

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 Rasonieren 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 instande 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.

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

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 Valéry's und auf Wolf Lepe-
nies' Bezeichnung von Canguilhem als ein *europäischer Intellektueller*
zurückzukommen – ist demnach als eine Verteidigung des *Ichs* oder je-
nes *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.

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«).

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 significative 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.

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 Vervollkommenheit 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 *Übermensch* 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.

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 Canguilhem 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 Canguilhem traten die Voraussetzungen für die moderne *Erschöpfung des Cogito* zutage, als Kant es vor den Gerichtshof des *Ich denke* stellte und ihm jede *substantialistische* 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.

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 Canguilhem's 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

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«).

In diesem *überwachenden In-der-Welt-Sein*, das Spinoza, Cavailles, 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).