 1971 [*Die Ordnung des Diskurses*, übers. v. W. Seitter, Frankfurt/M. ³1991 (1974)].
Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris 1993 (1975) [Überwachen und Strafen. *Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. W. Seitter, Frankfurt/M. 1977].
La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I, Paris 1976 [*Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, übers. v. U. Raulff, W. Seitter, Frankfurt/M. 1977].
L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II, Paris 1984 [*Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*, übers. v. U. Raulff, W. Seitter, Frankfurt/M. 1986].
Le souci de soi. Histoire de la sexualité III, Paris 1984 [*Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit III*, übers. v. U. Raulff, W. Seitter, Frankfurt/M. 1986].

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Vorträge und Aufsätze

»Introduction à Binswanger *Le rêve et l'existence*«, zuerst in: L. BINSWANGER, *Le rêve et l'existence*, Paris 1954, 9–128, jetzt in: DE I, 93–147 (Nr. 1) [»Einleitung«, übers. v. W. Seitter, in: L. BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Bern/Berlin 1992, 5–93].

»La psychologie de 1850 à 1950«, zuerst in: D. HUISMAN, A. WEBER (Hg.), *Histoire de la philosophie européenne*, Bd. II, Paris 1957, jetzt in: DE I, 148–65 (Nr. 2) [»Die Psychologie von 1850 bis 1950«, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. I, übers. v. M. Bischoff, H.-D. Gondek, H. Kocyba, Frankfurt/M. 2001, 175–96].

»La recherche scientifique et la psychologie«, zuerst in: J.-É. MORÈRE (Hg.), *Des scientifiques s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, Toulouse 1957, jetzt in: DE I, 165–83 (Nr. 3) [»Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie«, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. I, a.a.O., 196-222].

»Préface«, zuerst in: *Folie et déraison. L'histoire de la folie à l'âge classique,* Paris 1961, jetzt in: DE I, 187–95 (Nr. 4) [»Vorwort«, in: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, a.a.O., 7–16, jetzt in: *Schriften in vier Bänden,* Bd. I, a.a.O., 223–35].

»Introduction à l'›Anthropologie‹ de Kant« (1961), hg. v. D. Defert, F. Ewald, F. Gros, in: E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris 2008, 11–79 [*Einführung in Kants ›Anthropologie‹*, übers. v. U. Frietsch, Berlin 2010].

»Le ›non‹ du père«, zuerst in: *Critique*, 178 (1962), jetzt in: DE I, 217–33 (Nr. 8) [»Das ›Nein‹ des Vaters«, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. I, a.a.O., 263–82].

»Préface à la transgression«, zuerst in: *Critique*, 195–196 (1963), jetzt in: DE I, 261–78 (Nr. 13) [»Vorrede zur Überschreitung«, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. I, a.a.O., 320–41].

»La folie, l'absence d'œuvre«, zuerst in: *La Table ronde*, jetzt in: DE I, 440–48 (Nr. 25) [»Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes«, in: *Schriften in vier Bänden,* Bd. I, a.a.O., 539–51].

»La pensée du dehors«, zuerst in: *Critique*, 229 (1966), jetzt in: DE I, 546–67 (Nr. 38) [»Das Denken des Außen«, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. I, a.a.O., 670–96].

»Theatrum philosophicum«, zuerst in: *Critique*, 282 (1970), 885–908, als Rezension von G. Deleuzes *Différence et répétition* und *Logique du sens*, jetzt in: DE I, 943–67 (Nr. 80) [»Theatrum philosophicum«, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. II, übers. v. M. Bischoff, U. Bokelmann, H. Brühmann, H.-D. Gondek, H. Kocyba, J. Schröder, Frankfurt/M. 2002, 93–122].

»Nietzsche, la généalogie, l'histoire«, zuerst in: *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, jetzt in: DE I, 1004–24 (Nr. 84) [»Nietzsche, die

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Genealogie, die Historie«, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. II, a.a.O., 166–91].

»Mon corps, ce papier, ce feu«, zuerst in: *Paideia*, 11 (1972), dann Anhang II von *Histoire de la folie*, Paris 1972, jetzt in: DE I, 1113–36 (Nr. 102) [»Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer«, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. II, a.a.O., 300–51].

»Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir«, Interview mit M. D'Eramo, zuerst auf Italienisch in: *Avanti*, 3. März 1974, jetzt in: DE I, 1389–93 (Nr. 136) [»Gefängnisse und Anstalten im Mechanismus der Macht«, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. II, a.a.O., 648–52].

»Qu'est-ce que la critique?«, transkribierte Fassung eines Vortrags vor der Société française de Philosophie, 27. Mai 1978, der Titel stammt von den Redakteuren, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84 (1990), 35–63 [*Was ist Kritik?*, übers. v. W. Seitter, Berlin 1992].

»Entretien avec Michel Foucault«, Interview mit D. Trombadori, zuerst auf Italienisch in: *Il Contributo*, 4 (1980), jetzt in: DE II, 860–914 (Nr. 281) [»Gespräch mit Duccio Trombadori«, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. IV, übers. v. M. Bischoff, U. Bokelmann, H. Brühmann, H.-D. Gondek, H. Kocyba, J. Schröder, Frankfurt/M. 2005, 51–118].

»Preface to *The History of Sexuality. Volume II*«, in: P. RABINOW (Hg.), *The Foucault Reader*, London/New York 1991 (1984), 333–39.

»Le sujet et le pouvoir«, zuerst in englischer Sprache in: H. DREYFUS, P. RABINOW (Hg.), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982, jetzt in: DE II, 1041–62 (Nr. 306) [»Subjekt und Macht«, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. IV, a.a.O., 269–94].

»La vie : l'expérience et la science«, zuerst mit dem Titel »Introduction by Michel Foucault« in: G. CANGUILHEM, *On the Normal and the Pathological*, Boston 1978, erschienen; dann leicht bearbeitet und mit dem endgültigen Titel in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90 (1985), 3–14 [Canguilhem gewidmete monografische Nummer]; jetzt in: DE II, 429–42 (Nr. 219, erste Fassung) und 1582–95 (Nr. 361, zweite Fassung) [»Das Leben: Die Erfahrung und die Wissenschaft«, in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. IV, a.a.O., 943–59].

Dits et écrits I (1954–1975), hg. v. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Paris ²2001 (1994) [*Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*, Bd. I, (1954–1969), übers. v. M. Bischoff, H.-D. Gondek, H. Kocyba, Frankfurt/M. 2001; Bd. II, (1970–1975), übers. v. R. Ansén, M. Bischoff, H.-D. Gondek, H. Kocyba, J. Schröder, Frankfurt/M. 2002].

Dits et écrits II (1976–1988), hg. v. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Paris ²2001 (1994) [*Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*, Bd. III (1976–1979), übers. v. M. Bischoff, H.-D. Gondek, H. Kocyba, J. Schröder, Frankfurt/M. 2003; Bd. IV (1980–1988), übers. v. M. Bischoff, U.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bokelmann, H. Brühmann, H.-D. Gondek, H. Kocyba, J. Schröder, Frankfurt/M. 2005].
»Le livre et le sujet«, in: Ph. ARTIÈRES, J.-F. BERT, F. GROS, J. REVEL (Hg.), *Michel Foucault* [Cahier de l'Herne], Paris 2011, 70–91.

3. Vorlesungen

Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971–1972), hg. v. B. E. Harcourt, Paris 2015.
La société punitive. Cours au Collège de France (1972–1973), hg. v. B. E. Harcourt, Paris 2013 [*Die Strafgesellschaft. Vorlesung am Collège de France (1972–1973)*, übers. v. A. Hemminger, Berlin 2015].
Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973–1974), hg. v. J. Lagrange, Paris 2003 [*Die Macht der Psychiatrie. Vorlesung am Collège de France (1973–1974)*, übers. v. C. Brede-Konersmann, J. Schröder, Frankfurt/M. 2005].
Les anormaux. Cours au Collège de France (1974–1975), hg. v. V. Marchetti, A. Salomoni, Paris 1999 [*Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974–1975)*, übers. v. M. Ott, Frankfurt/M. 2007].
»*Il faut défendre la société*«. *Cours au Collège de France (1975–1976)*, hg. v. M. Bertani, A. Fontana, Paris 1997 [*In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, übers. v. M. Ott, Frankfurt/M. ⁴2014 (2001)].
Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977–1978), hg. v. M. Senellart, Paris 2004 [*Geschichte der Gouvernementalität. 1. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesungen am Collège de France (1978–1979)*, übers. v. C. Brede-Konersmann, J. Schröder, Frankfurt/M. 2004].
Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–1979), hg. v. M. Senellart, Paris 2004 [*Geschichte der Gouvernementalität. 2. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesungen am Collège de France (1978–1979)*, übers. v. J. Schröder, Frankfurt/M. 2004].

4. Übersetzungen

Emmanuel KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, übers. v. M. Foucault, Paris 1964.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Studien zu Georges Canguilhem

Sammelbände

Canguilhem, monografische Nummer von: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90 (1985).

Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990), Paris 1993.

François BING, Jean-François BRAUNSTEIN, Élisabeth ROUDINESCO (Hg.), *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Actes du x^e^ colloque international d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse, Le Plessis-Robinson 1998.

Guillaume LE BLANC (Hg.), *Lectures de Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Lyon 2000.

Claire SALOMON-BAYET (Hg.), *Georges Canguilhem en son temps*, monografische Nummer von: *Revue d'histoire des sciences*, 53 (2000).

Cornelius BORCK, Volker HESS, Henning SCHMIDGEN (Hg.), *Maß und Eigensinn. Studien im Anschluß an Georges Canguilhem*, München 2005.

Jean-François BRAUNSTEIN (Hg.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, Paris 2007.

Anne FAGOT-LARGEAULT, Claude DEBRU, Michel MORANGE (Hg.), *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, Paris 2008.

Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science, Max-Plank-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Preprint 434, Berlin 2012.

Astrid DEUBER-MANKOWSKY, Christoph F. E. HOLZHEY (Hg.), *Situiertes Wissen und regionale Epistemologie. Zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna J. Haraways*, Wien / Berlin 2013.

Louise FERTÉ, Aurore JACQUARD, Patrice VERMEREN (Hg.), *La formation de Georges Canguilhem. Un entre-deux-guerres philosophique*, Paris 2013.

Studien

Alain BADIOU, »Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem?«, zuerst in: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, a.a.O., jetzt in: *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris 2012, 65–79.

Giuseppe BIANCO, »La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson«, in: G. DELEUZE, G. CANGUILHEM, *Il*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

significato della vita. Letture del III capitolo dell'›Evoluzione creatrice‹ di Bergson, Mailand 2006, 7–51.
- »Portées du nom ›Bergson‹. Portrait de groupe avec philosophe«, in: *Philosophie(s) française(s)*, hg. v. C. Riquier, monografische Nummer von: *Philosophie* 109 (2011), 43–59.
- »Pacifisme et théorie des passions: Alain et Canguilhem«, in: M. MURAT, F. WORMS (Hg.), *Alain. Littérature et philosophie mêlées*, Paris 2012, 129–50.
- »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, 1800–2010*, Dordrecht 2013, 243–67.
- *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris 2015.
Cornelius BORCK, »Begriffene Geschichte: Canguilhem, Blumenberg und die Wissenschaften«, in: DERS. (Hg.), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Freiburg / München 2013, 168–95.
Cornelius BORCK, Volker HESS, Henning SCHMIDGEN, »Einleitung«, in: DIES., *Maß und Eigensinn*, a. a. O., 7–41.
Jacques BOUVERESSE, *Préface aux* Œuvres complètes *de Georges Canguilhem*, in: OC I, 7–66.
Jean-François BRAUNSTEIN, »Canguilhem, Comte et le positivisme«, in: BING, BRAUNSTEIN, ROUDINESCO (Hg.), *Actualité de Georges Canguilhem*, a.a.O., 95–120.
- »La critique canguilhemienne de la psychologie«, in: *Bulletin de psychologie*, 52 (1999), 181–90.
- »Canguilhem avant Canguilhem«, in: SALOMON-BAYET (Hg.), *Georges Canguilhem en son temps*, a.a.O., 9–26.
- »Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le ›style français‹ en épistémologie«, in: P. WAGNER (Hg.), *Les philosophes et la science*, Paris 2002, 920–64.
- »Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem«, in: DERS. (Hg.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, a.a.O., 63–89.
- »Introduction. À la découverte d'un ›Canguilhem perdu‹«, in: OC I, 101–37.
Michele CAMMELLI, »Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem. L'avventura ermeneutica della biopolitica«, in: *Filosofia politica*, (20) 2006, 13–28.
- »Présentation – Le fascisme et les paysans«, in: OC I, 515–33.
Andrea CAVAZZINI, »Per una filosofia critica. Lettura di Georges Canguilhem«, in: G. CANGUILHEM, *Scritti filosofici*, hg. v. A. Cavazzini, Mailand 2004, 7–25.
François DAGOGNET, *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie*, Le Plessis-Robinson 1997.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Claude DEBRU, *Georges Canguilhem, science et non-science*, Paris 2004.
- »Préface«, in: X. ROTH, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir* (1926 –1939), Paris 2013.
Heike DELITZ, »Das Wissen des Lebens und dessen Normativität (Georges Canguilhem)«, in: *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist 2015, 268–88.
Mikel DUFRENNE, »Un livre récent sur la connaissance de la vie«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58 (1953), 170–87.
Barthélemy DURRIVE, »Actualité plurielle de Canguilhem en philosophie de la médecine«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (2014), 257–71.
Thomas EBKE, *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin 2012.
- »Innere Archäologien des Positivismus? Eine Bestandsaufnahme zu neueren Übersetzungen aus dem Feld der Historischen Epistemologie«, in: *NTM – Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin*, 23 (2015), 65–85.
- »Prismatische Brechungen und epistemologische Mimesis. Philosophie und Geschichte der Wissenschaften vom Leben nach Georges Canguilhem«, in: CANGUILHEM, *Regulation und Leben*, a.a.O., 7–67.
Élodie GIROUX, *Après Canguilhem. Définir la santé et la maladie*, Paris 2010.
Monica GRECO, »On the Vitality of Vitalism«, in: *Theory, Culture & Society*, 22 (2005), 15–27.
Ian HACKING, »Canguilhem amid the cyborgs«, in: *Economy and Society*, 27 (1998), 202–16 [»Canguilhem unter den Cyborgs«, übers. v. E. J. Engstrom, in: BORCK, HESS, SCHMIDGEN (Hg.), *Maß und Eigensinn*, a.a.O., 239–56].
Guillaume LE BLANC, *Canguilhem et les normes*, Paris ²2010 (1998).
- *Canguilhem et la vie humaine*, Paris ²2010 (2002 mit dem Titel: *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*).
Dominique LECOURT, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, mit einem Vorwort von G. Canguilhem, Paris ²2002 (1969).
- *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris ²1978 (1972) [*Kritik der Wissenschaftstheorie. Marxismus und Epistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, übers. v. I. Neu, Westberlin 1975].
- *Georges Canguilhem*, Paris 2008.
- *La philosophie des sciences*, Paris 2010.
Céline 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), 197–221.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Burkhard LIEBSCH, »Leib und Leben. Im Blick der Phänomenologie (M. Merleau-Ponty) und der Epistemologie (G. Canguilhem)«, in: S. SCHAEDE, G. HARTUNG, T. KLEFFMANN (Hg.), *Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffes*, Bd. 2, Tübingen 2012, 463–91.

Camille LIMOGES, »A Critical Bibliography«, in: F. DELAPORTE (Hg.), *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, übers. v. A. Goldhammer, New York 1994, 385–453.

- »L'épistémologie historique dans l'itinéraire intellectuel de Georges Canguilhem«, in: *Epistemology and History*, a.a.O., 53–66.

Pierre MACHEREY, »La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences«, zuerst in: *La Pensée,* (113) 1964, jetzt in: *De Canguilhem à Foucault*, Paris 2009, 33–70.

- »De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault«, zuerst in: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences,* a.a.O., jetzt in: *De Canguilhem à Foucault*, a.a.O., 98–109.
- »Georges Canguilhem: un style de pensée«, zuerst in: *Cahiers philosophiques*, (69) 1996, jetzt in: *De Canguilhem à Foucault*, a.a.O., 110–23.
- »Normes vitales et normes sociales dans l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*«, zuerst in: BING, BRAUNSTEIN, ROUDINESCO (Hg.), *Actualité de Georges Canguilhem*, a.a.O., jetzt in: *De Canguilhem à Foucault*, a.a.O., 124–38.
- *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris 2009.

Michel MORANGE, »Georges Canguilhem et la biologie du XX^e siècle«, in: *Revue d'histoire des sciences*, 53 (2000), 83–105 [»Georges Canguilhem und die Biologie des 20. Jahrhunderts«, in: BORCK, HESS, SCHMIDGEN (Hg.), *Maß und Eigensinn*, a.a.O., 257–74].

- »Retour sur le normal et le pathologique«, in: FAGOT-LARGEAULT, DEBRU, MORANGE (Hg.), *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, a.a.O., 155–69.

Maria MUHLE, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, München ²2013 (2008).

- »Vom Vitalen zum Sozialen. Überlegungen zu einem politischen Wissen im Anschluss an Canguilhem«, in: DEUBER-MANKOWSKY, HOLZHEY (Hg.), *Situiertes Wissen und regionale Epistemologie,* a.a.O., 141–59.

Henri PÉQUIGNOT, »Le normal et le pathologique en médecine«, in: BING, BRAUNSTEIN, ROUDINESCO (Hg.), *Actualité de Georges Canguilhem*, a.a.O., 59–69.

Hans-Jörg RHEINBERGER, »Gaston Bachelard und der Begriff der ›Phänomenotechnik‹«, in: P.Th. WALTHER, M. SCHALENBERG (Hg.), *»… immer im Forschen bleiben«. Rüdiger vom Bruch zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2004, 297–310.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- »Ein erneuter Blick auf die historische Epistemologie von Georges Canguilhem«, in: BORCK, HESS, SCHMIDGEN (Hg.), *Maß und Eigensinn*, a.a.O., 223–37.
- *Historische Epistemologie zur Einführung*, Hamburg ³2013 (2007).
Xavier ROTH, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir (1926 –1939)*, Paris 2013
Élisabeth ROUDINESCO, »Situation d'un texte: ›Qu'est-ce que la psychologie?‹«, in: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, a.a.O., 135–44.
- »Georges Canguilhem, de la médecine à la Résistance: destin du concept de normalité«, in: BING, BRAUNSTEIN, ROUDINESCO (Hg.), *Actualité de Georges Canguilhem*, a.a.O., 13–42.
Henning SCHMIDGEN, »*Nachwort: Über Maschinen und Organismen bei Canguilhem«,* in: G. CANGUILHEM, *Wissenschaft, Technik, Leben. Beiträge zur historischen Epistemologie*, hg. v. H. Schmidgen, Berlin 2006, 157–78.
- »Fehlformen des Wissens«, Einleitung zu: G. CANGUILHEM, *Die Herausbildung des Reflexbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert*, übers. v. H. Schmidgen, Paderborn 2008, VII–LVIII.
- »Canguilhem et ›les discours allemands‹«, in: FAGOT-LARGEAULT, DEBRU, MORANGE (Hg.), *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, a.a.O., 49–62.
- »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.
- »Cyborg Vision. Über eine Konfiguration zwischen Historischer Epistemologie, Wissenschaftsforschung und Medienwissenschaft«, in: DEUBER-MANKOWSKY, HOLZHEY (Hg.), *Situiertes Wissen und regionale Epistemologie*. a.a.O., 51–85.
Peter SCHÖTTLER, »Sur la réception de ›l'épistémologie française‹ en Allemagne«, in: *Epistemology and History*, a.a.O., 41–46.
Arild UTAKER, »Canguilhem et Wittgenstein: une rencontre autour de ›Le cerveau et la pensée‹«, in: BRAUNSTEIN (Hg.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, a.a.O., 143–61.
Frédéric WORMS, »Le concept de vivant comme philosophie première: de Canguilhem à aujourd'hui«, zuerst in: FAGOT-LARGEAULT, DEBRU, MORANGE (Hg.), *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, a.a.O., jetzt in: *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris 2010, 355–69.
- »La vie dans la philosophie du XX^e siècle en France«, in: *Philosophie(s) française(s)*, hg. v. C. Riquier, monografische Nummer von: *Philosophie* 109 (2011), 74–91.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Studien zu Michel Foucault

Sammelbände

Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale Paris 9,10, 11 janvier 1988, Paris 1989.

Axel HONNETH, Martin SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M. 2003.

Clemens KAMMLER, Rolf PARR, Ulrich Johannes SCHNEIDER (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart / Weimar 2008.

Philippe ARTIÈRES, Jean-François BERT, Frédéric GROS, Judith REVEL (Hg.), *Michel Foucault* [Cahier de l'Herne], Paris 2011.

Foucault e la ›Storia della follia‹, monografische Nummer für die 50 Jahre von Foucaults Buch von: *aut aut*, 351 (2011).

Vanessa LEMM, Miguel VATTER (Hg.), *The Government of Life. Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*, New York 2014.

Daniel ZAMORA, Michael C. BEHRENT (Hg.), *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge 2016.

Studien

Friedrich BALKE, »Deleuze«, in: KAMMLER, PARR, SCHNEIDER (Hg.), *Foucault-Handbuch*, a.a.O., 190–92.

Elisabetta BASSO, *Michel Foucault e la Daseinsanalyse. Un'indagine metodologica,* Mailand 2007.

- »*Le rêve et l'existence*, histoire d'une traduction«, in: E. BASSO, J-F. BERT, *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'*Histoire de la folie, Paris 2015, 143–66.

Antonella CUTRO, *Technique et vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault,* Paris 2010.

François DAGOGNET, »Archéologie ou histoire de la médecine«, in: *Critique*, 216 (1965), 436–47.

Arnold I. DAVIDSON, »Über Epistemologie und Archäologie. Von Canguilhem zu Foucault«, in: HONNETH, SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 192–211.

François DELAPORTE, »Foucault, l'histoire et l'épistémologie«, in: ARTIÈRES, BERT, GROS, REVEL (Hg.), *Michel Foucault*, a.a.O., 335–41.

Didier ERIBON, *Michel Foucault (1926–1984)*, Paris ²1990 (1989) [*Michel Foucault. Eine Biographie*, übers. v. H.-H. Henschen, Frankfurt/M. ³2008 (1991)].

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hinrich FINK-EITEL, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg ³1990 (1997).
- »Kierkegaard und Foucault. Frag-würdige Gemeinsamkeiten zweier ungleicher Denker«, in: *Kierkegaardiana,* 16 (1993), 7–27.
Nancy FRASER, *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, übers. v. K. Wördemann,* Frankfurt/M. 1994 [*Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory,* Minneapolis 1989].
- »Von der Disziplin zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung«, in: HONNETH, SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 239–58.
Achim GEISENHANSLÜKE, »Wahnsinn und Gesellschaft«, in: KAMMLER, PARR, SCHNEIDER (Hg.), *Foucault-Handbuch*, a.a.O., 18b–31b.
Wouter GORIS, »Das historische Apriori bei Husserl und Foucault – Zur philosophischen Relevanz eines Leitbegriffs der historischen Epistemologie«, in: *Quaestio,* (12) 2012, 291–342.
Martin HEINZE, »Psychiatrie«, in: KAMMLER, PARR, SCHNEIDER (Hg.), *Foucault-Handbuch*, a.a.O., 417–25.
Andrea HEMMINGER, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, Berlin/Wien 2004.
- »Nachwort«, in: M. FOUCAULT, *Einführung in Kants ›Anthropologie‹*, übers. v. U. Frietsch, Berlin 2010, 119–41.
Heidrun HESSE, »›Ästhetik der Existenz‹. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses«, in: HONNETH, SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 300–08.
Axel HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1985.
- »Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption«, in: HONNETH, SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 15–26.
Holden KELM, *Hegel und Foucault. Die Geschichtlichkeit des Wissens als Entwicklung und Transformation*, Berlin / München / Boston 2015.
Thomas LEMKE, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg / Berlin 1997.
- *Gouvernementalität und Biopolitik*, Wiesbaden ²2008 (2007).
- *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg ²2013 (2007).
Christoph MENKE, »Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz«, in: HONNETH, SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 283–99.
Maria MUHLE, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Leben bei Foucault und Canguilhem*, München ²2013 (2008).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thomas OSBORNE, »Medicine and epistemology: Michel Foucault and the liberality of clinical reason«, in: *History of the Human Sciences*, 1992 (5), 63–93.
Luca PALTRINIERI, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris 2012.
Angelika PILLEN, *Hegel in Frankreich. Vom unglücklichen Bewusstsein zur Unvernunft*, Freiburg 2003.
Judith REVEL, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris 2005.
Norbert Axel RICHTER, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt/M. 2005.
- »Expressivität und Freiheit«, in: Th. EBKE, M. SCHLOSSBERGER (Hg.), *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin 2012, 207–20.
Andrea ROEDIG, *Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens*, Freiburg / München 1997.
Pier Aldo ROVATTI, *La follia, in poche parole*, Milano 2000.
Martin SAAR, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M. 2007.
Martin SAAR, Frieder VOGELMANN, *Lumières allemandes*, in: ARTIÈRES, BERT, GROS, REVEL (Hg.), *Michel Foucault*, a.a.O., 209–16.
Philippe SABOT, »Entre psychologie et philosophie. Foucault à Lille, 1952–1955«, E. BASSO, J.-F. BERT, *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'*Histoire de la folie, Paris 2015, 103-20.
Philipp SARASIN, *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt/M. 2009.
Herbert SCHNÄDELBACH, »Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer«, in: A. HONNETH, Th. McCARTHY, C. OFFE, A. WELLMER (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1989, 231–61.
Ulrich Johannes SCHNEIDER, *Michel Foucault*, Darmstadt 2004.
Arianna SFORZINI, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris 2014.
Hania SIEBENPFEIFFER, »Körper«, in: KAMMLER, PARR, SCHNEIDER, *Foucault-Handbuch*, a.a.O., 266a–272a.
Fernando SUÁREZ MÜLLER, *Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus*, Würzburg 2004.
Charles TAYLOR, »Foucault on Freedom and Truth«, in: *Political Theory*, 12 (1984), 152–83.
Bernhard WALDENFELS, »Die Positivität historischer Ordnungen und Diskurse (M. Foucault)«, in: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1987, 513–35.
Markus WOLF, »Kritische Theorie«, in: KAMMLER, PARR, SCHNEIDER (Hg.): *Foucault-Handbuch*, a.a.O., 207a–210b.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Quellen

Theodor W. ADORNO, Max HORKHEIMER, »Vorwort«, in: O. NEGT, *Die Konstituierung der Soziologie zur Ordnungswissenschaft. Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*, Frankfurt/M. 1964, 14–15.

Giorgio AGAMBEN, »Bartleby o della contingenza«, in: G. DELEUZE, G. AGAMBEN, *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata 1993, 43–85 [*Bartleby oder die Kontingenz*, übers. v. A. Hiepko, Berlin 1998].

- »L'immanenza assoluta«, zuerst in: *aut aut*, 276 (1996), 39-57, jetzt in: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005 [»Die absolute Immanenz«, in: *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*, übers. v. F. Raimondi, Frankfurt/M. 2013, 428–61].
- *Homo sacer. I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin 1995 [*Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. H. Thüring, Frankfurt/M. 2002].
- *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Turin 1996 [*Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, übers. v. S. Schulz, Freiburg / Berlin 2001].
- *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. (Homo sacer III)*, Turin 1998 [*Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*, übers. v. S. Monhardt, Frankfurt/M. 2003].
- *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Turin 2000 [*Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, übers. v. D. Giuriato, Frankfurt/M. 2006].
- *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Turin 2002 [*Das Offene. Der Mensch und das Tier*, übers. v. D. Giuriato, Frankfurt/M. 2003].
- *Stato di eccezione. Homo sacer. II, 1*, Turin 2003 [*Ausnahmezustand*, übers. v. U. Müller-Schöll, Frankfurt/M. 2004].
- *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer. II, 2*, Turin ²2009 (2007) [*Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Homo sacer, II, 2*, übers. v. A. Hiepko, Frankfurt/M. 2010].
- *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, 1*, Vicenza 2011 [*Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform*, übers. v. A. Hiepko, Frankfurt/M. 2012].

ALAIN, *Éléments de philosophie*, Paris 1990 (1916).

- *Entretiens au bord de la mer. Recherche de l'entendement*, hg. v. R. Bourgne, Paris 1998 (1931).
- *Idées. Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte*, Paris 1983 (1939).

Ferdinand ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950.

Louis ALTHUSSER, »Présentation«, in: *La Pensée*, 113 (1964), 50–54 (als Einleitung zu MACHEREY, »La philosophie de la science de

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences«, a.a.O.).
- »Idéologie et appareils idéologiques d'État«, zuerst in: *La Pensée*, 151 (1970), dann in: *Positions*, Paris 1976, 67–125 [»Ideologie und ideologische Staatsapparate«, übers. v. P. Schöttler, K. Riepe, in: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg / Berlin 1977, 108–53].
- *Lettres à Franca [Madonia] (1961-1973)*, hg. v. F. Matheron, Y. M. Boutang, Paris 1998.

Louis ALTHUSSER, Étienne BALIBAR, Rogers ESTABLET, Pierre MACHEREY, Jacques RANCIÈRE, *Lire le Capital*, Paris ²1996 (1965).

Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago / London ²1998 (1958).
- *The Origins of Totalitarianism*, San Diego / New York / London 1985 (1951).

ARISTOTELES, *Metaphysik*, Halbbd. 2, in der Übers. von H. Bonitz, neu bearb. und hg. v. H. Seidl (griech. Text in der Ed. von Wilhelm Christ), 42009 (1980).

Raymond ARON, »La philosophie de Léon Brunschvicg«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 50 (1945), 127–40

Gaston BACHELARD, *Étude sur l'évolution d'un problème de physique: la propagation thermique dans les solides*, Paris 1927.
- *Le nouvel esprit scientifique*, Paris 1934 [*Der neue wissenschaftliche Geist*, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt/M. 1988].
- *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris 1938 [*Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt/M. ²1984 (1978)].
- *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris 1940 [*Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes*, übers. v. G. Schmidt und M. Tietz, Frankfurt/M. 1980].
- »La philosophie scientifique de Léon Brunschvicg«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 50 (1945), 77–84.
- *Le rationalisme appliqué*, Paris 1949.
- *Le matérialisme rationnel*, Paris 1953.
- *La poétique de la rêverie*, Paris 1960.

Albert BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Paris ²1939 (1937) [*Traumwelt und Romantik. Versuch über die romantische Seele in Deutschland und in der Dichtung Frankreichs*, übers. v. J. P. Walser, Bern 1972].

Walter BENJAMIN, »Zur Kritik der Gewalt«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 1, Frankfurt/M. 1977, 179–204.
- »Goethes Wahlverwandtschaften«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 1, Frankfurt/M. 1974, 125–201.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- »Theologisch-politisches Fragment«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 1, Frankfurt/M. 1974, 203–04.
Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, hg. v. A. François, Paris 2007 [*Schöpferische Evolution*, übers. v. M. Drewsen, Hamburg, 2013].
- *Les deux sources de la morale et de la religion*, hg. v. F. Worms, Paris 2013 [*Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, übers. v. E. Lerch, Frankfurt/M. 1992].
- *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, hg. v. F. Worms, Paris 2009 [*Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, übers. v. L. Kottje, Frankfurt/M. 1985].
Claude BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris 2008 (1984).
Xavier BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris 1994 (1800).
Ludwig BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Bern 1992 (1930).
Maurice BLANCHOT, »La folie par excellence«, in: K. JASPERS, *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg, Hölderlin. Étude psychiatrique comparative*, Paris ²1970 (1953), 9–32 [»Der Wahnsinn par excellence«, übers. v. H. Schmidgen, in: K. JASPERS, *Strindberg und Van Gogh*, Berlin 1998, 7–33].
- *L'espace littéraire*, Paris 1955 [*Der literarische Raum*, hg. v. M. Gutjahr, übers. v. M. Gutjahr, J. Hock, Zürich 2012].
- *Le livre à venir*, Paris 1959 [*Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, übers. v. K. A. Horst, Frankfurt/M. 1988].
- *L'entretien infini*, Paris 1969.
- *Michel Foucault tel que je l'imagine*, zuerst Paris 1986, jetzt in: *Une voix venue d'ailleurs*, Paris 2002, 109–52 [*Michel Foucault vorgestellt von Maurice Blanchot*, übers. v. B. Wahlster, Tübingen 1987].
Hans BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1996
Émile BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, Paris ⁹1921 (1874) [*Die Kontingenz der Naturgesetze*, übers. v. J. Benrubi, Jena 1911].
- *Des vérités éternelles chez Descartes*, übers. v. G. Canguilhem, Paris 1927.
Léon BRUNSCHVICG, *La vertu métaphysique du syllogisme selon Aristote*, übers. v. Y. Belaval, in: *La modalité du jugement*, Paris ³1964 (1897), 254–96.
- *Introduction à la vie de l'esprit* (1900), Paris 2010.
- *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris ³1949 (1922).
- »L'idée critique et le système kantien«, zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 31 (1924), 133–203, jetzt in: *Écrits philosophiques. I. L'humanisme de l'Occident. Descartes, Spinoza, Kant*, hg. v. A.-R. Weill-Brunschvicg und C. Lehec, Paris 1951, 206–71.
- »La philosophie d'Émile Boutroux«, zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 45 (1922), 261–283; dann in: E. BOUTROUX,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Des vérités éternelles chez Descartes, übers. v. G. Canguilhem, Paris 1927, II–XXXIX; jetzt in: L. BRUNSCHVICG, *Écrits philosophiques. II. L'orientation du rationalisme*, hg. v. A.-R. Weill-Brunschvicg und C. Lehec, Paris 1954, 211–31.
- *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1927.
Judith BUTLER, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Standford 1977 [*Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. v. R. Ansén, Frankfurt/M. 2001].
- »Noch einmal: Körper und Macht«, in: HONNETH, SAAR (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., 52–67.
Rudolf CARNAP, Hans HAHN, Otto NEURATH, *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* (1929), in: O. NEURATH, *Gesammelte philosophische und methodologischen Schriften*, Wien 1981, 299–336.
Jean CAVAILLÈS, »L'École de Vienne au Congrès de Prague«, in: *Revue de Métaphysique et de* Morale, 42 (1935), 137–39.
- *Sur la logique et la théorie de la science*, hg. v. G. Canguilhem, Ch. Ehresmann, Paris 1946 [Über *Logik und Theorie der Wissenschaft*, übers. von Th. Laugstien, Zürich 2001].
René CHAR, *Fureur et mystère*, zuerst: Paris 1948, jetzt in: *Œuvres complètes*, Paris 1983.
Édouard CLAPARÈDE, »La psychologie fonctionnelle«, in: *Acta Psychologica*, 1/1 (1935), 65–76.
Auguste COMTE, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), in: *Philosophie des sciences*, hg. v. J. Grange, Paris 1996 [*Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind*, hg. v. D. Prokop, übers. v. W. Ostwald, München 1973].
- »Examen du traité de Broussais sur l'irritation« (1828), in: *Système de politique positive*, Bd. IV, a.a.O., 217–29.
- *Cours de philosophie positive. (Philosophie première)*, Bd. I, hg. v. M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur, Paris 1975 (Vorlesungen 1.–45., entspricht den ersten drei Bänden der ursprünglichen Ausgabe: Paris 1830, 1835, 1835) [*Die Positive Philosophie von Auguste Comte im Auszuge*, hg. v. J. Rig, übers. v. J. H. von Kirchmann, Bd. I, Leipzig 1883].
- *Cours de philosophie positive. (Physique sociale)*, Bd. II, hg. v. J.-P. Enthoven, Paris 1975 (Vorlesungen 46.–60., entspricht den letzten drei Bänden der ursprünglichen Ausgabe: Paris 1839, 1841, 1842).
- *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848), Paris 2008.
- »Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme«, in: *Système de politique positive*, Bd. I, a.a.O., 2–399 [*System der positiven Politik*, übers. und mit Anm. vers. v. J. Brankel, Bd. I, 1, Wien 2004].
- »Discours prononcé aux funérailles de Blainville«, in: *Système de politique positive*, Bd. I, a.a.O., Anhang, 737–46 [»Rede gehalten beim

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begräbnis von Blainville«, *System der positiven Politik*, übers. und mit Anm. vers. v. J. Brankel, Bd. I, 2, Wien 2007, 283–94].
- *Système de politique positive*, Bd. I, Paris 1851 [*System der positiven Politik*, übers. und mit Anm. vers. v. J. Brankel, Bd. I, 1, Wien 2004 und Bd. I, 2, Wien 2007].
- *Système de politique positive*, Bd. II, Paris 1852 [*System der positiven Politik*, übers. und mit Anm. vers. v. J. Brankel, Bd. II, Wien 2008].
- *Système de politique positive*, Bd. III, Paris 1853 [*System der positiven Politik*, übers. und mit. Anm. vers. v. J. Brankel, Bd. III, Wien, Berlin 2012].
- *Système de politique positive*, Bd. IV, Paris 1854 [*System der positiven Politik*, übers. und mit Anm. vers. v. J. Brankel, Bd. IV, Wien/Berlin 2012, der allgemeine Anhang mit Comtes frühen Opuscula über die Sozialphilosophie ist nicht übers. worden].

Charles DAREMBERG, »De la maladie«, in: *La médecine, histoire et doctrine*, Paris 1865, 305–34.

Gilles DELEUZE, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris 1953 [*David Hume*, übers. v. P. Geble, M. Weinmann, Frankfurt/M. 1997].
- *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962 [*Nietzsche und die Philosophie*, übers. v. B. Schwibs, München 1976].
- *Le bergsonisme*, Paris 1966 [*Bergson zur Einführung*, übers. v. M. Weinmann, Hamburg 1989].
- »Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour«, zuerst in: DERS. (Hg.), *Nietzsche* (7. Colloque philosophique international de Royaumont, 4.–8. Juli 1964), Paris 1967, 275–88; jetzt in: *L'île déserte. Textes et entretiens (1953–1974)*, hg. v. D. Lapoujade, Paris 2002, 163–77 [»Schlußfolgerungen über den Willen zur Macht und die ewige Wiederkunft«, in: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 2003, 171–85].
- *Différence et répétition*, Paris 1968 [*Differenz und Wiederholung*, übers. v. J. Vogl, München 1992].
- *Logique du sens*, Paris 1969 [*Logik des Sinns*, hg. v. K. H. Bohrer, übers. v. B. Dieckmann, Frankfurt/M. 1989].
- *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris 1981 [*Spinoza. Praktische Philosophie*, übers. v. H. Linden, Berlin 1988].
- *Foucault*, Paris 1986 [*Foucault*, übers. v. H. Kocyba, Frankfurt/M. 1987].
- »Contrôle et devenir«, Interview mit T. Negri, zuerst in: *Futur antérieur*, 1 (1990), jetzt in: *Pourparlers (1972–1990)*, Paris 2003, 229–39 [*Unterhandlungen 1972–1990*, a.a.O., 254–62].
- »Post-scriptum sur les sociétés de contrôle«, zuerst in: *L'autre journal*, 1 (1990), jetzt in: *Pourparlers (1972–1990)*, a.a.O., 240–47].
- »Désir et plaisir«, zuerst in: *Magazine littéraire*, 325 (1994), jetzt in:

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975–1995), hg. v. D. Lapoujade, Paris 2003, 112–22 [*Lust und Begehren*, übers. v. H. Schmidgen, Berlin 1996].
- »L'immanence : une vie…«, zuerst in: *Philosophie*, 47 (1995), jetzt in: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975–1995)*, a.a.O., 359–63 [»Die Immanenz: ein Leben«, in: *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche (1975-1995)*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 2005, 365–70].

Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Paris 1980 [*Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, hg. v. G. Rosch, übers. von G. Ricke , R. Voullié, Berlin 1992].

Jacques DERRIDA, »Force et signification«, zuerst in: *Critique*, 193–194 (1963), jetzt in: *L'écriture et la différence,* Paris 1967, 9–49 [»Kraft und Bedeutung«, in: *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. R. Gasché, Frankfurt/M. 1972, 9–52].
- »Cogito et *Histoire de la folie*«, zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69 (1964), jetzt in: *L'écriture et la différence*, a.a.O., 51–97 [»Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, übers. v. U. Köppen, in: *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., 53–101].
- »Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas«, zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69 (1964), jetzt in: *L'écriture et la différence*, a.a.O., 117–228 [»Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas'«, in: *Die Schrift und die Differenz,* a.a.O., 121–235].
- »La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines« (1966), in: *L'écriture et la différence*, a.a.O., 409–28 [»Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: *Die Schrift und die Differenz,* a.a.O., 422–42].
- *De la grammatologie*, Paris 1967 [*Grammatologie*, übers. v. H.-J. Rheinberger, H. Zischler, Frankfurt/M. ²1983 (1974)].
- *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris ²1998 (1967) [*Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, übers. v. H.-D. Gondek, Frankfurt/M. 2003].
- »La pharmacie de Platon«, zuerst in: *Tel Quel*, (32, 33) 1968, jetzt in: *La dissémination*, Paris 1972, 77–212 [»Platons Pharmazie«, in: *Dissemination*, hg. v. P. Engelmann, übers. v. H.-D. Gondek, Wien 1995, 106–60].
- »la différance«, zuerst in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 62 (1968) und gleichzeitig in: Ph. SOLLERS (Hg.), *Théorie d'ensemble*, Paris 1968, jetzt in: J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, 3–29 [»Die *différance*«, in: *Randgänge der Philosophie*, hg. v. P. Engelmann, übers. v. G. Ahrens, Wien 1988, 6–37].
- »le puits et la pyramide. introduction à la sémiologie de Hegel«, zuerst in: J. D'HONDT (Hg.), *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968), Paris 1970, jetzt in: DERRIDA, *Marges de la philosophie*, a.a.O., 79–127 [»Der Schacht und die Pyramide: Einführung in die Hegelsche Semiologie«, in: *Randgänge der Philosophie*, a.a.O., 93–132].
- »Signature, événement, contexte« (1971), in: *Marges de la philosophie*, a.a.O., 365–393 [»Signatur, Ereignis, Kontext«, in: *Randgänge der Philosophie*, a.a.O., 291–314].
- *Glas*, Paris 1974 [*Glas. Totenglocke*, übers. v. H.-D. Gondek, M. Sedlacek, München 2006].
- *L'archéologie du frivole. Lire Condillac*, Paris ²1990 (1976) [*Die Archäologie des Frivolen. Condillac lesen*, übers. v. J. Wilke, Berlin 1993].
- *Limited Inc.*, übers. v. E. Weber, Paris 1990 [*Limited Inc.*, hg. v. P. Engelmann, übers. v. W. Rappl, Wien 2001].
- *Résistances de la psychanalyse,* Paris 1996 [*Vergessen wir nicht – Die Psychoanalyse!*, übers. v. H.-D. Gondek, Frankfurt/M. 1998].

René DESCARTES, *Œuvres*, hg. v. Ch. Adam, P. Tannery, Paris 1996 (1897–1913).

Denis DIDEROT, *Le neveu de Rameau*, in: *Œuvres*, Paris 1951.

Wilhelm DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Leipzig ²1990 (1924), 139–240.

Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* (1894), hg. v. J.-M. Berthelot, ²2010 (1975).
- »Deux lois de l'évolution pénale«, in: *Année sociologique*, 4 (1899–1900), 65–95.

Sigmund FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, London 1940, 1–69.

Étienne GILSON, *L'être et l'essence*, Paris ³1994 (1948).

Johann Wolfgang von GOETHE, »Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog ›Rameaus Neffe‹ erwähnt wird«, in: D. DIDEROT, *Rameaus Neffe*, übers. v. J. W. Goethe, Stuttgart 1984, 97–134.

Lucien GOLDMANN, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris 1959 [*Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den* Pensées *Pascals und im Theater Racines*, übers. v. H. Baum, u. Mitwirkung v. K.-H. Klär, Neuwied/Darmstadt 1973].

Kurt GOLDSTEIN, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen* (1934), hg. v. Th. Hoffmann, F. Stahnisch, Paderborn 2014.
- »Remarques sur le problème épistémologique de la biologie«, übers. v. G. und S. Canguilhem, zuerst in: *Congrès international de philosophie*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des sciences. Paris 1949, Paris 1951, jetzt in: OC IV, 1161–64.
Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, ²1973 (1968).
- *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985.
- *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 1999.
Pierre HADOT, »Réflexions sur la notion de ›culture de soi‹«, zuerst in: *Michel Foucault, philosophe*, a.a.O., 261–69, jetzt in: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002 (1993), 323–32 [»Überlegungen zum Begriff der ›Selbstkultur‹«, in: F. EWALD, B. WALDENFELS (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M. 1991, 219–28].
Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. I, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970, 274–418.
- *Differenz des Fichte'schen und des Schelling'schen Systems der Philosophie*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. IV, hg. v. H. Buchner, O. Pöggeler, Hamburg 1968, 1–92.
- *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität*, hg. v. H. Brockard, H. Buchner, Hamburg 1986.
- *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. H.-F. Wessels, H. Clairmont, Hamburg 1988.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XX, hg. v. U. Rameil, W. Bonsiepen, H.Ch. Lucas, Hamburg 1992 [Der Einfachheit halber ist allerdings der Text Hegels nach der modernisierten Rechtschreibung der Ausgabe der *Werke in zwangig Bänden* durch Moldenhauer und Michel – siehe unten – angeführt worden, die nach möglicher Abweichungen gegenüber der kritisch-historischen Ausgabe von Rameil, Bonsiepen und Lucas überprüft wurde].
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). I. Die Wissenschaft der Logik*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. VIII, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). II. Die Naturphilosophie*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. IX, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). III. Die Philosophie des Geistes*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. X, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970.
- *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*, hg. v. H.-J. Gawoll, Hamburg 1999.
- *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, hg. v. H.-J. Gawoll, Hamburg ²1999.
- *Wissenschaft der Logik. II. Die Lehre vom Begriff (1816)*, hg. v. H.-J.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gawoll, Hamburg 1994.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. VII, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970.
- *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, hg. v. H.-J. Gawoll, Hamburg 2008.
- *Vorlesungen über die Ästhetik. I.*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. XIII, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. XII, hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970.
- *Gesammelte Werke. Bd. XXV,1. Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, hg. v. Ch. J. Bauer, Hamburg 2008.

Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen [17]1993 (1927).
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. [6]1998 (1929).
- »Die Frage nach der Technik« (1953), in: *Gesamte Ausgabe. VII. Vorträge und Aufsätze*, hg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt/M. 2000, 7–36.

Friedrich HÖLDERLIN, »Urteil und Sein«, in: *Sämtliche Werke*, Bd. IV, hg. v. F. Beißner, Stuttgart 1962.

Edmund HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik*, Tübingen 1981 (1929).
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie* (1937), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, hg. v. E. Ströker, Hamburg 1992.
- *Erste Philosophie* (1923), in: *Gesammelte Schriften,* hg. v. E. Stroker, Bd. VI, Hamburg 1992

Jean HYPPOLITE, *Genèse et structure de la >Phénoménologie de l'esprit< de Hegel*, Paris 1946.
- *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris [2]1983 (1948).
- *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris 1952.
- »Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna«, zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, XLV (1936), jetzt in: *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1955, 11–29.
- »La signification de la Révolution Française dans la *Phénoménologie* de Hegel«, in: *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1965, 43–79.
- »Pathologie mentale et organisation« (1955), in: *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968*, Bd. II, Paris 1971, 885–90.

Pierre JANET, *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Paris 1974 (1889).

Karl JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Berlin 1913.
- *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer vergleichenden pathographischen Analyse*, Berlin 1998 (1922).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Immanuel KANT, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in: *Vorkritische Schriften bis 1768. Werke in zwölf Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. II, Frankfurt/M. 1977 (1968), 777–819.
- *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. R. Schmidt, Hamburg ³1990 (1926).
- *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, hg. v. B. Kraft, D. Schönecker, Hamburg 1999.
- *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: *Schriften zur Naturphilosophie. Werke in zwölf Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. IX, Frankfurt/M. 1977, 7–135.
- *Kritik der Urteilskraft*, hg. v. H.F. Klemme, Hamburg 2001.
- »Aus Sömmering. 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.
- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werke in zwölf Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. XI, Frankfurt/M. 1977 (1968), 395–690.
- *Logik*, in: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2. Werke in zwölf Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Bd. VI, Frankfurt/M. 1977, 419–582.
- *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. IV, I. Teil, *Metaphysik*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVII, Berlin / Leipzig 1926.
- *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. VIII, I. Hälfte, *Opus postumum*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XXI, Berlin / Leipzig 1936.
Ernst KANTOROWICZ, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957 [*Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, übers. v. W. Theimer, Stuttgart 1992].
Pierre KLOSSOWSKI, »Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même«, in: G. DELEUZE (Hg.), *Nietzsche* (7. Colloque philosophique international de Royaumont, 4.–8. Juli 1964), Paris 1967, 227–44.
Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, hg. v. R. Queneau, Paris 1947 [*Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur ›Phänomenologie des Geistes‹*, übers. v. I. Fetscher, G. Lembruch, Frankfurt/M. 1975].
Jacques LACAN, »Le séminaire sur ›La Lettre volée‹«, in: *Écrits I*, Paris 1999 (1966), 11–61 [»Das Seminar über E.A. Poes ›Der entwendete Brief‹«, in: *Schriften I*, hg. v. N. Haas, Olten / Freiburg 1975, 7–60].
- »Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je«, in: *Écrits I*, a.a.O., 92–99 [»Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion«, in: *Schriften I*, a.a.O., 61–70].

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- »La science et la vérité«, in: *Écrits II*, Paris 1999 (1966), 335–58 [»Die Wissenschaft und die Wahrheit«, in: *Schriften II*, hg. v. N. Haas, Olten/Freiburg 1975, 231–57].
Daniel LAGACHE, »La méthode pathologique« (1938), in: *Œuvres*, Bd. I, hg. v. E. Rosenblum, Paris 1977, 259–67.
- »Jaspers et l'intelligibilité du psychique« (1941), in: *Œuvres*, Bd. I, hg. v. E. Rosenblum, Paris 1977, 323–337.
- »Le normal et le pathologique d'après Georges Canguilhem«, zuerst in: *Bulletin de la Faculté de Lettres de Strasbourg*, 24/5 (1946), 117–30 und *Revue de Métaphysique et de Morale*, 51 (1946), jetzt in der ungekürzten Fassung des Manuskripts des Autors: *Œuvres*, Bd. I, hg. v. E. Rosenblum, Paris 1977, 439–56.
- »De la psychanalyse à l'analyse de la conduite«, in: *Œuvres*, Bd. I, hg. v. E. Rosenblum, Paris 1977, 287–306.
- *L'unité de la psychologie. Psychologie expérimentale et psychologie clinique*, Paris [7]2004 (1949).
Gottfried Wilhelm 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, 71 (§ 15).
René LE SENNE, *Le Devoir*, Paris [2]1950 (1930).
Emmanuel LÉVINAS, »Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme«, zuerst in: *Esprit*, 26 (1934), 199–208, jetzt in: C. CHALIER, M. ABENSOUR (Hg.), *Emmanuel Lévinas* [Cahier de l'Herne], Paris [2]2006 (1991), 154–60.
- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1971 [*Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W.N. Krewani, Freiburg / München 1993].
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag [2]1978 (1974) [*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Th. Wiemer, Freiburg / München [4]2011 (1992)].
- *Sur Maurice Blanchot*, Paris 1975.
- »La trace de l'autre« in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988, 187–202 [*Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg 2007, 209–35].
Claude LÉVI-STRAUSS, »L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie«, in: *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, I (2) 1945, 1–21; jetzt in: *Anthropologie structurale*, Paris 1958, 37–62 [»Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie«, in: *Strukturale Anthropologie I*, übers. H. Naumann, Frankfurt/M. 1973].
- *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris [2]1966 (1949) [*Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1993].

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- »Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement«, in: *Les Sciences sociales dans l'enseignement supérieur*, Paris 1954, jetzt in: *Anthropologie structurale*, a.a.O., 377–418.
- »La notion de structure en ethnologie«, in: *Anthropologie structurale*, a.a.O., 303–51 [»Der Strukturbegriff in der Ethnologie«, in: *Strukturale Anthropologie I*, a.a.O., 299–346]
- »Le champ de l'anthropologie«, Antrittsvorlesung am Collège de France, 5. Januar 1960, jetzt in: *Anthropologie structurale II*, Paris 1973, 11–44 [»Das Feld der Anthropologie«, in: *Strukturale Anthropologie II*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1975]
- *La pensée sauvage*, in: *Œuvres*, hg. v. F. Keck, Paris 2008 (1962) [*Das wilde Denken*, übers. v. H. Naumann, Frankfurt/M. 1968].

Karl LÖWITH, »Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der Linkshegelianer«, in: DERS. (Hg.), *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart / Bad Cannstatt ²1988 (1962), 7–37.

Niklas LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. ²1987 (1984).
- *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1992 (1990).

Georg LUKÁCS, »Metaphysik der Tragödie«, in: *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, 328–74.
- *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalen von Schelling zu Hitler*, Berlin ⁴1988 (1955).

Karl MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1968.
- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. I. Der Produktionsprozeß des Kapitals*, in: *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Bd. XXIII, Berlin 1969.

Maurice MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris 1942 [*Die Struktur des Verhaltens*, hg. v. B. Waldenfels, B. Liebsch, übers. v. B. Waldenfels, Berlin / New York 1976].
- *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'ENS (1947–48)*, hg. v. J. Deprun, Paris ²2002 (1978).
- *Les sciences de l'homme et la phénoménologie. Introduction et première partie. Le problème des sciences de l'homme selon Husserl*, Paris 1953 [*Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, in: *Vorlesungen I*, übers. v. A. Métraux, Berlin / New York 1973, 131–226].
- »Les sciences de l'homme et la phénoménologie«, in: *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé des cours 1949-1952*, Grenoble 1988, 408–64 [*Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, übers. v. A. Kapust, München 1994].
- *Le visible et l'invisible*, hg. v. C. Lefort, Paris 1964 [*Das Sichtbare und*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Unsichtbare, hg. v. C. Lefort, übers. v. R. Giuliani, B. Waldenfels, München 1986].

Das Neue Testament nach der Übersetzung Martin Luthers, revidierter Text 1975, Deutsche Bibelstiftung Stuttgart, Stuttgart 1976.

The Greek New Testament, hg. v. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wirkgren, in Zusammenarbeit mit dem Institute for New Testament Textual Research Münster, Stuttgart ^{3}1975 (1966).

Friedrich NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie (1872)*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. I, hg. v. G. Colli, M. Montinari, München ^{3}1999 (1967–77), 9–156.

- *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (1873)*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. I, a.a.O., 799–872.
- *Also sprach Zarathustra (1883)*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. IV, a.a.O.
- *Dionysos-Dithyramben (1891)*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. VI, a.a.O., 375–411.
- *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. XIII, a.a.O.

Blaise PASCAL, *Pensées*, hg. v. Ph. Sellier, Paris 1991 [*Gedanken*, hg. v. Ph. Sellier, übers. v. S. Schiewe, Darmstadt 2016].

Jean PIAGET, *Le structuralisme*, Paris 1968 [*Der Strukturalismus*, übers. L. Häfliger, Stuttgart, 1980]

PLATON, *Politeia*, *Sämtliche Werke*, Bd. V, übers. v. F. Susemihl u. a. nach der Übers. F. Schleiermachers [griechischer Text Les Belles Lettres, Paris 1991], Frankfurt/M. / Leipzig 1991.

- *Phaidros*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VI, übers. v. F. Susemihl u. a. nach der Übers. F. Schleiermachers [griechischer Text Les Belles Lettres, Paris 1991], Frankfurt/M. / Leipzig 1991.

Georges POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie. I. La psychologie et la psychanalyse*, Paris 1928 [*Kritik der Grundlagen der Psychologie. Psychologie und Psychoanalyse*, übers. v. H. Füchtner, Frankfurt/M. 1978].

- »Psychologie mythologique et psychologie scientifique«, zuerst in: *Revue de psychologie concrète*, 1 (1929), jetzt in: *Écrits 2. Les fondements de la psychologie*, hg. v. J. Debouzy, Paris 1969, 57–132.
- »La psychologie générale et la psychotechnique«, zuerst in: *Revue de psychologie concrète*, 1 (1929), jetzt in: *Écrits 2. Les fondements de la psychologie*, a.a.O., 248–51.
- »Où va la psychologie concrète ?«, zuerst in: *Revue de psychologie concrète*, 2 (1929), jetzt in: *Écrits 2. Les fondements de la psychologie*, a.a.O., 136–88.

Charles RENOUVIER, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris 1901.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abel REY, *La Théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, Paris 1907 [*Die Theorie der Physik bei den modernen Physikern*, übers. v. R. Eisler, Leipzig 1908].
Arthur RIMBAUD, *Œuvres complètes*, hg. v. A. Guyaux, Paris 2009 [*Seher-Briefe*, hg. und übers. v. W. von Koppenfels, Mainz 1990].
Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Bd. I. *Théorie des ensembles pratiques*, Paris 1985² (1960) [*Kritik der dialektischen Vernunft*, Bd. I, *Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, übers. v. T. König, Reinbek bei Hamburg 1967].
- »Jean-Paul Sartre répond«, in: *L'Arc*, 3 (1968), 87–96.
Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1921.
- »Zum Phänomen des Tragischen«, in: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, hg. v. M. Scheler, Bern ⁵1972 (1919), 152–69.
- *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 2007.
Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Berlin ⁶1993 (1922).
Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 1958.
Baruch de SPINOZA, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, hg. und neu übers. v. W. Bartuschat, Hamburg ³2010 (1999).
Paul VALÉRY, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, in: *Œuvres I*, hg. v. J. Hytier, Paris 1957 [*Einführung in die Methode des Leonardo da Vinci*, in: *Werke*, Bd. VI, *Zur Ästhetik und Philosophie der Künste*, hg. v. J. Schmidt-Radefeldt, Frankfurt M. / Leipzig 1995, 7-142].
- »La crise de l'esprit«, in: *Œuvres I*, a.a.O., 988–1014 [»Die Krise des Geistes« (1919/1922), in: *Werke*, Bd. VII, *Zur Zeitgeschichte und Politik*, hg. v. J. Schmidt-Radefeldt, Frankfurt M. / Leipzig 1995, 26–54].
- »La politique de l'esprit. Notre souverain bien«, in: *Œuvres I*, a.a.O., 1014–40 [»Die Politik des Geistes. Unser höchstes Gut«, in: *Werke*, Bd. VII, a.a.O., 75–104].

Studien

Emil ANGEHRN, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin / New York 1977.
- *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt/M. 1996.
- *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist ²2004 (2003).

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- *Die Frage nach dem Ursprung. Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik*, München 2007.
- »Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus«, in: *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*, Würzburg 2008, 13–29.

Didier ANZIEU, »Préface«, in: D. LAGACHE, *Œuvres*, Bd. 1, hg. v. E. Rosenblum, Paris 1977, VII–XVIII.
- »Daniel Lagache«, Artikel in: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Bd. III, Paris 1983, 3442–44.

Andreas ARNDT, »Figuren der Endlichkeit. Zur Dialektik nach Kant«, in: A. JUBARA, D. BENSELER (Hg.), *Dialektik und Differenz. Festschrift für Milan Prucha*, Wiesbaden 2001, 91–104.

Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962.

Friedrich BALKE, »Parasitäre Positionalität. Samuel Butlers ›Buch der Maschinen‹ und sein Aussagewert für die philosophische Anthropologie«, in: Th. EBKE, M. SCHLOSSBERGER (Hg.), *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin 2012, 49–64.

Ugo BALZARETTI, »Spekulation und Räsonnement. Reichen Gründe zur Selbstbestimmung? Zu Jürgen Habermas' Wiederaufnahme der politischen Philosophie Hegels«, in: A. ARNDT, P. CRUYSBERGHS, A. PRZYLEBSKI (Hg.), *Hegels politische Philosophie. II. Teil. Hegel-Jahrbuch 2009*, Berlin 2009, 262–67.
- »Spekulation und phänomenologische Ontologie. Scheler, Cassirer, Plessner und Foucaults Überwindung der Geisteskrankheit durch den Wahnsinn«, in: Th. EBKE, M. SCHLOSSBERGER (Hg.), *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin 2012, 127–49.
- »Hegels Aufklärung und Foucaults ›Analytik der Endlichkeit‹ als Schwelle zur Moderne«, in: A. ARNDT, M. GERHARD, J. ZOVKO (Hg.), *Hegel und die Moderne. II. Teil. Hegel-Jahrbuch 2013*, Berlin 2013, 325–31.
- »Jacques Derridas *physis en différance* und Michel Foucaults *biopolitique*«, in: A. ARNDT, M. GERHARD, J. ZOVKO (Hg.), *Hegel gegen Hegel. II. Teil. Hegel-Jahrbuch 2015*, Berlin / München / Boston 2015, 323–28.
- »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.
- »Hegel als Vorgänger Nietzsche. Jean Hyppolites nicht-anthropozentrische Anthropologie«, in: *Hegel-Jahrbuch* (im Erscheinen).
- »Remythisierung des *corpus mysticum* – Eric Voegelin und Michel

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucault: Rassismus zwischen Biologismus und Irrationalismus«, in: W. BIALAS, M. MARINO (Hg.), *Körper, »Leibideen« und politische Gemeinschaft. ›Rasse‹ und ›Rassismus‹ aus der Sicht der Philosophischen Anthropologie*, Nordhausen (im Erscheinen).

Bernard BARSOTTI, *Bachelard critique de Husserl. Aux racines de la fracture épistémologie/phénoménologie*, Paris 2002.

Jean–Hugues BARTHÉLÉMY, »Simondon – Ein Denken der Technik im Dialog mit der Kybernetik«, aus dem franz. von K. Wojtyczka, in: E. HÖRL (Hg.), *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin 2011, 93–110.

Laura BAZZICALUPO, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma 2010.

Vincent BONTEMS, »L'actualité de l'epistémologie historique«, in: *Revue d'histoire des sciences*, 59 (2006), 137–47.

Robert B. BRANDOM, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.) / London 1994.

Jean-François BRAUNSTEIN, *Broussais et le matérialisme. Médecine et philosophie au XIX^e siècle*, Paris 1986.

- »Politzer, Georges, 1903–1942«, in: *Dictionnaire des philosophes*, Paris ²1994 (1982), 2309–10.

- »Daremberg et les débuts de l'histoire de la médecine en France«, in: *Revue d'histoire des sciences*, 58 (2005), 367–87.

- *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte. Vaches Carnivores, Vierge Mère et morts vivants*, Paris 2009.

Jacqueline CARROY, Annick OHAYON, »L'unité de la psychologie dans l'œuvre de Daniel Lagache. Idéal scientifique et compromis politique«, in: *Bulletin de psychologie*, 52 (1999), 191–202.

Pierre CASSOU-NOGUÈS, Pascale GILLOT (Hg.), *Le concept, le sujet et la science*, Paris 2009.

Jean-Pierre CHANGEUX, Paul RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998.

Saïd CHEBILI, *Une histoire des critiques philosophiques de la psychologie*, Paris 2008.

Laurent CLAUZADE, *L'organe de la pensée. Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Paris 2009.

François DAGOGNET, *Philosophie biologique*, Paris ²1962 (1955).

Mario DE CARO, David MACARTHUR (Hg.), *Naturalism and Normativity*, New York 2010.

Herbert DIECKMANN, »Diderots *Le Neveu de Rameau* und Hegels Interpretation des Werks«, in: DERS. (Hg.), *Diderot und die Aufklärung. Aufsätze zur europäischen Literatur des 18. Jahrhunderts*, München 1980, 161–94.

Claude-Olivier DORON, *L'homme altéré. Races et dégénérescence (XVII^e – XIX^e siècle)*, Ceyzérieu 2016.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edith DÜSING, Klaus DÜSING, *Negative und positive Theologie. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulats*, in: D. HÜNING, G. STIENING, U. VOGEL (Hg.), *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Berlin 2002, 85–118.

Klaus DÜSING, »Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik«, in: D. HENRICH (Hg.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion. Veröffentlichung der Internationalen Hegel-Vereinigung*, Bd. XVI, Stuttgart 1986, 16–35.

-»Die Idee des Lebens in Hegels Logik«, in: R.-P. HORSTMANN, M. J. PETRY (Hg.), *Hegels Philosophie der Natur,* Stuttgart 1986, 276-289.

Roberto ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Turin 2004.

Antonino FALDUTO, Heiner F. KLEMME, »Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie«, in: M. RÖLLI (Hg.), *Fines hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld 2015, 17–32.

Hinrich FINK-EITEL, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg 1994.

Eckart FÖRSTER, »Die Bedeutung von §§ 76–77 der ›Kritik der Urteilskraft‹ für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie« (1. Teil), in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56 (2002), 169–90.

Manfred FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M. ²1984 (1983).

Hans Friedrich FULDA, »Das Leben des Geistes«, in: A. ARNDT, P. CRUYSBERGHS, A. PRZYLEBSKI (Hg.), *Das Leben denken. XXV. Internationaler Hegel-Kongress (Toulouse 2004). Hegel-Jahrbuch 2006*, Teil 1, Berlin 2006, 27–35.

Gerhard GAMM, *Der Wahnsinn in der Vernunft. Historische und erkenntniskritische Studien zur Dimension des Anders-Seins in der Philosophie Hegels*, Bonn 1981.

Karen GLOY, *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg 2001.

Ruggiero GORGOGLIONE, *Paradoxien der Biopolitik. Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien*, Bielefeld 2016.

Juliette GRANGE, *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*, Paris 1996.

Martial GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons. Bd. II. L'Âme et le Corps*, Paris 1953.

Jens HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bonn 1999.

Donna J. HARAWAY, »A cyborg manifesto. Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century« (1985), in: *Simians,*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature, New York 1991, 149–81 [»Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften«, übers. v. F. Wolf, in: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, hg. v. C. Hammer, I. Stieß, Frankfurt/M. / New York 1995, 33–72].

Michael HARDT, Antonio NEGRI, *Empire*, Cambridge 2000.

Dieter HENRICH, »Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus«, in: *Hölderlin-Jahrbuch*, 1967, 73–96.

- *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*, Stuttgart ²2004 (1992).

Marie-Luise HEUSER, »Schellings Organismusbegriff und seine Kritik des Mechanismus und Vitalismus«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie,* 14 (1989), 17–36.

Axel HONNETH, »Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung«, in: DERS. (Hg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/M. 2002, 141–58

Rolf-Peter HORSTMANN, *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt/M. ²1990 (1984).

Sabina HOTH, »Jean Hyppolite: Logique et existence«, in: U.J. SCHNEIDER (Hg.), *Der französische Hegel,* Berlin 2007, 91–104.

Christian IBER, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Berlin / New York 1994.

Walter JAESCHKE, Andreas ARNDT, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik. 1785–1845*, München 2012.

Hans Robert JAUß, »Der dialogische und der dialektische *Neveu de Rameau* oder: Wie Diderot Sokrates und Hegel Diderot rezipierte«, in: K. STIERLE, R. WARNING (Hg.), *Das Gespräch*, München 1984, 393–419.

Dimitris KARYDAS, »Pleroma und Schicksal. Zur Vermitteltheit von Sein beim Frankfurter Hegel«, in: A. ARNDT, P. CRUYSBERGHS, A. PRZYLEBSKI (Hg.), *Das Leben denken. XXV. Internationaler Hegel-Kongress (Toulouse 2004). Hegel-Jahrbuch 2006*, Teil 1, Berlin 2006, 46–51.

- »Von Kronos zu Zeus: zur Ermächtigung der Zeit durch den Geist«, in: A. ARNDT (Hg.), *Was ist der Mensch? Hegels Anthropologie,* Berlin 2017, 141–78.

Guillaume LE BLANC, *L'esprit des sciences humaines*, Paris 2005.

Wolf LEPENIES, »Vergangenheit und Zukunft der Wissenschaftsgeschichte – Das Werk Gaston Bachelards«, Einleitung zu: G. BACHELARD, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu*

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt/M. 1984, 7–34.
- *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.
- *Auguste Comte. Die Macht der Zeichen*, München 2010.
Emmanuel LE ROY LADURIE, »L'histoire immobile«, in: *Annales*, 29 (1974), 673–92.
Jürgen LINK, *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Göttingen 1997.
Bernhard LYPP, »Die Lektüren von *Le Neveu de Rameau* durch Hegel und Foucault«, in: H. DIECKMANN (Hg.), *Diderot und die Aufklärung. Aufsätze zur europäischen Literatur des 18. Jahrhunderts*, München 1980, 137–59.
Bernard MABILLE, »La vie logique«, in: J.-L. VIEILLARD-BARON (Hg.), *Hegel et la vie*, Paris 2004, 107–53.
Odo MARQUARD, »Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ›Anthropologie‹ seit dem Ende des 18. Jh.«, in: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1973, 122–44 und 213–47.
John MCDOWELL, »Two Sorts of Naturalism«, in: *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.) / London 1998, 167– 97.
Christoph MENKE, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt/M. 1996.
- *Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel*, Frankfurt/M. 2005.
- *Kritik der Rechte*, Frankfurt/M. 2015.
Solange MERCIER-JOSA, »Propriété et folie«. Commentaire détaillé de la remarque du § 62 de »La première partie«: *Le droit abstrait* des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, in: *Hegel-Jahrbuch 1993/1994*, Berlin 1995, 116–123.
Roberto MORANI, »›Hegel encore, toujours …‹. Soggettività e follia tra Foucault e Hegel«, in: *Giornale di Metafisica*, XXV (2003), 305–30.
Antonio NEGRI, *Spinoza*, Rom ²2006 (1998).
Martha C. NUSSBAUM, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge (Mass.) 2013.
Annie PETIT, »Des sciences positives à la politique positiviste«, in: DERS. (Hg.), *Auguste Comte. Trajectoires positivistes 1798–1998*, Paris 2003, 87–117.
Jannis PISSIS, *Kants transzendentale Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*, Berlin / Boston 2012.
Lelia POZZI D'AMICO, »*Le Neveu de Rameau* nella *Fenomenologia dello spirito*«, in: *Rivista critica di storia della filosofia*, 35 (1980), 291–306.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sandra PRAVICA, »›Scientific Philosophies‹ in the Early 1930s and Gaston Bachelard on ›Induction‹ «, in: *Epistemology and History*, a.a.O., 159–70.
Sergei PROZOROV, »Conclusion: Whither biopolitics? Current tendencies and directions of future research«, in: S. PROZOROV., S. RENTEA (Hg.), *The Routledge Handbook of Biopolitics*, London/ New York 2017, 328–38.
Hans-Jörg RHEINBERGER, »Natur, NATUR«, in: *Iterationen*, Berlin 2005, 30–50.
- *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Frankfurt/M. ²2006 (2001).
Sebastian RÖDL, »Reason and Nature, First and Second«, in: *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, hg. v. G. Hindrichs, A. Honneth, Frankfurt/M. 2013, 119–30.
Peter ROHS, »Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden«, in: *Kant Studien* 69 (1978), 170–80.
Marc RÖLLI, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2011.
Richard RORTY, »Is Derrida a Transcendental Philosopher?«, in: D. WOOD (Hg.), *Derrida: A Critical Reader*, Oxford / Cambridge 1992, 234–46.
Élisabeth ROUDINESCO, *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France (1925–1985)*, Paris ²1994 (1986).
Birgit SANDKAULEN, »Hegels Konzept(e) der Bildung«, in: Th. S. HOFFMANN (Hg.), *Grundbegriffe des Praktischen*, Freiburg / München 2014, 11–27.
- »Bildung bei Hegel – Entfremdung oder Versöhnung«, in: A. ARNDT, M. GERHARD, J. ZOVKO (Hg.), *Hegel gegen Hegel. I. Teil. Hegel-Jahrbuch 2014*, 430–38.
Georg SANS, »Hegels Schlusslehre als Theorie des Begriffs«, in: A. ARNDT, CH. IBER, G. KRUCK (Hg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss,* Berlin 2006, 218–32
Rainer SCHÄFER, »Hegels identitätstheoretische Deutung des Urteils«, in: A. ARNDT, Ch. IBER, G. KRUCK (Hg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006, 48–68.
Friedrike SCHICK, »Die Urteilslehre«, in: A. F. KOCH, F. SCHICK (Hg.), *Klassiker Auslegen. G.W.F. Hegel Wissenschaft der Logik*, Berlin 2002, 203–224.
Henning SCHMIDGEN, »Daniel Lagache und die Einheit der Psychologie«, in: *Psychologie und Geschichte*, 8 (2000), 342–59.
- *Bruno Latour zur Einführung*, Hamburg 2011.
Nicole D. SCHMIDT, *Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*, Hamburg 1995.
Thomas SCHRAMME (Hg.), *Krankheitstheorien*, Berlin 2012.
- »Einleitung: Die Begriffe ›Gesundheit‹ und ›Krankheit‹ in der

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

philosophischen Diskussion«, in: DERS. (Hg.), *Krankheitstheorien*, a.a.O., 9–37.
Annette SELL, »Leben als Zusammenleben. Der Lebensbegriff in Hegels Fragmenten ›Der Geist des Christentums und sein Schicksal‹«, in: A. GROSSMANN, Ch. JAMME (Hg.), *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluss an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler,* Amsterdam/Atlanta 2000, 222–37.
Christian SPAHN, *Lebendiger Begriff. Begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G.W.F. Hegel*, Würzburg 2007.
Jean STAROBINSKI, »Aux origines de la pensée sociologique«, in: *Les Temps Modernes*, 18 (1962), 961–79.
- »La poésie. Entre deux mondes«, in: Yves BONNEFOY, *Poèmes*, Paris 1982, 7–30.
Dirk STEDEROTH, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*, Berlin 2001.
Charles TAYLOR, *Hegel*, Cambridge 1975.
Michael THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1980.
- »Vernunft, Mythos und Moderne«, in: H. F. FULDA, R. P. HORSTMANN (Hg.), *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgarter Hegel-Kongress 1993, Stuttgart 1994, 31–54.
- »Dialektik der Endlichkeit. Hegel von Heraklit bis Derrida«, in: A. JUBARA, D. BENSELER (Hg.), *Dialektik und Differenz. Festschrift für Milan Prucha*, Wiesbaden 2001, 32–71.
Bernhard WALDENFELS, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987.
- *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt/M. 1998.
Christine WECKWERTH, »Feuerbachs anthropologische Wendung des Hegelschen Phänomenologie-Konzepts«, in: A. ARNDT, E. MÜLLER (Hg.), *Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ heute*, Berlin 2004, 217–44.
Frédéric WORMS, »La science chez Bergson et Brunschvicg«, in: P. WAGNER (Hg.), *Les philosophes et la science*, Paris 2002, 403–46.
- *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris 2004.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Namensregister

Georges Canguilhem und Michel Foucault sind im Register lediglich in Bezug auf die Teile verzeichnet, die ihnen nicht eigens gewidmet sind (im Fall Canguilhems: Teile I-III; im Fall Foucaults: Teil IV).

Abraham 135
Acheron 392
Adorno, Theodor W. 30, 94, 134, 417, 548, 669
Agamben, Giorgio 17, 19, 31, 55, 127, 179, 190 ff., 288, 492, 494, 506, 550, 611
Alain 497, 524, 533, 536, 541, 545, 554, 557, 559, 597, 612, 626, 647
Alighieri, Dante 5, 209, 440
Alquié, Ferdinand 542, 583, 670
Althusser, Louis 16, 47, 97, 298, 442 f., 461, 481, 510, 613
Ammon 153, 155
Angehrn, Emil 13, 96, 130 f., 133, 135, 152, 159, 188, 253
Antigone 289
Anzieu, Didier 304
Arendt, Hannah 491, 492
Aristoteles 119, 191 f., 196, 204, 249, 270, 272 ff., 278, 299, 340, 346, 463, 474, 489, 505, 507, 517, 521, 524, 553, 564, 576, 584, 601, 619, 626, 647, 651 ff.
Arndt, Andreas 248, 257
Aron, Raymond 305, 312, 525
Artaud, Antonin 92, 110, 211, 220 f., 224 ff., 234, 236, 433, 439
Aubenque, Pierre 119 f.
Augustinus 286

Bachelard, Gaston 15, 29 f., 348, 466, 510, 512 ff., 523, 525, 527 f., 533, 539, 545, 548, 553 f., 580, 583, 605, 626, 628, 668
Bacon, Francis 517, 580 f.
Badiou, Alain 551 f., 554, 604
Balke, Friedrich 186, 288
Baphomet 182
Barcos, Martin de 124
Barrès, Maurice 523, 556
Barsotti, Bernard 512
Barthélémy, Jean-Hugues 588
Barthez, Paul Joseph 17, 563, 565, 615
Basaglia, Franco 38
Basso, Elisabetta 295, 319, 321
Bataille, Georges 42, 114, 117, 428, 433
Baumgarten, Alexander Gottlieb 370
Bazzicalupo, Laura 184
Béguin, Albert 83
Benjamin, Walter 190, 197, 200 ff., 548
Bentham, Jeremy 454, 475 ff., 480 f.
Bergson, Henri 17, 20, 41, 300, 303, 346 f., 352, 379, 391, 405, 504, 508 f., 530, 533, 543, 545, 551, 569, 583, 587 f., 590, 601, 610 ff., 615 ff., 624, 627, 633, 635, 637, 647, 650, 664, 670
Bernard, Claude 81 f., 347, 594, 598 ff., 606 ff., 637
Bianco, Giuseppe 533, 551, 597, 611
Bichat, Xavier 17, 82, 278, 339 ff., 345 ff., 349, 392, 494, 563, 565, 567, 596 f., 615, 636
Bing, François 557, 616
Binswanger, Ludwig 238, 289, 292 f., 303, 318 f., 322 ff., 331, 670
Biran, Maine de 306, 583, 655 ff., 660 f.
Blanchot, Maurice 75, 95, 110 f., 117, 121, 123, 142, 237, 325, 353, 428, 433
Bloch, Ernst 548
Blondel, Charles 307, 614

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Blondel, Maurice 424
Blumenbach, Johann Friedrich 633
Blumenberg, Hans 132, 624
Bohr, Niels 167
Boissier de Sauvages de Lacroix, François 338
Bonald, Louis de 584, 656
Bonet, Théophile 349
Bonnefoy, Yves 628
Bontems, Vincent 514
Bopp, Franz 378, 389 f.
Borck, Cornelius 624
Bosch, Hieronymus 112 f.
Bouglé, Célestin 544, 568
Bounoure, Louis 614, 630
Bourdieu, Pierre 16, 556
Boutroux, Émile 512 f., 530 ff.
Bouveresse, Jacques 503, 514
Braidotti, Rosi 184
Brandom, Robert 22
Braunstein, Jean-François 305, 511, 523, 533 f., 557, 561, 567, 569, 572, 576, 616, 646 f., 652
Broussais, François 81 f., 339, 343 f., 347, 349 ff., 555, 561, 567, 571 f., 574 ff., 582 ff., 586 f., 590, 594 ff., 602, 606, 608, 648
Bruegel, Pieter 112 f.
Brunschvicg, Léon 512, 514 f., 517 f., 523 ff., 540 f., 543, 545, 553, 559, 565, 567 f., 580, 582, 626
Burdin, Jean 567
Burke, Edmund 659
Butler, Judith 139, 446
Buytendijk, Frederik 636

Cabanis, Pierre Jean Georges 17, 83
Calvin, Johannes 101
Cammelli, Michele 544, 557, 565
Canguilhem, Georges 14 ff., 20 ff., 28 ff., 81 f., 97, 134, 278, 281, 305 ff., 312 ff., 339, 343 f., 351, 384, 441, 459, 468 f., 482 f.
Cannon, Walter Bradford 311
Cantillon, Richard 386
Carnap, Rudolf 21
Carroy, Jacqueline 304
Cassou-Noguès, Pierre 551
Castel, Robert 16
Cavaillès, Jean 15, 29, 505, 509, 512, 514 f., 529, 546, 569, 583, 594, 635, 667 f., 670 f.
Cavazzini, Andrea 603, 624
Changeux, Jean-Pierre 521
Char, René 115
Charcot, Jean-Martin 656
Chebili, Saïd 295, 298
Chomsky, Noam 653, 663
Claparède, Édouard 306, 646, 651, 656 f.,
Clauzade, Laurent 561
Comte, Auguste 14, 16 f., 20 f., 23 f., 32, 81 ff., 306, 347, 351, 417, 424, 432, 497, 501 f., 508 f., 538 f., 541, 544, 547, 554 f., 557 ff., 574 ff., 591 f., 594 ff., 605, 608, 610, 615, 618 f., 624, 626, 635 ff., 645 ff., 650, 655, 658, 661
Condillac, Étienne Bonnot de 344 f., 347, 655
Cousin, Victor 530, 655
Cutro, Antonella 562
Cuvier, Georges 378, 388 f., 392, 584

Dagognet, François 349, 502, 611
Daremberg, Charles Victor 576
Davidson, Arnold Ira 546
Debru, Claude 529, 585, 668
De Caro, Mario 22
Delaporte, François 546, 578
Deleuze, Gilles 16 f., 19, 30, 40, 47, 51 ff., 127, 163, 179 ff., 202, 205 f., 208, 374, 439, 474 f., 480, 492, 506, 550, 588, 590, 611, 659, 670
Delitz, Heike 612
Derrida, Jacques 16, 30, 40, 42 ff., 49 f., 53, 55 ff., 62, 89, 96, 112 ff., 118, 127, 133, 140 ff., 147 ff., 208, 269, 283, 285 ff., 445 f., 492, 499 f., 550
Descartes, René 16, 29, 43 ff., 74, 108, 141 ff., 162, 212, 225 f., 232, 266, 285 f., 300, 368 f., 383 f., 472, 503 f., 513, 520, 522 ff., 527 f., 530

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ff., 536, 541 ff., 553, 563, 570, 580, 584, 588, 603, 612, 635, 637, 654 f., 664 ff.
Dickens, Charles 53, 202
Diderot, Denis 27, 31, 56, 126, 164, 185, 207, 214 ff., 219 ff., 223f., 229, 233, 238 f., 241, 244, 247, 256, 266, 484
Dieckmann, Herbert 217
Dilthey, Wilhelm 17, 41, 157, 293 f., 319, 354, 379, 391, 405, 415
Doron, Claude-Olivier 495
Dufrenne, Mikel 504, 609 f., 637 f.
Dumézil, Georges 342, 424, 467
Duns Scotus, Johannes 180
Dürer, Albrecht 112 f.
Durkheim, Émile 82, 424, 442, 450, 647
Durrive, Barthélemy 605

Ebke, Thomas 546, 548, 585, 587, 639
Eddington, Arthur 166
Empedokles 342
Engels, Friedrich 77, 456
Erasmus von Rotterdam 101
Eribon, Didier 37, 42, 293, 300, 317, 339, 354
Esposito, Roberto 183, 611
Esquirol, Jean-Étienne 656
Euklid 515 f., 524

Falduto, Antonino 356
Faust 121
Febvre, Lucien 630
Fechner, Gustav 311, 654
Festus, Sextus Pompeius 193
Feuerbach, Ludwig 298, 354, 414 f.
Fink-Eitel, Hinrich 215, 223, 279, 436, 439
Flourens, Marie-Jean-Pierre 530
Focillon, Henri 535
Förster, Eckart 108
Foucault, Michel 499 ff., 504 f., 520, 528 f., 540, 545 ff., 554 f., 565, 568 ff., 575 f., 581, 583, 586 ff., 592 ff., 605 f., 613 f., 631, 640, 648 ff., 669 ff.
Frank, Manfred 31, 40, 47 ff., 53, 55, 127, 163 f., 177 f., 208
Franklin, Benjamin 659
Fraser, Nancy 139, 480 f.
Freud, Sigmund 151, 174, 232, 266, 296, 311, 320 ff., 329 f., 339 f., 392, 424, 428, 431 f., 494, 530, 656
Friedmann, Georges 507, 594, 616, 623
Fulda, Hans Friedrich 272, 276

Gadamer, Hans-Georg 40
Galen 653, 663
Galilei, Galileo 580, 637
Gall, Franz Joseph 530, 572
Galton, Francis 647
Gamm, Gerhard 239
Gassendi, Pierre 655, 666
Geisenhanslüke, Achim 37
Gideon 661
Gillot, Pascale 551
Gilson, Étienne 505
Giroux, Élodie 605
Glaukon 44
Gloy, Karen 94
Gödel, Kurt 529
Goethe, Johann Wolfgang von 121, 126, 203, 214 ff., 282, 640
Goldmann, Lucien 108 f., 119, 121 f., 124, 265, 282
Goldstein, Kurt 300, 307, 328, 424, 467, 615, 636 f., 639 f.
Gorgoglione, Ruggiero 184
Goris, Wouter 161
Grange, Juliette 559, 561
Greco, Monica 625
Grimm, Jacob 389
Guattari, Félix 183 f., 439
Gueroult, Martial 522, 635
Guibert, Jacques-Antoine-Hyppolite de 456
Guiraud, Pierre 621

Häberlin, Paul 293, 319
Habermas, Jürgen 19, 30, 40 ff., 45, 54 f., 94, 127, 135 f., 138, 140, 144, 162 f., 178, 208, 415 ff., 420, 548

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hacking, Ian 588
Hadot, Pierre 474
Hahn, Hans 21
Halbwachs, Maurice 629
Halfwassen, Jens 272
Haraway, Donna 184, 288, 588 f., 625
Harcourt, Bernard E. 469
Hardt, Michael 183, 492
Harvey, William 653
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 17 ff., 22, 26 f., 31, 38 f., 46, 55 f., 74, 76 f., 79 f., 85, 94, 97, 121 f., 126 f., 139, 144, 147 ff., 154 ff., 161 f., 164, 168, 187, 197, 201, 207 f., 211 ff., 223 f., 229, 232 ff., 238 ff., 245, 247, 249 ff., 253 ff., 267 ff., 275 ff., 288, 291, 294, 300 f., 303, 317, 321, 354, 356, 360, 372, 400, 408, 414, 416 ff., 448, 484, 501, 507, 521, 525, 564, 613 f., 617, 626, 630 ff., 638, 668 f.
Heidegger, Martin 51, 75, 96, 133, 153, 159, 196, 319, 322, 397, 543
Heinze, Martin 56
Heller, Clemens 556
Helmholtz, Hermann von 654
Hemminger, Andrea 96, 374, 405
Henrich, Dieter 40, 251
Heraklit 112, 238, 323
Hermes 153 f.
Herxheimer, Gotthold 643 f.
Hesse, Heidrun 474
Heuser, Marie-Luise 665
Hitler, Adolf 194, 204
Hoffmann, E.T.A. 82
Hölderlin, Friedrich 92, 113, 211, 220, 224, 229, 234, 236 ff., 250 f., 342, 397
Honneth, Axel 19, 136 f., 139, 474
Horkheimer, Max 417, 443
Horstmann, Rolf-Peter 258
Hösle, Vittorio 136
Hoth, Sabina 280
Hufeland, Christoph Wilhelm 371
Hugo, Victor 188
Hume, David 514, 659
Husserl, Edmund 15, 17, 53, 158, 161, 168, 286, 300 ff., 320 ff., 368 f., 514, 529, 651, 668
Hyppolite, Jean 18 f., 31, 38 f., 47, 55, 126, 151, 164, 219, 241, 271, 276, 280, 321, 325, 523, 532, 552, 632, 634

Iber, Christian 94, 257
IBM 663
Ith, Johann Samuel 371

Jacob, François 604
Jacobi, Carl Gustav Jacob 79
Jaeschke, Walter 248
James, William 306
Janet, Pierre 621
Jankélévitch, Vladimir 617
Jaspers, Karl 237, 312 ff., 321, 325, 330, 353, 430, 614
Jauss, Hans Robert 224
Jesaja 122
Jesus Christus 197 ff.
Johannes (Evangelist) 272 f.
Jussieu, Antoine de 387

Kafka, Franz 433
Kallikles 62
Kant, Immanuel 5, 14, 16, 23, 27 f., 78 ff., 96 ff., 106 ff., 115, 121, 147 f., 182, 185, 232, 234, 248 ff., 254 ff., 264 f., 289, 291, 301, 333, 353 ff., 378 f., 390 f., 393, 396 f., 399, 401, 405, 410, 413, 419, 447 f., 500 f., 509, 512, 521, 524 ff., 529, 541, 552 ff., 563 f., 569 f., 579 f., 583, 595, 601 f., 612, 620, 624, 632, 638, 643, 648 ff., 653 ff., 661, 668
Kantorowicz, Ernst 447 f., 471
Karl der Grosse 558
Karydas, Dimitris 271, 408
Kelm, Holden 79, 161, 168, 546
Kelsen, Hans 620
Kierkegaard, Søren 78, 279, 439
Kirchheimer, Otto 443
Klages, Ludwig 322

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Klemme, Heiner F. 356
Klossowski, Pierre 181 ff.
Koffka, Kurt 300
Köhler, Wolfgang 166
Kojève, Alexandre 74 ff., 79, 508, 631 ff.
Korah 203
Koyré, Alexandre 15, 583
Kuhn, Roland 331

Lacan, Jacques 16, 47, 151, 305, 433, 474, 614
Lachelier, Jules 583
Lagache, Daniel 16, 32, 291 f., 295, 304 ff., 375, 614, 640, 646, 648, 651, 656 ff.
Lagneau, Jules 524, 612, 647
Lalande, Pierre André 607 f.
Lamarck, Jean-Baptiste de 387 f., 560
Lapassade, Georges 578 f.
Laplanche, Jean 237
Latour, Bruno 288, 547
Lautréamont 545
Lavoisier, Antoine-Laurent de 516, 653
Le Blanc, Guillaume 425 f., 502, 585, 611, 614
Lecourt, Dominique 503, 510 f., 514 ff., 548, 613
Lefève, Céline 605
Leibniz, Gottfried Wilhelm von 301, 377, 525, 563, 584
Lemke, Thomas 487, 492
Lepenies, Wolf 548, 556 f., 664
Leriche, René 594, 601, 605, 627
Le Roy Ladurie, Emmanuel 444
Le Senne, René 533 f., 564
Levi, Primo 133, 202
Lévi-Strauss, Claude 31, 127, 147, 163 ff., 178 f., 430, 625
Leviathan 441, 475, 477, 483
Lévinas, Emmanuel 7, 21, 27, 110, 133, 135, 204 ff., 568
Lévy-Bruhl, Lucien 424
Liebsch, Burkhard 639
Limoges, Camille 523, 601
Link, Jürgen 647
Locke, John 79, 655
Löwith, Karl 233
Luhmann, Niklas 30, 548 f.
Lukács, György 20, 122
Lukas (Evangelist) 285
Lypp, Bernhard 223

Mabille, Bernard 272 f.
Mably, Gabriel Bonnot de 450
MacArthur, David 22
Macherey, Pierre 19, 548, 589, 614, 625, 630
Magritte, René 665
Malebranche, Nicolas 654
Mallarmé, Stéphane 75, 382, 432
Marcuse, Herbert 548
Marquard, Odo 79
Marx, Karl 16, 18, 74 ff., 108 f., 121, 195, 201, 297, 303, 316 ff., 332, 354, 414 ff., 424, 432, 448, 456, 482, 542 ff., 548, 558, 570, 613, 621, 647
Maskelyne, Nevil 660
Mauss, Marcel 424, 467
McDowell, John 22
Memnonkolosse 150
Mendelssohn, Moses 14
Menke, Christoph 201, 460
Mephisto 121
Mercier, Désiré-Félicien-François-Joseph 656
Merleau-Ponty, Maurice 15, 32, 134, 283, 291, 295, 299 ff., 316, 375, 504, 583, 636, 638 f.
Minkowski, Eugène 331, 614 f.
Monod, Jacques 604
Morange, Michel 585, 604
Morani, Roberto 238
Morgagni, Giovanni Battista 349
Muhle, Maria 24, 191, 493, 613 f., 625

Negri, Antonio 19, 183, 492, 611
Nerval, Gérard de 92, 211, 220 f., 224, 234 ff.
Neurath, Otto 21, 568
Newton, Isaac 377, 516, 633
Nietzsche, Friedrich 17 ff., 28, 38 f., 41 f., 47 ff., 51 f., 54 f., 63, 73, 75, 88, 92, 95, 103 f., 110 f., 117, 126, 128, 130, 132, 139 f., 142,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

173, 179 ff., 184, 186 f., 189 f., 207, 211, 215, 220 f., 223 ff., 232, 234 ff., 266, 279 f., 317, 337, 354, 373, 382, 397, 404, 417, 432, 435, 448, 491, 532, 536, 547, 647 ff., 659, 669 f.
Nikolaus von Kues 101, 200
Niobe 203
Nussbaum, Martha C. 539

Odysseus 135
Ohayon, Annick 304
Osborne, Thomas 345
Osiris 150
Ovid 633

Paltrinieri, Luca 546
Pascal, Blaise 60, 69, 84, 101, 108, 121 ff., 283, 590, 637, 662, 664
Passeron, Jean-Claude 16
Pasteur, Louis 606
Paulus von Tarsus 101, 138, 197 ff., 204, 207, 271 ff.
Pawlow, Iwan Petrowitsch 331 f.
Péquignot, Henri 605
Petronius 323
Piaget, Jean 25, 47 f., 310, 653, 656, 663
Pillen, Angelika 85, 223
Pinel, Philippe 68, 290, 347, 349, 656
Pissis, Jannis 98
Planet, Camille 503, 569, 635
Platner, Ernst 370
Platon 44, 62, 96, 133, 153 ff., 161 f., 174, 272, 483, 653
Plessner, Helmuth 293, 587
Pljuschtsch, Leonid Iwanowitsch 663
Plotin 133, 272
Plutarch 439
Poe, Edgar Allan 151
Politzer, Georges 32, 291, 295 ff., 303, 316, 375, 463, 611 f., 640
Pozzi d'Amico, Lelia 217
Prenant, Marcel 542
Prochaska, Georg 636
Proklos 272
Prometheus 154
Prozorov, Sergei 485, 494

Quetelet, Adolphe 629, 647

Rabinow, Paul 137
Rameaus Neffe 27, 31, 126, 207, 213 ff., 223 ff., 232, 234 ff., 240 f., 243 ff., 247 f., 250, 257, 261 ff., 400, 402, 447, 475, 484, 671
Rask, Rasmus Christian 389
Reich, Wilhelm 474
Reid, Thomas 655
Renan, Ernest 531
Renouvier, Charles 519, 612
Revel, Judith 436
Rey, Abel 552
Rheinberger, Hans-Jörg 147, 288, 511, 513, 516
Ribot, Théodule-Armand 83, 424, 530, 655 f.
Ricardo, David 378, 387
Richelieu, Armand-Jean du Plessis de 621
Richter, Norbert Axel 474, 482
Rickert, Heinrich 601
Ricœur, Paul 133, 504, 521, 609
Rilke, Rainer Maria 342
Rimbaud, Arthur 52, 188 f.
Rödl, Sebastian 22
Roedig, Andrea 77
Rölli, Marc 356, 397
Rorty, Richard 161
Roth, Xavier 524, 529, 533, 670
Roudinesco, Élisabeth 297, 304 f.
Rousseau, Jean-Jacques 194, 483, 628
Roussel, Raymond 92, 211, 234, 236, 342, 433
Royer-Collard, Antoine-Athanase 655
Royer-Collard, Pierre-Paul 530, 655 f.
Rovatti, Pier Aldo 38
Rusche, Georg 443
Russell, Bertrand 257
Ruyer, Raymond 503, 541, 640

Saar, Martin 137, 139
Sabot, Philippe 295
Sade, Donatien-Alphonse-François de 342, 347, 392, 648
Saint-Simon, Henri de 14, 544, 558 f., 567 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sandkaulen, Birgit 216
Sans, Georg 259
Sarasin, Philipp 24 f., 48
Sartre, Jean-Paul 15, 25, 47 f., 53, 74, 76 ff., 166, 305, 541 f., 583
Saussure, Ferdinand de 159, 382
Schäfer, Rainer 251
Scheler, Max 116, 119, 293, 664
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 94, 96, 101, 196, 258, 535, 664
Schick, Friederike 251
Schlegel, Friedrich 389 f.
Schmid, Carl Christian Erhard 371
Schmidgen, Henning 288, 304, 306 f., 510, 541, 546, 589, 636, 644
Schmidt, Nicole D. 293 f.
Schmitt, Carl 190, 192
Schnädelbach, Herbert 414 f., 417 ff.
Schneider, Ulrich Johannes 37, 397, 436
Schopenhauer, Arthur 393, 405
Schramme, Thomas 605
Sell, Annette 271
Serres, Michel 288
Sforzini, Arianna 446
Siebenpfeiffer, Hania 446, 460
Simmel, Georg 17, 41
Simondon, Gilbert 588
Smith, Adam 122, 386, 659
Sokrates 44, 62, 84 ff., 88, 102, 187, 224, 268, 525
Sömmerring, Samuel Thomas von 653 f.
Sorre, Max 630
Spahn, Christian 277
Sphinx 150, 153
Spinoza, Baruch de 19, 29, 53 f., 108, 157, 180 f., 183, 190, 206, 225 f., 520 f., 524 f., 528, 594, 612, 635, 666 ff.
Stahl, Georg Ernst 565
Stalin, Josef 15, 77
Starobinski, Jean 628
Stederoth, Dirk 213, 239
Suárez, Francisco
Suárez Müller, Fernando 136, 223

Taine, Hippolyte 523, 530 f.
Taylor, Charles 139, 273, 474
Tetens, Johannes Nikolaus 371
Theunissen, Michael 39, 93 f., 144, 257, 272, 279
Theuth 145, 151 ff., 286, 499
Thomas, von Aquin 505, 588
Thrasymachos 62
Tran Duc Thao 632
Treviranus, Gottfried Reinhold 560
Tugendhat, Ernst 257
Tuke, Samuel 290
Turgot, Anne-Robert-Jacques 386
Tylor, Edward Burnett 167

Ulmann, Jacques 578 f.
Utaker, Arild 665

Valéry, Paul 435, 515, 556, 646, 664
van Gogh, Vincent 92, 110, 211, 234, 236 f.
Vergil 392
Vicq d'Azyr, Félix 387
Vidal de la Blache, Paul 630
Vogelmann, Frieder 137
von Trotha, Thilo 93 f.
von Uexküll, Jakob 636
von Weizsäcker, Viktor 636

Wahl, Jean 42, 305, 510, 587, 611, 635
Waldenfels, Bernhard 134, 639
Watson, John B. 296
Weckwerth, Christine 233
Weil, Simone 29, 594, 635, 668, 670 f.
Willis, Thomas 636
Witt, Jan de 29, 667
Wittgenstein, Ludwig 17, 137, 665
Wolf, Markus 139
Wolff, Christian 79, 371, 647, 654 f.
Worms, Frédéric 545, 604, 611 ff.
Wundt, Wilhelm 322, 654

Zarathustra 28, 49, 142, 179, 187, 373

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begriffsregister

Abwesenheit eines Werkes (*absence d'œuvre*) 64 f., 75, 95, 101, 280
-, désœuvrement 95
Adaptation (Anpassung) 306 ff., 316, 328, 332, 348, 384, 449, 453, 609, 656 f., 660
Affirmation, reine 111, 113, 116 f., 120, 163, 181 ff., 187, 189
Anatomie, pathologische 339 ff., 347, 349 f., 376, 575, 596, 606, 642
Anatomie, politische 453 ff., 465, 485
Anthropologie 24, 29, 32, 56 f., 67, 70, 72, 76 ff., 165 ff., 201, 232 f., 238, 242, 297, 318 f., 353, 355 ff., 369 ff., 404 f., 417, 465 f., 502, 510, 520, 522, 574, 585, 587, 593, 602, 610, 626, 645, 649, 656
-, philosophische A. 17, 292 ff., 316 f., 319, 370, 585, 587
Anthropologismus 18, 26, 38, 84, 117, 125, 143, 187, 232 f., 234, 258, 261, 280, 289, 361, 370, 374 f., 397 f., 414, 418, 420, 435, 439
Apriori, historisches 18, 85, 87, 96, 161, 167 ff., 186, 336, 338, 374, 430, 434, 579
Äquivozität (Äquivokation) 145 f., 156, 158, 161 f., 208, 269, 370, 586 ff., 596, 607 f., 610; *vgl.* nature mixte
Archäologie 14, 19 f., 25 ff., 58, 60 ff., 74, 85 ff., 105 f. 117 f., 130, 132, 141 f., 143 f., 152, 160, 163, 167 ff., 177 f., 186, 264, 281, 285, 333 f., 373 f., 382, 397, 402, 430 ff., 435 f., 463, 547 f., 554
Askese *siehe* Übung
Ästhetik der Existenz 32, 457, 480, 500, 650; *vgl.* etho-poetische Transformation
Aufklärung 14 f., 19, 127, 280, 418 f., 452
Ausdruck (*expression*) 320 ff., 326
Ausnahme (*exceptio*) 192 ff., 196
-, Ausnahmezustand 190 ff.
Außen, das (*dehors*) 20, 52, 85, 87, 111, 130, 144, 146, 161, 171 ff., 186 f., 289, 430, 494, 638
Äußerlichkeit 74, 118, 132, 143 f., 161 f., 172 f., 177, 195, 217 f., 237, 260, 274, 290 f., 346, 371 f., 411, 474, 484, 503, 506, 618

Begehren (*désir*) 75, 134 f., 139 f., 428, 434, 443, 474, 624, 628, 650, 670
Besitz 197, 230, 234, 239 ff., 256
Bestreitung (*contestation*) 117 f., 170, 176, 206, 334, 336, 374, 378, 421, 428 ff., 500
Bevölkerung 462 f., 469 ff., 478, 486 ff., 558, 593
Bildung 126, 215 ff., 241 ff., 246 f.
Biokratie (*biocratie*) 24, 555 ff., 562 ff., 586, 592, 594, 624, 629, 645, 664
-, Endbiokratie (*b. finale*) 24, 562, 565, 586, 624, 645, 664
Biologie 21, 23 f., 27, 33, 51 f., 54, 81 ff., 166 f., 204 f., 277, 291, 295, 306 f., 349, 351, 371, 388 ff., 391, 421 ff., 466, 489, 493 ff., 517, 522, 528, 553, 559 ff., 565 ff., 574, 577 ff., 591, 593, 603 f., 610, 615, 635 ff., 639, 641, 645 ff., 655 ff.; *vgl.* Lebenswissenschaften
-, umfassende B. (*b. compréhensive*) 612, 617, 624, 645
Biologismus 22, 26, 48, 55, 163, 178, 206, 290 f., 351, 393, 466, 432, 438, 493 ff., 555, 560, 568, 574, 579, 585 f., 591, 609 ff., 629, 646
Biomacht 24, 28, 32, 54 f., 82, 183, 187, 269, 281, 285 ff., 425, 435 ff., 474, 482 f., 487 ff., 565, 649
Biopolitik 20, 24 ff., 38, 51, 54 f., 82, 147, 156, 187, 192 f., 195, 201, 204 f., 208, 228 f., 289, 437 f., 470,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

482 ff., 489 ff., 499 f., 505, 520, 529, 550 f., 565, 588, 592 f., 660
-, affirmative B. 54 f., 147, 183 f., 190 ff., 205 ff., 550 f.
Broussais' Prinzip 81 f., 343, 351, 555, 574, 576 ff., 586 f., 590, 594 ff., 602, 606; *vgl.* das Normale
Bürgerkrieg (biopolitischer) 25, 195 f., 201, 484

comprachicos 188
corpus mysticum 199, 360, 563 f.
Cyber-Biopolitik (*cyborg politics*) 184, 188, 588
Cybertier, ubermenschliches 188

Dämonismus (das Dämonische) 20, 24, 31, 43 ff., 96, 112 f., 116, 120, 125, 132, 201, 270, 281, 375, 392, 484
Degeneration 347, 495, 592
Determinismus 29, 225 ff., 290, 297 ff., 314, 323 f., 461, 463, 526, 530 f., 536, 538, 543, 547, 595, 606, 612, 654
-, strukturalistischer D. 44, 47, 50, 178, 348, 437, 445 f.
Dialektik 26, 44, 58, 61, 72 ff., 78 f., 85 ff., 120, 122, 181 ff., 189, 233, 257 f., 318, 361, 367 f., 384, 398 f., 401, 407, 415, 417, 419, 430 ff., 506, 508, 512 f., 529, 542, 544, 553 f., 570, 628, 631 ff., 669
diánoia 264, 272, 281
Dichter 115, 188, 235 ff., 342, 628; *vgl.* lyrische Erfahrung
Dualismus 17, 20, 77 f., 108, 156,184 f., 206, 295 ff., 299, 323, 347, 352 f., 369 ff., 392, 420, 505, 514, 519, 529, 533, 535 f., 555, 562 ff., 606, 615, 617, 631 f., 634 ff., 648, 665
Durchschnitt 458, 462, 469 f., 607, 629, 639, 641

Einzelheit (der Einzelne) 217, 251 ff., 261, 273, 275, 278, 446, 346 f., 468 ff., 472
Endlichkeit 17 ff., 40, 51 f., 55, 79, 81, 116, 118, 122, 129 ff., 145, 177, 184 f., 242, 251, 257f., 261 ff., 269, 273, 279 ff., 294, 337, 340 ff., 353, 366, 369 f., 371 ff., 387, 391, 393, 396 ff., 401 ff., 406 ff., 414, 418 ff., 428 ff., 471, 500, 504, 568 ff., 590, 638, 650, 670
-, Analytik der E. (*analytique de la finitude*) 21, 396 f., 401 ff., 417 ff., 434, 440, 448, 465, 471, 491, 502, 549, 570, 587, 649
-, Denken der E. (*pensée de la finitude*) 28, 145, 280, 294, 317, 353, 373 f., 378 ff., 391, 393, 400 f., 405, 407 f., 419, 433, 439, 500, 550, 590, 649, 670
Erotismus 342
Ethnologie 165, 314, 376, 428 ff., 436, 651
etho-poetische Transformation 439, 473 f., 586, 650; *vgl.* Ästhetik der Existenz
Evolution 48, 329 f., 351, 388, 402, 450, 558, 568, 571, 578 f., 635
Exkommunikation 94, 228 f., 338, 441, 648

Freiheit 28, 97, 100, 212 f., 226 f., 229, 247, 249, 254, 269, 271 ff., 323, 355 ff., 361 ff., 450 f., 473, 482, 500, 506 ff., 531 ff., 550, 564, 579, 612, 632, 635, 637, 647, 669
Funktion 385, 398, 423 ff., 466 ff., 477, 519, 575

Gefängnis 439, 442, 450 ff.
Genealogie 41, 48, 75, 128, 130 f., 177 f.,186, 374, 382, 432, 435 ff., 460 f., 471, 489, 500, 529, 650, 659
Genese 330, 382 f., 420, 423, 455, 459, 473, 475, 529, 586, 615
Geschichte 14, 17, 25, 27, 56 ff., 67 ff., 109, 116 f., 200, 224 f., 258, 269 f., 292 f., 302, 316, 325 f., 331, 386, 406, 409, 420, 427 ff.,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

506 ff., 559, 577, 579, 597, 613 f., 616, 620, 628, 630 ff.
Geschichtlichkeit (Historizität) 14, 45, 67, 88, 128, 168, 176, 200, 293, 317, 324 f., 333, 387 f., 509, 511, 514, 532, 537, 555, 559, 561, 610, 631
Geschichtswissenschaft 301
Geschwätz 224, 244 ff., 267
Gesetz 193, 197 ff., 219, 428 f., 434, 441 f., 447 f., 457 ff., 487, 490
Gewalt 22, 24, 26, 42, 112 f., 118, 132, 138, 153, 162 f., 178, 201 ff., 243, 253, 255, 266, 269, 283, 285 ff., 292, 334, 400 f., 405 ff., 442 f., 449, 453, 472 ff., 481, 494, 549, 566; *vgl.* Rechtsgewalt
Gewaltakt (*coup de force*) 69, 93, 255, 266, 285, 649
Gewohnheit (*habitude*) 632 f.
Gouvernementalität (Regierung) 199, 462, 478, 480 ff., 490, 593
Grenze 57, 61 f., 70, 111, 243, 333, 421, 430 f., 510, 512, 532, 535, 549, 637, 665 f.

Hermeneutik 322, 381 ff., 416, 475, 553 f., 626, 669
Herrschaft (Beherrschung) 25, 76, 109, 112, 140, 143, 178, 239, 334, 342, 437, 439, 442, 444, 457, 473, 477, 483, 499 f., 511, 527, 561 f., 566, 586, 592, 629, 660
homo natura 43, 49, 140, 285, 319, 355 f., 440, 451
Humanwissenschaften 22, 28, 32, 38, 40 f., 72, 135, 290 f., 301, 305, 316, 338, 351 f., 376, 412, 421 ff., 430, 440, 444, 463, 466 ff., 472, 502, 520, 568, 576, 640, 648
Hybride, das 25, 155, 178, 184, 189, 287 f., 349, 393, 406, 420, 427, 468, 471, 482, 522, 550, 588, 592, 625, 628, 638
Hybris 25, 27, 62, 98, 112 f., 116, 158, 201, 286, 393, 402, 419, 427, 474, 502, 550, 617, 633

Ideal 21, 26, 205, 455, 471, 509, 511 f., 518, 533 ff., 544 f., 570, 596 f., 620 ff., 626 f.,
-. I. der reinen Vernunft 97 ff., 107, 182, 185, 254 f., 256, 265, 353, 405
-, I. des höchsten Guts 100 f., 359 f.
Identität der Identität u. der Differenz 158, 401
Identität u. Differenz 221, 234, 236, 242 f., 291, 400 f., 407, 413
Ideologie 298, 412, 442 f., 446, 461, 465, 481 f., 499, 546, 621, 646, 658
Immanenz 17, 38, 53 f., 87, 111 f., 116, 134, 179, 181 ff., 196, 205 ff., 255, 260, 269, 272 f., 286, 383, 482, 492, 494, 506, 550, 570, 588, 594, 611, 661, 670; *vgl.* immanente Transzendenz
Indifferenz 20, 59, 64, 95, 98, 101, 104, 110, 112, 116, 144, 158 f., 160, 164, 172, 177, 183, 187, 200, 208, 300, 323 ff., 448, 550
-, I. zwischen Vernunft u. Unvernunft 27, 62, 92, 104 f., 164, 212, 285, 323, 333; *vgl.* psycho-physische Indifferenz
Individuum 53, 216, 246, 262, 278, 295 ff., 308, 323, 328 f. 339 f., 441 f., 445, 451 f., 454 f., 457, 459 f., 462 ff., 486, 551, 603, 615, 639 ff.
-, Erkenntnis des I. 340 f., 346, 427, 435 f., 438, 449 f., 458, 463 f., 470 ff., 494, 576, 605, 612, 639 ff.
-, Individualgesetz 438, 446, 468, 482, 490, 493
Industrialismus 25 f., 299, 437, 443, 459, 477, 483, 507, 526 f., 544, 558 f., 581, 584, 592, 616, 620 ff., 659
Irrtum 32, 46, 222, 522, 532, 535 ff., 589, 631, 662, 666

Klinik 305 ff., 314, 338 ff., 435 f., 463, 470 ff., 492, 540, 575 f., 603 ff., 613, 640 ff., 651, 653, 657
Kommunikation 42, 65, 91, 94, 115, 117, 136, 231, 321, 417, 420, 548
Konkrete, das 17, 263, 273, 309, 346,

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

369, 504, 552, 573 f., 604, 612, 640; *vgl.* der konkrete Mensch
Körper 139 f., 151, 154, 206 f., 332, 433, 439, 446 ff., 454 f., 460, 471, 473 f., 486 ff., 499, 504, 520 ff., 610 f., 629; *vgl.* Technologie des Körpers
Krankheit 62, 214, 218, 220, 237, 239, 246, 278, 318, 325, 327 ff., 338, ff., 350, 486, 507, 536, 540, 575 ff., 585, 589 f., 594, 599 ff., 615, 639 f., 670
-, Geisteskrankheit 58, 61, 65, 71, 80, 90, 104, 221, 227, 237, 316 f., 324, 334, 336
Kritik 78, 96, 170, 404, 406, 430 f., 435, 524 f.
Kritische Theorie 15 f., 19, 139, 417, 548

Lager 191, 193 f., 202, 494
Leben 18, 21, 51 ff., 166, 183 ff., 199 f., 207, 212, 310, 315, 388, 399, 418, 420 f., 438, 490, 501 ff., 521, 535 f., 541, 559, 561, 565 f., 571, 587 f., 591, 609 ff., 628 ff., 653, 657, 671
-, Bewusstseinsleben 368 f.
-, bios 191 ff.
-, depotenziertes (endliches) L. 23, 127, 156, 205, 281, 287, 292, 341 f., 347, 379, 393, 420, 438, 484, 491, 493, 555, 566, 648
-, eminentes (unendliches) L. 157 f., 204 f., 212 ff., 253, 264, 270 ff., 279 f., 287, 292, 347, 360, 369, 375, 379, 393, 419, 484, 507 f., 521, 549, 564, 573, 593, 650, 664
-, L. des Geistes 31, 198 ff., 218, 272, 276 ff., 515, 526, 609
-, nacktes L. (*vita nuda*) 190 ff., 200 ff., 276, 288
-, zoé 191 ff.
Lebenskunst 457, 474, 501, 564, 591, 600, 608
Lebensphilosophie 20, 54, 157 f., 341, 346 f., 352, 391 ff., 405, 499 f., 502, 637
Lebenswissenschaften 290 f., 338, 343, 351 f., 559
Leiblichkeit 28, 38, 42, 138 f., 238, 308 f., 448, 611, 638 f.
Liebe 24, 53, 134, 138, 184, 188, 197, 199, 253, 269, 271 ff., 448, 566, 586, 592, 612, 624, 646, 650, 664, 670
Literatur 52, 423, 432 f., 580, 583 f., 626, 628
Logischer Positivismus (Wiener Kreis) 21, 503, 505, 514, 537, 566 ff., 583
Lüge 189, 667
Lust 179, 311, 342, 474, 650, 671
lyrische Erfahrung 188, 221, 235 ff., 342; *vgl.* Dichter

Macht 20, 23 ff., 40 f., 49, 54, 135, 137, 178 f., 183, 241 f., 253, 255, 273, 436 ff., 453 ff., 465, 471, 475 ff., 487 ff., 493, 515, 527 f., 531, 549, 558, 565 f., 581, 586, 619, 648, 650, 664
-, Machttechnologie 446, 465, 489
Maschine 189, 335, 455 f., 542, 588 f., 616, 619, 623, 625, 653, 662, 664
Materialität, wiederholbare (*matérialité répétable*) 173 ff., 383
Medizin 16, 29, 32 f., 67, 81 f., 90, 145, 155, 228, 290 f., 298, 307, 327 ff., 335 f., 338 ff., 348, 353, 371, 376, 441, 451, 459, 486, 499, 522, 528,532, 540, 562, 575 f., 582, 584, 591 ff., 598 ff., 626 ff., 639 ff.
Mensch 18, 74ff., 102, 116, 123 f., 166, 183, 198, 202, 233 f., 280, 303 f., 306, 317, 326, 339, 355 ff., 365 f., 373, 377 f., 402, 418, 420 f., 447, 466, 489, 500, 508 f., 532, 539, 590, 610, 629 ff., 660, 663, 666 f., 670
-, der konkrete M. 78, 166, 289, 297, 302, 306, 327, 329, 340 f., 356, 394 ff., 406, 410, 413, 418 f., 420, 445, 451, 465, 470, 529, 603, 612, 639 f., 665

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

-, Tod des M. 51, 88, 166, 182, 185, 373, 380, 404, 433 f., 529 f., 549, 551, 662, 668
Metaphysik 23, 106 f., 109, 119 f., 130, 132, 152, 156, 184 f., 196, 206, 273, 302, 347, 371, 398, 403, 410, 420, 434, 499, 503, 505, 519 ff., 523, 527, 530, 539, 542, 552, 564 f., 570, 583 f., 586, 626, 634, 648 f., 655, 658, 669
-, Ende der M. 20, 403 f., 410, 414 f., 418, 434
Monismus 77, 162, 353, 505, 514, 529, 606, 615, 617, 631 ff., 638
Mortalismus 341 ff. 494, 529, 576, 606
Muselmann 196, 201 f.
Mythologie 295, 323, 428

Natur 21, 27 f., 40, 47, 75 f., 147, 179, 184, 211 ff., 226, 273 f., 294, 342, 345, 361 ff., 371, 402, 406, 408 f., 420, 429, 441, 458, 503, 508, 527, 539, 569, 579, 584, 586, 588, 597, 615 f., 631 ff., 638, 647
Naturalisierung 28, 32, 42, 56, 138, 166, 187, 213, 226, 228, 234, 336, 375, 411, 502, 566, 586
Naturalismus 18, 20 ff., 38, 41, 72, 138, 161, 178, 184, 208, 248, 270, 302, 325, 406, 420, 426, 433, 502, 527, 539, 555, 568 ff., 584, 586, 588, 593, 597, 616, 632, 647 ff., 664 ff.
nature mixte 304, 410, 457, 470, 505, 605; *vgl.* Äquivozität
Naturphilosophie 17, 94, 277, 503, 560 ff., 631
Naturverfallenheit 22, 207, 211 ff., 238, 247, 270, 280, 301, 323 f., 438
Negativität (Negation) 15, 22, 28, 64, 68, 74, 83, 95 f., 98, 102, 104, 112, 116, 143 f., 181 ff., 187, 238, 246, 251 ff., 275, 280, 317, 339, 398, 402, 420 f., 502 f., 508, 527, 535, 590, 615, 631, 649, 669
Neoliberalismus 463, 465, 474, 480, 482
Neutrum, das 65, 75, 95, 110
Norm 25, 32, 137, 139, 164, 188, 193, 197, 199, 202, 285, 312, 352 f., 423 ff., 438, 441 ff., 458, 466 ff., 474, 481 ff., 486 ff., 509, 512, 519 f., 549, 554 f., 596, 607, 620 ff., 627 ff., 639 ff., 649
Normale, das 22 f., 25, 33, 81 ff., 290, 314, 371, 441, 459, 465, 469 f., 566, 582, 585 f., 595 f., 607, 620, 644, 647 f.
-, das Abnorme 82, 285, 467
-, das Anormale 76, 458, 465, 470, 488, 493, 536, 596, 614, 627, 629
-, das Normale u. das Pathologische 23, 81 ff., 236, 268, 287, 290 f. 307 ff., 314, 324 f., 332, 334, 336 f., 338, 343 ff., 349 ff., 376, 424 ff., 466 ff., 540 f., 555, 566, 574, 585, 598, 606, 647; *vgl.* Broussais' Prinzip
Normalisierung 22, 26, 33, 43, 289, 426, 441, 458, 468 ff., 495, 555, 592, 620 ff., 627, 647 ff., 663, 669
-, Normalisierungsgesellschaft 486 ff.
Normalität 40, 43, 54, 142, 285, 288 f., 329, 350 f., 477, 647 f., 650
Normativität 29 f., 43, 54, 137 ff., 169 f., 178, 291, 353, 393, 401, 426, 506, 510, 514, 546 f., 591, 608 f., 614 f., 626, 629 ff., 644
nous 264, 271 f., 281, 653

Oberfläche 19, 56, 106, 109, 172 f., 179, 186, 342, 384, 423 f., 487, 491
Ökonomie (*oikonomía*) 114, 190, 199 f., 297 f., 421 ff.
Organisation 166, 175, 184, 275, 291, 376, 384 ff., 391, 394, 398, 467, 500, 520, 573, 577, 579, 584, 588, 618 ff., 655 ff.
-, Wissenschaften der O. 54, 83, 166, 379, 568, 571, 576
Organismus 212, 307 ff., 339, 343 ff., 388, 455, 494, 521, 544, 564, 570, 572 ff., 582, 588, 595, 599 ff., 610 f., 616 ff., 625, 636 ff.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

-, großer O. der Menschheit 24, 509, 538 f., 558, 561 ff., 565 f., 619, 624, 627, 645, 659
Organologie, allgemeine 588, 629, 635
Ousia, jenseits der 44, 95 f., 133, 161, 273, 287

Pädagogik 461, 579, 651, 654, 656, 663
Panopticon 454, 475 ff., 481
-, Panoptismus 454, 475 ff.
Pathologie 81 f., 92, 285, 299, 308 f., 327 ff., 343, 349, 353, 424, 467, 522, 540, 574 f., 579, 594 ff., 603 ff., 636, 641 ff., 656; *vgl.* Anatomie, pathologische
Pathologische, das 81 f., 85, 236, 425
Personalgleichung 660
Phänomenologie 15, 59, 77, 114, 134, 156 ff. 300 ff., 316 ff., 321 f., 326, 330, 341, 368 f., 375, 382, 410, 417, 505, 512, 516, 518, 528, 570 f., 583, 639
Philologie 83, 166, 377, 385 f., 389 ff., 421 ff., 568, 576, 586
Philosophie 23, 300 ff., 305, 315 f., 319 f., 347, 370, 375, 397, 420, 509 f., 522, 530, 534, 540, 547 ff., 562, 571, 585 f., 591, 593, 626, 629, 644 ff., 657 ff., 665, 667
-, Ende der Ph. 433
Physik, mathematische 16, 32, 513, 517 ff., 543, 654
Physiologie 20, 83, 295, 304, 308 f., 331 f., 343 f., 347, 349 f., 371, 467, 472, 522, 540, 568, 572 ff., 580 ff., 590, 595 ff., 605 ff., 636, 642 f., 646 ff., 653 ff., 663, 669
physis en différance 156, 161 f., 286 f., 492, 499, 550
pléroma (Ergänzung, Vollendung) 198 ff., 272, 448
Poetologie 545, 553 f.
poiesis 25, 415, 543, 564, 624, 634, 649
Polizei 29, 66, 87, 194, 305, 479, 510 f., 550, 647, 661
Positivismus 14, 21, 43, 50, 54, 87, 132 f., 134, 161, 170, 227, 302, 319, 334, 341, 343, 369, 403, 417, 434, 505, 514, 531, 537, 539, 548, 554, 557 ff., 566 ff., 579 ff., 597, 626, 636, 646
Posthumane, das 25, 51, 354, 529, 551
praxis 25, 274, 415, 564, 624, 634, 649 f.
Prometheismus 117, 154, 188, 206, 208, 265, 280, 340, 375, 379, 518, 549, 586, 645, 648
Prüfung (*examen*) 439, 456 f., 459 ff.
Psychoanalyse 32, 45, 78, 296, 304 f. 311, 314, 320, 322 f., 330, 376, 428 ff., 436, 515, 525, 583, 651
-, P. der objektiven Erkenntnis 348, 545, 548
Psychologie 23, 68, 79, 81 ff., 151, 189, 227, 234 ff., 242, 248, 291 ff., 299 ff., 304 ff., 309 ff., 315 ff., 318, 322, 324, 326, 331, 356 f., 368, 376, 441, 463, 482, 505, 509 ff., 530 f., 540, 555, 561, 570, 579, 583 ff., 592 f., 623, 646 ff., 664 ff.
Psychologismus 301 ff., 318, 333, 368 f., 571
psycho-physische Indifferenz (Einheit) 291, 301, 323, 325 f., 328, 430, 505, 570; *vgl.* Seele

Rassismus 25, 484 f., 488, 492, 495, 500, 523, 529, 649
Rechner (Computer) 653 f., 662
Recht 190 ff., 197, 203 ff., 216, 218, 240, 438, 440 ff., 457, 482, 627
-, Naturrecht 442, 448, 457, 465, 477, 482
-, Rechtsgewalt 196, 200, 202 f.
-, Schwertrecht (*ius gladii*) 485, 488 f., 493
-, Strafrecht 194, 442 ff., 449 ff., 452, 483
Reflex 331 f., 636
Regierung *siehe* Gouvernementalität

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Regulation 487, 490, 619 ff., 628
Rekurrenz 349
Relation (Beziehung) 163 ff., 175, 199 f., 251, 257 f., 300 ff., 432, 457, 508, 515 ff.

Schizophrenie 237, 239, 262, 671
Schluss (Syllogismus) 18, 242, 244 ff., 250f., 255, 258 ff., 275, 384, 524 f., 553, 625 f., 669
Schöpfung (*création*) 515, 525, 528, 532 ff., 633
-, Philosophie der S. 533 f., 538
Schuld 62, 109, 111, 153, 201, 203, 226, 269
Schulen 26, 33, 442, 454 f., 457, 459, 461 f., 475, 478 f., 481, 531, 555, 620
Schweigen 39, 61, 64 f., 71, 89, 106, 171 f., 220 f., 229
Seele (das Psychische) 146, 188 f., 238, 242, 245, 295 f., 298, 312 ff., 323, 356, 371, 420, 436, 439, 444 ff., 460 f., 472 f., 497, 499, 504, 520, 565, 584, 638, 647 f., 652 ff., 656, 660, 663 ff.
Selbstpraktiken 439 f., 473, 500, 650; *vgl.* etho-poetische Transformation
Selektion 189, 291, 482 f., 487, 660 f.
Semiologie 146 ff., 381 ff.
Sexualität 436 ff., 474, 486 ff., 650
Souveränität 20, 190 ff., 345, 395, 404, 411, 441 f., 450, 452 f., 457, 462, 479, 483, 485, 488 f., 493, 526, 532, 650
Soziokratie (*sociocratie*) 562 f., 629,
Soziologie 14, 23, 78, 82, 164, 166 f., 288, 290, 301 f., 351, 427, 547, 555 ff., 561, 567 ff., 586, 593, 637, 646 ff., 658
Sprache 45 f., 52, 60 f., 69 f., 85, 90 f., 105, 142, 151, 163, 167 f., 171, 173, 241 f., 246, 341 f., 363, 382, 389 f., 398 f., 428, 431 ff., 613, 621, 628, 665
Sprachwissenschaft (Linguistik) 157, 165, 167, 288, 301, 431 ff., 571
Staatsapparate, ideologische u. repressive 443, 452, 454, 461 f., 479, 481
Strafe 442, 449 ff., 457 f.
-, Strafgesetz 458
-, Strafnorm 458
Struktur 167 ff., 420, 432
Strukturalismus 147, 163 ff., 178, 208
Subjektivierung (Subjektivation) 67, 71, 137, 188, 260, 340, 415, 437, 445, 454, 468, 470, 472 ff., 592, 470 ff.
-, assujettissement 137, 140, 438, 445, 447, 461, 470
Subjektivismus (Subjektphilosophie) 17 f., 22, 30, 42, 49, 76, 163, 170, 178, 246 f., 249, 255, 258, 265, 317, 407, 418, 465, 549, 551, 568, 583, 586, 645, 648 f.
Subjektivität (Subjekt) 15 ff., 26 ff., 48 f., 52 ff., 81, 84, 114, 130, 139 f., 163, 173 ff., 241, 243, 249 f., 255, 301, 324 f., 362, 368, 393, 397, 399 f., 404, 409, 414 f., 437, 439 f., 448, 471 ff., 500, 525, 586, 649 ff., 658, 669
Syllogismus *siehe* Schluss
Szientismus 22 ff., 54, 127, 132, 166, 201, 301 ff., 315, 318, 333, 370, 375, 398, 402, 408, 417, 432, 504, 509, 532 ff., 545 ff., 566, 568, 591, 593, 625, 644, 648, 658, 669

Technik 27, 75 f., 153 ff., 169, 307 ff., 311, 315, 335, 370, 442, 466, 472, 489, 505, 509 ff., 516, 521 ff., 527 ff., 540, 543 ff., 562, 566, 568, 581 ff., 591 ff., 602, 605 ff., 628 f., 633, 639, 642 ff., 650, 655, 658, 660 ff.
-, Phänomenotechnik (*phénoménotechnique*) 466, 512, 516, 518
-, Psychotechnik 299
Technokratie (technokratisch) 19, 22, 25, 27, 30, 54, 127, 201, 208, 315, 318, 375, 379, 509, 532, 534, 550 f., 558, 565 ff., 579, 586, 592 f., 628, 644, 648, 658

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Technologie 41, 169, 206, 439, 444 ff., 454 ff., 460 ff., 476 f., 479, 481 f., 509, 549, 650, 664, 669
-, Biotechnologie 25, 188, 206
-, Disziplinartechnologie 437, 452, 456, 461, 464, 474, 479, 481, 486 f., 520, 592
-, Machttechnologie 25, 446, 465, 477, 485, 489,
-, panoptische T. 476 f.
-, (politische) T. des Körpers 444 ff., 455, 460, 471 f., 482
-, (politische) T. des Lebens 25, 486 f., 489 ff., 493, 592, 650, 664, 669
-, sozio-biologische T. 169
-, T. der Seele 446, 520
-, T. des Selbst *siehe* Selbstpraktiken
Terror 219, 247, 270, 279
Thanatopolitik 25, 194, 484, 495, 500, 649
Tod 53, 113, 151, 153, 158, 194, 198, 218, 241, 278, 289, 341 ff., 392 f., 428 ff., 488, 494, 499 f., 606 f., 617
-, Ökonomie des T. 151,
Tragik (Tragödie) 61, 70, 73 ff., 80, 84, 86 ff., 102 ff., 112, 116 ff., 122 ff., 134, 232, 267 ff., 334
-, historische T. 74, 84
-, paradoxe T. 116 ff., 125 f.
-, strukturelle T. 61 ff., 73, 80, 84, 102, 106
Transzendenz 53, 95, 98, 133 ff., 145, 184 f., 188, 200, 205 f., 232, 273, 287, 373, 397, 634
-, immanente Transzendenz 28, 124, 127, 133, 134, 397, 507, 550
Traum 46, 57, 61, 63, 114, 296, 320 ff.

Übermensch 19, 28, 49, 51 f., 88, 111 ff., 141 ff., 183 ff., 268, 373, 375, 379, 404 f., 427, 433, 439, 550, 594, 649, 667, 670
Überschreiten (*excéder*) 113 ff.
Überschreitung (*dépassement*) 614 ff.
Überschuss (Hyperbel) 42, 44 ff., 96, 112 ff., 141, 162, 179, 285 ff., 349, 447, 538, 628
Übertretung (Überschreitung; *transgression*) 117 ff., 170, 264, 289, 321, 374, 386, 428 ff., 435, 536, 614
Übung (*exercice*) 439, 454 f., 457, 459 f., 627 ff.
Unbewusste, das 411, 424 ff., 608 f., 626 f., 633, 639
Unendlichkeit 17 ff., 44, 51 f., 55, 79, 116, 122, 157 ff., 184, 251, 257, 269, 273, 279, 281, 283, 285, 336, 342, 353, 357, 361, 371 ff., 393, 398 ff., 401, 405 ff., 419 ff., 431, 440, 508, 535 f., 590, 592, 639, 650
Unentscheidbarkeit (*indécidabilité*) 145, 152, 184, 191, 200, 289, 323
Univozität 19, 54, 180 ff., 550
Unvernunft (*déraison*) 20, 27, 39, 45 f., 58 ff., 84 f., 91 ff., 212, 220 ff., 230 ff., 236, 239 f., 263 ff., 269, 280, 401, 650
Ursprung 44, 58 f., 64, 102, 105, 114, 128 ff., 142, 152 ff., 161 f., 208, 326, 340 f., 413, 433
Urteil 18, 99, 101, 106 f., 230, 234, 239, 241 ff., 250 f., 256, 258 ff., 400, 407, 510, 521 ff., 531 535 f., 537, 502, 643, 669
-, spekulativer Satz 255 f.

Vernunft 15 f., 27, 37, 45 f., 58 ff. 84 f., 91, 99, 101, 144, 212, 220 ff., 230 ff., 239 f., 250, 255, 258, 260 f., 263 ff., 269 f., 280, 379, 401, 434, 438, 524 f., 648, 650
-, das Andere der V. 46, 62, 92 ff., 101, 135, 144, 162, 207 f., 434
Verrücktheit 215 ff., 235 ff., 246 ff., 262 ff., 400, 402, 649
Versprechen (Verheißung) 28, 75, 88, 111, 142, 179, 187, 334, 373 f., 379, 382, 404, 408, 427 f., 439, 500, 550, 594
Verstand 101, 250, 255, 258, 260 f., 263 f., 272, 280, 317, 372, 405, 524, 531, 536, 542, 645

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

-, diskursiver V. 101, 106, 108
-, intuitiver V. 99, 107 f., 158, 254 f., 258, 419, 433, 507, 521, 526
Vorwegnahme (*anticipation, présomption*) 552, 610, 623, 628, 634, 644, 670

Wahnsinn 24 f., 27, 30 f., 37-127, 104 ff., 187, 212, 215, 220 ff., 230 ff., 239 f., 269, 280, 316 f., 333 ff., 376, 401, 428, 431, 433, 440, 448, 520, 635
-, fundamental-tragischer W. 105 ff.
-, psychopathologischer W. 105 ff.
-, tragisch-dialektischer W. 105 ff.
-, der W. selbst (*la folie elle-même*) 39, 55, 58, 64, 66, 104, 106
Wahrheit 16 ff., 46, 60, 62, 68 ff., 83f., 97, 123 f., 155, 167, 173, 189, 217, 231 f., 237, 254, 257 f., 277, 288, 310, 317, 337, 362 ff., 409 f., 441, 491, 532, 549, 551 ff., 581, 589, 593, 595, 660 f.
-, ewige Wahrheiten 513, 530
-, (politische) Geschichte der W. 14, 437
-, Verifikation 313, 509, 518, 526, 546, 553, 604, 642
-, Wahrheitsstruktur der Vernunft 257 f., 438
-, W. des Menschen 35, 68, 72, 336 f.
-, W. u. Leben 16 ff., 56, 501
-, W. u. Subjekt 16 ff., 501
-, Wille zur W. (Verifikation) 513, 536, 546 f., 550, 643, 648, 650
-, wissenschaftliche W. 526, 551 ff.
Wert 17, 22, 25, 29, 63, 115, 201, 307 ff., 315, 317, 347, 387, 437, 466 ff., 477, 482, 506 f., 509 ff., 518, 523, 528, 534, 538, 547, 552, 561, 591, 596 f., 600, 603 f., 607 f., 610, 620 ff., 627, 633 f., 640 ff., 665, 669
-, Wertphilosophie 534, 601, 610, 643
-, Wissenschaft des W. 309, 317, 325, 343 f., 347 f., 464 f., 505, 636
Wesenslogik (Reflexionslogik) 234, 267, 400 f., 407
Wiederkehr, ewige 28, 52, 75, 95, 111, 141 ff., 179 ff., 268, 373 f., 379, 393, 405, 428, 439, 500, 550, 649, 670
Wille 32, 217, 225 f., 247, 360, 405, 443, 447, 449 f., 483, 509, 512 f., 518, 522, 526 f., 531 ff., 543, 546 ff., 609, 612, 620, 635, 637, 643 ff., 659, 662 ff., 669 f.
Wissen 14, 59, 72, 385, 409, 437, 444f., 454, 460 f., 532 f., 545 f., 548, 553, 583, 600, 637, 642 f., 645, 648
-, W. u. Macht (*scientia et potentia*) 20, 40, 135, 201, 437, 444, 459, 481, 527 f., 538, 539, 549, 581, 645, 648
Wissenschaft 23, 27, 169, 228 f., 301, 307 ff., 311 f., 315 f., 370, 375, 398, 414 f., 420, 466, 499, 505, 509 f., 511 ff., 521 ff., 530 ff., 537, 542 ff., 551 ff., 587, 591, 641 ff., 657
-, Gegen-Wissenschaft (*contre-science*) 117, 170, 176, 374, 376, 427 ff., 537, 589
Wissenschaftsgeschichte 15 f., 32, 423, 456, 461, 511 ff., 539, 546 f., 553, 559, 577, 613, 657 f.

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783845292458 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND