

Für einen kritischen Vitalismus¹

Frédéric Worms²

Der kritische Vitalismus, den wir hier verteidigen, wäre leicht zu verstehen und anzuwenden, wenn eine seiner unvermeidlichen Konsequenzen nicht die wäre, sich in Spannungen, sogar in Widersprüche im menschlichen Leben zu übersetzen. Worin bestehen in der Tat seine Hauptthesen? Sie sind recht schnell aufzuzählen: Der kritische Vitalismus besteht zunächst (wie jeder Vitalismus) darin, zu behaupten, dass es etwas letztgültiges und irreduzibles im ›Leben‹ gibt, wobei es sich dabei aber nicht um ›das Leben‹ handelt – verstanden als eine Essenz, oder als ein einfacher und univoker Wert. Wie jeder kritische Ansatz (denn das ist es, was unserer Meinung nach ›Kritik‹ allgemein definiert), besteht auch der kritische Vitalismus darin, eine Wesensunterscheidung (und damit etwas Irreduzibles) in einen Term einzuführen, der anscheinend eindeutig und einwertig ist. (So besteht beispielsweise die ›Kritik‹ von Kant darin, in der ›Erkenntnis‹ das zu unterscheiden, was dem Objekt zukommt – und was dem Subjekt.)

Der kritische Vitalismus ist also recht einfach zu definieren: Es ist die These, dass es nicht ›das Leben‹ ist, das letztlich in Theorie und Praxis existiert. Vielmehr besteht es in einer Serie von Spannungen oder Oppositionen – vor allem in der Spannung oder Opposition zwischen Leben und Tod; in der Spannung zwischen dem Leben, und den individuellen Lebewesen; und in der Spannung zwischen der Sorge um oder der Unterstützung für das Leben, und der Macht oder Gewalt über das Leben – und genauer gesagt: über die Lebe-

1 | Auf Französisch zuerst erschienen als: Pour une vitalisme critique, in: *Esprit*, Januar 2015, 15-29 (<https://esprit.presse.fr/article/worms-frederic/pour-un-vitalisme-critique-38191>).

2 | Wir danken neben der Redaktion von *Esprit* denen, die die Veröffentlichung der folgenden Überlegungen erlaubt haben, v.a. Merve für die Publikation einiger Texte zu den Beziehungen zwischen den Lebewesen (Worms 2013), wozu wir hier einführende Bemerkungen geben. Die seither angeregten Diskussionen sind untrennbar von dem hier vorliegenden Essay (selbst wenn der Autor für diesen allein verantwortlich ist).

wesen. Es sind diese Spannungen, die etwas Irreduzibles haben, und die nicht nur erlauben, sondern sogar dazu zwingen, einen ›kritischen Vitalismus‹ zwei anderen Typen philosophischer Positionen gegenüberzustellen. Der ›kritische Vitalismus‹ ist zunächst einem *anderen* Vitalismus entgegengesetzt, jenem, den wir als »substantialistisch« oder auch als »ideologisch« bezeichnen können und für den das Leben eine Essenz oder ein Wert an sich ist. Der ›kritische Vitalismus‹ ist aber auch *dem* Vitalismus entgegengesetzt, der vorgibt, das Leben aus etwas zusammensetzen zu können, oder es in anderes auseinanderzunehmen – der das Leben als etwas versteht, das sich dem Tod entgegengesetzt, das sich in Lebewesen differenziert, das von anderem getragen oder durch anderes bedroht wird. Auch in diesem Fall wird das Leben reduziert, denn es wird anderem, es tragenden, ihm gegenüber transzendenter untergeordnet. Dies sind in Kurzfassung die zentralen Thesen des ›kritischen Vitalismus‹.

Wenn diese Thesen zu schlicht erscheinen sollten, so doch nur in ihrem allgemeinsten Verständnis und als philosophisch noch zu abstrakte, wenn auch durchaus präzise Position in Opposition zu anderen Positionen. Diese Thesen behaupten nämlich nicht lediglich Spannungen, sondern wirkliche Widersprüche im menschlichen Leben, wobei dieses für den kritischen Vitalismus keine Sonderstellung im Lebendigen besitzt. Dessen Singularität besteht eher allein darin, diese Spannungen weitestmöglich auszudehnen, was paradoxerweise dazu führen kann, sie zu schließen, zu vergessen, auszulöschen, oder durch anderes zu ersetzen. Oft besteht im vitalistischen Denken tatsächlich die Tendenz, nicht zwei Aspekte ›des Lebens‹ einander gegenüberzustellen, sondern ›dem Leben‹ dessen Anderes entgegenzusetzen – wie beispielsweise Leben und Wissen (*Leben und Geist*), Leben und Freiheit (*Leben und Würde*), oder auch Leben und Gerechtigkeit (*das Leben und das Politische*). Es sind dies äußerliche Oppositionen, die nicht zufällig gerade gegenwärtig ins Zentrum der theoretischen und praktischen Debatten zurückkehren – in einem Moment, in dem die Frage des ›Lebendigen‹ selbst erneut zentral geworden ist, von den Lebens- und den Neurowissenschaften bis zu sozialen und politischen Fragen wie solchen der Familienpolitik oder der Ökologie.

Unser Ziel wird nun im Folgenden nicht darin bestehen, alle diese Probleme zu lösen. Dies wäre ohnehin nicht möglich. Unser Ziel besteht viel eher darin, diese Probleme zunächst zu verstehen, oder besser, sie in einem bestimmten Sinn zu *stellen*. Dabei wollen wir die künstlichen Widersprüche durch andere ersetzen, und zwar durch solche, die uns tatsächlich unvermeidlich scheinen. Die Widersprüche liegen nicht zwischen ›dem‹ Leben und seinem Anderem, sondern *im* Leben selbst – zwischen den Lebewesen. Wir wollen dabei zeigen, dass diese Umstellung weit entfernt ist, indifferent zu sein. Sie verändert tatsächlich alles, in theoretischen wie in praktischen Fragen, in der Philosophie wie im Politischen. Genau dies wäre das Ziel eines kritischen Vitalismus, der indes ›kritisch‹ auch noch in einem zweiten Sinn wäre, sofern

er nämlich nicht die Dinge ›an sich‹ anzusprechen beansprucht, sondern entlang unserer, also der genuin *menschlichen* Erfahrung und der Widersprüche, die hierbei an den Tag treten.

Man könnte in dieser Hinsicht natürlich auch auf die Kantische Auffassung von Kritik verweisen. Wir betonen statt dessen einen letzten Punkt, bevor wir drei der fundamentalen Widersprüche untersuchen wollen, die im gegenwärtigen philosophischen Moment wiederkehren:³ Der ›kritische Vitalismus‹ ist weit entfernt, eine neue Position zu sein, wie es zunächst scheinen könnte. Eher lässt er eine lange und oft missverstandene Tradition wieder auftauchen – eine Tradition, die nicht nur in der Philosophie des letzten Jahrhunderts Bestand hatte (auch wenn sie dort tatsächlich zentral war), sondern die in der gesamten Geschichte des Denkens aufzufinden ist. Dies allerdings ist nicht das Vorhaben in diesem Text. Nicht ohne eine der wichtigsten Figuren dieser Geschichte auftreten zu lassen, versuchen wir vielmehr vor allem, drei der hauptsächlichen Widersprüche aufzugreifen, die der kritische Vitalismus weniger zu überschreiten als zunächst zu verstehen erlaubt. Dies wäre einer seiner grundlegenden Beiträge, im Sinn einer Neuorientierung im gegenwärtigen philosophischen Moment.

DAS LEBEN UND DAS WISSEN DES LEBENS (DIE SPANNUNG ZWISCHEN LEBEN UND TOD)

Man könnte diese erste Opposition, von der wir ausgehen (nicht ohne sie umzustellen und neu zu formulieren), für sehr abstrakt und allgemein halten. Wir werden indes durch genau diese Umstellung schnell sehen, dass sie viel konkreter und dringender ist, als es zunächst scheinen mag. Man meint in der Tat, man könnte Leben und Wissen gegenüberstellen, oder auch zwei abstrakte Konzeptionen des Lebens: diejenige, die man im Allgemeinen mit ›dem‹ Vitalismus verbindet (die das Leben als ein substantielles Prinzip betrachtet) und diejenige, die das Leben auf einen ›Mechanismus‹ reduziert. Es ist übrigens sicher, dass es bereits eine bestimmte Erfahrung des Todes ist, oder ein bestimmter, äußerlicher Kontrast zwischen dem Leben und dem Tod, die der Ursprung dieser Entgegensetzung ist. Nehmen wir einen lebendigen Körper an, der stirbt: Der tote Körper, der Kadaver ist zugleich er selbst, und doch ganz anderes. Wie sollte man sich nicht vorstellen, dass ›das Leben‹ ein ›Prinzip‹ in diesem Körper wäre; dass es diesen belebt hatte und ihn nun nicht mehr belebt; und dass der Körper somit der Speicher einer Aktivität wäre. So war etwa

3 | Anm. der Übersetzung: Vgl. zur philosophiegeschichtlichen Idee »philosophischer Momente«, die je bestimmte Autoren teilen, wobei sie entgegengesetzte Positionen vertreten: Worms 2004, 2009, Maniglier 2011.

bei Aristoteles die ›Seele‹ das erste Prinzip eines solchen *substantialistischen* Vitalismus. Aber wie könnte man dann verstehen, dass das, was den Tod begleitet oder verursacht, doch kein vollständig materieller, physisch-chemischer Mechanismus ist; und dass es daher wichtig wäre, diese Ursache zu suchen und zu erkennen – um nämlich dem Tod zu entgehen (und ohne dabei irgend ein vitales Prinzip vorauszusetzen)? In dieser Weise rekurriert die Philosophie im Grunde seit jeher, vor allem aber seit Descartes, auf einen »Mechanismus«, um das Lebendige zu denken. Was ist es, das den Tod verursacht? Ist es der Verlust eines vitalen Prinzips oder der Effekt eines kausalen Prozesses? Muss man die Erfahrung des Lebens dem Wissen des Lebendigen entgegensetzen?

Selbstverständlich sind wir aus diesem Dilemma seit langem unwiderruflich ausgestiegen. Der Mechanismus hat keinen Konkurrenten auf dem Gebiet des Wissens des Lebens mehr. Er ist es, dem wir die Chance verdanken, gegen die Gründe des Todes kämpfen zu können – soweit wie möglich jedenfalls. Der substantialistische Vitalismus flüchtet sich nunmehr in die reine Ideologie. Aber warum dann überhaupt noch vom *Vitalismus* sprechen (und sei es einem »kritischen«)? Weil ein wesentlicher Punkt bleibt, der nichts mit ›dem‹ Leben als bloßes Objekt des Wissens zu tun hat, sondern mit dieser *Aktivität* des Wissens selbst. Insofern fußt er auf einem ganz anderen Aspekt als der erste, substantialistische Vitalismus. Genau von diesem Aspekt, nämlich der Aktivität des Wissens eines Lebewesens, hat der größte kritische Vitalist des 20. Jahrhunderts gezeigt, dass dieser anscheinend minimale Aspekt tatsächlich maximale Effekte zeitigt. Es war dieser Ertrag, der Georges Canguilhem 1970 (in einem Aufsatz über die Herausforderung, die für ihn die Bücher von François Jacob und Michel Foucault darstellten) auszurufen erlaubte: *Der Vitalismus ist nicht tot, und er ist es selbst bei den Biochemikern nicht* (Canguilhem 1971; vgl. Debru/Morange/Worms 2012). Wir haben bereits auf diesen wichtigen Punkt hingewiesen, beiläufig dabei auch anzeigend, dass der Mechanismus die Gründe des Todes stets zu dem Zweck zu erkennen suchte, *um ihn zu vermeiden*. Tatsächlich ist es diese minimale, aber irreduzible Anforderung, auf die sich der kritische Vitalismus stützt, um Prinzip und Ziel des Wissens des Lebendigen zu denken – so mechanistisch eine solche Wissenschaft auch ist und bleiben wird. Auf diese minimale Anforderung stützt sich jedenfalls Georges Canguilhem, der Autor von *Das Normale und das Pathologische* (Canguilhem 2012), der Organisator der Konferenzen von 1947 über »Aspekte des Vitalismus« (Canguilhem 2009a, 2009b, 2009c) und der Verfasser der *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (Canguilhem 1989a).

Es handelt sich dabei tatsächlich nicht darum, irgendein ›vitales Prinzip‹ als Objekt einer Wissenschaft des Lebendigen anzunehmen. Eher geht es im Gegenteil und ganz allein darum, zu verstehen, dass im Wissenschaftler selbst stets eine vitale ›Polarität‹ bleibt – so minimal sie auch sei. Er ist als das Subjekt

der Wissenschaft des Lebens *selbst ein Lebewesen*. Wir erkennen das Lebendige daher nicht allein, um es lediglich zu kennen, selbst wenn dieses Wissen uns seine eigenen Gesetze aufzwingt, die solche des Mechanismus sind. Vielmehr hat Canguilhem stets erneut behauptet, dass wir das Lebendige weniger durch solche (und seien es noch so viele) Vermittlungen kennen, und vor allem, dass dies nicht das *Ziel* dieses Wissens ist. Ziel des Wissens vom Leben ist es vielmehr, auf all jene Schmerzen antworten zu können, die das Lebewesen, das wir sind, als solches affizieren. In erster Linie gilt dies natürlich für den Fall des menschlichen Individuums, das einen Arzt konsultiert, um sich von ihm behandeln zu lassen. Zu diesem Zweck mobilisiert der Arzt jene ›Summe der wissenschaftlichen Kenntnisse‹, welche die Medizin in ihrer – stets polarisierten – Anstrengung gegen Krankheit und Tod nutzt. Der letzte Aufsatz, den Canguilhem den *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* hinzufügt, erinnert noch einmal daran: Wie groß auch immer die Komplexität und die Artifizialität der technischen, wissenschaftlichen, ökonomischen und sozialen Bedingungen der gegenwärtigen Medizin sein mögen; wie lang auch immer der Dialog zwischen Arzt und Patient dauert – die Wirksamkeit, welche die medizinische Praxis legitimiert, ist allein auf jener Modalität des Lebens begründet, welche die *Individualität des Menschen* ist.

»Im epistemologischen Unterbewussten des Mediziners ist es die fragile Einheit des menschlichen Lebewesens, die aus den wissenschaftlichen Anwendungen (die stets dazu unternommen werden, um diesem zu dienen) eine wirkliche *Summe (somme)* macht« (Canguilhem 1989b: 428).

Hier begegnen wir nun dem Wesentlichen dessen, was wir den *kritischen Vitalismus* nennen: Er setzt nichts anderes voraus – nicht mehr, aber auch nicht weniger – als die negative Polarität zwischen Leben und Tod; und dies, um das Wissen des Lebendigen im Fall des menschlichen Lebens zu klären. Der kritische Vitalismus lässt sich hier auch als Verlängerung jener Perspektive verstehen, die Georges Canguilhem bereits 1943 formuliert hatte, wobei er einen Umweg und eine Autonomie in die Definition des Lebens einbaute: Das Leben ist für den Mediziner (so Canguilhem) kein bloßes Objekt. Es ist vielmehr eine polarisierte *Aktivität*, die der Mediziner seinerseits durchführt, indem er dieser das kleine, aber unentbehrliche Licht der Humanwissenschaft hinzufügt – die spontane Anstrengung der Verteidigung, des Kampfes gegen alles, was für das Leben von negativem vitalen Wert ist (vgl. Canguilhem 2009e: 297).

Es kann sich an dieser Stelle freilich nicht darum handeln, den kritischen Vitalismus von Georges Canguilhem im Detail zu untersuchen. Wir wollen nur die Kohärenz betonen, die in dieser Hinsicht die drei Konferenzen von 1946 und 1947 aufweisen, die mit anderen Texten im Band von 1952 *Die Erkenntnis des Lebens* aufgenommen sind. Das Prinzip dieser Konferenzen be-

steht genau darin, jene Umkehrung durchzuführen, die wir hier betonen: die Umkehrung von einem substantialistischen zu einem anderen Vitalismus. Obgleich Canguilhem diesen Vitalismus nicht selbst einen »kritischen« nennt, erscheint dieser Vitalismus viel radikaler als jener, auf den er antwortet und dem Canguilhem paradoxerweise vorwirft, noch zu bescheiden gewesen zu sein. Denn tatsächlich bleibt jeder traditionelle Vitalismus in der Falle des Mechanismus gefangen. Er sieht sich nämlich stets verpflichtet, das Prinzip des Lebendigen gewissermaßen – mit einer Formulierung von Spinoza, die Canguilhem aufnimmt – als »Staat im Staate«⁴ zu verstehen. Der klassische Vitalist nimmt tatsächlich die Einfügung des Lebendigen in ein physisches Milieu an, zu dessen Gesetzen das Lebendige dann lediglich eine Ausnahme bildet. Dies ist – aus Sicht Canguilhems – ein »philosophisch unverzeihliche[r] Fehler. Es kann kein Reich innerhalb eines Reichs geben«, selbst wenn dieser etwas Irreduzibles im Lebendigen anspricht (2009b: 172). Canguilhem hingegen schlägt eine radikale Umstellung vor. Es ist nicht das Lebendige, das ein Reich im Reich der Physik darstellt. Es ist umgekehrt vielmehr die Physik, die ein Instrument des Lebens ist – sie ist es, die den Bedürfnissen und Techniken des Lebendigen entspricht.

»Wenn man die Originalität des Lebens anerkennt, muss man die Materie innerhalb des Lebens und die Wissenschaft der Materie, das heißt die Wissenschaft schlechthin, innerhalb der Aktivität des Lebendigen ›begreifen‹« (Canguilhem 2009b: 173).⁵

Canguilhem ist dabei weit davon entfernt, die Wissenschaft auf ein Instrument zu reduzieren, dessen einziger Wert ein pragmatischer wäre. Die Wissenschaft unterliegt ganz im Gegenteil – und sei es nur, um ihr Ziel und ihre praktische Norm zu erreichen – einer Struktur und einer Norm, die ihr eigen sind, nämlich einer Struktur und einer Norm der *Wahrheit*. Diese Norm der Wahrheit ist es, die Canguilhem auch Michel Foucault entgegenhält, wenn dieser in *Die Ordnung der Dinge* die Wissenschaft auf eine Geschichte jenseits jeder Normativität zu reduzieren scheint (Canguilhem 1988). Es gibt eine Autonomie der Wissenschaft, und es ist dieser kritische Umweg, der dem menschlichen Lebewesen in der Erforschung seiner Ziele eigen ist. Aber es bleibt nicht weniger

4 | Spinoza 1999: 219 (Vorwort Buch III): »Die meisten, die über die Affekte und über die Lebensweise der Menschen geschrieben haben, behandeln, so sieht es aus, nicht natürliche Dinge, die den allgemeinen Gesetzen der Natur folgen, sondern Dinge, die außerhalb der Natur liegen; eher scheinen sie den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staat zu verstehen...«.

5 | Anm. der Übers.: Vgl. Canguilhem 2009a: 22: »Der Verstand darf sich auf das Leben nur beziehen, wenn er die Originalität des Lebens anerkennt. Das Denken des Lebendigen muss die Idee des Lebendigen *dem Leben selbst* entnehmen«.

wahr, dass das Wissen des Lebendigen nicht allein im objektiven Sinn dieses Genitivs gedacht werden darf – im *Genitivus objectivus*. Er muss stets zugleich auch im subjektiven Sinn gedacht werden – im *Genitivus subjectivus*. Das Wissen des Lebendigen ist eines, das eine vitale Polarität aufweist, nämlich letztlich die Opposition gegen den Tod. Der kritische Vitalismus stützt sich hier auf eine Umdrehung der Perspektive, welche die beiden anderen Konferenzen von 1947 in zwei weiteren wichtigen Punkten verstärkt: In »Maschine und Organismus« (Canguilhem 2009c) zeigt Canguilhem, dass nicht der Organismus als eine Maschine zu verstehen ist, sondern es umgekehrt die Maschine als Verlängerung des Organismus anzusehen gilt; und in »Das Lebendige und sein Milieu« (Canguilhem 2009d) wird aufgewiesen, dass es nicht das Milieu ist, welches das Verhalten des Lebendigen bestimmt, sondern es ganz im Gegenteil das Lebendige ist, das sich stets sein Milieu ordnet.

Entlang einer solchen Umkehrung, die bei diesem Philosophen und Mediziner stets letztlich aus der Medizin das Prinzip und Ziel des Wissens *des Lebendigen* macht (und letztlich des Wissens schlechthin – wie übrigens bereits bei Descartes), muss unser ganzes Wissen in seiner Autonomie viel weniger auf eine ›Essenz‹ oder ein ›Prinzip‹ des Lebens bezogen werden. Diese ›Essenz‹ ist nie isoliert. Weder ist sie als ein einziges Prinzip erkennbar, noch als ein eindeutiger und eindimensionaler Wert. Vielmehr weist das Wissen des Lebendigen eben stets auf die irreduzible *Polarität* seiner Opposition gegen den Tod. *Diese* Polarität definiert jene normative Aktivität, die dem Lebendigen immanent ist, weil sie zuallererst in der Abwehr dessen besteht, was es zerstören könnte; dessen also, was für das Leben von negativem Wert ist. Unnützlich, an dieser Stelle lauthals zu verkünden, dass es bereits ein solches Prinzip in Ethik und Politik gibt. Die Medizin zeigt dieses Prinzip schlicht durch ihre Aktivität, ohne darin jene Norm des menschlichen Lebendigen überschreiten zu müssen, die sich der Zerstörung und dem Tod widersetzt. Entscheidend wäre hier eher, zu zeigen, dass und inwiefern dieses kritische Modell einer Philosophie des Lebens weit entfernt ist, einzigartig und punktuell zu sein. Es durchquert tatsächlich jeden der Momente der Philosophie des 20. Jahrhunderts, nicht allein in Frankreich. In dieser untergründigen Präsenz steht das kritische Modell einer Philosophie des Lebens immer auch jenem anderen, zunehmend gefährlicheren und radikaleren Vitalismus gegenüber (der gleichwohl seinerseits eine legitime Kritik mit sich führt). Aber noch einmal: Dies zu zeigen, ist nicht unser Anliegen. Es besteht vielmehr darin, einen Weg aufzuweisen, auf dem der kritische Vitalismus ausgearbeitet werden könnte, um jenen anderen Widersprüchen zu entgegnen, von denen wir ausgegangen sind.

LEBEN UND FREIHEIT (SPANNUNGEN ZWISCHEN DEN LEBEWESEN)

Fest steht jedenfalls, dass die Opposition zwischen Leben und Tod – so wichtig und konstitutiv sie sein mag – allein nicht ausreicht, um alle menschlichen vitalen Konflikte, oder alle internen Widersprüche im menschlichen Leben aufzulösen. Ganz im Gegenteil: Diesen Widerspruch für die einzige wichtige Opposition zu halten, birgt ein erhebliches Risiko, nämlich das des Rückfalls in den substantialistischen Vitalismus, wenn man darunter die Opposition zum Tod versteht. Der ›Wert‹ des Lebens besteht nicht in diesem allgemeinen Widerspruch, sondern in den stets individuellen oder auch familialen Konflikten – den relationalen Konflikten zwischen den Menschen. Und es ist dieser Rückfall in den substantialistischen oder essentialistischen Vitalismus (der stets ›das‹ Leben heiligt), der dazu führt, dem Leben erneut anderes entgegensetzen – ob es sich um die Freiheit, die ›Würde‹ oder auch um soziale und politische Normen handelt, die man als den vitalen Normen radikal entgegengesetzt versteht. Hier liegt nicht zufällig eine Ursache der aktuell hitzigsten Konflikte, ganz ebenso wie in den Lebenswissenschaften nicht zufällig ethische oder auch ›bioethische‹ Fragen im Zentrum des aktuellen philosophischen Moments stehen – und dazu beitragen, diesen als solchen zu definieren. Tatsächlich durchquert die Frage des Lebendigen alle Dimensionen unserer gegenwärtigen Erfahrung. Man würde erneut kaum aus dieser äußerlichen Opposition herauskommen, man würde erneut Gefahr laufen, ideologisch zu werden, wenn es nicht eine andere Spannung, eine andere interne oder immanente Opposition gäbe, wie sie die Lebenswissenschaften bezeugen. Dieses Mal handelt es sich nicht um eine Spannung zwischen ›dem‹ Leben und seinem ganz Anderen, sondern um die spannungsvollen Beziehungen zwischen ›den Lebewesen‹.

Worin besteht diese Spannung, diese Relation, die ihrerseits in eine Opposition münden kann? Sie erlaubt, ›das Leben‹ ohne die Individuation des Lebendigen zu denken. Sie ist es, die bei einigen Spezies – auch der menschlichen – weniger die Gestalt einer buchstäblichen vitalen Individuation, als vielmehr die Gestalt einer stets nur zeitweiligen und *interindividuellen* Individuation der Einzelnen annimmt. Diese Relation zwischen den Einzelnen lässt Spannungen und Brüche, sie lässt Verletzungen, sie lässt aber auch neue moralische und politische Normen auftauchen (wie zum Beispiel die Erfindung von ›Freiheit‹ und ›Gleichheit‹). Diese Werte stehen nicht ›dem‹ Leben gegenüber. Sie tauchen viel eher in der Spannung zwischen, in den Konflikten unter den menschlichen Lebewesen selbst auf. Bestehen wir darauf: Es handelt sich viel weniger um eine Spannung, die ›dem‹ Leben inhärent ist, als um eine irreduzible Spannung *zwischen Lebewesen*. Denn nicht nur begegnet man nie ›dem‹ Leben. Man begegnet vielmehr auch nie der Opposition zwischen Leben und Tod. Nie treffen wir ›das‹ Leben an. Wir kennen stets nur Lebewesen und

(im Fall menschlichen Lebens) Relationen zwischen ihnen. Die Anerkennung dessen führt weniger dazu, die Widersprüche oder Konflikte auflösen zu wollen, als vielmehr dazu, deren Terrain zu versetzen, sie auf ihrem wirklichen Terrain anzutreffen. Dieses Terrain ist viel eher tragisch als ideologisch. Es ist dieses Terrain, welches die Ideologien, Verleugner alles Tragischen, nicht zu denken vermögen.

Wir können hier lediglich Beispiele anführen. Auch können wir lediglich beanspruchen, die Probleme zu *benennen*, die sie aufwerfen – und nicht, sie auch nur im entferntesten zu lösen. Das erste Problem betrifft das, was man das Lebensende nennt. Die Konflikte, die es aufwirft, betreffen in unseren Augen nicht (oder nicht zuerst) einen Konflikt zwischen *dem* Leben und einem ihm entgegengesetzten Wert (sei es die Freiheit oder die menschliche Würde). Diese Dimension wird erst in einem zweiten Schritt wichtig. Was indes zuerst und auf viel intimere und konflikthaftere Weise auftritt, ist der Konflikt zwischen zwei Aspekten des Lebens, die in ihm eine *doppelt* vitale Dimension enthüllen: Es handelt sich um die Spannung zwischen der Weiterführung des Lebens im Gegensatz zum Tod, und zugleich um die nicht weniger vitale Dimension des menschlichen Lebens, die das individuelle Leben und das Leben der Relation oder der sozialen Beziehung zu anderen betrifft. Es ist tatsächlich unmöglich, das menschliche Leben lediglich durch die Aufrechterhaltung gewisser organischer Funktionen zu definieren. Und ebensowenig ist es möglich, die menschlichen und zwischenmenschlichen Aspekte des Lebens von den eigentlich vitalen, den körperlichen und zwischenkörperlichen Dimensionen abzulösen. Dafür spricht bereits der stets individuelle Ausdruck des Körpers, die Individualität eines Körpers, der noch bis zu seinem Tod expressiv bleibt. Und ebenso spricht die vitale Dimension dafür, die das Leiden *der Anderen* annimmt: die engen Beziehungen zu denen, die man die Angehörigen nennt. Es gibt hier sehr wohl zwei Dimensionen des Lebens, die in einen Konflikt eintreten und die herzerreißendsten Entscheidungen erzwingen. Diese Konflikte betreffen nicht lediglich die Opposition zwischen ›dem‹ Leben und etwa der ›Freiheit‹. Sie sind irreduzibel. Eine derart relationale Bestimmung des Lebens, ein solcher Vitalismus, der das Leben *nicht ohne* die miteinander verbundenen Lebewesen oder jenseits von diesen denkt, stellt tatsächlich eine radikale Verschiebung des Problems dar.

Ganz ebenso verhält es sich am Beginn des Lebens, nämlich bei der Bildung von ›Verwandtschaftsbeziehungen‹. Man stellt hier allzu schnell die biologische der sozialen Verwandtschaft gegenüber, die natürliche der kulturellen – als wenn die eine vital wäre, und die andere, relationale und künstliche, deshalb aufhören würde, vital zu sein. Stattdessen gibt es auf beiden Seiten Vitales. Soziales ist eine Relation eines Lebewesens zu anderen Lebewesen. Diese Beziehung ist immer zugleich körperlich und zeitlich – was erklärt, warum selbst die biologische Beziehung Zeit braucht, um sich zu bilden, während um-

gekehrt jede temporär eingegangene Beziehung biologische oder vitale Folgen hat. Es ist hier erneut wichtig, eine letztlich abstrakte Antinomie zugunsten einer anderen, konkreten Bestimmung zu vermeiden. Man erfreut sich heute allzu schnell an einem ideologischen Modus, der die tiefen Konflikte zwischen den Verwandten kleinredet und karikiert – ob es sich nun um Antigone oder das Urteil des Salomon handelt. In beiden Fällen wussten es bereits die antiken Philosophen: Wenn es einen Riss, ein Zerwürfnis gibt, dann innerhalb der menschlichen Beziehungen, die stets unauflösbar vital *und* moralisch sind. Kein einfaches Dispositiv erlaubt, diese theoretisch oder praktisch zu trennen. Man muss jedoch trennen, man muss sich für eine Seite entscheiden. Genau dies lässt moralische und politische Normen auftauchen. Diese resultieren nicht aus der summarischen Opposition gegen »das« Leben, sondern sind Folgen des Konflikts, der Gewalt und der Verletzung in den Beziehungen zwischen Lebewesen. Wenn man etwa wissen will, was der Patient und was der Arzt entscheiden muss, führt man mit Recht die moralische und politische, die autonome und demokratische Dimension der Freiheit ein. Wenn man wissen will, von welcher Dimension der Verwandtschaft man spricht, die sich vielen, fortan disjunkten Typen von Beziehungen impliziert, so muss man wissen, wo sich die Gewalt situiert, die diese Beziehungen unmöglich macht, da sie zugleich moralische Prinzipien und Körper verletzt. Aber dies alles interessiert erst in einem zweiten Schritt. Es ist ja stets erst die Verletzung der vitalen Beziehungen, welche moralische Normen auftauchen lässt, die sich dann von jenen ersten wesensmäßig unterscheiden. (Ebenso unterscheidet sich das wissenschaftliche Wissen von der therapeutischen Sorge der Medizin, obgleich sie letztlich demselben Übel gelten). Die moralischen Beziehungen sind nicht weniger vital als Krankheit oder Tod, und die Konflikte, die sie moderieren und eindämmen sollen, sind nicht weniger tödlich. Ein kritischer Vitalismus wäre also nicht der, der dem Leben permanent die abstrakte Spannung zum Tod gegenüberstellt. Der kritische Vitalismus denkt vielmehr das Leben nur durch die realen und temporären Beziehungen zwischen den Lebewesen hindurch – mitsamt deren Brüchen, in denen zwischen den Menschen das Moralische und das Politische auftauchen, die nichts »biologisches« haben, auch wenn sie selbst vital sind – in ihrer Ursache und ebenso in ihrem Ziel.

Bestehen wir erneut darauf: Eine solche Position löst überhaupt keine dieser Widersprüche. Sie betont diese vielmehr – zwischen der technischen und der klinischen Sorge; oder zwischen den verschiedenen Dimensionen des menschlichen Lebens. Und es ist dabei natürlich nicht die vitalistische Position, die diese Spannungen oder Disjunktionen erzeugt, sondern es ist das menschliche Leben selbst, für welches der kritische Vitalismus beansprucht, es nicht zu deformieren. Es handelt sich dabei um einen zunehmend dringlicheren Einsatz, und dies zweifach. Zum einen gilt es, diese vitalen Fragen zu stellen, und zum anderen, deren Verformung und Karikatur zu vermei-

den. Wir können an dieser Stelle wie erwähnt keineswegs alle Konsequenzen dessen andeuten – Konsequenzen, die sich über die Beziehungen zwischen den Menschen hinaus natürlich auch auf die Beziehungen zu den anderen, nichtmenschlichen Lebewesen erstrecken. Gleichwohl wollen wir zumindest hierüber noch sprechen, bevor wir zu den allgemeinen Perspektiven, dem Arbeitsprogramm des »kritischen Vitalismus« zurückkommen, den wir hier zu skizzieren suchen.

LEBEN UND MACHT (DAS LEBEN UND DIE GERECHTIGKEIT)

Es gibt eine letzte Opposition, bei der es von vitaler Bedeutung wäre, sie durch eine recht verstandene Spannung zu ersetzen. Sie trifft im Grunde jene Opposition, mit der wir begonnen haben; und auch diese ist ein Kennzeichen des aktuellen philosophischen Moments: Es handelt sich um Opposition des Lebens zur Macht. In ihrer extremen Form besteht diese Opposition nun darin, zu behaupten, dass wir es nie mit ›dem‹ Leben zu tun haben, sondern immer schon mit einem Leben, das durch Aktivitäten und Beziehungen der Macht zwischen den Menschen, und darüber hinaus durch Beziehungen der Macht über alle Lebewesen manipuliert ist. Diese Opposition führt dazu, dem substantialistischen Vitalismus einen ebenso substantialistischen Naturalismus zur Seite zu stellen; sowie einen ebenso substantialistischen »Konstruktivismus«, der nämlich nun die absolute Priorität der kulturellen oder sozialen Operationen im Blick auf das Lebendige, die Natur behauptet. Zweifellos ist es so, dass wir nie ›dem‹ Leben begegnen. Aber es ist ebenso sicher, dass auch der sozio-kulturelle Bezug auf das Leben auf eine buchstäblich *vitale* Weise polarisiert bleibt. Auch wenn es in allen Beziehungen zwischen den Menschen – einschließlich derjenigen von Medizin und Pflege – Relationen der Macht gibt, so gibt es in diesen doch stets auch eine Dimension der Sorge, oder der *Gerechtigkeit*. Es ist diese letzte Polarität zwischen Sorge und Macht, oder zwischen Recht und Leben, die in unseren Augen die anderen Polaritäten ergänzen muss, die der kritische Vitalismus vor Augen stellt und auf neue Weise problematisiert: die Spannung zwischen Leben und Tod, sowie die zwischen dem Leben und den Lebendigen.

Diese dritte Polarität ereignet sich mindestens auf zwei, und genauer auf drei Ebenen. Es handelt sich zunächst sicherlich um soziale Beziehungen. Die Ethiken und Politiken der Pflege (*care*) haben nicht allein die Bedeutung der »Hingabe« in menschlichen Beziehungen gezeigt. Sie haben auch deutlich gemacht, dass diese immer auch Dimensionen der Macht und Herrschaft enthalten, Beziehungen auf das Leben als Objekt. Das betrifft ebenso die politischen Beziehungen, durchquert aber auch alle anderen, einschließlich derjenigen der ›Gattung‹. Die Macht interveniert in alle Beziehungen zwischen den Lebe-

wesen – nicht nur in Form der Verletzung (in den individuellen, intimen Beziehungen). Ein kritischer Ansatz des Vitalismus wäre unvollständig, wenn er nicht diese Dimension integrierte. Dies bedeutet gleichwohl nicht, dass der Dimension der Macht nicht eine andere entgegenzusetzen wäre. Diese wäre dabei nicht im substantiell verstandenen Sinn vital, so, als wenn die Relation der »Sorge« etwa eine völlig reine, unschuldige vitale Disposition wäre. Die Psychoanalyse hat seit langem die Ambivalenz aller »vitalen« moralischen Dispositionen gezeigt. Die Dimension der Macht liegt hier darin, dass die Relation der »Sorge« stets in vielfältigen politischen Formen instituiert ist – in Form sozialpsychologischer oder therapeutischer Unterstützung oder sozialer Solidarität. Die sozialen Normen sind mehr als strikt vitale Normen. Und doch bergen sie eine vitale Polarität zwischen Stiftung und Zerstörung, ausgeweitet nun auf das Ganze einer Gesellschaft sowie auf diverse Beziehungen der Macht, die diese durchqueren und sie konstituieren.

Es gibt hier keine externe Opposition, sondern es handelt sich viel eher erneut um interne Spannungen – auch zwischen den verschiedenen Dimensionen der Sorge oder Pflege. Aber ebenso verhält es sich bei dem, was wir nicht zögern sollten »globale Gerechtigkeit« zu nennen – die Sorge der Menschheit um sich selbst und ihre Umwelt, ihr globales Milieu einschließlich der anderen Lebewesen, den Planeten – und letztlich das Leben selbst. Man setzt hier Leben und Politik einander gegenüber, in einer »Kosmo-Politik«, welche die lebendige Welt und die menschliche Welt als bloße Objekte der Politik versteht – während es sich eher um eine Politik *des Lebens selbst* handelt. Auch hier begegnen wir einer falschen Opposition. Weder können wir uns allein um die natürliche »Welt« kümmern, ohne uns um die Gerechtigkeit zwischen den Menschen, auf dem Planeten zu kümmern – noch können wir uns um die Menschen kümmern, ohne uns zugleich auch um alle anderen Lebewesen und den Planeten als solchen kümmern zu müssen. Wie könnte man auch diese beiden Aufgaben voneinander trennen? Einer der Einsätze des aktuellen »philosophischen Moments« besteht auch hier in einer doppelten Abwehr – der Abwehr sowohl einer jeden Reduktion des Menschen auf »das Leben« oder das »Überleben«; und ebenso der Abwehr einer jeden Trennung des Menschen vom Leben, sei es seinem eigenen wie auch dem Leben der anderen Lebewesen, an denen er teilhat und mit denen er Beziehungen eingeht. Diese Beziehungen sind ihm nicht äußerlich, sondern sie sind konstitutiv. Beiden Gefahren gilt es durch die Ausweitung der Gerechtigkeit auf das nichtmenschliche Leben zu antworten. Es handelt sich also beim kritischen Vitalismus keineswegs darum, das Menschliche auf das Leben, auf das Lebendige zu *reduzieren*, sondern es handelt sich ganz im Gegenteil darum, das Lebendige bis zur Menschheit *auszuweiten* – die Normen der Gerechtigkeit als solche wirklich globaler Beziehungen zu instituierten, sich jenseits der Begrenzung auf den Menschen der Bewahrung und selbst Erzeugung von Beziehungen zwischen allen Lebe-

wesen zu öffnen. Die globalen Probleme im Raum und in der Zeit; die globale Geschichte; die Frage der Gerechtigkeit zwischen den Völkern haben dann ihrerseits Teil an dem, was ein *kritischer Vitalismus* ansprechen muss. Auch hier beanspruchen wir nicht irgendeine Zaubерlösung. Es gilt lediglich und zunächst, diese ideologischen Entgegensetzungen durch kritische Unterscheidungen zu ersetzen, die Probleme anders zu stellen und so einen ersten Schritt zu deren Verständnis und Lösung zu tun.

Wir wollen mit einigen zurückblickenden Bemerkungen sowie Ausblicken schließen. Was soll man unter einem *kritischen Vitalismus* verstehen? Er wäre zuerst die Kritik eines anderen Vitalismus – jeder Philosophie, für die das Leben ein objektives Faktum ist, ein metaphysisches transzendentes Prinzip, eine Substanz oder ein absoluter Wert. Nichts von all dem ist das Leben. Es ist in gewissem Sinn sogar das genaue Gegenteil. Was irreduzibel im Lebendigen, in den Lebewesen und zwischen ihnen ist, ist nicht ›das Leben‹ im Sinne eines gemeinsamen Fixpunktes. Vielmehr ist es eine Serie von Differenzen und Widerständen, von Transformationen und Relationen. Sicher können wir das Lebendige nicht erkennen, ohne ihm ein Leben zu unterstellen; aber dieses Leben hat stets eine Geschichte, ist eine Individuation, und bedeutet einen Widerstand gegen die Zerstörung oder einen Impuls zur Fortsetzung. Sicher können wir also nicht von den Lebewesen sprechen, ohne zugleich auch die Begriffe der Relation, der Evolution, und der Emergenz einzuführen. Und zweifellos können wir nicht vom Moralischen oder Politischen sprechen, ohne zugleich die Sorge zu evozieren, ohne die das menschliche Leben sich nicht fortsetzen kann, durch die es aber auch zerbrechen kann. Aber: Nichts von dem wäre eine Frage ›des‹ Lebens als eines einfachen Prinzips. Ganz im Gegenteil begegnet man dem Leben immer geteilt, *dividuiert* – zwischen dem Vitalen und dem Sterblichen, die einander so nah und zugleich entgegengesetzt sind wie Macht und Sorge, und ebenso wie eine Kritik der Macht und eine Ausweitung der Sorge. Es gibt diesseits oder jenseits solcher Differenzen und Relationen keine Substanz und keinen einfachen Wert. Wenn wir also behaupten, dass es nichts jenseits dieser vitalen Spannungen gibt, so heißt dies letztlich immer erneut: jede Konzeption des Lebendigen zurückzuweisen, die dieses als rein objektive Tatsache versteht, die man ausbeuten kann (nämlich unter anderem ökonomisch); die es als absolute Substanz fasst, oder als Wert, auf den man sich auf ebenso schlichte Weise berufen könnte (nämlich unter anderem politisch).

Zu behaupten, dass es nichts jenseits oder diesseits dieser vitalen Spannungen gibt – das bedeutet zugleich, dass man gegen den ideologischen Vitalismus einen *anderen* Vitalismus verteidigen muss. Dieser Vitalismus wäre dann nicht allein kritisch, weil er sich einem Substanzvitalismus oder einem holistischen Vitalismus entzieht. Er wäre vielmehr auch kritisch, weil er seine Kritik auf den nicht reduzierbaren Spannungen oder Polaritäten des Lebens fundiert. Er

wäre also nicht allein die Kritik eines bestimmten Vitalismus, sondern auch das *Fundament einer anderen Kritik*. Was es zu kritisieren gilt, sind diejenigen Ontologien, die die Polarität des Vitalen und des Sterblichen vergessen – die Philosophien ›des‹ Lebens, weil sie den Tod vergessen; und die Philosophien des Todes oder des Seins, weil sie es vom Leben abschneiden; die Philosophien, die soziale Beziehungen vergessen, und diejenigen, die Differenzen zwischen den Lebewesen negieren. Zu kritisieren wären jene Positionen, die den Anthropozentrismus mit seinen Risiken durch einen nicht weniger simplizistischen und gefährlichen Misanthropismus ersetzen; und diejenigen schließlich, die die Bezüge der Macht und der Sorge ignorieren – den Missbrauch der Macht, oder aber die Möglichkeit wirklicher Beziehungen zwischen den Lebewesen. Kurz: Wenn man unter ›Kritik‹ die Bezweifelung jeder vermeintlichen Einheit versteht, sofern diese eine vitale Spannung verdeckt – dann muss man nicht nur sagen, *dass der Vitalismus kritisch sein muss, sondern auch, dass die Arbeit der Kritik einen Vitalismus erfordert*.

Welche Form nähme dieser an? Er hätte vier Hauptaufgaben. Er wäre philosophisch, epistemologisch, historisch und ethisch-politisch. *Philosophisch*: da es gilt, auf die Spannungen und Beziehungen zwischen dem Vitalen und dem Sterblichen, zwischen den Lebewesen, zwischen Sorge und Macht zu beharren. *Epistemologisch*: da dies die Kenntnis der Wissenschaften des Lebendigen und der Dimensionen des Lebendigen in den anderen Wissenschaften erfordert. *Historisch*: da dieser kritische Vitalismus in einer bestimmten Tradition steht, die durch die Philosophien des Lebens und des Todes, der Dauer (*durée*) und des Raumes, des Normalen und des Pathologischen des 20. Jahrhunderts hindurch verläuft, aber auch bis in die Antike zurückreicht (in deren Philosophien des Vergnügens als Unterbrechung des Schmerzes, der Liebe und des Hasses). Und schließlich *ethisch-politisch*, wie wir hier versucht haben, zu skizzieren. Vier Pole sind es, die derart eine Figur zeichnen, und zwar weniger eine geschlossene (wie die Rechtecke, die man auf Papier zeichnet), sondern eine offene Figur, wie die Konstellationen im nächtlichen Sternenhimmel, die Sterne, die durch ihre Strahlen verbunden scheinen, und dies stets nur vor dem Hintergrund tausender anderer Sterne und der Schwärze der Nacht. Solche Figuren sind zum Teil Konventionen. Sie hängen in jedem Fall vom menschlichen Blick ab. Zugleich orientieren sie *wirklich* die menschlichen Lebewesen, um sich in Zeit und Raum um sich zurechtzufinden – und um zu staunen. Sie sind durch den menschlichen Blick gezogen, und zugleich situieren sie diesen in der Welt.

Aus dem Französischen von Heike Delitz

LITERATUR

- Canguilhem, Georges (1971): »Logique du vivant et histoire de la biologie«, in: *Sciences. Revue de La civilisation scientifique*, n. 71, mars-avril, S. 20-25.
- (1988 [1967]): »Tod des Menschen oder Ende des Cogito?« In: Marcelo Marquez (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens: Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen: edition discord, S. 17-49.
- (1989a [1968]): *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris: Vrin.
- (1989b [1988]): »Le statut épistémologique de la médecine«, in: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris: Vrin, S. 413-428.
- (2009 [1952]): *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August Verlag.
- (2009a): »Das Denken und das Lebendige (Einleitung)«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, S. 15-22.
- (2009b): »Aspekte des Vitalismus«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, S. 149-182.
- (2009c): »Maschine und Organismus«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, S. 183-232.
- (2009d): »Das Lebendige und sein Milieu«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, S. 233-280.
- (2009e): »Das Normale und das Pathologische«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, S. 281-308.
- (2012 [1943/1966]): *Das Normale und das Pathologische*, Berlin: August Verlag.
- Debru, Claude/Morange, Michel/Worms, Frédéric (2012) (Hg.): *Une nouvelle connaissance du vivant. François Jacob, André Lwoff et Jacques Monod*, Paris: Éditions du Rue d'Ulm.
- Maniglier, Pierre (2011) (Hg.): *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris: Puf.
- Spinoza, Baruch de (1999 [1677]): *Die Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg: Meiner.
- Worms, Frédéric (2004) (Hg.): *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq.: Presses universitaires du Septentrion.
- (2009): *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris: Gallimard.
- (2013): *Über Leben*, Berlin: Merve.

