

Thomas Ebke

Lebendiges Wissen des Lebens

Zur Verschränkung von Plessners
Philosophischer Anthropologie und
Canguilhems Historischer Epistemologie

Philosophische Anthropologie

Band 9

Herausgegeben von Hans-Peter Krüger und Gesa Lindemann

Internationaler Beirat:

Richard Shusterman (Philadelphia) und Gerhard Roth (Bremen)

Was bisher Leben und Bewusstsein, Sprache und Geist genannt wurde, steht in den neuen biomedizinischen, soziokulturellen und kommunikationstechnologischen Verkörperungen zur Disposition. Diese neuen Sozio-Technologien führen zu einer tief greifenden anthropologischen Entscheidung, die eine offensive Erneuerung der Selbstbefragung des Menschen als vergesellschaftetes Individuum und als Spezies herausfordert.

Die philosophische Anthropologie reflektiert die Grenzen sowie die interdisziplinären Grenzübergänge zwischen den verschiedenen erfahrungswissenschaftlichen Disziplinen und ihren jeweiligen Anthropologien. Sie behandelt diese Grenzfragen philosophisch im Hinblick auf die Fraglichkeit der Lebensführung im Ganzen.

Diese Reihe ist ein Ort für die Publikation von Texten zur philosophischen Anthropologie. In ihr werden herausragende Monographien und Diskussionsbände zum Thema veröffentlicht.

Thomas Ebke

Lebendiges Wissen des Lebens

Zur Verschränkung von Plessners
Philosophischer Anthropologie und
Canguilhems Historischer Epistemologie



Akademie Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
des DFG-Graduiertenkollegs „Lebensformen und Lebenswissen“

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2012
Ein Wissenschaftsverlag der Oldenbourg Gruppe

www.akademie-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: Veit Friemert, Berlin
Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005573-2
E-Book: ISBN 978-3-05-005676-0

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	IX
I. Vorspann	1
1. Zeitgenössische Diskurse der <i>Life Sciences</i> und ihre Grenzen	4
a. Das strukturwissenschaftliche Programm	4
b. „Enhancement“ und „converging technologies“	7
c. Leibphänomenologie und „nacktes Leben“	12
2. These und Anlage der Untersuchung	19
a. Formung der These: Lebendiges Wissen des Lebens in Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie und der Historischen Epistemologie Georges Canguilhems	19
b. Überblick über die weitere Komposition	36
II. Rekonstruktionen: Wege zum lebendigen Wissen des Lebens in Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie.	40
A. Plessner	40
1. Der Primat der Klinik: <i>Vitalismus und ärztliches Denken</i> (1922)	40
2. Die methodische Öffnung zu Phänomenologie und Hermeneutik	46
3. Die Doppelaspektivität der Dinge: Zum Verhältnis von Natur und Wissen	51
4. Eine Hypothese über die Lebendigkeit der Erscheinungen: Der Begriff der Grenze	61
5. Von der Indikation zur Konstitution. Die Verankerung der epistemischen Differenz von Natur und Leben in Plessners Axiomatik des Organischen	71
6. Der Wendepunkt: Die Deduktion der Vitalkategorien	77

7. Der Verkehr von Lebendigem mit Lebendigem: Das Moment der Positionalität	85
8. Die sich auf „sich“ beziehende Struktur des Lebendigen: Zentrierung und Körper-Leib-Differenz	95
9. Lebendiges Wissen des Lebens: Die exzentrische Positionalität des Menschen	102
B. Canguilhem	117
1. Anlauf: Von Bachelard zu Canguilhem	117
2. Feinabstimmung: Der in sich gebrochene Standpunkt der Historischen Epistemologie bei Georges Canguilhem	130
3. Broussais, Comte, Bernard: Canguilhems Kritik am Modell der Kontinuität von Normalem und Pathologischem	133
4. Die Differenz von Natur und Leben: Normalität und Normativität	145
5. Die organischen Normen beim Menschen oder: Canguilhems „ <i>morceau d'anthropologie philosophique</i> “	155
6. <i>La connaissance de la vie</i> : „Vitaler Rationalismus“ als Wissen vom Leben	166
a. Die kreative Differenz des Lebens: <i>Machine et organisme</i>	169
b. Der Appell des Phänomens an die Erkenntnis: <i>Aspects du vitalisme</i>	175
c. Das Auftauchen des biologischen Gesichtspunkts: <i>Le vivant et son milieu</i>	182
7. „Sich üben im Entziffern und Dekodieren“: Lebendiges Wissen des Lebens bei Canguilhem	187
 III. Konfrontationen: Die Verkreuzung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie	 202
Konvergenz in der Divergenz	202
a. „Doppelaspekt“ und „dynamische Polarität“: Leben als Hiatus zwischen Identität und Differenz	205
b. Dezentrierte Zentren: Die Stellung des Menschen im (?) Leben	207
c. Der methodische Einbau der Erfahrungswissenschaften	212
d. Zusammenfassung und Überleitung	221
 A. Erster Akt: Der Begriff des Lebens	 223
a. Plessner liest Canguilhem: Die Grenzen des Lebenskreises	223
b. Canguilhem liest Plessner: Der lebendige Überschuss der psychophysischen Indifferenz.	247

B. Zweiter Akt: Das Wissen vom Leben 275

- a. Canguilhem liest Plessner: Das Zögern der Deduktion. 275
- b. Plessner liest Canguilhem: Der hermeneutische Zirkel der biologischen Normativität und das Geschichtsproblem der Historischen Epistemologie . 295

C. Dritter Akt: Lebendiges Wissen des Lebens 317

- a. Plessner liest Canguilhem: Die Frage nach der Verzeitlichung der Begriffe und die Versöhnung durch den Irrtum 317
- b. Canguilhem liest Plessner: Die Antinomie der Absolutheiten und die Pathologie der Person 332

IV. Konstellationen: Das systematische Herz der Begegnung von Historischer Epistemologie und Philosophischer Anthropologie . . . 346

Missing Links: Goldstein und Foucault 346

Das historische Panorama 361

Widerstreit und Parallaxe 364

Aussichtspunkte für eine mögliche Ausweitung des Gesprächs. 375

Schlussbilder 386

Literatur 389

Personenregister 410

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Dezember 2010 als Dissertationsschrift an der Universität Potsdam im Fach Philosophie angenommen und am 31.05.2011 im Rahmen der Disputation verteidigt. Besonders herzlich und nachdrücklich möchte ich meinem Doktorvater Hans-Peter Krüger danken, der die Entstehung dieses Textes von Anfang an mit großer Geduld, Aufgeschlossenheit und Sensibilität begleitet hat. Ohne den Zuspruch und die wertvollen philosophischen Inspirationen, die ich aus unseren Gesprächen im Laufe der Jahre schöpfen durfte, wäre es mir niemals möglich gewesen, die Arbeit in der nun vorliegenden Gestalt zu realisieren. Die mir jederzeit eingeräumte volle intellektuelle Freiheit und das in mich gesetzte Vertrauen haben mich das Projekt genau in der Weise durchführen lassen, die ich mir gewünscht habe. Hans-Jörg Rheinberger, der diese Studie ebenfalls begutachtet hat, danke ich ebenso von ganzem Herzen für seine Offenheit gegenüber meinem Anliegen und für seine geduldige, umsichtige Betreuung.

Es mag durchaus sein, dass sich mein Text zwischen die Stühle und die eingespielten institutionellen Fronten setzt. Umso mehr möchte ich *jenen* KollegInnen danken, die sich auf die Fragestellung dieses Buches eingelassen und sich die Zeit genommen haben, die These oder einzelne ihrer Aspekte mit mir zu besprechen. Hier danke ich vor allem Henning Schmidgen, der das Projekt nicht nur über Jahre hinweg inhaltlich differenziert mit mir diskutiert, sondern immer wieder auch begutachtet und damit auch auf praktischer Ebene ganz entscheidend zu seiner Entstehung und Weiterentwicklung beigetragen hat. Jean-François Braunstein hat mich während meines Forschungsaufenthaltes in Paris hervorragend betreut und mir manchen unverzichtbaren Denkanstoß gegeben. Für Hinweise, Lektüren und Gespräche geht großer Dank an Ugo Balzaretto, Martino Boccignone, Christina Brandt, Jasper van Buuren, Michele Cammelli, Tobias Cheung, Claude Debru, Heike Delitz, Alexis Dirakis, Wolfgang Eßbach, Anne Fagot-Largeault, Giorgio Fazio, Joachim Fischer, Gunter Gebauer, Thomas Khurana, Dominique Lecourt, Hans-Ulrich-Lessing, Christoph Menke, Jean-Claude Monod, Volker Roelcke, Matthias Schlossberger, Martina Schlünder, Skúli Sigurdsson, Björn Sydow, Guido Tamponi, Patrice Vermeren, Mai Wegener, Monika Wulz, Matthias Wunsch sowie an alle Diskutanten, mit denen ich mich im Rahmen von Kolloquien und Tagungen über mein Vorhaben austauschen durfte.

Der Fazit-Stiftung danke ich für das mir gewährte Promotionsstipendium, das mir die Verwirklichung des Projekts überhaupt erst ermöglicht hat. Dem Deutschen Akade-

mischen Austauschdienst (DAAD) bin ich zutiefst für ein Doktorandenstipendium verbunden, auf dessen Basis ich in Paris forschen und Kontakte zu französischen Kollegen knüpfen konnte. Das Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte (MPIWG) in Berlin hat mir, wofür ich außerordentlich dankbar bin, ein *write up grant* zur Finalisierung meiner Dissertation bereit gestellt. Allen Angehörigen der von Hans-Jörg Rheinberger seinerzeit geleiteten Abteilung III danke ich für die herzliche, kollegiale Aufnahme und die wundervollen gemeinsamen Monate. Dem Bibliotheksteam des MPIWG möchte ich meinen großen Dank und ein Kompliment für die unschätzbare Unterstützung bei der Literaturrecherche und -beschaffung aussprechen. Ganz aus- und nachdrücklich danke ich dem DFG-Graduiertenkolleg *Lebensformen/Lebenswissen* an den Universitäten Potsdam und Frankfurt/Oder für die großzügige Übernahme des Druckkostenzuschusses. Herrn Mischka Dammaschke vom Akademie Verlag sei für die verlegerische Realisierung dieses Buchprojekts gedankt.

Zuletzt möchte ich an dieser Stelle meiner Familie, vor allem meiner Mutter danken, ohne deren langjährige liebevolle Unterstützung weder mein Studium noch meine Promotion denkbar gewesen wären. Sarah Dederichs, die mir, wie in allen Lebenslagen, so auch während der Ausarbeitung dieses Textes, zur Seite gestanden hat, ist dieses Buch in Liebe gewidmet.

Thomas Ebke, Berlin im Januar 2012

I. Vorspann

„Mit der Entdeckung der DNA als Träger der Erbinformation ist die Biologie zur einflussreichsten Wissenschaft des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts geworden. Unter dem Oberbegriff „Lebenswissenschaften“ arbeiten heute von der Medizin über die Chemie bis zur Pharmazie, von der Landwirtschaft bis zur Ernährungswissenschaft eine Vielzahl von Wissenschaften an der Erforschung des Lebens. Die Lebenswissenschaften betreffen uns alle, ob es um die Vielfalt von Pflanzen und Tieren auf der Erde geht, um gentechnisch veränderte Lebensmittel oder um die Entwicklung neuer Technologien und Produkte, bei der die Wissenschaft der Natur ‚auf die Finger schaut‘.“¹

Dieses Zitat springt heute noch dem Leser in die Augen, der im Jahr 2012 die Internetseiten des *Bundesministeriums für Bildung und Forschung* aufruft, um sich die Agenda zu vergegenwärtigen, die 2001, im sogenannten „Jahr der Lebenswissenschaften“, von politischer Seite ausgegeben wurde. Selbst wenn man unterstellt, dass diese politische Prosa eher zwischen den Zeilen und unscheinbar ein Verhältnis von Leben und Wissenschaft definiert, so wird man an mindestens zwei Stellen doch innehalten müssen.

Zum einen wäre da die irritierende Metapher, wonach „die Wissenschaft der Natur ‚auf die Finger schaut‘“. Stellt sie nicht die Weichen für zwei ganz und gar unterschiedliche Szenarien? So können wir einem unnachahmlichen Pianisten auf die Finger schauen, ohne jemals die kühne Hoffnung zu hegen, das filigrane Spiel seiner Hände, ein Wunder an Koordination und Expressivität, dereinst selbst, aus eigener Kraft, wiederholen zu können. Zwischen dem Pianisten und uns liegt eine – vielleicht geniale – Differenz, von der Kant sagt, dass sie niemals „nach irgendeiner Regel gelernt“ (Kant AA V, 308) werden könne, wobei selbst vom Genie zu vermuten ist, „dass es, wie es sein Product zu Stande bringe, selbst nicht beschreiben, oder wissenschaftlich anzeigen könnte, sondern dass es als **Natur** die Regel gebe“ (ebd.). Soweit das erste sich hier anbahnende Szenario. Aber man kann auch in eine andere Richtung assoziieren. Denn im Verhältnis des Aufdie-Finger-Schauens muss der Abstand zwischen dem, der schaut und dem, der handelt, keineswegs absolut sein. Man nehme eine Lehrer-Schüler-Situation: Hier geht es um eine Unterweisung, die keineswegs ausschließt, dass der Vorsprung, den der Lehrende gegenüber dem Lernenden hat, aufgeholt wird. Anders als im Pianistenbeispiel kann man berechnete Hoffnung haben, dass sich die Differenz eines Tages schließt und erübrigt.

¹ Das Zitat ist den Internetseiten des Bundesministeriums für Bildung und Forschung entnommen, einzusehen unter <http://www.bmbf.de/de/2350.php>, Stand 31.01.2012.

Muss also der Schüler (die Wissenschaft) nur akribisch genug studieren, nur geduldig und tief genug „hinschauen“, um alles, was die Quelle des Wissens (die Natur) zu sagen und zu zeigen hat, seinerseits restlos zu beherrschen?

Man kann die Metapher freilich auch ganz anders wenden. Schaut z.B. die Polizei einem Verdächtigen auf die Finger, dann observiert sie, ihrerseits unsichtbar, sein Tun und Lassen. Sie schaut ihm „auf die Finger“, aber nicht aus Bewunderung oder Gelehrigkeit, sondern immer auf dem Sprung, ihm „das Handwerk zu legen“. Oder man denke an das Beispiel aufmerksamer Eltern, die ihrem Nachwuchs „auf die Finger schauen“: Offenbar ist dies kein Verhältnis, in dem der Betrachter sich vom Betrachteten etwas abzuschauen versucht, um es sich selbst anzueignen. Wer einem X so „auf die Finger schaut“ wie Eltern ihren Kindern, dem geht es bekanntlich darum, X zu überwachen, um mögliche unerwünschte Konsequenzen seines Tuns abzuwenden. Will die zitierte Passage also in etwa sagen, die Natur sei ein Reich suspekter, unberechenbarer Phänomene, von denen wenigstens potenziell bedrohliche Effekte zu erwarten sind? Und die Wissenschaft eine Polizei, die ihre schützende Funktion am besten dann ausüben vermag, wenn sie ständige Überwachung walten lässt und immer zum Eingriff bereit steht?

Im Anschluss an Lévi-Strauss hat Hans-Jörg Rheinberger einmal festgehalten, inwiefern die westlichen Kulturen hinter ihrem säuberlich eingerichteten Dualismus zwischen den Ordnungen des Natürlichen und des Künstlichen einen „Skandal“ ahnen (Rheinberger 2005a). Weil die Verteilung der Phänomene auf *entweder* künstliche *oder* natürliche Entitäten bedingungslos ist, kann im Vorfeld dieses Antagonismus nur ein Un-Grund liegen, ein Ungedachtes, das aus der Innenperspektive des Antagonismus selbst gesehen zu dessen unendlich abwesendem Ursprung gerinnen muss. Die diffuse Ahnung, dass es sich bei dem Dualismus von Natur und Gesellschaft selbst noch um eine kulturelle Setzung, um ein Ge-Setz handelt, bringt die Projektion der „Natur als dem Anderen zu aller menschengemachten Verfassung und Geschichte, als Grenze“ (ebd., 39) in Stellung. Von „Natur“ ist dann im Unterschied zu jener Natur die Rede, die wir in Opposition zur Kultur fixieren; sie bezeichnet den Ursprung, der diese „kulturell eingerichtete“ (ebd., 33) Opposition ermöglicht und sich ihr schon immer entzieht. Für Lévi-Strauss ist die paradigmatische Gestalt dieses „natürlichen Unterschied[s] zwischen Kultur und Natur“ (ebd.) das Inzestverbot: Eine Universalität fordernde Norm, die weder durch einen Widerspruch zu den Naturgesetzen noch durch kulturelle Konventionen begründbar ist, sondern *der Natur selbst* zu entstammen scheint. Mag sein, dass man in den politischen Text, der soeben als Einstieg gedient hat, nicht gleich hinein lesen muss, was Rheinberger als Asymmetrie zwischen „der Transzendenz einer subjektlosen Natur“ (ebd., 50) und „der Immanenz einer objektlosen Kultur“ (ebd.) schildert. Es genügt vielleicht die zurückhaltendere Beobachtung, dass die Lebenswissenschaften bei dem Vorhaben, ihre eigenen Voraussetzungen und ihre genuinen Gegenstände zu bestimmen, mit einer Asymmetrie der *nomoi* von Natur und Kultur konfrontiert sind.

Aber die angeführte Passage enthält noch eine zweite bemerkenswerte Amphibolie. Sie operiert sowohl mit dem Begriff des Lebens als auch mit dem Begriff der Natur. Heißt es im zweiten Satz des zitierten Textes noch, eine „Vielzahl von Wissenschaften“ arbeite „an der Erforschung des Lebens“², so schließt der letzte Satz mit der Feststellung,

² Siehe Anmerkung 1.

Hauptaufgabe der Lebenswissenschaften sei es, „der Natur ‚auf die Finger‘³ zu schauen. Um im Bild zu bleiben: Erschließt sich das Phänomen des Lebens, wenn das Fingerspiel der Natur ganz und gar durchsichtig geworden ist? Dass lebendige Objekte nicht in einer Analytik der Materie aufgehen, dass sie vielmehr einen Verweiszusammenhang von Ursachen und Wirkungen indizieren und dadurch als auf die Einheit eines Ganzen hingeordnet erscheinen, hat Kant in der *Kritik der teleologischen Urteilkraft* problematisiert:

„Zu einem Körper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden soll, wird erfordert, dass die Theile desselben einander insgesamt ihrer Form sowohl als Verbindung nach wechselseitig und so ein Ganzes aus eigener Causalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Product angemessene Causalität nach Begriffen besäße) Ursache von demselben nach einem Prinzip, folglich die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurtheilt werden könnte.“ (Kant AA V, 373)

Zur Beurteilung der Form einer sich selbst organisierenden natürlichen Entität hat unser endlicher Verstand auf eine „Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird“ (ebd., 370), zu rekurrieren, die wiederum „nicht im Mechanismus der Natur“ (ebd., 369) auffindbar ist. Der Verstand, der in seiner konstitutiven Leistung – der Verknüpfung von Vorstellungen zu Begriffen und von Begriffen zu Urteilen – auf die Subordination von Wirkungen unter bewirkte Ursachen angewiesen ist, trifft am Lebendigen eine paradoxe Reziprozität von Ursachen und Wirkungen an, eine „Verknüpfung [der] idealen Ursachen“ (ebd.), die sich nicht auf mechanische Gesetze auflösen lässt⁴. Folgeschwer ist Kants These, weil die Frage nach der Beurteilung der sich (zweckmäßig) selbst organisierenden Natur im teleologischen Urteil eine kausale Totalität zu bedenken gibt, die nicht wie die materielle Natur analytisch zu bestimmen ist.

Es ist aufschlussreich, dieses Kantische Argument einer epistemologischen Differenz zwischen materieller und lebendiger Natur, *zwischen Natur und Leben*, an das zitierte lebenswissenschaftliche Manifest heranzutragen. Denn in einer Kantischen Perspektive wäre von einer „Lebenswissenschaft“ zu verlangen, dass sie der mechanistischen Erklärungsweise, die ihr (als Wissenschaft) notwendig zukommt, noch eine andere Beurteilung ihrer Gegenstände an die Seite stellt – eine Beurteilung, die den „beiden Phänomene[n] der Unterbestimmtheit des Ganzen durch die Eigenschaften der Teile und der Kausalität der Teile durch das Ganze“ (McLaughlin 1989, 162) gerecht würde.

Die bisherigen Betrachtungen waren darauf konzentriert, das an den Anfang gestellte Zitat auf das dort suggerierte Verhältnis zwischen Leben und Wissen hin zu befragen. In die zentrale Metapher, die der Text verwendet, wurden einige Spekulationen eingelesen, und zwar mit der Absicht, potenzielle Widersprüchlichkeiten, die auf der begrifflichen Beziehung von Leben und Wissen lasten könnten, aufzuzeichnen. Dieses Vorgehen läuft keineswegs auf die Behauptung hinaus, der vom Bundesministerium mit diesem Text formulierte Forschungsansatz verstricke sich de facto in die skizzierten Aporien. Tatsächlich

³ Ebd.

⁴ Die Grenze mechanistischer Analysen der Natur liegt in der Tat genau darin, dass sie nicht plausibel machen können, „warum die Natur als bloßer Mechanismus gerade diese Zusammensetzung der Teile statt einer der tausend anderen möglichen Kombinationen der Teile gewählt haben soll“. (McLaughlin 1989, 39).

kam den bis hierher einleitenden Überlegungen allein die Funktion zu, einen ersten Umriss der begrifflichen Komplikationen zu geben, die sich der theoretischen Grundlegung der modernen *life sciences* in den Weg stellen könnten. Um zu prüfen, ob diese vorläufig „nur“ begriffsanalytisch herausgestellten Ambiguitäten auch empirisch zu Schwierigkeiten für die Einzelwissenschaften führen, sollen im Weiteren einige Forschungsprogramme sondiert werden, die sich *mutatis mutandis* dem Ensemble der *life sciences* zurechnen lassen. Denn was, wenn die begrifflichen Unschärfen des Ausgangszitats mehr wären als sprachliche Nachlässigkeiten in einem ministerialen Communiqué?

Vorausgeschickt sei noch, dass ich in einem eher lax gehaltenen Verständnis von *lebenswissenschaftlichen* Projekten sprechen möchte. Die im Folgenden diskutierten Theorien entstammen eher einem Überlappungsbereich, der weder ganz in das Lager der *hard sciences* noch in jenes Spektrum fällt, in dem gegenwärtig so etwas wie eine „Revitalisierung der Lebensphilosophie“⁵ abzulaufen scheint. Dieses Vorgehen trägt der Einsicht Rechnung, dass es sich beim Begriff des Lebens um einen „Integrationsbegriff“ (Toepfer 2005, 170) handeln könnte, der „zwar Empirisches bezeichnet, aber von der empirischen Wissenschaft gleichzeitig vorausgesetzt wird“ (ebd., 158).

1. Zeitgenössische Diskurse der *Life Sciences* und ihre Grenzen

a. Das strukturwissenschaftliche Programm

Eine Wissenschaftstheorie mit der Ambition, als ihren „Gegenstandsbereich die gesamte Wirklichkeit“ (Küppers 2000, 102) anzusetzen, manövriert in einen Konflikt zum Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften, der seit dem 19. Jahrhundert auch institutionell festgeschrieben steht. Im Gefolge von Diltseys Distinktion zwischen den Naturwissenschaften als erklärende und den Geisteswissenschaften als verstehende Disziplinen variierte und verlagerte vor allem der Neukantianismus die scharfe Trennung der beiden Pole. Windelband etwa ersetzte Diltseys Opposition von Natur und Geist durch die Differenz zwischen Natur und Geschichte: Naturwissenschaften seien als „nomothetische“ (Windelband 1911, 145), nach Gesetzen ordnende Wissenschaften des Allgemeinen zu definieren, die Geschichtswissenschaften hingegen als „idiographische“ (ebd.), mit konkreten Ereignissen befasste Wissenschaften des Besonderen. Windelbands Umformulierung von Diltseys Trennung der Disziplinen warf durch die Gegenüberstellung von Gesetz und Ereignis neuerlich das Problem auf, ob eine Wissenschaft des Besonderen nicht schlechthin unmöglich sei (siehe das Prinzip des *individuum ineffabile* bei Aristoteles).

⁵ Diesen Titel trägt ein kenntnisreicher, aber mitunter überfrachteter Literaturbericht von Jürgen Große aus der *Philosophischen Rundschau* (Große 2006). Siehe auch Kozljanič 2004, der „gegen reduktionistisch-naturwissenschaftliche wie verdinglichend-esoterische und/oder metaphysisch-mystifizierende Vereinnahmung [...] ein Bewusstsein der Pluralität und Polarität, der Tiefe und Weite des Lebens offenhalten“ (ebd., 243) will. Kozljaničs Publikation hat eher doxographischen Charakter, da sie versäumt, ein kritisches Verhältnis zwischen der *lebensphilosophischen* Tradition und diversen *lebenswissenschaftlichen* Verwendungen des Lebensbegriffs herzustellen, was wiederum zur Legitimation der von ihm unterstellten aktuellen Relevanz der Lebensphilosophie unverzichtbar wäre.

Diese neukantianische Debatte um Legitimation und Hierarchie der Natur- und Geisteswissenschaften ist im Hintergrund vorauszusetzen, wenn man sich dem wissenschaftstheoretischen Potenzial der Strukturwissenschaften zuwendet⁶. In die Traditionslinie von Windelband über Rickert zu Cassirer treten die Strukturwissenschaften mit dem Anspruch ein, „zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften eine Brücke zu schlagen“ (Küppers 2000, 104). Der „Gegensatz ganzheitlicher und analytischer Wirklichkeitserkenntnis“ (ebd., 90) sei von den Neukantianern nicht überzeugend gelöst, sondern durch die Interrogation des Wissenschaftscharakters der Geisteswissenschaften noch verschärft worden. In Absetzung vom Neukantianismus ist der Kern des „strukturwissenschaftlichen“ Unternehmens daher, an der phänomenologischen Idee eines „objektiven Anschauungsganzen“ (ebd., 104) festzuhalten. Bei näherer Betrachtung des Forschungsprogramms drängt sich jedoch die Frage auf, welche Rolle die Verweise auf einen „objektiven Sinnzusammenhang“ (ebd.), der zur Entfaltung des „einheitlichen Wirklichkeitsverständnis[ses]“ (ebd.) unverzichtbar sein soll, genau spielen können.

Als Ausgangspunkt für weitere Ausführungen lohnt der Blick auf eine zentrale Definition der Gegenstände und Methoden der Strukturwissenschaften:

„Zunächst lässt sich feststellen, dass ein unverwechselbares Kennzeichen aller Strukturwissenschaften darin besteht, dass ihr Gegenstandsbereich die gesamte Wirklichkeit ist. Das heißt, die Strukturwissenschaften suchen nach Gesetzmäßigkeiten, denen abstrakte Strukturen unterliegen, und zwar unabhängig davon, ob sich diese Strukturen in unbelebten oder belebten, natürlichen oder künstlichen Systemen wiederfinden. Der Prototyp einer solchen Strukturwissenschaft ist die Mathematik. [...] Zunächst lässt sich ganz allgemein feststellen, dass im Rahmen der strukturwissenschaftlichen Methode von den qualitativen Eigenschaften eines Gegenstandes abstrahiert und die Wirklichkeit durch mathematische Begriffe, Symbole und deren Transformationen ersetzt wird. [...] Wissenschaftstheoretisch gesehen, vollzieht sich im Rahmen der Strukturwissenschaften das, was wir eine Erklärung in Form von Analogiemodellen nennen. Und zwar werden die Gesetze dieser Strukturwissenschaften aus realen Gesetzen dadurch gewonnen, dass man alle deskriptiven und empirischen Konstanten eliminiert bzw. durch allgemeine Konstanten ersetzt, während man nur an den logischen und mathematischen Konstanten festhält. Die auf diese Weise gewonnenen Strukturgesetze sind Gesetze, die dieselbe syntaktische Struktur (bzw. logische Form) haben wie die realen Gesetze, aus denen sie abgeleitet sind. Allerdings können sie nun auf mehr als bloß einen Gegenstandsbereich angewendet werden. Hierbei sind für die Frage nach der Einheit der Wissenschaften gerade jene nomologischen Isomorphismen von Bedeutung, die für Gesetze aus ganz unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen gelten.“ (ebd., 102f.)

Soweit sich die „Sprache“ der materiellen Natur zu einer „formalen Taxonomie generativer Strukturen“ (Artmann 2003, 183) expandieren lässt, die allerdings nicht im selben Grad formalisierbar ist wie die mathematische Logik, entsteht eine Konstruktion, die zwischen „Gesetz und Ereignis“ (Windelband) vermittelt, indem sie „für Gesetze aus ganz unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen“ (Küppers 2000, 103) Validität beanspruchen kann. Genau dieser Transmissionsanspruch erweist sich aber als zirkulär: Einerseits liegen die „Strukturen“ der Erkenntnis von empirischen Erscheinungen gerade nicht als Ermöglichungsbedingungen *voraus*, sondern sie sind umgekehrt von „empirischen Regularitäten“ (ebd.) abgeleitet. Andererseits sollen sich aus diesen abgeleiteten Struk-

⁶ Siehe zur geschilderten Problemlage auch Küppers 2000, 89–96.

turen – oder besser: aus ihrer Syntax – wiederum mathematische Gesetze deduzieren lassen, die dann die Erkenntnis der „Wirklichkeit“ konstituieren. Die Erkenntnistheorie der Strukturwissenschaften schwankt mithin zwischen apriorischen und aposteriorischen Geltungsansprüchen.

Vor allem die lebenswissenschaftliche Dimension der Strukturwissenschaften lässt das erläuterte Defizit zu Tage treten. In erster Annäherung wird die strukturwissenschaftliche Bestimmung des Lebendigen innerhalb der idealen Epistemologie der Physik entwickelt: Physikalische Erklärungen führen ein *explanandum* auf ein *explanans* zurück, wobei das *explanans* sowohl Naturgesetze umfasst als auch die individuellen und kontingenten Realumstände, unter denen das *explanandum* eingetreten ist. Diese Umstände werden als „Randbedingungen“ (ebd., 102) bzw. als „Prämissen zu Gesetzesaussagen“ (ebd.) definiert. Im Fall des lebenden Organismus fungiert die Struktur des DNA-Moleküls als eine „Randbedingung“ im geschilderten Sinne. Die Menge der real ablaufenden biologischen Prozesse existiert – so die Hypothese – dank spezifischer Randbedingungen, die aus der „Menge der physikalisch möglichen Prozesse“ (ebd.) eine begrenzte Anzahl selektieren:

„Nach allem, was wir bisher über die Organisation des Lebendigen wissen, treten in der belebten Materie keine Gesetzmäßigkeiten auf, deren Existenz und Gültigkeit nicht auch schon im Bereich der unbelebten Materie nachgewiesen wäre. Die Besonderheit des Lebendigen ist demnach allein in der besonderen Organisationsform der belebten Materie angelegt, und diese wiederum ist der Ausdruck besonderer Randbedingungen. Wollen wir also den Ursprung und die Entwicklung des Lebendigen verstehen, so müssen wir den Ursprung und die Entwicklung exzeptioneller Randbedingungen erklären, nämlich jene, die in Form der DNA-Moleküle den Aufbau und die Funktionen des lebenden Organismus instruieren. (...) Man kann über den einzelnen Organismus hinaus die Organisation des Lebendigen bis hin zu den sozialen Systemen als eine komplexe Hierarchie von Randbedingungen beschreiben, die auf jeder Organisationsstufe eine selektive Funktion ausüben und dadurch jeweils eine eigene informationstragende Ebene begründen.“ (ebd.)

Der strukturwissenschaftliche Ansatz oszilliert haltlos zwischen genetischer Kontingenz und physikalischem Determinismus: Wenn die Realstrukturen durch systemische Gesetze explikabel sein sollen, dann schreiben sich diese Gesetzmäßigkeiten bereits aus dem her, was allererst durch sie erklärt werden soll – nämlich Kontingenz. Die Konzeption der Randbedingungen untersteht durchweg der These einer systemischen Verfassung der Wirklichkeit im Sinne Luhmanns; die Randbedingungen erfüllen die Funktion jener Grenzwerte, die qua „Irritation“ (Luhmann) dem System internalisiert werden.

Im Anschluss an den Neukantianismus stellen sich die Strukturwissenschaften der Herausforderung, die Dualismen von Natur/Geist, Natur/Geschichte, Gesetz/Ereignis, Allgemeines/Besonderes, Erklären/Verstehen etc. zu verflüssigen, um eine *einheitliche* Wirklichkeitsbestimmung abgeben zu können. Vor allem ist dabei der Rückgang auf einen Sinn- und Ganzheitszusammenhang entscheidend, der *für die Anschauung*, unabhängig von den mathematischen Analysen, gelten soll. Und so sehr die Strukturwissenschaften, Kant reinterpremierend, dessen Konzept einer epistemischen Ganzheit irrtümlich mit der Struktur des synthetischen Apriori kurzzuschließen scheinen⁷: So sehr stehen durch die

⁷ Bei Kant sind die Termini der Ganzheit bzw. des Ganzen und der Anschauung in ihrem Wechselverhältnis von derart zentraler systematischer Bedeutung, dass sie im Verbund miteinander der Auflösung der zweiten Antinomie in der „Transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft* zu Grunde

Auseinandersetzung mit den Strukturwissenschaften doch Fragen nach der Rolle eines „Sinn- bzw. Anschauungsganzen“ im Raum. Wenn mithin das Interesse dieses Unterkapitels den Strukturwissenschaften zukam, so deshalb, weil diese mit einer Terminologie operieren, die den Weg zu den maßgeblichen Fragen der vorliegenden Untersuchung weisen.

b. „Enhancement“ und „converging technologies“

Seit Oktober 2004 existiert an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg eine „Bioethik-Nachwuchsgruppe“, deren Forschungsprojekt *Zur Relevanz der Natur des Menschen* in einen Förderschwerpunkt *Ethische, rechtliche und soziale Aspekte der modernen Lebenswissenschaften und der Biotechnologie (ELSA)* eingegliedert ist. Stärker noch als die Strukturwissenschaften verfügt dieses anthropologisch-bioethische Projekt über einen lebenswissenschaftlichen Kern. Ich beginne meine Darlegungen wiederum mit einem programmatischen Zitat, das stichwortartig das betreffende Forschungsprogramm umreißt:

„Durch jüngste Fortschritte biomedizinischer Verfahren ist es möglich geworden, die Natur des Menschen in immer stärkerem Ausmaß in den Bereich technischer Verfügbarkeit und bewusster Veränderbarkeit mit einzubeziehen. Vor diesem Hintergrund ist die übergeordnete Leitfrage dieser Nachwuchsgruppe, ob und in welcher Weise die Natur des Menschen selbst als normative Orientierungsmarke dienlich ist, die über Zulässigkeit und Grenzen solcher Veränderungen Auskunft geben kann. (...) In dieser interdisziplinären Verzahnung werden die folgenden Projektziele bearbeitet:

- 1.) Erhebung der normativen Verwendungsweisen der Natur des Menschen in Bezug auf bioethische Problemfelder
- 2.) Herausarbeitung der im Kontext der Bioethik verwendeten unterschiedlichen Naturbegriffe und der damit verknüpften Vorannahmen
- 3.) Ermittlung von Reichweite und Grenzen eines normativen Rekurses auf die Natur des Menschen
- 4.) Bearbeitung der Relevanz der Natur des Menschen für aktuelle Streitfragen biomedizinischer Ethik.“⁸

liegen. Im Kontext dieser Antinomie plädiert Kant dafür, die „Realität im Raum“ tatsächlich als unendlich teilbar aufzufassen, also nicht – wie im Fall der Antinomie der Zeit – von einem indefiniten, sondern einem *infiniten* Regress vom Bedingten zu den Bedingungen zu sprechen. Der (ins Unendliche) aufgeteilte Charakter der Materie kommt dabei zwar erst im Vollzug einer Teilung zum Vorschein, aber dennoch entstehen die Teile nicht erst qua Teilung. Seine Behauptung, dass die Reihe bedingter Bedingungen ins Unendliche läuft und daher als ein *Ganzes* gegeben sein soll, kann Kant nur aufstellen, weil er neben der Gegebenheit dieser Ganzheit für den Verstand auch noch eine Gegebenheit des Ganzen *in der Anschauung* annimmt. Für den Verstand kann eine Ganzheit nur in Teilen vorliegen, d.h. ein analytisches Ganzes sein. Für die Anschauung hingegen präsentiert sich eine Ganzheit *in* und in Abhebung von den Teilen, d.h. die unendliche Teilbarkeit der Teile (eines Körpers) wird hier in ihrer objektiven Realität phänomenal offenbar, bevor eine faktische Teilung erfolgt. Dieser Argumentationsgang stellt klar, in welcher Weise philosophisch sinnvoll (a priori) von der unendlichen Teilbarkeit der Materie gesprochen werden kann. Dieser bei Kant eminente Zusammenhang von Ganzheitsproblem und Anschauung verdeutlicht, dass die Differenz zwischen synthetischem und analytischem Ganzem – der im strukturwissenschaftlichen Programm nivelliert wird – unbedingt zu berücksichtigen ist.

⁸ <http://www.natur-des-menschen.uniklinik-freiburg.de/projektziel1.htm>, eingesehen am 31.01.2012.

In einem Atemzug kombiniert das Zitat, als sei das völlig unproblematisch, die Begriffe der *Natur des Menschen* und der *Normativität*. Wie man jedoch an dem gegenwärtig wirkmächtigen Paradigma des *enhancement* feststellen kann, birgt gerade die Verbindung zwischen Anthropologie und Normativität eine unerhörte Brisanz. Was ist unter *enhancement* zu verstehen? Primär bezieht sich der Begriff des *enhancement* auf technologische Potenziale der Medizin, kognitive Leistungen von Patienten zu verbessern oder zu „steigern“. Von diesem engeren biomedizinischen Kontext hat sich jedoch längst auch ein technokratisches Programm abgekoppelt, das auf die Maximierung kollektiver sozialer und ökonomischer Kapazitäten geht. Unter diesem Gesichtspunkt ist es nicht überraschend, dass der *enhancement*-Begriff in die Nähe des *social engineering* rückt und sich ganz emphatisch auf die Frage der technologisch-maschinellen Assimilation von individuellem und kollektiv-sozialem Organismus hin öffnet⁹.

Das *enhancement* umfasst „biomedizinische Interventionen“ (Lenk 2002, 15), die sowohl therapeutisch im Sinne der Wiederherstellung subjektiver Normen eines Patienten als auch im Sinne von „Verbesserungen“ (ebd.), d.h. des *engineering*, praktiziert werden können. Dabei stellen sich nicht erst an die zweite Wortbedeutung des *enhancement* als Verbesserung, sondern bereits an das Problem der Wiedergewinnung von „Gesundheit“ massive Fragen: Wer kann beurteilen, ob ein bestimmter physiologischer Zustand wiederherstellenswert ist? Der leiblichen Selbstwahrnehmung des Patienten kann entgehen, dass sich hinter dem trügerischen, inzwischen eingeübten Gefühl der Gesundheit schon „damals“ – vor Aufnahme der Therapie – eine latente Krankheit verborgen hat. Den Medizinern wiederum verschließt sich genau jene individuelle Leibese Erfahrung des Betroffenen: Die von ihnen qua „Intervention“ herbeigeführten Messwerte garantieren nicht die subjektive Erfahrung des Wohlsseins, die aus der Perspektive des Patienten maßstäblich ist.

Der zweite näher und kritisch aufzulösende Aspekt des *enhancement* liegt in der angesprochenen Verschiebung vom Kontext der modernen Biomedizin in den des *social engineering*. So auffällig es ist, dass die Frage, woher die Normen des Lebendigen rühren, schon in der biomedizinischen Beurteilung keineswegs vorentschieden ist, so überdeutlich ist die Neigung der soziotechnischen Apologeten des *enhancement*, die subjektiven Ursprünge der Normativität gänzlich auszuschalten. Die Hoheit über die Normen soll den Expertenkulturen überlassen sein. Damit aber ist ein Punkt erreicht, von dem aus die Frage nach der Rolle der lebendigen Normen reformuliert werden kann, und zwar unter *anthropologischem* Blickwinkel. Vor allem der extreme Diskurs eines *enhancement*, verstanden nicht als Restitution eines normativen Ausgangspunkts, sondern als Inauguration eines neuen Niveaus, verweist auf eine implizite Anthropologie, die kritisch zu adressieren ist. Die in der *enhancement*- Problematik, aber insgesamt auf unzähligen Feldern des spätkapitalistischen Liberalismus symptomatische „Kultur der Optimierung“ (Lenk 2006, 66) wäre darauf zu untersuchen, welcher Typ *homo* unter welchen strategischen Interessen hier imaginiert wird und fabriziert werden soll.

⁹ Schon die Titel vieler einschlägiger Publikationen umspielen die doppelte Differenz des *enhancement* zwischen der Wiederherstellung und Neusetzung von Normen einerseits, zwischen individuellem und sozialem Organismus andererseits und deuten damit zugleich an, dass hier auch ein technologisches Dispositiv in Stellung gebracht wird. Siehe Parens 1998; Lenk 2002; Lenk 2006; Merkel et al 2006; Opolka/Ach/Schöne-Seifert/Talbot 2007; Clausen 2006; Clausen 2007.

Das Spannungsfeld des *enhancement* zwischen Auffassungen über die Normativität des Organischen einerseits und anthropologischen Fluchtpunkten andererseits möchte ich in einem knappen Rückgriff auf jüngere Publikationen zum Thema skizzieren. Ein Blick auf den Sammelband *Intervening in the Brain. Changing Psyche and Society* (Merkel et al 2006) gibt einen besonderen Aspekt der Diskussion zu erkennen. Die Analysen dieses Bands gruppieren sich um die Frage nach der Legitimierbarkeit hirneingreifender Interventionen in das Zentrale Nervensystem. In der Einleitung des Buchs heißt es, ein Schlüsselproblem der Debatte um biomedizinische Interventionen sei „the belief that interventions in the brain are particularly prone to put a person’s integrity in danger, namely the basic idea that the brain is of decisive importance for who and what a person essentially is“ (ebd., 5).

Dabei verläuft die Argumentation der Autoren wie folgt: Die Anthropologie des Christentums, wonach *jeder* Mensch eo ipso als Person zu bestimmen sei, ist abzuweisen. In der christlichen Semantik ist es schlechthin unmöglich, sich vorzustellen, worin eine Verletzung der Persönlichkeit eines Menschen bestehen könne, denn auch jener Mensch, dem eine solche Verletzung widerfährt, sei noch immer er *selbst*, nämlich ein Geschöpf Gottes (ebd., 190 und 274). Angesichts dieses Dilemmas plädieren die Autoren dafür, Kriterien auszuweisen „how to identify and re-identify persons as one and the same at different times“ (ebd., 193). Wer oder was als Person bezeichnet werden kann, müsse durch ein „set of conditions“ (ebd., 192) angebbbar sein. Selbst wenn das gesuchte normative Fundament nicht in der Natur des Menschen verankert sein kann, sei es unerlässlich, unter Personen Wesen zu verstehen, die räumliche und zeitliche Veränderungen durchmachen, in diesem Wechsel aber gleichwohl mit sich identisch bleiben¹⁰. Um die formale (implizit gleichwohl substanzmetaphysische) Beschreibung der Person als mit sich identische, permanent identifizierbare Entität zu schärfen, gehen die Autoren einen weiteren entscheidenden Schritt – sie begründen den Begriff der Person durch das Prinzip des Selbstbewusstseins:

„Now, for someone to be a ‚person‘, i.e. held to be responsible for their actions, they must fulfil at least the cognitive prerequisites for acquiring an understanding of the concept of responsibility: the ability to *regard oneself as oneself* and so to *attribute one’s actions to oneself*. That is, a person does not only have *consciousness* (certain mental states and capabilities which are presupposed by the sheer ability to act), but *self-consciousness* (having a concept of oneself as the one *having* these mental states and *doing* those actions). That a being which is a person must have a concept of *itself* in turn presupposes cognitive capacities on its part to the extent

¹⁰ Bei aller Neigung der Autoren, diese Bedingung als eine sprachlogisch gebotene Bedingung zu deduzieren – „the continuous applicability of the constitutive predicate ‚person‘“ (Merkel et al 2006, 274) – ist hier die aristotelische Substanzmetaphysik im Spiel, wonach die Wahrheit der kategorialen Bestimmungen, die von einem Seienden ausgesagt werden und die Identifizierung dieses Seienden ermöglichen, ihrerseits von einem inhärenten Prinzip abhängt, das einem Seienden seine es spezifizierende Bestimmtheit, seine Identität mit sich garantiert. Die sprachlich-kategoriale Ebene der Identifizierung von etwas korreliert bei Aristoteles mit einer metaphysischen Dimension, in welcher sich die Identität dieses etwas, die Substantialität der Substanz, begründet. Die Autoren von *Intervening in the Brain* bedienen sich zwar des begriffstheoretischen Arguments „that the continuing applicability of the constitutive predicate ‚person‘ is a necessary condition for a person’s persistence“ (ebd., 276), problematisieren jedoch nicht (wie Aristoteles dies tut), dass die „applicability“ dieses Prädikats einer spezifischen Verfasstheit des so bezeichneten Seienden ontologisch entsprechen muss.

that it is a subject of experiential knowledge and a participant in a community of language users. (...) In the end, all these results may be regarded as summed up quite nicely in Locke's famous definition of a person as ‚a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places‘.“ (ebd., 275; Hervorhebungen i.O., TE)

Der Begründungszusammenhang, auf den es mir in meiner Rekonstruktion ankommt, zeichnet sich damit in klareren Konturen ab: Die Frage, welchen Normen eine biomedizinische Intervention unterliegt, entscheidet sich, folgt man den Autoren von *Intervening in the Brain*, daran, ob der Patient, in dessen Gehirn interveniert wird, *nach* dem Eingriff noch *identisch* mit demjenigen „Selbst“ ist, das er *vor* diesem Eingriff gewesen ist. Diese Feststellung führt dazu, dass der Begriff der Identität, der sich in einem ersten Schritt sprachanalytisch als notwendige Bedingung erwiesen hatte, um den Begriff „Person“ als konstitutives Prädikat einzuführen, auf ein Subjekt hin umgestellt wird, das sich eine diachrone Identität mit „sich“ selbst zuschreiben kann. Diese diachrone Identität der Person wird ermöglicht durch die Instanz des Selbstbewusstseins, die gleichzeitig die Quelle moralischen Handelns (und der moralischen Beurteilung eigenen und fremden Handelns) ist. Es ist m.E. völlig angemessen, von einem „stark identitärischen oder ontologischen Sinne“ (Balzaretti 2004a, 1)¹¹ dieser Herleitung zu sprechen:

„Selbstbestimmung muss nicht bloß Bestimmung *durch* sich selbst, sondern auch zugleich und immer schon Bestimmung *von* sich selbst *durch* sich selbst sein; das *Selbst* der ‚Selbstbestimmung‘ muss sowohl als Subjekt als auch als Objekt verstanden werden. Der Wille als ‚Urheber‘ der Gesetze muss nicht etwa seine fremde, sondern ‚seine eigene Natur‘, nicht etwa bloß ‚die Erscheinung seiner selbst‘, sondern ‚das eigentliche Selbst‘, ein ‚vernünftiges Wesen‘, bestimmen.“ (Ebd., 2)

Das hier aufkeimende Problem ist fürs Erste ausreichend umrissen: Was, wenn die Frage nach der Normativität nicht ausgeschöpft ist, solange man sich auf das metaphysische Gerüst von Identität, Personalität und Selbstbewusstsein zurückzieht? An diesem Punkt geht es mir nicht darum, die gegenwärtig brennende neurowissenschaftliche Diskussion, die am Horizont all dieser Ausführungen zu erkennen ist, weiter zu überblicken. Vielmehr möchte ich auf einen speziellen Strang innerhalb dieser Diskussion verweisen, der bizarr und abenteuerlich erscheint, aber doch einige handfeste Grenzprobleme generiert. In ihrem Manifest *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science* (Roco/Bainbridge 2003) prophezeien Mihail C. Roco und William Sims Bainbridge eine „new renaissance“ (ebd., 1), die von der Ko-Evolution von Nanotechnologie, Biotechnologie, Informationstechnologie und Kognitionswissenschaften zu erwarten sei:

„We stand at the threshold of a new renaissance in science and technology, based on a comprehensive understanding of the structure and behavior of matter from the nanoscale up to the most complex system yet discovered, the human brain. Unification of science based on unity in nature and its holistic investigation will lead to technological convergence and a more efficient societal structure for reaching human goals. (...) The phrase ‚convergent technologies‘ refers to the synergistic combination of four major ‚NBIC‘ (nano-bio-info-cogno) provinces of science

¹¹ Balzaretti bezieht sich hier allerdings nicht auf den geschilderten Kontext, sondern auf Kant. Die Pointe bleibt gleichwohl erhalten.

and technology, each of which is currently progressing at a rapid rate: (a) nanoscience and nanotechnology; (b) biotechnology and biomedicine, including genetic engineering; (c) information technology, including advanced computing and communications; and (d) cognitive science, including cognitive neuroscience.“ (Ebd., 1f.)

Hinter dem Akronym „NBIC“ verbirgt sich eine „architecture of sciences“ (ebd., 13). Ausgehend vom atomar-molekularen Grundbau alles Lebendigen (nano) sollen sich Eigenschaften der Nukleotide und Aminosäuresequenzen, aus denen die DNS zusammensetzt, spezifizieren lassen (bio). Die Transkription der DNS zu RNS und die von der RNS vollzogene Umschreibung genetischer Informationen zu Proteinen (info) müsse ihrerseits vorausgesetzt werden, um „the mature human brain as a product of genetics and development“ (ebd., 12) (cogno) funktional zu explizieren¹². Das Problem des Lebendigen lässt sich – so die Axiomatik der *converging technologies* – in diesen vier Schritten restlos auflösen. Zwischen unbelebter und belebter Natur liegt allein eine Differenz in der Komplexität der Organisation.

Es springt sofort ins Auge, inwiefern der Diskurs der *converging technologies* die im Konzept des *enhancement* angelegten Perspektiven (und Defizite) verschärft: Der Ausgangspunkt dieses Diskurses ist die Überzeugung, dass die in Evolutionmodellen bislang relevante Unterscheidung zwischen biologischer und soziokultureller Natur immer mehr ins Verschwinden gerät. Wir stehen – so die Unterstellung – an der Schwelle zu einem evolutionären Zustand, der die biologische Erstnatur technologisch vollständig beherrschbar und manipulierbar werden lässt¹³. Dabei ist weniger die positivistische Auffassung von der grenzenlosen wissenschaftlichen Erschließbarkeit der Lebensphänomene das prägende Kennzeichen der *converging technologies*. Vielmehr ist es die Vision einer neuartigen Ko-Evolution und Konvergenz von Natur und Technik: Und zwar so, dass unter „Natur“ ein längst schon ins Künstliche übergegangener Bereich zu verstehen ist, der in (relativ naher) Zukunft nichts Geringeres ermöglichen wird als „die Ersetzung der natürlichen Evolution des *homo sapiens sapiens* durch eine technisch gesteuerte Variante“ (Saage 2009, 61)

Man kann sich gerade an den Extremen der *converging technologies* das Problem einer reziproken Überformung von Natur und Technik klar machen, das zugleich ein Problem der Entfundamentaliierung natürlicher und kultureller Normen in sich birgt. Natur wird hier nicht mehr als Gebiet einer idealen *physis* gedacht, die durch das eigenmächtige Wachstum natürlicher Phänomene bestimmt wäre (siehe Karafyllis 2003), sondern als ein kulturelles Konstrukt, das durch begriffliche, wissenschaftliche und technische Interventionen normalisiert wird. Jedoch löst sich die Trennung von Natur und Technik auch auf Seiten des Technischen auf, insofern die Körper, die dem *enhancement* ausgesetzt werden, darauf programmiert sind, selbst Natur zu werden. Es geht also nicht um die Substitution von Natur durch Technik, sondern um deren komplizierte ontische Konvergenz. Eben mit dieser Einschränkung, dass nicht eine der beiden Dimensionen in der anderen aufgehen, sondern Natur und Technik sich zu einer Hybridform verschränken

¹² Zur These, „the architecture of the sciences will be built through an understanding of the architecture of nature“ siehe Roco/ Bainbridge 2003, 13.

¹³ Eine aufschlussreiche philosophische Gesamteinschätzung der *converging technologies* gibt Saage 2009.

sollen, wird die Frage nach dem Normativ virulent, denn es ist ungewiss, von welchem „Prinzip“ her – wenn nicht mehr von der traditionellen binären Spaltung von Natur und Kultur – die Natur technisiert und die Technik naturalisiert werden soll. Fest steht, dass die *converging technologies* dieses Legitimationsproblem der Konvergenz selbst nicht vor Augen haben, „because it [technological convergence, TE] integrates humanity with nature across the widest range of endeavors, based on systematic knowledge for wise stewardship of the planet“ (Roco/Bainbridge 2003, 9).

Gerade in der Radikalität und Fundamentalität ihrer Technikaffirmation provozieren die *converging technologies* die Frage danach, wie das Phänomen einer *natürlichen Künstlichkeit* geschichtlich gedacht werden könnte. In dieser Hinsicht könnte man den Begriff der Geschichtlichkeit als einen vierten Aspekt des *enhancement* bestimmen, der analog zu den Stichworten der Normativität, der Anthropologie und der Technologie zugleich paradigmatischen Charakter für die Debatte der Lebenswissenschaften insgesamt hat¹⁴. Und wer weiß: Vielleicht könnte man durchaus den Gedanken durchspielen, dass es eine nicht-technisierte Natur ebenso wenig gibt wie eine Evolution der Technik, die hinsichtlich der „natürlichen“ Evolution effektlos bliebe. Hans-Jörg Rheinbergers Anspielung, dass „wir also umgekehrt eine Kulturgeschichte der Natur“ (Rheinberger 2005a, 32) bräuchten, d.h. erst einmal jene diskursiv-technischen Praktiken verstehen müssten, die das, was wir „Natur“ nennen, konstituieren, könnte hier als Stichwort fungieren.

Nach dieser Lagebetrachtung des *enhancement*-Diskurses, einschließlich der *converging technologies* als dessen technizistischer Spielart, möchte ich noch kurz zwei Positionen ansprechen, die in der aktuellen philosophischen Rezeption der *life sciences* große Prominenz genießen. Im Blick stehen die Muster eines „phänomenologischen Dualismus“ und einer Biopolitik des „nackten Lebens“.

c. Leibphänomenologie und „nacktes Leben“

In ihrem Aufsatz *Can I be Ill and Happy?* (Carel 2007) diskutiert Havi Carel das Paradox des subjektiven Wohlbefindens von Patienten, die an tödlichen Krankheiten leiden. Im Zustand der Krankheit werde der „biological body“ (ebd., 95) an eine Grenze geführt, an der sich verdeutlicht, dass seine Rolle „different from the lived experience of this body“ (ebd.) sei. Die Unterscheidung zwischen *body* und *lived body* ist für Carel unumgänglich, um ein Konzept des „guten Lebens“ entwerfen zu können, denn das Faktum der Krankheit und der an die Krankheit gebundenen Leiderfahrung schließe Formen der Selbstverwirklichung, des individuellen Glücks und der Erfahrung von Freiheit radikal aus (ebd., 99f.). Damit ist klar, dass Carels Lösungsvorschlag der „health within illness“ (ebd., 95) auf die Differenz zwischen Körper und Leib rekurriert, wie sie in der phänomenologischen Tradition Husserls und Heideggers etwa durch Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry oder (in Deutschland) durch Hermann Schmitz entfaltet wurde.

¹⁴ Hier kann man auch die Kategorie des Transhumanismus einordnen, die vor allem in polemischen Beiträgen zum *enhancement* häufig anzutreffen ist. Abgesehen von den erlösungsreligiösen Phantasien mag das Szenario eines „posthumanen Zustands“ vor allem deshalb Faszination auszuüben, weil dieser Zustand zwar noch mit einer Idee von Geschichtlichkeit operiert, jedoch nicht mit einer menschlichen Natur oder Subjektivität, die als invariant gegenüber der Geschichte erscheinen könnte. Zum Transhumanismus siehe Schummer 2006; Kettner 2006.

Der empirische Umstand, dass nicht zwangsläufig jede(r) Todkranke oder chronisch Kranke das eigene Leben als unerträglich, sondern als erfüllt, lebenswert, selbstbestimmt, glücklich etc. erfahren kann, zeige, so Carel, die Einseitigkeit biomedizinischer Objektivierung. Eine adäquate Konzeption von Krankheit müsse diese hingegen als eine Weise des In-der-Welt-Seins auszeichnen, genauer als „limit case of lived experience, one in which the usual transparency of the biological body is replaced by its constant negative presence“ (ebd., 104). Die apriorische Ebene der Leiblichkeit, von der her die Krankheit erfahren und zum Ausdruck gebracht wird, ist ihrerseits ungegenständlich; sie ist es, die das relative und paradoxe Glück der „health within illness“ garantiert. Havi Carels Argumentation exemplifiziert einen charakteristischen Trend der zeitgenössischen Philosophie der Biologie bzw. der Lebenswissenschaften. In das Problemverständnis der Erfahrungswissenschaften wird eine Differenz von Körper und Leib eingetragen, die ich in kritischer Absicht als *phänomenologischen Dualismus* kennzeichnen möchte. Meine Kritik an diesem verbreiteten Ansatz, den ich auf das leibphänomenologische Modell Merleau-Pontys zurückführe, soll sich in diesem Unterkapitel auf einige sehr knappe Ausführungen beschränken.

Merleau-Ponty entwirft seine Phänomenologie nicht im direkten Anschluss an Husserl. Eher entwickelt er Heideggers kritische Erneuerung der Phänomenologie als Hermeneutik der „faktischen Lebenserfahrung“ weiter, die zwar noch (wie von Husserl proklamiert) „zu den Sachen selbst“ durchdringt, ohne jedoch nach wie vor ein transzendentes *cogito* zu unterstellen. An die Stelle der noetisch-noematischen Differenz, die sich auf die bewusstseinsimmanente Korrelation von intentionalen Sinngehalten mit intentionalen Vollzügen bezieht, rückt die innerweltliche Differenz von (lebendigem) Selbst und (Lebens-) Welt. Die Phänomenologie erhält hier eine emphatisch vor-theoretische Wendung. Sie ermöglicht Beschreibungen von Erfahrung *so*, dass diese Beschreibungen selbst der Vollzug von Erfahrung sind. In dieser Rekursivität liegt die entscheidende Demarkation gegenüber der Transzendentalphilosophie und gegenüber Husserl. Im Zuge dieser Umarbeitung der Phänomenologie von einer Korrelationstheorie des Bewusstseins zu einer Theorie der faktischen Lebenserfahrung verdient die theoretische Konstitution wissenschaftlicher Gegenstände aus denselben Gründen Aufmerksamkeit wie die praktisch-poietische Herstellung von Artefakten: Hier wie dort handelt es sich um Verhaltensweisen *in der Welt*, in deren Vollzug sich der Sinn des Seins von Dasein eröffnen soll. Kurz: Wissenschaftliche Betätigungen haben den Charakter eines *Existenzials*, sie sind Weisen der Sinneröffnung innerhalb der konkreten Lebenspraxis menschlichen In-der-Welt-Seins¹⁵.

An der leibphänomenologischen Position Merleau-Pontys lässt sich eine zentrale Linie nachzeichnen: Die empirischen Quantifizierungen des *Körpers* (*corps*) werden als abkündig gegenüber *der* Ebene bestimmt, von der aus die gelebte Erfahrung (bei Carel: „the lived experience“) des Körpers ermöglicht, koordiniert und gleichsam existenziell aufgeladen wird – dies ist die Ebene des *Leibs* (*corps vécu, corps propre*), von Merleau-Ponty auch als „beseelte Evidenz“ (Merleau-Ponty 1974, 370) apostrophiert. Am Primat der Leiblichkeit ändert es nichts, dass in der Faktizität der Lebenserfahrung Körper- und Leibphänomene ineinander fließen. Im Gegenteil schärft sich durch die für den Menschen charakteristische

¹⁵ Entsprechend lautet die Überschrift eines Teilkapitels der *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945): „Sein hat nur durch Sinn seine Orientierung“ (Kapitel 2: „Der Raum“, § 17). Siehe Merleau-Ponty 1974, 294–297.

Durchdringung von Körper und Leib eine existenzielle Grenze, denn so sehr die (z.B. biologische) Referenz auf den Körper als Ding unter Dingen stets ermöglicht wird durch den Leib als gleichsam leibhaftig gewordene Intentionalität¹⁶, so sehr lastet auf jeder Thematisierung des Körpers unweigerlich das Stigma, dass „der Eigenleib sich in der Wissenschaft selbst der Behandlung entzieht, der sie ihn unterwerfen will“ (ebd., 96).

Der vielversprechende Initialschritt Merleau-Pontys, den Leibbegriff als einen dritten Term neben Körper und Geist zu etablieren¹⁷, mündet dennoch in Dualismus: Er entwirft den Leib als ein Existenzial, das präreflexiv und vorprädikativ dem Subjekt Sinnhorizonte erschließt, während er den Körper als bloßes Datum bestimmt, das wir stets nur *am eigenen Leib* erfahren. Nicht erst die im Spätwerk beschworene Verschlingung von Leib und „Fleisch“ als eine weder körperliche noch leibliche Matrix der Phänomenalität, sondern bereits die Distinktion zwischen *Raum* und *Räumlichkeit* macht die Aporetik von Merleau-Pontys Opposition durchsichtig: Mehr als die triviale These, der euklidische Raum „mit seinen absoluten Raumstellen“ (ebd., 171)¹⁸ sei ein Derivat gelebter „primordialer Räumlichkeit, die in jenem Raum sich nur einhüllt, selbst aber eins ist mit dem Sein des Leibes“ (ebd., 178), springt bei Merleau-Ponty nicht heraus. Hinter den wissenschaftlichen Ontologien kommt eine Suche nach Sinn zum Vorschein, was bedeutet, dass in alle wissenschaftliche Rationalität die These eingelesen wird, sie (die Rationalität) habe „endlich jede Berührung mit der perzeptiven Erfahrung“ (ebd., 96), mit der das „objektive Denken“ (ebd., 95) überhaupt erst ermöglichenden Leibgebundenheit, abgeschnitten.

In meiner Kritik des phänomenologischen Dualismus kommt es mir nicht etwa auf die Diagnose an, dass die Berücksichtigung der Körper-Leib-Differenz insgesamt ein Problem darstellt. Um überhaupt erst einmal die Besonderheit lebendiger Körper fixieren zu können, ist diese Unterscheidung nötig. Als *explanans* verstanden, mündet diese Unterscheidung jedoch in Interpretationen, die sich – insbesondere für einen philosophischen Beitrag zu den Lebenswissenschaften – als zu eng gefasst erweisen. Die Hauptkritik zielt also auf Merleau-Pontys Annahme, aus der „Synthese des Eigenleibes“ (ebd., 178) sei die „Genesis der objektiven Welt“ (ebd., 96) abzuleiten. Weil es diesen ganzen Problemkomplex erst noch im weiteren Verlauf der Untersuchung zu konkretisieren gilt, möchte ich an dieser Stelle keine weiter gehende Gegenargumentation entwickeln. Es sei vorläufig nur darauf angespielt, dass es möglich ist, die Körper-Leib-Differenz ihrerseits als ein *explanandum* zu verstehen. Die Alternative könnte lauten, ein Prinzip oder ein Geschehen plausibel zu machen, vor dessen Hintergrund sich die dynamische Differenz von Körper

¹⁶ Wie erwähnt verwendet Merleau-Ponty den Intentionalitätsbegriff nicht wie Husserl im Sinne eines Korrelationsapriori (Noesis/Noemata), das die Struktur des Bewusstseins fundiert, sondern (heideggerianisch) als eine offene Bewegung des Abzielens auf etwas (die Sinnmöglichkeiten von „Welt“), d.h. allgemein genommen als eine Transzendenzstruktur.

¹⁷ Als Schlüsselzitat siehe ebd., 96:

„Wir müssen die Alternative, nichts vom Subjekt, oder aber nichts vom Objekt verstehen zu können, zu durchbrechen versuchen. Wir müssen den Ursprungsort des Gegenstandes im innersten unserer Erfahrung selbst aufsuchen, das Erscheinen des Seins zu beschreiben und das Paradox zu verstehen suchen, wie *für uns etwas an sich* zu sein vermag.“

¹⁸ Merleau-Ponty unterlässt im Übrigen eine historisch-systematische Differenzierung der philosophischen Begriffsgeschichte des Raumes. Ihm genügt die Feststellung, dass die genannten Paradigmen mit einer Bestimmung räumlicher Daten als *partes extra partes* (Descartes) operieren und die entscheidende Bestimmung des Raums, „unablöschliches Korrelat“ (ebd.) der Leiblichkeit zu sein, verfehlen.

und Leib erst abhebt. Ohne einer differenzierteren Kritik vorzugreifen, lässt sich festhalten, dass die prominenterweise von Merleau-Ponty herausgestellte Einsicht in „die leibliche Quelle der Subjektivität“ (Schmitz 2005, 258) ein noch immer verbreitetes Motiv in zahlreichen Publikationen zur Formation der modernen Lebenswissenschaften ist. Diese Publikationen bleiben in aller Regel dem für unableitbar gehaltenen Bruch zwischen Sein und Sinn oder zwischen Körper und Leib verpflichtet und neigen dem Argument zu „that as embodied persons we experience illness primarily as a disruption of lived body rather than as a dysfunction of biological body“ (Carel 2007, 101)¹⁹.

Die Beschäftigung mit dem phänomenologischen Dualismus führt in die Nähe eines weiteren renommierten Paradigmas, das Schnittstellen zu den Lebenswissenschaften aufweist, jedoch vorrangig in biopolitischen sowie rezenten rechts- und autonomietheoretischen Debatten en vogue ist. Die Rede ist von Giorgio Agambens paradigmienstiftender These über das „nackte Leben“. Agamben, der diesen Begriff vor allem in seiner an Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt und Michel Foucault anknüpfenden Studie *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (Agamben 2002) ins Spiel gebracht hat, definiert das „nackte Leben“ als ein Leben, das „getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf“ (ebd., 18; Hervorhebung i.O., TE). Diese Definition wird von Agamben keineswegs mit unmissverständlicher Klarheit vorgetragen; sie ist vielmehr eingebunden in eine vielschichtige, oft manieristisch überfrachtete Rekonstruktion der *avant la lettre* „biopolitischen“ Positionen bei Aristoteles, Arendt, Benjamin, Schmitt und Foucault, um nur die Hauptreferenzen zu nennen.

Obwohl sich Agambens Rede vom „nackten“ Leben dezidiert nicht auf die *zoé* (Leben als Gattung) abbilden lassen soll²⁰, lässt er sie in genau diesen Kontext eines „einfachen natürlichen Lebens“ (ebd., 12) einfließen, wenn er die aristotelische Zerfällung der *polis* in die „einfache Tatsache des Lebens“ (ebd.) (*zen*) und das „politisch qualifizierte Leben“ (ebd.) (*eu zen*) als „eine Einbeziehung des ersten in das zweite, des nackten Lebens in das politisch qualifizierte Leben“ (ebd., 16) interpretiert. Bei dieser Widersprüchlichkeit handelt es sich weder um einen logischen Bruch der Argumentation noch um einen Flüchtigkeitsfehler, sondern um eine willentliche Bedeutungsverdoppelung. Es kommt Agamben gerade auf die moderne „Ununterscheidbarkeit“²¹ des „nackten Lebens“ im Verhältnis zu diversen Semantiken von „Leben“ an. Die moderne Biopolitik, deren Analyse, wie Agamben ausführt, Foucault inauguriert, aber nicht abgeschlossen hat, zeichne sich durch das Ununterscheidbarwerden verschiedenster Lebenssemantiken aus – eine dramatische Krise der Indifferenz.

¹⁹ Neben und im Gefolge von Merleau-Ponty ist die leibphänomenologische Linie von Gabriel Marcel, Michel Henry oder Hermann Schmitz weitergetragen worden, und diese Autoren sind auch die Schwerpunkte der Sekundärliteratur. Zu diesem Feld siehe exemplarisch auch Toombs 1988; Dorfman 2005; Lanzerath 2000; Gutmann 2005a; Albert/Jain 2000; Thurneysen 2000; Lindemann 1996.

²⁰ Agamben 2002, 98: „Nicht das einfache natürliche Leben, sondern das dem Tod ausgesetzte Leben (das nackte oder heilige Leben) ist das ursprüngliche politische Element. (...) Es könnte nicht klarer gesagt werden, dass das erste Fundament der politischen Macht ein absolut tötbares Leben ist, das durch seine Tötbarkeit selbst politisiert wird.“ (Hervorhebung i.O., TE)

²¹ Ebd., z.B. 15, 19, 100, 120 (hier: „Ununterschiedenheit“), 190, 194 etc.

Letztlich scheint die argumentative Pointe Agambens darin zu liegen, unter dem „nackten Leben“ etwas anderes zu verstehen als *zoé*. Sah Foucault das Signum der Biopolitik in einer „Macht, die sich positiv auf das Leben bezieht, es hervorbringt und schützt“ (Muhle 2008, 27), so setzt Agamben dieser Diagnose eine agonale „Struktur der Ausnahme“ (Agamben 2002, z.B. 17, 93) entgegen, in deren Grenzen die *zoé* ein schon immer „politisiertes“²², der Tötung durch die souveräne Macht preisgegebenes „Leben“ gewesen sei²³. Agamben versucht den „Kreuzpunkt“ (ebd., 16) zu bestimmen, in dem „sich die Techniken der Individualisierung und die Prozeduren der Totalisierung berühren“ (ebd., 15f.) – d.h.: Er nimmt sich vor, jenen Parallelverlauf der Mächte im Zeitalter der Biopolitik, den Foucault nachgezeichnet hat, auf „ein einheitliches Zentrum“ (ebd.) zurückzuführen. Mit dieser Intention gelangt Agamben zur Kategorie des nackten Lebens, „nackt“ dabei sowohl im Sinne seiner Depravierung, seiner Verfügbarkeit als *bloß physisches* Leben als auch im Sinne einer *exklusiven Abhängigkeit* des nackten Lebens von der souveränen Macht. Exklusiv ist diese Abhängigkeit, da das nackte Leben getötet, aber nicht geopfert werden darf, auch nicht durch den Souverän, wodurch es den Status einer Heiligkeit erlangt, die selbst die souveräne, aber profane Macht überbietet und entgrenzt²⁴.

Mit dieser Einsicht wendet sich Agambens These vom nackten Leben „als etwas, das nur durch eine Ausschließung eingeschlossen wird“ (ebd., 21), hin zu einem sakral aufgeladenen Leben, das bei aller Asymmetrie Auge in Auge mit der souveränen Macht zu stehen kommt und diese durch seine schiere (nackte) Existenz „entsetzt“ (W. Benjamin). Damit kennzeichnet Agamben die doppelte Konstitution des *homo sacer* als verfluchten und zugleich heiligen Lebens. Die souveräne Macht und das nackte Leben sind die beiden Enden einer immer schon politischen Ermächtigung des Lebens, die einander in dem Maße paradox ermöglichen, in dem sie sich ausschließen. Daraus resultiere, so Agamben, ein „Notstand [der], wie das Benjamin vorausahnte, zur Regel geworden“ (ebd., 22) sei, ein agonaler Ausnahmezustand, der nicht historische Zufallserscheinung, sondern Prinzip des „historisch-politischen Schicksal[s] des Abendlandes“ (ebd., 191) sei. Eine gewisse Originalität bezieht Agambens Hauptthese über den *homo sacer* daraus, dass sie die Struktur der souveränen Macht an ihr selbst umkehrt und eine Zweiseitigkeit des Politischen sichtbar macht, die – wie Agamben treffend sieht – in Foucaults Analytik der Macht fehlt, in Schmitts dezisionistischer Politik der Souveränität und in Benjamins Kritik der Gewalt dagegen nur unterschwellig vorkommt. Zumindest dem Anspruch nach

²² Ebd., 21:

„Bedarf die *zoé* wirklich der Politisierung, oder ist das Politische etwa bereits als ihr wertvollster Kern in ihr enthalten?“

²³ Ebd., 19:

„Was die moderne Politik auszeichnet, ist nicht so sehr die an sich uralte Einschließung der *zoé* in die *polis* noch einfach die Tatsache, dass das Leben als solches zu einem vorrangigen Gegenstand der Berechnungen und Voraussicht der staatlichen Macht wird; entscheidend ist vielmehr, dass das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt, im Gleichschritt mit dem Prozeß, durch den Ausnahme überall zur Regel wird, immer mehr mit dem politischen Raum zusammenfällt und auf diesem Weg Ausschluß und Einschluß, Außen und Innen, *zoé* und *bios*, Recht und Faktum in eine Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit geraten.“

²⁴ Oder „entsetzt“, wie Agamben unter Aufnahme der Begrifflichkeit aus Benjamins *Kritik der Gewalt* schreibt (ebd., 75).

entwirft Agamben mit dem „nackten“ Leben also eine nicht-dualistische²⁵ Denkfigur für das Problem des Lebens. Es geht Agamben nicht darum, das nackte Leben als ein unmittelbares (nicht-identisches) darzustellen, das sich der Politisierung in etwa so entziehen könnte wie Foucaults antike Sorge um sich (Foucault 1989).

Welche kritischen Konsequenzen sind nun aus Agambens prominentem Modell zu ziehen? Wo liegen systematische Stärken und Schwächen dieses bestimmten (nackten) Lebensbegriffs, der für sich beansprucht, nicht im Vorfeld oder im Nachspiel, sondern in *medias res*, inmitten der politischen und szientifischen Verfügungszusammenhänge anzusetzen? Im letzten Textabschnitt des *Homo sacer* nimmt Agamben selbst ein mögliches Forschungsprogramm, das an seine Diagnose anschließen könnte, in Aussicht:

„So wenig wie der biopolitische Körper des Abendlandes einfach dem natürlichen Leben des *oikos* zurückerstattet werden kann, so wenig kann er zugunsten eines anderen Körpers überwunden werden, eines technischen oder vollständig politischen oder gloriosen Körpers, in dem eine andere Ökonomie der Lüste und der Lebensfunktionen die Verflechtung von *zoé* und *bios* ein für allemal löst. 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 *bios*, der nur seine *zoé* ist. (...) Wenn wir dieses Sein, das nur seine nackte Existenz ist, ‚Lebensform‘ [*forma-di-vita*] nennen, Leben, das seine Form ist und untrennbar von ihr bleibt, dann sehen wir, wie sich ein Forschungsfeld eröffnet, das jenseits der Forschungen liegt, die der Schnittpunkt von Politik und Philosophie, medizinisch-biologischen Wissenschaften und Rechtswissenschaften definiert. Doch zunächst muß man verfolgen, wie innerhalb der Grenzen dieser Disziplinen etwas wie das nackte Leben hat gedacht werden können und auf welche Weise sie im Verlauf ihrer historischen Entwicklung schließlich an eine Grenze gestoßen sind, über die sie nicht hinausgehen können, ohne eine beispiellose biopolitische Katastrophe zu riskieren.“ (Agamben 2002, 197f.)

Diese Schlussüberlegungen werfen noch einmal klares Licht auf den konzeptuellen Grundanspruch Agambens, zugleich jedoch auch auf die Leerstelle seiner Argumentation. Das „nackte Leben“ soll sich, dem Zitat nach, nicht auf einen prä-politischen Ursprung oder eine post-natürliche Zukunft hin bestimmen lassen. Doch dasselbe Zitat verdeutlicht den eigentümlichen Selbstwiderspruch, der Agambens Einsicht in die doppelte Verwicklung des Lebens in Politik und Natur unterminiert. Denn während Agamben auf der einen Seite versucht, eine Politik der Souveränität zu entfalten, die in der paradoxen Symmetrie von souveräner Macht und nicht-opferfähigem Leben das ihr eigene Strukturproblem hat, steht auf der anderen Seite eine Genealogie der politischen Moderne, die von den Variationen, Verschiebungen und Umwertungen des Ausnahmezustands handelt²⁶. Was im

²⁵ „Nicht-dualistisch“ erstens deshalb, weil Agamben das nackte Leben emphatisch – wenn auch nicht immer überzeugend – von der *zoé* abgrenzt, die gegen die Vermittlungen, Verdinglichungen und Verwerfungen innerhalb des *bios* in Stellung gebracht werden könnte (Agambens vermeintliche „Korrektur“ Foucaults beruht gerade darauf, anstatt vom Politischwerden des „natürlichen“ Lebens in der Biopolitik des 19. Jahrhunderts von der inhärenten Politisierung allen Lebens zu sprechen). Und „nicht-dualistisch“ zweitens, weil die Rede vom nackten Leben ohne die Binnendifferenz von Körper und Leib, d.h. ohne den phänomenologischen Dualismus verfährt – die Passagen über Kantorowicz *Zwei Körper des Königs* mögen polemisch andeuten, dass Agamben die souveräne Gewalt eher als eine Körper-Körper-Differenz, nicht als Körper-Leib-Differenz denkt.

²⁶ Hier erweist sich Agambens Eklektizismus als fatal: Das Zusammendenken von Souveränitäts-, Totalitarismus- und Gewalttheorie (Schmitt, Arendt, Benjamin) einerseits und historischer Diskursi-

ersten Schritt als eine systematische Bestimmung der souveränen Macht über das Leben eingeführt wird – „das Politische“ (ebd., 21) als „wertvollster Kern“ (ebd.) der *zoé* – wird im zweiten Schritt methodisch historisiert und in einen Prozess des Indifferentwerdens von Differenzen eingespeist, an dessen vorläufigem Schluss das Lager als monströser „nomos der Moderne“ erscheint.

Genau dieses Oszillieren zwischen einer systematischen Theorie der Souveränität und der historischen Analyse von Diskursen macht Agambens Vorschlag zur Bestimmung der „medizinisch-biologischen Wissenschaften“ (ebd., 198) abwegig. Man müsse einerseits sehen, „wie innerhalb der Grenzen dieser Disziplinen etwas wie das nackte Leben hat gedacht werden können“ (ebd.), andererseits jedoch auch „aus dem nackten Leben selbst den Ort machen, an dem sich eine gänzlich in nacktes Leben umgesetzte Lebensform herausbildet und ansiedelt, ein *bios*, der nur seine *zoé* ist“ (ebd., 198). Vor allem diese letzte Formulierung, von der man sich Klarheit wünschen würde, bleibt undurchsichtig²⁷. Agamben hält zwar (verbal) eine geschichtliche Rekonstruktion der Biowissenschaften methodisch für unverzichtbar (ebenso wie eine Diskursgeschichte von Philosophie, Politik und Rechtswissenschaften), doch hätte eine solche Geschichtsschreibung immer nur die Funktion, das *Ungedachte* dieser Diskurse ex negativo zum Vorschein zu bringen – denn die Untrennbarkeit von *zoé* und *bios* sei einer rein historischen Bestimmung schon immer entzogen. Bezeichnenderweise wendet sich Agamben nur an einer konkreten Stelle dem Problemfeld der Biowissenschaften und ihrer juristisch-politischen Grenzen zu. Er zitiert Paul Rabinows Bericht über den an Leukämie leidenden Biologen Edward O. Wilson, der nach der Diagnose der Krankheit damit begonnen habe, „aus seinem Leben ein Forschungs- und Experimentierlabor ohne Grenzen zu machen“ (ebd., 195). Wilsons Beispiel sei ein weiterer Beleg für das Kollabieren stabilisierender Differenzen (*zoé/bios*, Wissen/Leben, öffentlich/privat, Staat/Individuum). Es handle sich, so Agamben, um ein „*experimental life*“ (ebd.)²⁸, das in spezifischer Weise *bios* und *zoé* ununterscheidbar mache, also um ein Experimentieren, das aus der Krise der Indifferenz hervorgehe und sie fortführe.

Dieser Exkurs demonstriert Agambens unangemessenen Zugriff auf die Lebenswissenschaften. Er reiht sie ein in die historische Verlaufsform eines „Gesetz[es], das den Anspruch erhebt, ganz in Leben aufzugehen“ (ebd., 197). In gewisser Weise steht Agambens eigene Formulierung eines *bios*, der nicht als seine *zoé* sei, quer zu seiner Interpretation des Wilson-Beispiels, in dem es um eine *zoé* gehe, welche nun umgekehrt in den *bios* hinein- und mit ihm verwachse. Agambens Diagnose der Lebenswissenschaften ist von einer Einseitigkeit, die frappt, wenn man sie an dem in der Einleitung des *Homo sacer* erhobenen Anspruch misst, das „nackte Leben“ als intrinsisch politisch denken zu können²⁹. Aber selbst wenn unklar bleibt, was unter „eine[r] gänzlich in nacktes Leben umgesetzte[n] Lebensform“ zu verstehen ist, so bleibt doch hervorzuheben, dass die

vierung der Macht (Foucault) andererseits geht keineswegs auf, sondern induziert einen konzeptionellen Bruch.

²⁷ Denn was wäre unter einem „*bios*, der nur seine *zoé* ist“, logisch zu verstehen? Was könnte Agamben mit der paradoxen Figur meinen, es müsse eine Art und Weise der Lebensführung herausgebildet werden, die „nur“ die natürliche Tatsache des Lebens ist?

²⁸ Ebd., 195. Agamben übernimmt diesen Ausdruck von Rabinow.

²⁹ Um so, gegen Foucault, zu einer nicht-katastrophischen und vormodernen Bestimmung der „Politisierung des Lebens“ zu gelangen.

Frage nach einer strukturellen, nicht erst durch die historischen Diskurse aufgebrauchten Verschränkung von Leben und politisch-technischer Macht ein philosophisch aufschlussreicher Anfang sein kann. Das folgende Unterkapitel bildet die Hauptthese dieser Untersuchung heraus: Die Programme und die Aporien der Programme, die bislang rekapituliert wurden, haben das Feld eröffnet, auf dem diese These anzusetzen vermag.

2. These und Anlage der Untersuchung

a. Formung der These: Lebendiges Wissen des Lebens in Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie und der Historischen Epistemologie Georges Canguilhems

Die einleitenden Kapitel haben im Scherenschnitt eine Reihe von Paradigmen, Methoden und normativen Annahmen umrissen, die im rezenten Diskurs der *life sciences* bzw. in der philosophischen Auseinandersetzung mit diesem Wissenschaftsensemble Konjunktur genießen. Auf diesem Weg sollten einige fundamentale Aporien illustriert werden. Ein erster Blick auf die Formation der Strukturwissenschaften zeigte, dass hier der Versuch unternommen wird, die Dichotomie von Natur- und Geisteswissenschaften durch die Auszeichnung einer „Einheit der Wirklichkeit“ (B.-O. Küppers) zu unterlaufen. Bei näherer Analyse hatte sich jedoch verdeutlicht, dass die von den Strukturwissenschaften exponierten Randbedingungen, die einen „nomologischen Isomorphismus“ zwischen beschriebener Realität und wissenschaftlicher Beschreibung signieren sollen, in einem Zirkel stehen. Sie werden im gleichen Zug als Derivate und als Aprioris jener Positivitäten veranschlagt, deren Struktur sie repräsentieren sollen.

Im folgenden Schritt wurden einige Grundzüge des *enhancement*-Paradigmas kritisch demonstriert. Ausgehend von der Doppelbedeutung des *enhancement* als Heilung und Steigerung galt eine erste Beobachtung dem Problem der Normativität. Es wurde gezeigt, dass im *enhancement*, verstanden als Heilung, die Normen eines Organismus als physiologisch messbare Quantitäten definiert sind. Das nähere Eingehen auf den Kontext der hirnchirurgischen Interventionen mündete in das semantische Feld von Identität, Personalität und Selbstbewusstsein, das von dem betreffenden Diskurs bemüht wird. Doch die katholisch-geistmetaphysische Semantik der Personalität wirkt ebenso anachronistisch wie hilflos, wenn man sie zur Lösung der brisanten Frage beansprucht, von woher sich die Normen einer „Intervention“ begründen können. Ein Seitenblick auf das Projekt der *converging technologies* flankierte diese Überlegungen zum *enhancement* durch zwei Punkte: Es ging zum einen um Momente der Konvergenz zwischen lebendiger Natur und technischer Lebensergänzung, zum anderen um die kybernetischen Phantasien unter der Parole eines „Transhumanismus“. Geradezu mit Händen sind in diesen größtenteils US-amerikanischen Debatten ein beängstigender Szientismus und eine ungebremste Technokratie zu greifen.

Die Kritik eines Theorems, das ich vorläufig als phänomenologischen Körper-Leib-Dualismus bezeichnet habe, sollte die Aufmerksamkeit ferner auf einen gängigen Modus der philosophischen Reflexion auf die *life sciences* lenken. Durch die Transformation

der Intentionalitätsstruktur in Leiblichkeit als Ermöglichung von Erfahrungen *mit* dem und Verhalten *zum* eigenen Körper wird, exemplarisch bei Merleau-Ponty, die Sphäre der gelebten Erfahrung von den praktischen Mediatisierungen des Körpers separiert. Die phänomenologische Körper-Leib-Differenz verleiht, soweit sie ihrerseits für nicht weiter begründbar gehalten wird, dem Leib den Status eines Existenzials: Er gerinnt zu einer Instanz des Sinns und des Sinnerlebens.

Schließlich trat mit Giorgio Agambens These vom „nackten Leben“ das Problem in den Blick, eine Reziprozität von Leben und Macht zu denken, die nicht historisch diskursivierbar ist, sondern dem Begriff des Lebens selbst inhärent. Der systematische Reiz dieser Perspektive läge darin, die Einschreibung des *bios* in den *zoé* ontologisch, nämlich außerhalb historischer Diskursformationen der Moderne (Foucault) zu begründen – und das hieße: Macht nicht externalistisch als eine dem biologischen Leben äußerliche Verdinglichung zu beschreiben. Stattdessen wäre eine intrinsische Relation von Leben und Macht auszuweisen. Agambens eigenes Paradigma lässt jedoch die wissenschaftliche und geschichtliche Präsenz von Leben in der Moderne unterexpliziert: Sie wird durch sein Drama der exzeptionellen Souveränität überschattet.

Ausgehend von diesem Rundumschlag, der ganz ungleichartige, aber doch symptomatische Linien der *life sciences* und ihrem Echo innerhalb der Philosophie sondierte, lässt sich ein doppeltes Problem aufrollen. In gewissem Maße „arbeitet“ dieses Problem in allen bislang hier inspizierten Positionen, und es klang auch in dem Zitat schon an, das ganz an den Anfang dieser Untersuchung platziert wurde. Demnach könnte man sich **erstens** fragen, inwieweit die Lebenswissenschaften im Hinblick auf jene Phänomene, die sie als ihre genuinen Forschungsobjekte identifizieren, überhaupt eine Differenz zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem auszeichnen und beherzigen. Ohne eine minimale epistemische **Differenz von Natur und Leben** scheint auch kein Unterschied der Lebenswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften begründbar zu sein. Genau diese Forderung nach einer Grenze wird jedoch – dies sollte meine Kurzrekonstruktion der Forschung hervorkehren – von der Praxis der *life sciences* nicht erfüllt.

Diese sind vielmehr schon aus methodischen Gründen nicht dafür präpariert, eine qualitative Originalität ihrer Objekte in Betracht zu ziehen. Als *Wissenschaften* muss auch den Lebenswissenschaften das „Prinzip der geschlossenen Frage“ (dazu Lindemann 2008a) zu Grunde liegen: Sie setzen ohnehin nur das als ihren „Gegenstand“ an, was unter methodisch kontrollierbaren Bedingungen Antworten auf vorab definierte Forschungsfragen generieren kann. Ganz gleich also, was ein Phänomen außerhalb dieses Korsetts, das seine Befragung reguliert, auch sein mag – *res extensa* oder *res vivens*³⁰: Innerhalb des Dispositivs „Wissenschaft“ wird es so oder so als eine „Erscheinung festgelegt, deren Auftreten als Antwort auf [eine] Frage verstanden werden muss“ (ebd., 125). Bedenklich ist diese Situation deshalb, weil die Forschung selbst offenbar außer Stande ist, „Objekte“, die sich außerhalb der künstlich eingerichteten Experimentalordnung womöglich

³⁰ Zu dieser Distinktion, die nominell der von mir angebrachten Unterscheidung von Natur und Leben ähnelt, siehe Cheung 2008. Cheung führt die „*res vivens*“ allerdings als Moment einer neuzeitlichen episteme (der sogenannten „Agentenmodellen“ des Lebendigen) ein. In dem Kontext, den ich verfolge, handelt es sich dagegen um eine auch außerhalb der neuzeitlichen Taxonomie (*res extensa/res cogitans/res vivens*) wiederfindbare epistemische Unterscheidung.

anders *verhalten* würden, als sie es innerhalb dieses Dispositivs tun, anders zu behandeln als Objekte, denen dieser Spielraum konstitutionell fehlt.

Die epistemische Differenz zwischen Natur und Leben korreliert mit der zweiten Seite des in der Einleitung angetasteten Problems, nämlich dem **Verhältnis zwischen Leben und Wissen**. In der soeben beschriebenen Logik lag die Aporie darin, dass dem Lebendigen im Verhältnis zum Unbelebten keine Spezifität attestiert werden kann, wenn man es als Objekt wissenschaftlichen Wissens fixiert. Vor allem die Betrachtungen zu den Ensembles der Strukturwissenschaften und der *converging technologies* deuteten diese Indifferenzierung an. Denkt man dagegen die leibphänomenologische Haltung konsequent zu Ende, kehrt sich der Standpunkt in gewisser Weise um. Man könnte dann sagen: Die Struktur des Lebendigen widersetzt sich insgesamt einer wissenschaftlichen Objektivierung. So aufgefasst, lässt sich zur Relation zwischen der spezifischen Rationalitätsform der Wissenschaften (die dem Prinzip der geschlossenen Fragen folgt) und jenen Entitäten, denen man eine andere Verfasstheit als den unbelebten Dingen zuspricht, bloß *ex negativo* etwas anmerken: Dass sich nämlich die Wissenschaften vom Leben einer Vermischung in Bezug auf den eigentlichen Charakter der Phänomene, mit denen sie sich konfrontieren, schuldig machen. Das Bild der wissenschaftlichen Vernunft, das sich unter diesem Gesichtspunkt abzeichnen könnte, würde auf den instrumentellen Charakter der Wissenschaften, auf permanente kategoriale Konfusionen und auf die Gewalt ihres methodischen Objektivitätsideals verweisen. Was einer solchen Darstellung fehlt, ist eine positive Lektüre der wissenschaftlichen Rationalität: Denn könnte man den Eintritt spezifisch lebendiger Erscheinungen in den Gesichtskreis der modernen Wissenschaften nicht auch *anders* beschreiben, d.h. nicht als eine Geschichte der Usurpation und der Selbstermächtigung der instrumentellen Vernunft? Könnte nicht im lebendigen Gegenstand selbst ein Moment liegen, das begründen kann, worin überhaupt die Eigentümlichkeit wissenschaftlicher Praktiken liegt?

In zwei Richtungen hinein scheinen sich also, wenn man die gegenwärtige Landschaft der *life sciences* und der philosophischen Reflexion auf sie überblickt, Aporien abzuzeichnen. Entweder man argumentiert exklusiv mit den Anforderungen und den methodischen Selbstbeschränkungen der Wissenschaft: Dann ist es in der Tat unmöglich, eine Differenz von Lebendigem und Unbelebtem auszuweisen. Oder aber man verteidigt eine radikale Spezifität des Lebendigen: Dann ist die Gefahr groß, ein rein negatives Wissenschaftsverständnis zu erhalten, das sich zuletzt damit begnügt, Körperlichkeit und Leiblichkeit, Sinn und Sein, Fakten und Werte gegeneinander auszuspielen, anstatt sich nach der möglichen Dialektik dieser Oppositionen zu fragen.

Aus dem damit konstatierten Dilemma erwächst in der Tat ein fundamental philosophischer Anspruch: Wäre es nicht möglich, eine Perspektive zu entfalten, die eine irreduzible Grenze zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem begründet, ohne das Lebendige im selben Zug als Phänomen zu beschreiben, das sich seiner begrifflichen Erfassung radikal entzieht? Wenn man das Lebendige in seiner Singularität adressieren kann: Lässt sich dann nicht auch eine spezifische Form oder Haltung von „Wissen“ auszeichnen, die das Lebendige *in* seiner Differenz anspricht? Und wenn es möglich ist, eine Erkenntnis auszubuchstabieren, die lebendige Erscheinungen als lebendig perspektivieren kann: Müsste man dann, in einem weiteren Schritt, nicht auch, wie Michel Foucault einmal formuliert hat, „die Frage nach den Beziehungen der Wahrheit und des Lebens“ (Foucault 1988, 71) insgesamt neu aufwerfen? In einer Art dialektischem Blickwechsel könnte man

fragen, wie das Subjekt jener Erkenntnis, die eine lebendige Konstitution der Dinge darzulegen vermag, seinerseits verfasst ist.

Eben an dieser Stelle kommt die wesentliche Formel zum Zug, die ich meiner weiteren Argumentation zu Grunde legen möchte: Was philosophisch geleistet werden muss, um den Dilemmata und Blockaden der aktuellen lebenswissenschaftlichen Diskussion begegnen zu können, ist die Erarbeitung eines **lebendigen Wissens des Lebens**. Um es noch einmal klar zu machen: Erstens charakterisiert sich eine solche Denkstruktur dadurch, eine epistemische Differenz zwischen Leben und Materie (oder, wenn man so will, zwischen lebendiger und unbelebter Natur) zu präzisieren. Zweitens ist es dieser Struktur eigentümlich, der üblichen (z.B. existenzialistisch oder vitalistisch inspirierten) Entkopplung des Lebensbegriffs von der Dimension des Wissens einen positiven Vorschlag zu den Bedingungen entgegenzuhalten, die ein „Wissen“ erfüllen muss, um Lebendiges *als* Lebendiges in den Blick nehmen zu können – wobei, wie sich noch bestätigen wird, dieses spezifische „Wissen“ sich nicht mit dem von den operativen Wissenschaften praktizierten deckt. Drittens schließlich zeichnet sich die Denkfigur des lebendigen Wissens des Lebens durch eine dialektische Pointe aus: Sie beschreibt, inwiefern die Subjekte, die von der und um die lebendige Struktur der Dinge wissen, ihrerseits mit dieser Struktur rückvermittelt sind und an ihr partizipieren. In dieser Wendung wird sichtbar, dass die Formel, die ich hier lancieren möchte, einen doppelten Genitiv umfasst: Ein Wissen, dem sich die Lebendigkeit von Objekten erschließt (genitivus obiectivus), hat es immer schon an sich, ein von lebendigen Subjekten ausgeübtes Wissen (genitivus subiectivus) zu sein.

Die letzten Ausführungen haben eine Bewegung konturiert, die zu einer philosophischen Kritik an einigen für den aktuellen Diskurs der *life sciences* symptomatischen begrifflichen Unschärfen und Widersprüchen befähigt. Sie kann diese Kritik eröffnen, weil sie eine notwendige und relevante Komplizierung in das Verhältnis lebendiger Phänomene zum Problem der Erkenntnis einführt. Ich möchte die fürs Erste noch abstrakte Perspektive, die sich im Ausblick auf das begriffliche Potenzial eines lebendigen Wissens des Lebens ankündigt, nunmehr durch die systematische These dieser Arbeit konkretisieren. Sie lautet, dass die **Philosophische Anthropologie von Helmuth Plessner** (1892–1985) und die **Historische Epistemologie der Biowissenschaften von Georges Canguilhem** (1904–1995) auf zueinander versetzten Wegen und in voneinander gänzlich unabhängigen Kontexten ein solches lebendiges Wissen des Lebens zur Entfaltung gebracht haben. Diese beiden Philosophien bilden zwei nicht aufeinander reduzierbare Systemformen für die dialektische Konstellation, die soeben unter dem Titel des lebendigen Wissens des Lebens exponiert wurde. An diese systematische Postulierung knüpft sich ein historisches Interesse, also das Anliegen, diese beiden Konzeptionen erstmals in einem umfassenden Vergleich aufeinander zu beziehen. Es ist *diese* Leistung, die mein eigenes Projekt zu erbringen versucht: Die Denkansätze Plessners und Canguilhems, die historisch nebeneinander hergelaufen sind, ohne sich je zu begegnen, sollen *so* miteinander konfrontiert werden, dass sie sich gegenseitig ergänzen, erhellen und aus den Angeln heben können.

Die Struktur des lebendigen Wissens des Lebens dient als das *tertium comparationis* dieses Vergleichs: Sie hat die Funktion einer Beschreibung, die sowohl den Kern der Philosophischen Anthropologie Plessners als auch den Nukleus der Historischen Epistemologie Canguilhems markiert. Gleichwohl soll meine hermeneutische Strategie auf

den Nachweis hinauslaufen, dass diese zwei Philosophien – gerade indem man zu einer Beschreibung greift, die für beide zählt – sich disparat zueinander verhalten und in ein agonales Verhältnis treten. Beide Konzeptionen enthalten und differenzieren jene drei Schritte, die soeben als die Bausteine der Figur eines lebendigen Wissens des Lebens vorgestellt wurden: Sie etablieren erstens eine nicht bloß relative, sondern vielmehr absolute Differenz zwischen lebendigen und nicht-lebendigen Entitäten. Zweitens arbeiten sie einen Typ von Erkenntnis oder Wissen aus, der in der Tat die Lebendigkeit von Lebendigem in den Blick zu nehmen vermag, also nicht die methodische Reduktion von Leben auf Materie reproduziert, die den Erfahrungswissenschaften immanent ist. Und sie kulminieren schließlich beide in der These, dass ein Subjekt, dem die Lebendigkeit der Phänomene verständlich ist, seinerseits als lebendiges Subjekt zu fassen ist: Es geht ihnen um eine Erkenntnis von Leben *durch* Leben, um ein lebendiges Wissen des Lebens.

Doch der springende Punkt, der uns im Laufe der Untersuchung wieder und wieder einholen wird, ist der folgende: Plessner und Canguilhem sprechen in philosophisch verschiedenen Idiomen, wenn sie ihre Vorstellungen des Lebens, des Wissens vom Leben und des um sich selber wissenden Lebewesens artikulieren. Sie gelangen zu Resultaten, die Punkt für Punkt gegenläufig zueinander sind. Mit Plessner muss man darauf bestehen, dass die besondere Dialektik des lebendigen Wissens des Lebens einzig und allein mit den Mitteln der Philosophischen Anthropologie eingelöst werden kann. Strenger genommen: Plessner würde *seine* Fassung von Philosophischer Anthropologie, die durch einen spezifischen Dreh sowohl von Max Schelers (1874–1928) als auch Arnold Gehlens (1904–1976) Philosophischen Anthropologien abweicht, für die angemessene Artikulationsform der Relation eines lebendigen Wissens des Lebens halten. Canguilhem hingegen könnte den Standpunkt vertreten, dass nur eine Historische Epistemologie, d.h. eine „*épistémologie française*“ (Braunstein 2002, 920 und *passim*), in Frage kommt, um die drei umrissenen Schritte zu realisieren. Aber auch hier ist eine Präzisierung unumgänglich: Denn Canguilhem vertritt eine Spielart von Historischer Epistemologie, die beispielsweise gegenüber den von Gaston Bachelard (1884–1962) und Michel Foucault (1926–1984) konzipierten Varianten eine distinkte Stellung einnimmt.

Das Bild, auf das ich zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Plessner und Canguilhem referieren möchte, ist das einer gewissermaßen blinden, nicht intendierten Symmetrie. Um dieses Argument zu stützen, ist es wichtig, von Anfang an die Scharnierstellen in der Konstruktion des lebendigen Wissens des Lebens zu nennen. Diese Scharniere finden sich sowohl in Plessners Philosophischer Anthropologie als auch in Canguilhems Historischer Epistemologie: Nur zeichnet sich inhaltlich Grundverschiedenes hinter ihnen ab. Da wäre zunächst das spezifische Niveau, auf dem hier wie dort von einem Wissen bzw. einer Erkenntnis des Lebens – einer *connaissance de la vie*, wie man in Anspielung auf eine wesentliche Publikation Canguilhems³¹ sagen könnte – die Rede ist³². Wie

³¹ Ich zitiere Canguilhems 1952 erschienene Sammlung *La connaissance de la vie hier* nach der deutschen Übersetzung, die von Till Bardoux, Maria Muhle und Francesca Raimondi besorgt wurde. Obwohl diese Übersetzung einige Flüchtighkeitsfehler aufweist, greife ich hier auf sie zurück, um den Fluss der Lektüre zu erleichtern. An Stellen, die mir in der Übersetzung missverständlich oder verzerrend erscheinen, werde ich alternative Lösungen vorschlagen.

³² Meine Dissertation (deren publizierte Fassung Sie hier gerade lesen) war bereits abgeschlossen, eingereicht und begutachtet, da erschien Ende 2011 noch Volker Schürmanns Buch *Die Unergründlich-*

bereits angemerkt, fällt das „Wissen“, das hier jeweils auf den Plan gerufen wird, nicht mit dem zusammen, was den Erfahrungswissenschaften als das von ihnen produzierte Wissen vom Leben erscheint. Vielmehr haben sowohl Canguilhem als auch Plessner eine fundamentalere Konfrontationsweise mit lebendigen Phänomenen vor Augen, die in die empirischen Objektivierungen von Lebendigem eingeht, aber durch die Empirie selbst nicht aufgedeckt werden kann.

keit des Lebens. Lebens-Politik zwischen Biomacht und Kulturkritik (Schürmann 2011). Schürmann expliziert hier eine fundamentale Originalität von Plessners Umgang mit dem Begriff des Lebens, auf die auch ich massiv hinweisen möchte, weshalb ein Exkurs zu Schürmanns Buch unvermeidlich ist: Plessner betrachtet „Leben“ nämlich, so Schürmanns These, sehr wohl – in Opposition zu jener wirkmächtigen Tradition, die historisch unter „Lebensphilosophie“ firmiert – als etwas, das legitimerweise durch begriffliches Wissen erfasst werden kann. Teilt Plessner (und mit ihm die spezifische Tradition Dilthey'scher Hermeneutik, die er fortsetzt) die etwa von Bergson stark gemachte Kritik an der mechanistischen Berechenbarkeit des Lebens, so distanziert er sich zudem und im gleichen Zug noch von „jenem Grundmodell, das die Unergründlichkeit des Lebens für begriffliches Erfassen unerreichbar sei“ (Schürmann 2011, 127). Indem er das Verstehen der Erscheinungen (z.B.) *darauf* hin, ob es sich bei ihnen um lebendige respektive nicht-lebendige Phänomene handelt, „nicht vor oder hinter die Sphäre des Feststellbaren verlagert, sondern als das Feststellbare begleitend (mitgegeben) verortet“ (ebd., 196), entwerfe Plessner ein „hermeneutisches Wissen“ (ebd.), das dem erfahrungswissenschaftlich „feststellenden“ (ebd.) Wissen impliziert sei, aber kategorial von ihm differiere. Dieser von Schürmann im Hinblick auf Plessner ausgezeichnete Wissensbegriff konvergiert weitgehend mit dem, was ich als „Wissen vom Leben“ elaborieren möchte. Was Schürmann jedoch historisch nicht sieht – und was auch Plessner zeitlebens verschlossen blieb – ist das Pendant zu diesem hermeneutisch explizierten Wissen, das sich im Rückgang auf Georges Canguilhem als relevant für die französische Theoriesituation rekonstruieren lässt: Hier handelt es sich gerade nicht um eine hermeneutische Relation, sondern um ein Wissen, das historisch-epistemologisch aus den lebenswissenschaftlichen Diskursen selbst (und gegen sie) destilliert wird. Meine Strategie, Plessner und Canguilhem gegeneinander zu lesen – also *so*, dass sie sich wechselseitig aus ihren historischen Einbettungen herausreißen – muss Schürmanns commoden Dualismus außer Kurs setzen: Die von Schürmann aufgemachte Gegenstellung zwischen den selbstreflexiven Dialektikern des wahren Unendlichen (Dilthey-Misch-König-Plessner) und den intuitionistischen Proponenten einer bloß schlechten Unendlichkeit (Bergson-Nietzsche-Simmel etc.: Siehe ebd., 12 bzw. 38ff.) scheint mir unpassend. Die strategisch raffinierte Hegelianisierung der Hermeneutik rückt diese freilich in ein philosophisch ungleich günstigeres Licht gegenüber den Irrationalisten, die sich daneben entsprechend alt, nämlich wie vulgarisierte Fichteaner ausnehmen. Abgesehen davon, dass mir Plessners Dialektik vermittelter Unmittelbarkeit mit ihrer relativen Aufwertung der Spontaneität äquivoker zu sein scheint, was ihren möglichen Zuschlag zu Hegel *oder* Fichte angeht (dazu Collmer 2002, 370), fehlt bei Schürmann die historische Sensibilität für jenen vitalen Rationalismus, der im französischen Kontext von Canguilhem lanciert und durch Foucault weitergedacht wurde (siehe Muhle 2008). Während Schürmann mit der Hermeneutik Dilthey'scher Provenienz lediglich die eine Seite eines Bilds entdeckt, in dem sich das Verhältnis zwischen Wissen und Leben spezifisch neu darstellt, ist es mir darum zu tun, auch die andere, zur ersten äquivalente Hälfte des Bilds auszuzeichnen – nämlich jene Fluchtlinie der französischen Epistemologie, auf der Bachelard, Canguilhem und Foucault agiert haben. Gerade so etwas zu provozieren wie ein (mit Plessner gesprochen) ex-zentrisches Zurücktreten hinter die eingetaktete eigene Hermeneutik ist das Vorhaben, das ich im Hinblick auf die *communities* der Philosophischen Anthropologie und der Historischen Epistemologie verfolge. In der Nabelschau gewonnene Lobgesänge auf das eigene Paradigma gibt es hier wie dort inzwischen zu Genüge, und vielleicht kann man es sogar als erstes Anzeichen ihrer bevorstehenden Öffnung/Selbstüberschreitung ins Plurale lesen, wenn der Philosophischen Anthropologie von Schürmann nun die Hegelsche Weihe durchgängig-totaler Selbstreflexivität und Autokritik zuerkannt wird.

Es ist ein Kernmerkmal beider Konzeptionen – Historische Epistemologie und Philosophische Anthropologie –, in Bezug auf die wissenschaftliche Repräsentation des Lebendigen indirekt zu verfahren: In gewisser Weise halten sich diese Paradigmen *hinter* den Lebenswissenschaften, gleichsam in deren Rücken auf. Dort stehen sie, um den Praktiken ihrerseits über die Schulter blicken zu können: Nur so vermögen sie ausdrücklich zu machen, was die Wissenschaften präsupponieren, wenn sie ihren Untersuchungsobjekten Lebendigkeit zu-oder aberkennen. Was Plessners Konzeption angeht, so hängt die Möglichkeit dieses zweiten und indirekten Wissens vom Leben – im Unterschied zum wissenschaftlichen Wissen – aufs Engste mit jener Struktur der *Personalität* zusammen, die seiner Philosophischen Anthropologie insgesamt ihre unverkennbare Wendung verleiht: Nur insofern der Wissenschaftler eine lebendige Person ist, die an einer Mitwelt und nicht nur an einer biologischen Umwelt partizipiert, sind ihm die Aufteilungen zwischen lebendigen und nicht-lebendigen Entitäten allererst durchsichtig³³. Aber auch für Canguilhem kommt alles darauf an, daran zu erinnern, dass die Objekte des Wissenschaftlers nicht die des Wissenschaftshistorikers (oder Epistemologen) sind³⁴: Gerade weil der Epistemologe die Praktiken thematisiert, durch die der Wissenschaftler allererst seine Gegenstände erzeugt, deckt sich das epistemologische Wissen nicht mit dem operativen Wissen der Forschung. Hans-Jörg Rheinberger hat in diesem Kontext von der „dritten Ebene der Objektformation“ (Rheinberger 2005c, 229) gesprochen, aus der das Unterfangen einer Historischen Epistemologie seine Pointe schöpft³⁵.

Kurzum: Es ist im hier interessierenden Kontext entscheidend, zu verstehen, dass die Wissensbegriffe, die ich auf Seiten von Canguilhems Historischer Epistemologie und Plessners Philosophischer Anthropologie herauspräparieren möchte, nicht auf die „empirisch restringierte Anschauung der empirischen Wissenschaft“ (Mitscherlich 2007, 246)³⁶ zu reduzieren sind. Dennoch könnte man die Behauptung aufstellen, dass sich beide Au-

³³ Diese „quasi-transzendente“ Ausrichtung von Plessners Denkweise hat Hans-Peter Krüger an verschiedenen Stellen in Erinnerung gerufen. Siehe Krüger 2001, z.B. 30–31, 88–89, 144–145, 336–337; siehe Krüger 2008b, 57.

³⁴ Dazu Canguilhem 1979b.

³⁵ In seinem Text *La pensée et le vivant* spricht Canguilhem programmatisch aus, dass eine Epistemologie der Biologie über einen Erkenntnisbegriff verfügen muss, der komplexer ist als der von der Biologie verwendete. Die Erfahrungswissenschaften haben keine andere Wahl, als analytisch zu verfahren. Sie kommen nicht umhin, eine Reduktion der Komplexität ihrer Objekte (des Lebendigen) vorzunehmen. Darum ist auf einer Metaebene (der Epistemologie) der Sinn des Erkennens („le sens du connaître“) zu problematisieren, der – dies wäre ein Zirkel – nicht in der Erkenntnis selbst gründen kann. Erkenntnis um der Erkenntnis willen sei wie das Lachen um des Lachens willen tautologisch. Siehe Canguilhem 2009, vor allem 15.

³⁶ Siehe vorgreifend auch Mitscherlich 2007, 252:

„Indem er [Plessner, TE] für das natürliche Sein in seiner qualitativen Ausdeutbarkeit eintritt, stellt er sich der theoretischen Erkenntnis nicht entgegen, sondern vertritt ein gegenüber dem neuzeitlichen Wissenschaftsideal breiteres Verständnis von Erkenntnis. Gegenüber der neuzeitlichen Beschränkung der Erkenntnis auf das Gebiet der empirisch überprüfbaren Erkenntnis erbringt Plessner den Nachweis, dass auch die empirisch nicht restringierte Alltagserfahrung Erkenntnis vermittelt. Wie wir gesehen haben, handelt es sich dabei um die Einsicht in die qualitativen Bestimmungen der lebendigen Dinge, die sich der empirisch restringierten Anschauung, auf die sich die empirische Biologie stützt, notwendigerweise entziehen.“

Dazu auch ausführlich Schürmann 2011.

toren mit den Mitteln ihrer Konzeptionen an die operativen Wissenschaften gleichsam *anschmiegen*: In gewisser Weise wird in beiden Modellen eine naturwissenschaftliche Optik und Bezugsweise auf lebendige Entitäten durchgespielt. Aber hier wie dort läuft schon immer eine zweite Perspektive mit, die nun ihrerseits Friktionen zwischen dem Blick des Naturwissenschaftlers und dem Phänomen, das er als Gegenstand seiner Praxis fixiert, explizit macht. Diese indirekte Argumentationsform, die für beide Denker überaus charakteristisch ist, wird an den unterschiedlichsten Punkten der Untersuchung immer wieder aufscheinen: Und wie sich noch verdeutlichen wird, verbindet sich in beiden Fällen mit diesem indirekten Verfahren zugleich die zentrale philosophische Pointe des gesamten Ansatzes. Denn Plessner zufolge ist die angedeutete perspektivische Verzweigung, d.h. die Möglichkeit eines Perspektivwechsels im Hinblick auf Dinge der Anschauung, systematisch an ein besonderes Verständnis von Personalität geknüpft. Canguilhem hingegen kann diese Pluralität von Gegebenheitsweisen denken, weil sein Projekt einer Historischen Epistemologie verschiedene Temporalitäten und aufeinander irreduzible Niveaus der Objektkonstitution ausdifferenziert.

Als Schlüsselleistung der von Plessner und Canguilhem entfaltenen Konzeptionen eines Wissens über das Leben sehe ich an, jene nicht-empirische Wissensstruktur, deren Gegenstand das Leben ist, auf die Eigenheit dieses Gegenstands, gleichsam auf dessen lebendige Organisation, rekursiv zurückbezogen zu haben. Die auf diese Weise eröffnete Kritik der Lebenswissenschaften bedeutet nicht allein, ein überempirisches Wissen zu begründen, das sich genuin auf Lebendiges bezieht – vielmehr ist der Modus der Selbstentfaltung dieses Wissens (der Rationalität) seinerseits als lebendig zu explizieren. In genau diesem Sinne wird die *connaissance de la vie* (Canguilhem), die Erkenntnis des Lebendigen bei Plessner und Canguilhem als ein doppelter Genitiv gewendet, als genitivus obiectivus *und* als genitivus subiectivus: Das Wissen vom Leben entspringt keinem unendlichen Verstand, es ist kein purifiziertes Wissen *de more geometrico*, sondern eine Aktivität, die durch eine lebendige Subjektivität generiert wird³⁷. Das Wissen des Lebens, um das es hier geht, ist also nicht nur Wissen *über* das Leben, sondern ein *vom* Leben (besser: einem Lebendigen) spezifisch entwickeltes, diesem zugehöriges Wissen. Dieser Gedanke ist das Zentrum eines *lebendigen Wissens des Lebens*³⁸.

Innerhalb der Parallele – zwei ungleichartige Projekte, die sich gleichwohl beide als Entwürfe eines lebendigen Wissens des Lebens kennzeichnen lassen – kommt alles auf

³⁷ Canguilhem sagt explizit, es gehe ihm um einen „vernünftigen Rationalismus“, der „seine Grenzen anerkennen und die Bedingungen seiner Ausübung einbeziehen muss“ (Canguilhem 2009, 22). Siehe ebd.:

„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 Lebendigen selbst entnehmen.“
Dazu auch Métraux 2005, 321f.

³⁸ Zu dieser ausschlaggebenden Begründungsstruktur siehe für Canguilhems Fall Dagognet 1997, 115–142 oder Borck/Hess/Schmidgen 2005, 10. Siehe auch Foucault 1988, 67:

„Der Biologe erkennt (...) das Markenzeichen seines Objekts. Und zwar eines Objekttyps, dem er selber angehört, denn er lebt, und er manifestiert, er vollzieht diese Natur des Lebenden, er entfaltet sie in einer Erkenntnistätigkeit (...). Der Biologie hat zu erfassen, was aus dem Leben einen spezifischen Gegenstand der Erkenntnis macht, und somit auch, was dazu führt, dass es unter den Lebenden, weil sie Lebende sind, Wesen gibt, die erkennen können und letzten Endes das Leben selbst erkennen können.“

die Einsicht an, dass Plessner und Canguilhem keinesfalls identische Begriffe von Leben und Wissen zu Grunde legen. Sie werfen vielmehr zueinander versetzte Begrifflichkeiten auf, die sich in eine Beziehung wechselseitiger Kritik stellen lassen. Von diesem Ausgangspunkt her lässt sich eine Konkurrenz zwischen der Philosophischen Anthropologie in der spezifischen Variante, in der Plessner sie vertritt³⁹, und der Historischen Epistemologie in ihrer singulären Notation bei Canguilhem herstellen. Plessners Philosophische Anthropologie und Canguilhems Historische Epistemologie konvergieren in einer grundlegenden Intention – ein lebendiges Wissen des Lebens zu entfalten – und bleiben einander dennoch fremd. Dies gibt den Blick frei auf eine umfassende Konfrontation: Wie sind die Beziehungen zwischen Leben und Wissen genau zu denken? Welchen Status weist menschliches Leben auf? Wie sind die Rollen der Technik und des Künstlichen zu bestimmen? Wie verhält sich die Philosophie zu den Erfahrungswissenschaften, vor allem zu den Wissenschaften vom Leben? Was bedeutet die Relation von Leben und Wissen für das Problem der Geschichte? Wie ließe sich das Motiv einer „Geschichtlichkeit des Lebens“ einordnen? Wie ist an die Tradition der Philosophie systematisch anzuschließen, auf welche Denker und welche Strömungen muss rekurriert werden und in welcher Form?

Es ist mir wichtig, im Zusammenhang mit der mir vorschwebenden methodischen Konstruktion, die soeben in raschen Zügen noch einmal antizipiert wurde, die Formel von einer *blinden* Symmetrie zwischen den Autoren noch etwas zu verstärken. In der Tat ist der innerste Kern meines gesamten Anliegens getroffen, wenn man die folgenden Aspekte bedenkt: Der eigentümliche Umstand, dass diese beiden Theoretiker, die sich in vielerlei Hinsicht so nahe standen, füreinander doch unsichtbar waren, ist gleichermaßen systematisch wie historisch begründbar. Die systematische Erklärung geht dahin, dass sich ihre Konzeptionen tatsächlich von Grund auf gegenseitig ablehnen müssen: Nicht genug damit, dass beide die Begriffe des Lebens und des Wissens inhaltlich in ganz heterogener Weise besetzen. Auch ihre Auffassungen zur „Stellung des Menschen“ (Scheler) in Relation zur Ordnung des Lebendigen treten konsequent auseinander. Vor allem aber ist es unvorstellbar, gleichzeitig eine Philosophische Anthropologie und eine Historische

Die Denkfigur eines lebendigen Wissens des Lebens ist im Hinblick auf Plessner exploriert worden von Hans-Peter Krüger, der auf Plessners Umänderung der kantische Problematik der reflektierenden Urteilskraft verweist. Siehe Krüger 2001, 248:

„An die Stelle von Kants Urteilskraft, als dem *Vermögen* zu urteilen, tritt die Untersuchung, wie wir in der Anschauung respektive Wahrnehmung von Phänomenen als lebendigen Phänomenen *urteilsfähig werden*: Indem nämlich rekonstruiert wird, was wir für diese Erscheinungsweise lebendigen Verhaltens und in ihr schon immer in Anspruch nehmen. Für diese philosophisch-anthropologische Lösungsrichtung von Kants Unterstellung eines Urteilsvermögens sind problemgeschichtlich und systematisch zwei Schritte kardinal, die man die *performative Wende der Philosophischen Anthropologie von Lebendigem zu Lebendigem* nennen könnte (...).“ [Hervorhebungen im Original, TE]

³⁹ Siehe zu Plessners Grenzgängertum die sehr treffende Charakterisierung in Schürmann 2011, 203: „Es ist ein eigen Ding mit Etiketten. Plessners Philosophietypus scheint mir ein sehr singulärer zu sein – und damit wird es ihm nicht gerecht, ihm ein Label wie z.B. *Lebensphilosophie* aufzukleben. Wenn überhaupt, dann muss dieser Typus als *Philosophische Anthropologie* angesprochen werden, auf deren Eigenart Joachim Fischer immer wieder zu Recht aufmerksam macht und beharrt. Und noch innerhalb dieser Spezifik kann man m.E. die ausnehmende Besonderheit der Konzeption von Plessner herausstellen.“ [Hervorhebungen i.O., TE]

Epistemologie zu vertreten – diese beiden Denkansätze können nicht unter einem Dach zusammen bestehen. Eher werden sie einander Schritt für Schritt und Zug um Zug widersprechen.

Hier knüpft die historische Perspektive an: Es ist keine Übertreibung, wenn man argumentiert, dass Plessners Philosophische Anthropologie in der französischen Diskussionslandschaft zwischen 1940 und 1970, d.h. in jenen Jahrzehnten, in denen Canguilhem als prägende Figur in den französischen Diskursen agierte, ohnehin keine Aussicht auf Resonanz gehabt hätte. Dass Plessner bis auf den heutigen Tag keine besondere Beachtung in Frankreich erfährt, ist dabei alles andere als eine unerklärliche Laune der Entdeckungsgeschichte: Vielmehr kann man die philosophische und politische Semantik, die seine Rezeption im Keim ersticken musste, klar rekonstruieren. Die Philosophische Anthropologie ist in gewisser Weise traditionell als eine genuin „deutsche“ Theorietradition eingeschätzt worden, deren Exponenten in der Gunst ausländischer Interpreten weit hinter Heidegger rangierten. Aber auch Canguilhem konnte sich bis in die 1970er Jahre hinein nicht die leiseste Hoffnung auf eine unbefangene Rezeption seines Ansatzes in Deutschland machen⁴⁰. Sehr zu Recht hat man seine Schriften mit einem „style français‘ en épistémologie“ (Braunstein 2002), einer veritablen „débat français“ (Redondi/Pilai 1989), assoziiert. Seine Texte sind mit den Namen von Autoren durchsetzt, die – paradox genug – aus der französischen Philosophie-bzw. Wissenschaftsgeschichte nicht wegzudenken sind, während sie in der deutschen Literatur kaum einmal (oder nie) in Erscheinung treten⁴¹. Selbst Foucault schürte mit dem prägnanten (und bewusst verzerrenden) Bild zweier rivalisierender Zweige der französischen Husserl-Rezeption noch die Vorurteile, die Canguilhems Ansatz bis heute heimzusuchen scheinen⁴². Zumindest ist Foucault nicht ganz unschuldig, wenn die mit Bachelard und Canguilhem konnotierte Tradition der Historischen Episte-

⁴⁰ Es war Wolf Lepenies, der 1974 die von Monika Noll besorgte Übersetzung von Canguilhems Hauptwerk, *Das Normale und das Pathologische*, in die von ihm gemeinsame mit Henning Ritter koordinierte „Hanser Anthropologie“-Reihe aufnahm. 1979 legte Lepenies dann auch den Band Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie vor, der verschiedene Artikel Canguilhems aus mehreren Sammelbänden enthält. Zweifellos stehen diese Übersetzungsleistungen jedoch selbst im Kontext eines verstärkten Interesses an Foucault in der BRD, wie allein die Tatsache bezeugt, dass die von Lepenies in die Diskussion gebrachten Übersetzungen keine wirkliche Auseinandersetzung mit Canguilhem in Deutschland losgetreten haben.

⁴¹ Das fängt an mit Canguilhems häufigen Bezügen auf den Mathematikhistoriker Jean Cavailles (1903–1944), der im kulturellen Gedächtnis Frankreichs sogar eher als mythisch verklärter „résistant“ als durch seine Abhandlung *Sur la Logique et la théorie de la connaissance* (posthum 1947 veröffentlicht; hier 2008; dt. Übersetzung unter dem Titel *Über Logik und Theorie der Wissenschaft*, Berlin/Zürich 2011) seinen bleibenden Platz gefunden hat. Ferner verweist Canguilhem extensiv auf Autoren wie Abel Rey, Lucien Lévy-Bruhl, Léon Brunschvicg, Gaston Bachelard (der sich freilich in Deutschland durchaus einer gewissen Prominenz erfreute), Alain alias Émile Chartier, Victor Cousin, auf Positivisten aus dem Dunstkreis von Auguste Comte (Robin, Littré) etc. Kurzum, man sieht an einer Aufzählung wie dieser Canguilhems Verwurzelung in nationalen Traditionen und Problemstellungen, für die es in der deutschen Landschaft keine Äquivalente gab.

⁴² Foucault skizziert in dem letzten von ihm selbst imprimierten Text *La vie: l'expérience et la science* eine „Teilungslinie, die eine Philosophie der Erfahrung, des Sinnes, des Subjekts einerseits von einer Philosophie des Wissens, der Rationalität und des Begriffes andererseits trennt. Die eine Seite ist diejenige von Sartre und Merleau-Ponty; die andere diejenige von Cavailles, von Bachelard, von Koyré und Canguilhem“ (Foucault 1988, 53).

mologie noch immer in dem Ruf steht, eine spezialistische, methodisch rigorose und spezifisch französische intellektuelle Affäre zu sein.

Und dennoch: Auf den ersten Blick kann man kaum fassen, dass diese beiden Protagonisten, die jeweils eine hohe Lebensdauer von über 90 Jahren erreichten und bis ins hohe Alter die wesentlichen philosophischen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts verfolgten, einander nicht einmal dem Namen nach kannten. Denn dies lässt sich ohne jeden Zweifel festhalten: Weder in den publizierten Schriften dieser zwei Autoren noch in den unveröffentlichten Materialien findet sich auch nur der vageste Anhaltspunkt dafür, dass sie einander wahrgenommen hätten⁴³. Erstaunlich ist dies vor allem, weil sich der Eindruck einstellt, dass sich Canguilhem und Plessner letztlich nur um Haaresbreite verpasst haben. Da wäre zum einen die illustre Reihe gemeinsamer persönlicher Bekannter bzw. Freunde. Bekanntlich pflegte Plessner intensiven Kontakt zu Frederik Buytendijk⁴⁴, dem niederländischen Verhaltensbiologen und Psychologen, mit dem er im Groninger Exil in den 1930er und 40er Jahren gemeinsam im Labor forschte – eine Kooperation, die sich in dem Seite an Seite verfassten einflussreichen Aufsatz über *Die Deutung des mimischen Ausdrucks* dokumentierte. Buytendijk ist nun durchaus eine wiederkehrende Referenz für Canguilhem: Erwähnt wird er beispielsweise in Canguilhems Aufsatz *Le vivant et son milieu*⁴⁵, der 1952 in den Band *La connaissance de la vie* aufgenommen wurde, vor allem aber in verschiedenen Aufsätzen aus Canguilhems 1968 erschienener Sammlung *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*⁴⁶. Zwar hatte Maurice Merleau-Ponty Buytendijks und Plessners Deutung des mimischen Ausdrucks in seinem Buch über *Die Struktur des Verhaltens* zitiert⁴⁷. Doch Merleau-Pontys Interesse beschränkte sich auf die phänomenologische Verfahrensweise der Autoren: Dass Plessner unabhängig davon noch eine Philosophische Anthropologie vorgelegt hatte, spielt für ihn zumindest keine Rolle. Anders als Merleau-Ponty referenzialisiert Canguilhem stets ausschließlich Buytendijk – jedoch zu keiner Zeit Plessner.

Doch Buytendijk ist nur *ein* Name in einer ganzen Galerie von Autoren, auf die Canguilhem und Plessner gleichermaßen Zugriff hatten. Man kann hier nicht den Bezug auf Max Scheler verschweigen, der sich in Canguilhems Aufsatz *Machine et organisme*, ebenfalls enthalten in *La connaissance de la vie*, findet⁴⁸. An Plessners Fall gemessen,

⁴³ In Canguilhems umfangreichem Nachlass, der im *Centre d'Archives de Philosophie, d'Histoire et d'Édition des Sciences (CAPHES)* in der Rue d'Ulm, Paris, einzusehen ist, findet sich keine Eintragung zu Plessner. Auch Gespräche mit langjährigen akademischen Schülern und Kennern Canguilhems, die ich in Paris geführt habe, lassen keinen anderen Schluss zu, als dass Canguilhem in keiner Weise von Plessner Notiz genommen hat. Aber auch in umgekehrter Richtung existiert nicht das geringste Indiz für eine Rezeption. Die Plessner-Forscher, die ich im Hinblick auf den Vergleich mit Canguilhem in den letzten Jahren konsultiert habe, gehen sämtlich ebenfalls davon aus, dass Plessner Canguilhem nicht kannte. Auch in Carola Dietzes detailreich ausgefeilter Plessner-Biographie (Dietze 2006) fällt der Name Canguilhem an keiner Stelle.

⁴⁴ Zum Verhältnis Plessner/Buytendijk siehe Boudier 1993.

⁴⁵ Siehe die Stelle unter Canguilhem 2009d, 276.

⁴⁶ Siehe Canguilhem 1994b, 320–322; Canguilhem 1994d, 318. Zu Canguilhems Verweisen auf Buytendijk siehe (wenn auch knapp) Barbara 2008, 133.

⁴⁷ Siehe Merleau-Ponty 1976, z.B. 67–69.

⁴⁸ In *Machine et organisme* zitiert Canguilhem per Fußnote Schelers These, es seien „die am wenigsten spezialisierten Lebewesen (...), die mechanisch am schwierigsten zu erklären sind, denn bei ihnen

war es um die Übersetzungssituation von Max Schelers Schriften in Frankreich überaus gut bestellt. Seit 1951 lag eine französische Übersetzung der *Stellung des Menschen im Kosmos* durch Maurice Dupuy vor, der 1959 sogar eine zweibändige systematische Interpretation von Schelers Gesamtentwurf veröffentlichte⁴⁹. Und bereits 1936 hatte der Surrealist Pierre Klossowski, der sich später auch im *Dieu Vivant*-Zirkel um Sartre und Camus bewegte und dessen Nietzsche-Interpretation schließlich zu einer zentralen Anregung für Gilles Deleuze werden sollte, Schelers Aufsätze *Vom Sinn des Leidens*, *Vom Verrat der Freude* sowie *Liebe und Erkenntnis* übersetzt (Scheler 1936). Eine nennenswerte Scheler-Rezeption lässt sich für die französische Philosophie seit den 1930er Jahren allemal konstatieren (siehe Lenz-Medoc 1951), und so kann es nicht überraschen, wenn Canguilhem Passagen aus der *Stellung des Menschen* zitiert. Von einer eigentlichen Befassung mit der Philosophischen Anthropologie Schelers kann hingegen bei Canguilhem nicht die Rede sein: Man kann erahnen, wie unwahrscheinlich eine Registrierung von Plessners systematischen Feinheiten sein musste, wenn schon Scheler, dessen Werk sich einer durchaus intakten Übersetzungssituation erfreute, vor allem als ingenieurer Phänomenologe, aber streng genommen nicht als Philosophischer Anthropologe gelesen wurde⁵⁰.

Viel erstaunlicher als Canguilhems Kenntnisse zu Buytendijk und Scheler ist aber noch ein Hinweis, der sich wiederum in seinem Text *Le vivant et son milieu* antreffen lässt. Dort widmet Canguilhem einer 1937 erschienenen Studie Dietrich Mahnkes über Pascal und Leibniz einige verknäppte Bemerkungen. Wenn davon die Rede war, dass Plessner und Canguilhem sich nur um Haaresbreite und hauchdünn verfehlt haben, so kann man dies sehr gut an der gerafften Passage zu Mahnke festmachen. Denn es war der Mathematikphilosoph Mahnke, „ein deutschnational orientierter Husserl-Schüler“ (Dietze 2006, 59), der 1927 Heideggers Extraordinariat in Marburg übernahm – eine Position, die Nicolai Hartmann zwei Jahre zuvor niemand anderem als Plessner in Aussicht gestellt hatte⁵¹. An einer solchen Koinzidenz kann man ermesen, wie intensiv Canguilhem in die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts einzutauchen pflegte, und man bleibt verwundert zurück, wenn man bedenkt, dass Canguilhem zwar von dem (auch in der deutschen Philosophiegeschichte durchaus obskuren) Mathematikphilosophen Mahnke, nicht aber von Plessner, einem expliziten Philosophen des Lebendigen, gehört hatte.

Auch Hans Driesch und Heinrich Rickert, bei denen Plessner in Heidelberg studiert hatte, finden Erwähnung bei Canguilhem⁵². Noch einschlägiger ist jedoch definitiv eine

weden alle Funktionen von der Gesamtheit des Organismus übernommen. Erst mit der wachsenden Differenzierung der Funktionen und der Komplizierung des Nervensystems erscheinen Strukturen, die ungefähre Ähnlichkeit mit einer Maschine haben“ (Canguilhem 2009c, 215; Fußnote 34). Canguilhem verweist auf eine Textstelle aus der von Dupuy 1951 gelieferten französischen Übersetzung der *Stellung des Menschen im Kosmos*. Ihr entspricht die Passage in Scheler 1966, 23.

⁴⁹ Siehe Dupuy 1959. Mir ist nicht bekannt, ob Canguilhem Dupuys Studie gelesen hat.

⁵⁰ Eine differenzierte Rekonstruktion von Schelers (philosophisch-anthropologischer) Skepsis gegenüber Nietzsche und Bergson leistet neuerdings François 2010.

⁵¹ Zu dieser Episode siehe Dietze 2006, 59.

⁵² Auf Driesch verweist Canguilhem ausführlich in Canguilhem 2009b, z.B. 166, 176. Neben Scheler war es Driesch, bei dem sich Plessner 1922 in Köln mit den *Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft* habilitierte, und schon in seiner Heidelberger Studienzeit hatte Plessner bei Driesch eine Dissertation in Zoologie über die Physiologie der Seesterne

andere gemeinsame Bezugsfigur, die sowohl zu Canguilhem als auch zu Plessner Kontakt unterhielt: Nämlich der Neurologe Kurt Goldstein. Claude Debru, Alexandre Métraux, Guillaume Le Blanc und Jean Gayon haben die engen konzeptuellen Verflechtungen zwischen Canguilhem und Goldstein erörtert⁵³. Tatsächlich ist es bemerkenswert, wie aktiv der persönliche und institutionelle Draht dieser beiden Autoren zueinander in den 1940er und 50er Jahren war. So akzeptierte Goldstein unter anderem eine Einladung Canguilhems zu einem Kongress für Wissenschaftsphilosophie in Paris 1949, und der Einfluss von Goldsteins Konzeption auf Canguilhems Überlegungen ist insgesamt sehr deutlich. Was Plessners Verbindung zu Goldstein betrifft, so vermerkt Carola Dietze, dass die beiden Autoren während Plessners Zeit als Theodor-Heuss-Professor an der *New School for Social Research* in New York in den frühen 1960er Jahren zusammentrafen (Dietze 2006, 512). Goldstein ist in der Tat ein kardinales *missing link* für den Vergleich zwischen Canguilhem und Plessner: Dass ihm Übertragungsmöglichkeiten zwischen diesen beiden Positionen aufgefallen wären, ist allerdings nicht überliefert.

Auch Plessner hatte in dem Rahmen, in dem er die zeitgenössische französische Philosophie rezipierte, keinen Blick für die Arbeiten Canguilhems. Im Vorwort zur zweiten Auflage der *Stufen* aus dem Jahr 1964 nimmt er zwar „manchmal überraschende Übereinstimmungen“ (Plessner 1975, XXIII) zwischen den eigenen „Formulierungen“ (ebd.) und Stellen bei Merleau-Ponty oder Sartre wahr, „so dass nicht nur ich [Plessner, TE] mich gefragt habe, ob sie nicht vielleicht doch die *Stufen* kannten“ (ebd.). Neben weitreichenden systematischen Überlegungen zu Bergson in den *Stufen* waren Plessner, was die modernere Philosophie betrifft, zweifellos die französischen Verarbeitungen der Phänomenologie und der Existenzialontologie geläufig⁵⁴. Mit Merleau-Ponty und Sartre standen Plessner damit immerhin zwei ehemalige Mitschüler Canguilhems vor Augen, mit denen letzterer einige Jahre lang gemeinsam die Ecole Normale Supérieure (ENS) durchlaufen hatte⁵⁵.

Ein weiterer für unser Thema denkwürdiger Umstand hat mit Plessners Bemühungen Mitte der 30er Jahre zu tun, gemeinsam mit niederländischen Kollegen (Hendrik J. Pos, Jan Romein, Buytendijk) ein international vernetztes Zeitschriftenprojekt zu inaugrieren⁵⁶. Im Zuge der Vorüberlegungen für diese Initiative, für die man den Arbeitstitel *Vox critica* erwog, waren offenbar, wie Carola Dietze recherchiert hat, unter anderem Alexandre Koyré, Léon Brunschvicg und Lucien Lévy-Bruhl als Autoren im Gespräch⁵⁷. Hier machen zumindest die Namen einiger Kollegen die Runde, die teils in enger persönlicher

aufgenommen, die er jedoch abbrach, um zu Husserl nach Göttingen wechseln zu können. Zur Rickert-Referenz siehe Canguilhem 1974, 146.

⁵³ Siehe Debru 2004, 49–63; Métraux 2005, 344ff.; LeBlanc 2002, 31–39; Gayon 1998, 309f.

⁵⁴ Interessant ist eine Briefpassage Plessners, die Carola Dietze in ihrer Plessner-Studie zitiert: „Ich lese mit v[an] Lennep [...] beinahe jeden Morgen das Buch von J. P. Sartre *L'être et le néant*, ein Werk von außergewöhnlicher Tiefe und einer straff durchgeführten Komposition. Hier erfüllt sich die Existenzial-Ontologie in einer neuen psychologia ›rationalis‹. [...]“ [Helmuth Plessner an Hendrik J. Pos, 10.12.1944. In: UB Amsterdam (UvA), Bijz. Coll., Hs. XXXIII; zitiert nach: Dietze 2006, 213].

⁵⁵ Dazu Borck/Hess/Schmidgen 2005, 12; Lecourt 2008, 13; Chimisso 2008, 153.

⁵⁶ Dazu Dietze 2006, 123–129.

⁵⁷ Siehe ebd., 129.

Bekanntheit zu Canguilhem standen⁵⁸, vor allem aber direkte und zentrale Anstöße für seine eigene Position lieferten⁵⁹. Das Zeitschriftenunterfangen blieb letztlich ein Gedankenspiel, und es muss wohl offen bleiben, inwieweit Plessner inhaltlich über die Arbeiten der ins Spiel gebrachten französischen Kollegen genau informiert war. Wenn man dieser Episode nun schließlich noch hinzufügt, dass Plessner, der nach seiner Rückkehr aus dem niederländischen Exil bekanntlich eine soziologische Karriere einschlug, sogar in Verbindung zu Raymond Aron stand, dann zieht sich in gewissem Sinne die Schlinge gemeinsamer „connections“, die er mit Canguilhem teilt, noch fester zusammen⁶⁰: Denn Aron und Canguilhem waren in der Tat seit ihren gemeinsamen Jugendjahren an der ENS sehr eng befreundet, und zudem in den 1950er und 1960er Jahren Kollegen an der Sorbonne⁶¹.

Wenn man sich vor Augen hält, wie nahe sich, über mehrere Jahrzehnte hinweg, Canguilhem und Plessner in diesem aus gemeinsamen Kollegen oder gar Freunden aufgebauten Beziehungsnetz gekommen sind, so gewinnt die Frage an Interesse, weshalb sie sich trotz all dieser Querverbindungen schließlich doch immer wieder verfehlt haben. Für diese Geschichte verpasster Begegnungen und verstellter Blicke kann man, so scheint mir, eine Erklärung anführen, die auf die Kerne dessen verweist, was Plessner und Canguilhem philosophisch eigentlich vertreten haben. Beide bewegten sich sowohl in lebensgeschichtlichen Kontexten als auch in philosophischen Universen, in denen der je andere unvermeidlich nur in einem „toten Winkel“, an einem aus strukturellen Gründen verdeckten Platz, auftreten konnte⁶². Es wird noch herauszuarbeiten sein, dass sich die entscheidende Wendung in Plessners Denkrahmen in der Tat an einem spezifischen Verständnis von Personalität, an einem Begriff der Person festmachen lässt. Diese

⁵⁸ Canguilhem hatte 1927 die 1874 von Emile Boutroux verfasste *thèse* über Descartes aus dem Lateinischen ins Französische übersetzt. Diese Übertragung wurde im selben Jahr unter dem Titel *Des vérités éternelles chez Descartes* (Boutroux 1927) veröffentlicht. Brunschvicg steuerte hierzu das Vorwort bei.

⁵⁹ Koyré ist ein wichtiger Bezugspunkt in Canguilhem 1979a, z.B. 27. Zum Verhältnis von Canguilhem und Koyré siehe Chimisso 2003.

⁶⁰ 1956 korrespondierte Plessner mit René König im Rahmen von Vorbereitungen des Soziologentags der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* (DGS), der im selben Jahr in Bad Meinberg zum Thema „Tradition“ abgehalten wurde. Plessner fungierte bei dieser Veranstaltung erstmals als Präsident der DGS, als Nachfolger Leopold von Wieses. Aus dieser Korrespondenz, die man dem Briefwechselband I aus René Königs Schriften (König 2000) entnehmen kann, geht hervor, dass Plessner Arons Arbeiten zur Kenntnis genommen hatte. Aron war ein gemeinsamer Wunschkandidat Plessners und Königs für die Tagung, sagte aber schließlich seine bereits zugesicherte Teilnahme ab. Siehe König 2000, z.B. 223, 228, 229. Hierauf auch ein Hinweis bei Dietze 2006, 416.

⁶¹ Aron lehrte von 1955 bis 1968 Soziologie an der Sorbonne; Canguilhem war ebendort von 1955 bis 1971 Professor für Philosophie und Geschichte der Wissenschaften. Die beiden Kollegen verkehrten miteinander auf freundschaftlichem Fuß seit ihrer gemeinsamen Ausbildung an der ENS in Paris.

⁶² Und deshalb ist es wohl auch nur konsequent, wenn die einzige Interpretin, die sich beider Autoren systematisch angenommen hat, mit Marjorie Grene eine US-Amerikanerin ist. Es bedurfte vielleicht wirklich eines „transatlantic view“ (Grene 2000), um für Plessner und für Canguilhem ein Auge zu haben. Allerdings behandelt auch Grene die beiden Positionen unabhängig voneinander, ohne auch nur ansatzweise auf Komplementaritäten zu verweisen. Dies geschieht nicht zuletzt deshalb, weil Grene Canguilhem einseitig als Wissenschaftstheoretiker sieht, ohne seine normative Theorie des Lebendigen zu würdigen. Zu Plessner siehe Grene 1966; zu Canguilhem siehe Grene 2000.

Begrifflichkeit, die man heute zu Recht als den wirklich originellen Zug von Plessners Konzeption adressieren kann, ist ironischerweise zugleich der Faktor, der Plessner rezeptionsgeschichtlich zum Verhängnis geworden ist. Wenn Plessner nämlich „im Nachkriegsdeutschland kaum philosophisch inspirierend gewirkt hat“ (Haucke 2000, 8), dann in erster Linie deshalb, weil man seine eigene Pointierung des Personenkonzepts nie recht von Max Schelers numinoser Fassung derselben Kategorie hat auseinander halten können.

In gewisser Weise ist allein schon in der deutschen Diskussion, jedenfalls in jener der 1920er bis 1950er Jahre, untergegangen, dass Plessner keineswegs eine eklektische Neuauflage von Schelers Theorem der Geistperson mit ihrer „Teilhabe am Urseienden“ (Scheler) geliefert hat. Der von Scheler selbst lancierte Plagiatsvorwurf an Plessners Adresse kurz nach Erscheinen von dessen *Stufen des Organischen* 1928 hat das Missverständnis, man könne Plessner und Scheler getrost unter ein- und dasselbe Schulparadigma subsumieren, nur erhärtet⁶³. War schon die deutsche Entdeckungsgeschichte von einer solchen Konfusion beherrscht – um wieviel unwahrscheinlicher musste da eine hellsichtige Lektüre von Plessners Texten in jenen Zirkeln sein, in denen Canguilhem philosophisch beheimatet war. Man muss sich nur klar machen, dass der Import Schelers in die französische Philosophie seit den 1930er Jahren unter einer erkatholischen Note erfolgte. Noch bevor Sartre und Merleau-Ponty in den 1940er Jahren auf Scheler zurückgriffen, war dessen Name für französische Ohren mit einem metaphysischen Existentialismus konnotiert, mit einer pathetischen Anthropologie des von Gott zur Freiheit berufenen Menschen: Die sogenannte *personalistische* Bewegung um Emmanuel Mounier und Jacques Maritain, auch Gabriel Marcel vertrat eine solche Vision, die sich ohne Weiteres positiv auf Schelers Geistmetaphysik stützen konnte. Foucault sprach für die französische Theoriesituation des 20. Jahrhunderts von der Spaltung zwischen einer Philosophie des Konzepts (Bachelard, Cavailles, Canguilhem) gegenüber einer Philosophie des Bewusstseins (Sartre, Merleau-Ponty): Es gehört nicht viel Phantasie dazu, sich vorzustellen, wie etwa Mouniers *Manifeste au service du personalisme* (Mounier 1936) in dieser Zeichnung untergebracht worden wäre. Dies alles soll nur zeigen, dass ein Theoretiker der Personalität, der noch dazu in (wie auch immer ambivalenter) Beziehung zu Max Scheler stand, historisch gesehen kein sehr realistischer Kandidat für eine Rezeption durch einen Denker war, der sich selbst unter dem Banner einer Historischen Epistemologie verortete.

In ähnlicher Weise kann man erläutern, weshalb Canguilhem zu seinen und Plessners Lebzeiten unmöglich Eingang in dessen philosophisches Universum finden konnte. Wiederum war es Foucault, der auf eine eigenartige Reserviertheit Canguilhems schon innerhalb der französischen Diskussion aufmerksam gemacht hat⁶⁴. Beginnt die erste

⁶³ Für eine ausgewogene und differenzierte Bestimmung des Verhältnisses zwischen Plessner und Scheler siehe neuerdings Wilwert 2009, auch Fischer 2008a.

⁶⁴ Siehe Foucault 2003b, 551f.:

„Daraus ergibt sich ein Paradox: dieser Mann, dessen Werk nüchtern ist, sich absichtsvoll und sorgfältig auf einen besonderen Bereich der Wissenschaftsgeschichte beschränkt, die keinesfalls eine besonders spektakuläre Disziplin darstellt, dieser Mann war in gewisser Weise in Debatten präsent, in denen er sich selbst aufzutreten stets hütete. Aber nehmen Sie Canguilhem weg und Sie verstehen fast nichts mehr von Althusser, vom Althusserianismus und von einer ganzen Reihe von Diskussi-