

Thomas Ebke

«Dilettanten des Lebens».

Deutsch-Französische Brechungen der Anthropogenese in der Philosophie des 20. Jahrhunderts

Die Veröffentlichung der französischen Übersetzung (2011) von Hans Blumenbergs aus dem Nachlass herausgegebener *Beschreibung des Menschen* (2006 auf Deutsch) hat in Frankreich eine neue Welle der Aufmerksamkeit für die Philosophische Anthropologie in ihren diversen Modulationen von Max Scheler und Helmuth Plessner über Adolf Portmann und Paul Alsberg bis zu Arnold Gehlen losgetreten¹. Gérard Raulet und seine *Groupe de recherche sur la culture de Weimar* hatten diese «Intellektuellengruppe²» – um hier vorsichtig eine von Wolfgang Eßbach den Junghegelianern zugeordnete Aufschrift zu entlehnen – freilich seit den 1990er Jahren in die französische Philosophielandschaft eingeführt, und zwar mit der kritischen Pointe, das für die Philosophische Anthropologie charakteristische Thema einer nicht länger essentialistisch gewendeten «Sonderstellung» des Menschen als ungedachtes anthropologisches Moment der postmarxistischen und poststrukturalistischen Fraktionen der *french theory* auszulegen³. Die durchschlagende Originalität von Blumen-

1 Siehe Étienne Bimbenet, «La formule transcendantale. Sur l'apport de la phénoménologie à l'anthropologie philosophique», *Alter. Revue de phénoménologie*, 23/5 (2015), S. 203–221.

2 Wolfgang Eßbach, *Die Junghegelianer: Soziologie einer Intellektuellengruppe*, München, Fink, 1988.

3 Siehe Gérard Raulet, «Philosophische Anthropologie – auch eine französische Wissenschaft? Politische Herausforderungen und Lehren aus einem Forschungsprojekt», in: Gérard Raulet/Guillaume Plas (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie nach 1945. Rezeption und Fortwirkung*, Nordhausen, Bautz, 2014, S. 376–389. Zu den diskursiven Rahmenbedingungen der in den frühen

bergs opulentem Buch gründete jedoch, so scheint es, vor allem darin, die zeitgenössische französische Phänomenologie, die sich von jeher an den deutsch-französischen Austauschdynamiken des phänomenologischen Erbes abgearbeitet hat, in eine innere Transformation ihrer selbst hineinzutreiben. Blumenberg spielt in der *Beschreibung des Menschen* eine Tieferlegung der Heideggerschen Fundamentalontologie mit dem argumentativen Arsenal der Philosophischen Anthropologie Gehlens durch, die eine Ontologie der «Faktizität» und der «Leere» allererst durch eine explizierte Einsicht in den Menschen als «Mängelwesen» erden könne⁴. Umgekehrt aber dürfe eine Naturgeschichte der *actio per distans* nicht (wie bei Gehlen) zu einer empirischen Wissenschaft reduziert werden; sie bleibe vielmehr unaufhörlich an die Phänomenologie im Sinne einer Kritik jeder Anthropologie zurückverwiesen. Nicht ohne Ironie kann man bemerken, dass diese ebenso programmatisch wie nur fragmentarisch bei Blumenberg angelegte phänomenologische Anthropologie inzwischen eine Art Leitstern für die gegenwärtige französische Phänomenologie darstellt, die sich nach vielen Jahrzehnten der Faszination für Husserl und Heidegger erkennbar anschickt, sich in einer Absetzungsbewegung von diesen Autoren das von ihnen verdunkelte Terrain anthropologischen Denkens der 1920er und -30er Jahre zu eigen zu machen⁵.

1980er Jahren einsetzenden «nicht bloß geistige[n], sondern objektiv-reale[n] Konjunktur [...] der deutsch-französischen Intellektuellen-Beziehungen», die diese Konfrontationen von, einflussgeschichtlich gesehen, vollkommen unverbundenen Denktraditionen möglich gemacht haben, siehe: Ralf Konersmann/Gérard Raulet, «Kulturwissenschaften und politische Öffentlichkeit. Ralf Konersmann im Gespräch mit Gérard Raulet», *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2009/1, S. 65–90, hier S. 66.

4 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, S. 215 f.

5 Siehe als rezenten Ausdruck dieses frisch erwachten Interesses an der Anthropologie das Heft *Alter. Revue de phénoménologie*, 23/5 (2015). Siehe ebenfalls Jean-Claude Monod, «L'interdit anthropologique» chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg», *Revue Germanique Internationale*, 10/2009, S. 221–236; Christian Sommer, «Beschreibung des Daseins. Zur Reanthropologisierung von Heideggers *Sein und Zeit* im Ausgang von Blumenberg», in: Hans-Rainer Sepp (Hrsg.), *Blumenberg als Phänomenologe*, Würzburg, Königshausen & Neumann (im Erscheinen).

Nun liegt eine Besonderheit dieser die Phänomenologie betreffenden veränderten Rezeptionslage darin, dass sie mit einer anderen, von ihr total unabhängigen Tendenz koinzidiert. Denn ohne Interaktion mit der auf Scheler, Plessner, Gehlen und verwandte Figuren zurückgreifenden phänomenologischen Konjunktur der Philosophischen Anthropologie geht in Frankreich aktuell auch eine archäologische Rekonstruktion der Wissensbestände, besonders der spezifisch wissenschaftlichen Diskurse von statten, aus denen sich die grundlegenden Konzeptionen der sogenannten «anti-humanistischen» Konstellation der 1950er und 1960er Jahre im Einzelnen gespeist haben. In der Tat ist es ein Kennzeichen vieler der schillernden Positionen von Lévi-Strauss über Lacan bis zu Foucault, Deleuze oder auch Canguilhem, die in diesen Jahren eine krachende Absage an die Idee einer eminenten Stellung des Menschen formulieren, ihre Kritiken an der Anthropologie *indirekt* vorzunehmen, nämlich in einer Durchquerung der Wissenschaften vom Menschen einschließlich der Biologie als deren Paradigma. Der Weg zu einer nicht länger auf den Menschen zentrierten Theorie der Moderne führt unweigerlich durch die Bereiche der wissenschaftlichen Objektivierung und Normalisierung des Lebens, mit dem etwa von Étienne Balibar bei Foucault konstatierten Effekt, dass die Anthropologie als Ort einer merkwürdigen Reflexivität der Humanwissenschaften sichtbar wird⁶. Dieses Insistieren auf der faktischen und zugleich normativen Virulenz wissenschaftlichen Wissens hat allerdings in der französischen Tradition eine unverwechselbare Wurzel: Nämlich die Auffassung, dass nicht die Einheit des Bewusstseins (von Kant bis Husserl), sondern die immer schon dezentriert verstreuten, immanenten Synthesen wissenschaftlicher Konzeptualisierungen selbst den Ursprung der Konstitution von je spezifischem «Sinn» bilden. In dieser Hinsicht ging der entscheidende Anstoß von Jean Cavailles aus, der in *Über Logik und Theorie der Wissenschaft* gegen Husserl geltend macht, dass die in den wissenschaftlichen Rationalitäten «sedimentierte» Geschichtlichkeit nicht etwa als Geschichte impliziter intentionaler Synthesen des Bewusstseins, sondern als Geschichte sich auseinander differenzierender Theoreme wissenschaftlicher Diskurse zu entziffern ist, die in dieser Weise ihren

6 Siehe Étienne Balibar/Gunter Gebauer, «L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat», *Rue Descartes*, 2012/3 (No. 75), S. 91.

eigenen Gang vorantreiben⁷. Unter dieser Perspektive überrascht es nicht, dass sich die französische Sekundärliteratur unterdessen stark für die im engeren Sinne wissenschaftlichen Anthropologien interessiert, die in die verschiedenen «Antihumanismen» der 1960er Jahre systematisch eingearbeitet sind⁸.

Für eine deutsch-französische Erforschung der Komplementaritäten zwischen der deutschsprachigen Philosophischen Anthropologie und den philosophischen Diskursen in Frankreich im 20. Jahrhundert ergibt sich in Anbetracht dieser beiden parallel laufenden Entwicklungen ein spannendes Bild: Denn was sich auf dem Weg einer wechselseitigen Annäherung zu erkennen gibt, ist ein gemeinsames Quellgebiet, das die Tradition um Scheler, Plessner und Gehlen und die Initiativen aus der Ära der französischen «querelle de l'humanisme⁹» verbindet. Zwischen den Protagonisten der Philosophischen Anthropologie und einschlägigen

7 Siehe Jean Cavailles, *Über Logik und Theorie der Wissenschaft*, Zürich/Berlin, Diaphanes, 2011. Dazu David Hyder, «Foucault, Cavailles and Husserl on the Historical Epistemology of the Sciences», *Perspectives on Science*, 11/1 (2003), S. 107–129.

8 Siehe z. B. Luca Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012; Jean-François Bert/Elisabetta Basso (Hrsg.), *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'histoire de la folie*, Paris, Éditions EHESS, 2015; Jacques-Alain Miller, «Biologie lacanienne et événement de corps», *La Cause freudienne*, 44 (2000), S. 5–45; Bernard Andrieu, «Deleuze, la biologie, et le vivant des corps», in: Stéfan Leclerq (Hrsg.): *Concepts hors série Gilles Deleuze*, Mons, Éditions Sils Maria, 2003, S. 75–94; Frédéric Fruteau de Laclos/Giuseppe Bianco (Hrsg.), *L'angle mort des années 1950: Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016; Marc Levivier, *Manque et puissance. Généalogie, concepts et interprétation de l'hypothèse néoténique dans les sciences humaines*, Dissertation an der Universität Paris VIII, 2008, unveröffentlicht.

9 Pierre Aubenque, «Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme (1946–1968): genèse, raisons et postérité de l'anti-humanisme heideggerien», in: Bruno Pinchard (Hrsg.), *Heidegger et la question de l'humanisme – Faits, concepts, débats*, Paris, PUF, 2005, S. 227–238.

französischen Autoren wie Foucault¹⁰, Lacan, Canguilhem, Deleuze oder Raymond Ruyer, die sich unter dem Banner einer modernen «Humanismuskritik» versammeln lassen, liegt bei näherem Hinsehen ein weites Netzwerk an Mediatoren ausgebreitet: Ein Netzwerk, dem Biologen, Mediziner, Neurologen, Psychologen, Anatomen, Paläoanthropologen und Exponenten verwandter Disziplinen zugezählt werden können. Für die Theoriebildung der Philosophischen Anthropologie war die differenzierte Verarbeitung der je aktuellen Forschungsergebnisse der (im weitläufigen Sinne) lebenswissenschaftlichen Empirien wegweisend: Nicht allerdings mit dem Ziel, die philosophische Frage nach dem Menschen in eine dann reflektierte Naturwissenschaft aufzulösen, sondern vielmehr im Interesse einer «philosophischen Biologie», die versetzt zu den erfahrungswissenschaftlichen Objektivierungen deren phänomenale Korrelate, also Grundverhalte des lebendigen Seins herausarbeitet, um in dieser (nicht-empirischen) Ordnung zuletzt das Problem der Mensch-Tier-Differenz aufwerfen zu können¹¹.

Die folgenden Ausführungen verfolgen ein doppeltes Ziel. Auf einer ersten Ebene lautet die Aufgabe, konkrete Resonanzen aus diesem empirisch-biologischen Netzwerk in der Philosophischen Anthropologie und in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts aufzuspüren und dadurch folgende diskursive Differenz bzw. Brechung zwischen ihnen zu markieren: Während die biowissenschaftlichen Impulse in Frankreich insgesamt so etwas wie eine Anthropologie des Begehrens (*désir*) und à

10 In Foucaults Fall denke man besonders an seine mit einem eigenen Vorwort versehene Übersetzung von Ludwig Binswangers *Traum und Existenz* (1930), eine Schrift, die an den Anfängen von Foucaults Denkweg – 1952 legte er sein Diplom in Psychopathologie ab – eine überragende Rolle gespielt hat. Vgl. dazu Jean-François Bert/Elisabetta Basso (Hrsg.), *Foucault à Münsterlingen*, op. cit.

11 Zur Schlüsselbedeutung der «philosophischen Biologie» im Herzen der Philosophischen Anthropologie siehe Joachim Fischer, «Helmuth Plessner und Max Scheler. Parallelaktion zur Überwindung des cartesianischen Dualismus. Funktionen und Folgen einer philosophischen Biologie für die Philosophische Anthropologie», in: Kristian Köchy/Francesca Micheleni (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen. Plessners «Stufen des Organischen» im zeithistorischen Kontext*, Freiburg im Breisgau/München, Alber, 2015, S. 273–304

la rigueur eine Anthropologie des Mangels (*manque*) inspiriert haben, sind sie in Deutschland eher in den Horizont einer Anthropologie der Begierde (*envie*) eingezogen, was sich insbesondere für die Ansätze Schelers und Plessners plausibilisieren lässt. Nachgegangen wird dabei den hier wie dort unterschiedlichen Verarbeitungen der Hypothesen und Funde dreier «lebenswissenschaftlicher» Forscher, auf die sich die Darstellung exemplarisch beschränkt: Es geht um die Bedeutung des Theorems der Anzestralität des Paläoanthropologen Hermann Klaatsch (1863–1916), um die von Paul Alsberg (1883–1965) zur Geltung gebrachte These von der Körperausschaltung als *movens* der Humanevolution, und um das von dem vergleichenden Anatomen Louis Bolk (1866–1930) entworfene Konzept der Neotenie zur Bezeichnung der physiologischen «Frühgeburtlichkeit» des menschlichen Fötus. Spuren einer signifikanten Rezeption gerade dieser drei Autoren und ihrer Grundhypothesen sind sowohl in den Schriften Schelers, Plessners und Gehlens als auch bei markanten französischen Theoretikern des 20. Jahrhunderts auffindbar¹², deren Arbeiten sich (wie die der Philosophischen Anthropologen) im Schnittbereich von Philosophie, Biologie und den Humanwissenschaften situieren. Was das französische Spektrum betrifft, werde ich meine Ausführungen auf zwei Denker verengen, die besonders auffällige Beispiele für die philosophische Verarbeitung der «Befunde» Klaatschs, Alsbergs und Bolks bieten: Jacques Lacan und Raymond Ruyer.

Auf einer zweiten Ebene und jenseits der genannten diskursiven Differenz soll aber noch eine zusätzliche Brechung hergestellt werden: Indem die für die Philosophische Anthropologie so konstitutive «philosophische Biologie» mit dem ihr diametral entgegenstehenden Projekt einer «biologischen Philosophie» konterkariert wird, eine Denkbewegung, die gegen Ende dieses Textes über einen Zwischenschritt zu Louis Althusser schließlich mit Georges Canguilhem entfaltet werden soll. Im Hintergrund dieser zweiten diskursiven Brechung – einer «philosophischen Biologie» durch eine «biologische Philosophie» – stehen antagonistische

12 Beachtlich ist beispielsweise die Klaatsch-Referenz in Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin, Merve, 1997, S. 236. Um ein noch weiter greifendes Ausuferndes der im Folgenden zu entwickelnden Überlegungen zu vermeiden, soll jedoch auf eine vertiefte Auseinandersetzung mit Deleuze und Guattari verzichtet werden.

Einschätzungen der Stellungen von Philosophie und Wissenschaft zueinander, auf die jedoch nur abschließend ausblickt werden kann.

I. Die Quellen. Klaatsch, Alsberg, Bolk

Ein erstes Etappenziel meines Textes besteht also darin, die deutschsprachigen Philosophischen Anthropologen mit einigen markanten Autoren aus der französischen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts zu konstellieren, die auf dieselben «biologischen» Theoretiker Bezug genommen haben wie sie¹³.

Beginnen kann man mit Hermann Klaatsch, dessen Bonmot, der Mensch firmiere in der Vielfalt der biologischen Formen als «Dilettant des Lebens», von Max Scheler in *Zur Idee des Menschen* zitiert worden ist¹⁴. Klaatsch, seit 1895 Professor für Humanatomie in Heidelberg, hatte im Jahr 1904 auf Anregung seines Heidelberger Kollegen, des Urgeschichtlers Otto Schoetensack, eine dreijährige Australienexpedition angetreten, die Aufschluss über eine im Gefolge von Darwin kontrovers diskutierte Angelegenheit bringen sollte: Es sollte Licht in die Frage gebracht werden, auf welchem Kontinent das Ursprungsgebiet des *homo primigenius* gelegen haben könnte, jenes hypothetisch vermuteten Urmenschen also, mit dessen Auftreten die Anthropogenese im Sinne der Evolution der rezenten Art des *homo sapiens* und im Unterschied zu den Anthropoiden (den sogenannten «Menschenaffen») eingesetzt habe¹⁵. Klaatschs Expe-

13 Nur sehr weitläufig werden Klaatsch, Alsberg und Bolk hier und im Folgenden als «Biologen» apostrophiert. Alsberg etwa war Mediziner und Klaatsch Paläoanthropologe, weshalb sich beide strictu sensu nicht dem akademischen Fach der Biologie subsumieren lassen. Zur Vereinfachung nomenklatorischer Umständlichkeiten wird in diesem Text aber dennoch weitgehend auf die Termini «Biologie»/«Biologen»/«biologisch» gesetzt und damit auf die empirisch-operative Dimensionierung ihrer Ansätze verwiesen.

14 Max Scheler, «Zur Idee des Menschen», in: Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 3 (*Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*), Bern/München, Francke, 1955, S. 191 f.

15 Während Darwin dieses Territorium in Afrika vermutete, hatte Haeckel in seiner *Natürlichen Schöpfungsgeschichte* von 1868 eher auf Südostasien spekuliert – eine Vermutung, die 1891 durch fossile Funde am Ufer des Solo-

dition zu den Aborigines sollte der Verifizierung der Annahme Schoetensacks dienen, der Australien als initiales Territorium der Anthropogenese ausgemacht hatte¹⁶. Die anthropologische Summe der anatomischen und morphologischen Vergleiche, die Klaatsch bei verschiedenen Aborigine-Populationen durchführte, enthält seine Schrift *Der Werdegang der Menschheit und die Entstehung der Kultur*, die, 1914 abgeschlossen, zuerst posthum 1920 erschien. Die in diesem Buch formulierte entwicklungs-theoretische Pointe liegt in dem Argument, bestimmte morphologische Auffälligkeiten des *homo sapiens* seien nicht so sehr aus einer direkten Verwandtschaft mit den höheren Primaten zu erklären, sondern im Gegenteil die späten Indizien eines primitiven (und noch unentdeckten) Ur-typs, aus dem die Linie der Menschenaffen, also der höheren Primaten, und die Linie des *homo sapiens* unabhängig voneinander evoluiert wären.

«Der Mensch knüpft in dem einen Punkte der Organisation mehr an diese, in dem anderen mehr an jene Affenform an. Keine der lebenden Primatenarten darf unbedingt als sein nächster Verwandter angesehen werden¹⁷». Klaatsch konstruiert eine Polygenese des *homo sapiens*, der teils von den höheren Primaten, teils aus einer archaischen Form abstamme, aus der sich dann auch, aber unter Herausbildung ganz anderer Charakteristika, die Evolution der höheren Primaten ergeben habe. Deshalb unterstreicht Klaatsch die atavistischen Merkmale in der Morphologie des *homo sapiens*: Die Fünffingrigkeit der Hand etwa sei ein Zug, der den *homo sapiens* eher mit eozyänen Säugetieren (wie etwa Fledermäusen) als mit Primaten, und in der Ordnung der Primaten wiederum höchstens noch mit den Halbaffen verbinde. Ein weiteres Beispiel sind für Klaatsch die Mahlzähne des menschlichen Oberkiefers, die sich nicht

Flusses im Osten der Insel Java erhärtet werden konnte.

16 Schoetensack selbst musste seine Teilnahme an der eigens von ihm angeregten Expedition aus gesundheitlichen Gründen absagen, weshalb sein Freund und Kollege Klaatsch einsprang. Dazu Corinna Erckenbrecht, *Auf der Suche nach den Ursprüngen. Die Australienreise des Anthropologen und Sammlers Hermann Klaatsch 1904–1907*, Köln, Wienand, 2010.

17 Hermann Klaatsch, «Die Stellung des Menschen in der Reihe der Säugetiere, speziell der Primaten und der Modus seiner Herausbildung aus einer niederen Form», *Globus*, 96/22 (1899), S. 354. Die eine von Klaatsch so genannte «Affenform» ist also die der höheren Primaten, die andere die der Prosimiaie (Halbaffen).

bei Menschenaffen, wohl aber bei eozänen Raubtieren, beispielsweise bei Säbelzahnkatzen, nachweisen lassen. Kurz: Der *homo sapiens* wird von Klaatsch als eine Spezies bestimmt, in der sich Atavismen durchgehalten hätten, die keine fortgeschrittene funktionale Spezialisierung, wie sie für Menschenaffen typisch ist, erkennen lassen. Plessner kommentiert die philosophische Dimension dieser These Klaatschs, wenn er sie in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* als Variante einer «positiven Modifikation» einer naturalistischen Theorie der Kulturalität des Menschen einstuft¹⁸. Und in der Tat argumentiert Klaatsch in *Der Werdegang der Menschheit und die Entstehung der Kultur*, dass gerade eine gewisse interne Dephasierung in der Genese des *homo sapiens* als Ungleichzeitigkeit zwischen solchen Spezialisierungen, die er mit den höheren Primaten teile, und den Atavismen, die ihm aus der Urgeschichte der ältesten Landwirbeltiere zugekommen seien, die Kulturfähigkeit des Menschen ermöglicht habe¹⁹.

Vor einer ähnlichen Forschungsfrage wie Klaatsch findet sich auch der Bakteriologe und später als Arzt in Berlin niedergelassene Paul Alsberg, der 1934 aus dem nationalsozialistischen Deutschland nach Großbritannien emigrierte, wieder²⁰. Während Klaatsch die spezifische Entstehungsbedingung für das kulturelle Ausdrucksverhalten des *homo sapiens*

18 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York, de Gruyter, 1975, S. 312: «Dadurch, dass er davor bewahrt worden sei, in seiner Organisation zum Spezialisten wie die verschiedenen Affenspezies zu werden, habe er (der Mensch) das für ihn charakteristische Übergewicht über die Tiere erreicht. Wie es sich nun auch damit verhalten mag, hat der Mensch sich (...) die Kultur gewissermaßen aus den Fingern gesogen: Intelligenz und Handfertigkeit gelten als Ursachen der Entstehung des Werkzeuggebrauchs und der Kultur».

19 Hermann Klaatsch, *Der Werdegang der Menschheit und die Entstehung der Kultur*, Berlin/Leipzig/Wien/Stuttgart, Bong & Co., 1920, S. 17.

20 Vor allem im Gefolge der Rückgriffe auf Alsberg, die sich bei Hans Blumenberg finden, hat sich die Aufmerksamkeit für dessen biologische Anthropologie spürbar intensiviert. Siehe als Bestätigung in diesem Sinne den Text von Moritz von Kalkreuth im vorliegenden Buch sowie Mario Marino, «Évolution, corps, langage: le cas Paul Alsberg et l'anthropologie philosophique», *Alter: revue de phénoménologie*, 23/5 (2015), S. 113–128.

in dessen relativer Resistenz gegenüber organischer Spezialisierung und Differenzierung verankert, fragt Alsberg umgekehrt, wie das evolutionäre Überleben eines in seiner Organausstattung derart kümmerlichen biologischen Lebewesens überhaupt möglich gewesen sein konnte. Alsbergs Antwort liegt in der bemerkenswerten Hypothese einer Inversion des Zusammenhangs zwischen der Organismusstruktur des Menschen und dem technischen Modus seiner Lebensform. Anders als jene Biologen, die das Emergieren technisch-künstlicher Prozeduren im menschlichen Handeln aus der Dynamik einer Organprojektion (A. Espinas) heraus verstehen, setzt Alsberg die Technik nicht als Körperextension, sondern im Gegenteil die morphologische Konstitution des Menschen als Produkt einer technischen Intervention an. In *Das Menschheitsrätsel* von 1922 differenziert Alsberg zwischen der somatischen Adaptation des tierischen Organismus an eine Umwelt und dem externen Ursprung jener Mittel, die der Mensch operationalisieren muss, um eine Anpassung an die Umwelt allererst zu erreichen. Diese Überspringung des Körpers sei zugleich die Ursache von dessen «Verkümmerung²¹»: «Daher dürfte die Annahme richtig sein, dass die Wehrhaftigkeit des Menschen stets – von Anbeginn an – in seinen künstlichen Werkzeugen gelegen hat. In diesem Sinne sind die künstlichen Werkzeuge, so primitiv sie anfangs auch gewesen sein mögen, als Anpassungseinrichtungen aufzufassen. Mit dem Menschen hat also eine Verschiebung, eine Wendung in der Anpassung von der Körperlichkeit nach der Richtung des künstlichen Werkzeugs hin stattgefunden. Es war also das künstliche Werkzeug, welches die Verkümmerung des Körpers herbeiführte, und nicht war umgekehrt (...) die Schöpfung des Werkzeugs eine Folge des Körperrückgangs²²».

Geht man zu weit, wenn man an Alsbergs Position einen lamarckistischen Kern diagnostiziert? Klar jedenfalls ist, dass der indirekte, für die Umweltanpassung technische Vermittlungen implementierende Lebensmodus des Menschen Alsberg zufolge eine Plastizität der menschlichen Körpergrenzen induziert hat: «Hätte nämlich die Faust die eigentliche Arbeit übernehmen sollen, so hätte sie hart, steif und massiv werden müssen. So aber ist die Hand gerade weich, geschmeidig und gelenkig

21 Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, Dresden, Sybillen-Verlag, 1922, S. 101.

22 *Ibid.*

geworden²³». Tatsächlich fallen das entwicklungstheoretische Prinzip der Anthropogenese und das für animalische Formen charakteristische Evolutionsprinzip auseinander: Körperanpassung qua fortlaufend verfeinerter Spezialisierung hier, Körpersuspendierung mittels technischer Artefakte dort. Man erahnt hier bereits, was Arnold Gehlen dazu veranlasste, Alsberg in seinem Lexikonartikel mit dem Titel *Philosophische Anthropologie* als einen «genialen Außenseiter²⁴» zu präsentieren. «Ob ich den Körper durch das Feuer im Kachelofen oder durch einen Pelzmantel oder durch ein elektrisches Wärmekissen ausschalte, ist im Wesen dasselbe: Immer benutze ich ein außerkörperliches Mittel zum Zwecke der Körperrauschaltung, das ist ein Werkzeug²⁵». Diese Formulierungen zeigen einen Umschlag an, den Gehlen in seiner Konzeption durch die Entkopplung von Antrieb und Erfüllung reformuliert. Künstliche Substitute überbrücken die biologischen Defekte der menschlichen Spezies, aber so, dass dasjenige, was die Leerstelle füllt, selbst zum Gegenstand biologischer Bedürfnisse werden kann.

Beschließen wir diesen kleinen *Parcours biologischer* Konzeptualisierungen der anthropogenetischen Differenz mit einem Blick auf Louis Bolks Begriff der Neotenie. Griechisch *neos* bedeutet jung, *τείνειν* heißt strecken, ausdehnen. In dieser Wortfügung ist enthalten, was der niederländische Anatom Louis Bolk als entscheidenden Zug der Ontogenese des Menschen ausmacht: Der Mensch ist, ontogenetisch wie anatomisch betrachtet, nicht nur ein retardierter Affe, sondern näher besehen ein prämaturer Affenfötus, dessen Embryonalentwicklung in ihrer Endphase vorzeitig externalisiert worden sei. Anders als Klaatsch und Alsberg ist Bolk nicht auf eine phylogenetische Argumentation aus: Seine Überlegungen sind, im Gegenzug zu einer darwinistischen Erklärung, auf intrinsische Modifikationen der Morphologie lebendiger Organismen konzentriert, nicht auf Mechanismen der Variation und Selektion, die sich auf der Ebene von Gesamtpopulationen und deren Umweltnischen abspielen. An Fakten wie der alles in allem spärlichen Körperbehaarung

23 *Ibid.*, S. 111.

24 Arnold Gehlen, «Philosophische Anthropologie», in: Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 4 (*Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, S. 238.

25 Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, op. cit., S. 124.

des *homo sapiens* (Fehlen von Fellschichten), der vertikalen Stellung von Zahnreihen und Kieferbögen, der zentralen Lokalisierung des großen Hinterhauptlochs an der Schädelbasis oder der geringen Pigmentierung der Haut illustriert Bolk seine Auffassung, wonach sich beim Menschen morphologische Partikularitäten, die bei anderen Primaten nur temporär auftreten, ontogenetisch halten. Ähnlich wie Klaatsch, nur nicht unter phylogenetischen Gesichtspunkten, erscheint der Mensch bei Bolk als atavistische Figur, in der dauert, was in anderen, scheinbar eng verwandten Arten im Spiel der Evolution untergeht. Anders als bei Klaatsch jedoch spitzt sich bei Bolk die Idee von der Gerinnung bestimmter Merkmalsgruppen, die auf diese Weise den für andere komplexe Primaten geltenden Entwicklungsrhythmen entzogen zu sein scheinen, zugleich auf ihr Gegenteil zu: Denn in gewisser Weise kann die organische Form jenes Lebewesens, dessen morphologische Evolution verschleppt abläuft, keine andere als eine frühreife und damit eine fragile oder, wie sich Bolk ausdrückt, «fötale²⁶» Form sein. Was sich im Menschen aufschiebt, sind gerade die Zeichen der Prämaturität höherer Säuger: Der Mensch ist daher «in körperlicher Hinsicht als ein zur Geschlechtsreife gelangter Primatenfetus²⁷» zu charakterisieren²⁸.

26 Louis Bolk, *Das Problem der Menschwerdung*, Jena, Fischer, 1926, S. 24.

27 *Ibid.*

28 Peter Sloterdijk hat die in Bolks Hinweisen festgehaltene Dopplung zwischen der ontogenetischen Überfälligkeit und der morphologischen Verfrühung als die entscheidende Spannung interpretiert, die im Gang der Hominisation die Genese des kulturellen Lebens des Menschen ermöglicht habe. In gewisser Weise spiele sich der postnatale Lebenszyklus des Menschen von Anfang an in einem «technisch eingeräumten externen Uterus» ab, im Brutkasten einer Schonung, Primitivität und Distanzierung spendenden Kultursphäre, die das, was ihr gegenüber äußerlich bleibt, auf eine Weise erfahrbar macht, die von innen her, aus der Intimität des zweiten Uterus heraus, angetrieben wird. Siehe Peter Sloterdijk, *Das Menschentreibhaus: Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie. Vier große Vorlesungen*, Weimar, VDG, 2001, S. 41.

II. Die Philosophische Anthropologie zwischen einer Anthropologie der Begierde und einer Anthropologie des Begehrens

II.1. Gehlen

In seinem Text *Ein Bild vom Menschen* aus dem Jahr 1941 definiert Gehlen programmatisch seine Agenda einer Philosophischen Anthropologie. Die Voraussetzungen, die Gehlen hier macht, sind wichtig, um seine Lektüre der erwähnten Autorentrias verstehen zu können: «Die Anthropologie darf ja an den einzelnen Wissenschaften nicht vorbeigehen, die sich wie die Morphologie, Psychologie, Sprachwissenschaft usw. mit begrenzten Fragestellungen über den Menschen begnügen wollen, sie muss sich diese vielmehr samt ihrer Resultate voraussetzen. Wenn sie es aber für sinnvoll hält, «den Menschen» zum Gegenstand ihrer Forschung zu machen, so bedeutet dies einen doppelten Anspruch, dessen Gewicht man leicht bemerkt: Einmal den, eine Wissenschaft (mit verifizierbaren, nicht dichterischen Aussagen) über diese anderen Teilwissenschaften zu setzen oder meinetwegen durch sie hindurch zu errichten, eine Wissenschaft, über deren Methode, Fragetechnik und Gegenstandsauswahl noch nichts feststeht, weil die Tradition der Philosophischen Anthropologie mehr eine solche der Tendenz als der Resultate ist. Und zweitens: den Anspruch, mit einer Wissenschaft beide «Seiten» des Menschen zu erfassen, die seelische und die leibliche oder wie man sie nennen will, deren altgewohnte Trennung ja nicht nur ein populäres Vorurteil ist, sondern in dem Nebeneinander von Psychologie und physischer Menschenkunde eine Institution wurde²⁹».

Der springende Punkt des Zitats ist klarerweise Gehlens Ausweis von Philosophischer Anthropologie als einer Metawissenschaft der Human- und Biowissenschaften, und d. h., wie er an anderer Stelle insistiert, als einer «Tatsachenwissenschaft³⁰» mit empirischen Verfahrensweisen. Die

29 Arnold Gehlen, «Ein Bild vom Menschen», in: Id., *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1986, S. 44.

30 Arnold Gehlen, «Philosophische Anthropologie», op. cit., S. 236.

beiden Alternativen zu diesem empirischen Projekt seien, so Gehlen, entweder eine anthropologische Reflexion mit «metaphysischen Einschüßsen³¹» oder ein Entwurf, welcher «der erklärten Absicht nach sich allein im empirischen Bereich bewegen wolle³²», dies aber konzeptionell dann doch nicht durchhalte. Es gehört nicht viel Phantasie zu der Schlussfolgerung, dass Gehlen hier im ersten Zug Scheler, im zweiten Zug Plessner kritisiert. Die Philosophische Anthropologie muss für Gehlen am Puls der erfahrungswissenschaftlichen Diskurse ihrer jeweiligen Zeit bleiben, um einerseits einzelwissenschaftliche Resultate zu synthetisieren und andererseits einen Leitfaden kategorialer Bestimmungen des Menschen zu erstellen, der als Substrat aller einzelwissenschaftlichen Diskurse die Frage nach der anthropologischen Differenz systematisch stelle. Diese Frage wiederum müsse, wie das Zitat unterstreicht, *einheitlich* theoretisiert werden, d. h. unter Umgehung des cartesianischen Dualismus und seiner modernen Erbschaft in Form der humanwissenschaftlichen Dichotomie von Psychologie und Physiologie.

Vor diesem methodologischen Hintergrund leuchten Gehlens durchgängig beifällige Bezüge auf Alsberg, Klaatsch und Bolk ein: «Die spezifisch menschliche physische Organisation hatte bereits ein genialer Außenseiter, P. Alsberg, im Jahr 1922 in neue Sicht gerückt. Der Mensch allein habe seine Organe aus dem Daseinskampf ausgeschaltet, und zwar mit Hilfe der Werkzeuge, der Sprache und der Begriffsfähigkeit. Auch die Sprache sei ein immaterielles Werkzeug zur Ausschaltung der Sinnesorgane. Als Ursachen dieser Entwicklung zur «Organausschaltung» erkannte er die im Hinblick auf die nächstverwandten Menschenaffen mangelhafte Organausstattung des Menschen im Fehlen des Haarkleides, des Greiffußes, der Eckzähne. Alsberg hat damit zuerst das kompensatorische Verhältnis zwischen einer biologisch defizitären Organausstattung des Menschen zu seiner Sprach- und Handlungsintelligenz erfasst und vor Scheler den methodischen Vergleich von Tier und Mensch angestellt³³».

Hier spielt ohne Zweifel die von Gehlen als *kompensatorisch* adressierte Dynamik zwischen der biologischen Defizienz des Menschen und dem, was Gehlen als «Sprach- und Handlungsintelligenz» definiert, die tragende Rolle. Die Überstellung der ontologischen Klärung der anthro-

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, S. 238 f.

pologischen Differenz an die Mittel empirischer Diskurse, die eine Philosophische Anthropologie nicht zu konterkarieren, sondern zu synthetisieren hat, sowie das scharfe Gespür dafür, dass den Kern der menschlichen Verhaltensstruktur eine Kompensation bildet, die in dem Maße «den Reiz zu ihrer eigenen Fortsetzung produziert³⁴», also sich selbst rekursiv auf-schiebt, wie sie selbst einem Zu-Wenig, einer radikalen biologischen Unterbestimmtheit, entspringt: Dies sind überhaupt die inauguralen Motive einer Philosophischen Anthropologie à la Gehlen. Damit stellt sich auch der Rahmen her, in dem Gehlen Bolks Neotenithese fruchtbar macht. Bolk habe im Grunde nichts Geringeres als die empirische Verifizierung von Herders viel zitierter Formel des Menschen als «Mängelwesen» erbracht. In *Der gegenwärtige Stand der anthropologischen Forschung* nennt Gehlen Bolks Hypothese, wonach hormonelle Hemmungsfaktoren für die Fixierung des gleichsam embryonischen Entwicklungsniveaus des menschlichen Organismus ursächlich seien, eine «geniale Theorie³⁵», weil sie «stets unerklärt gebliebene menschliche Besonderheiten in einen Zusammenhang mit der anatomischen Sonderstellung des Menschen³⁶» habe rücken können. Dieser ihrer Verknüpfungsleistung wegen sei Bolks Konzeption «heute, nachdem sie eine Weile in Vergessenheit zu geraten schien, wieder als eine der bedeutsamsten anthropologischen Hypothesen anerkannt³⁷».

Nun ist markant, dass Gehlen die Vorarbeiten Alsbergs und Bolks (zu Klaatsch findet sich kein Kommentar bei ihm) zu einer Anthropologie vertieft und von dieser her neu erhellt, die sich selbst als eine Anthropologie des Mangels oder des Begehrens identifiziert. In seinem Lexikonartikel *Philosophische Anthropologie* (für *Meyers Enzyklopädisches Lexikon* 1971) handelt Gehlen die Positionen Alsbergs und Bolks hintereinander ab, um sie, flankiert durch Überlegungen Adolf Portmanns zum extra-uterinen Frühjahr, im Sinne seiner eigenen anthropologischen Grundthese, der Mensch sei das *animal corruptum*, zuzuspitzen: «Das 1940 zuerst

34 *Ibid.*, S. 242.

35 Arnold Gehlen, «Der gegenwärtige Stand der anthropologischen Forschung», in: Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 4 (*Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*), op. cit., S. 119.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*, S. 120.

erschienene Buch *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* von Arnold Gehlen verdankt seine Bekanntheit wohl der Ergiebigkeit der Ansicht, den Menschen von der Handlung aus zu interpretieren. Damit war erstens das Dualismusthema (Leib-Geist) mit Hilfe eines psychophysisch neutralen (Ausdruck von Scheler) Tatbestandes eingeklammert; zweitens konnte der Mensch von seinem wirklichen Tun her begriffen werden, nämlich der intelligenten Veränderung beliebiger vorgefundener Naturumstände ins Lebensdienliche. Damit entsteht ein elementarer Kulturbegriff. Und drittens erlaubte der Ansatz, die vorhandenen Erkenntnisse von der Organmangelhaftigkeit und dem «embryonalen» Habitus (Bolk, Alsberg u. a.) in die Gesamtauffassung einzubauen. Denn es war einleuchtend, dass ein «Mängelwesen» (im Vergleich zu höheren, spezialisierten Tieren gedacht) sich schon biologisch nur durch intelligente Umweltveränderungen halten kann. So erscheint der Mensch schon von Natur aus als Kulturwesen, seine Sonderstellung hierin begründet. [...] In dem die Handlung als eine Tätigkeit beschrieben wurde, die an wahrgenommenen und rückempfundenen Erfolgen oder Misserfolgen in der Sachebene sich verbessert und darin den Reiz zu ihrer eigenen Fortsetzung produziert, wurde die philosophische Anthropologie zu einem Thema in Beziehung gesetzt, das später als «Kybernetik» bekannt wurde³⁸».

Man sieht, weshalb Gehlens Anthropologie in ihrem Zentrum als eine Theorie des Begehrens angesprochen werden kann: Wenn der Kern seiner Konzeption der Begriff der Handlung ist, dann deshalb, weil er *gleichzeitig* einen aktivischen Überschuss *und* eine Not impliziert, eine Lücke, die hier und jetzt zum Handeln zwingt. Der Mensch ist nicht nur von Natur aus ein Kulturwesen, vielmehr naturalisiert er auch seine eigenen Artefakte und macht sie ihrerseits zu Objektivitäten, auf die sich ein Begehren zu neuer kultureller Produktion richtet. Genau deshalb ist der Verweis auf die Kybernetik keineswegs peripher: In der Tat denkt Gehlen Rückkopplungen der artifiziellen Substitution von Natur in die biologisch un abgeschlossene Natur des Menschen selbst, woraus in sich potenzierender Form immer neues künstliches, d. h. kompensatorisches Handeln erwächst.

Der Stachel dieser Produktivität jedoch ist der Mangel: Der biologische Mangel als Leerstelle, die das kulturelle Spiel hysterisiert und die

38 Arnold Gehlen, «Philosophische Anthropologie», op. cit., S. 239 f.

Kompensation in Überkompensation transponiert. Gehlen spricht sehr deutlich von «Antriebsüberschuss, der enorme, in unmittelbarer Arterhaltung nicht unterzubringende Energiebeträge hergibt³⁹» und doch, paradox genug, gerade jene Balance herbeiführen soll, die anderen höheren Säugern gleichsam spontan zufällt. An dieser Stelle von Gehlens Überlegungen zu denen Schelers überzuwechseln bedeutet nicht so sehr eine Akzentverschiebung innerhalb des beide umgreifenden Registers von Philosophischer Anthropologie als vielmehr den Sprung von einer Philosophie des Begehrens zu einer Philosophie der Begierde.

II.2. Scheler

Scheler hat, wie seine Kommentare zu dessen Hypothese der Organausschaltung nahelegen, Paul Alsberg keineswegs, wie Gehlen, für einen genialen Anthropologen, sondern eher für einen brachialen Adepten Schopenhauers gehalten. In *Die Stellung des Menschen im Kosmos* rubriziert Scheler Alsbergs Ansatz als Beispiel für eine «negative Theorie des Geistes»: «[Alsberg] hat Schopenhauers Lehre zu der These erweitert, das Prinzip der Menschlichkeit liege ausschließlich darin, dass der Mensch seine Organe aus dem Lebenskampf der Individual- und Arterhaltung auszuschalten gewusst habe zugunsten des Werkzeugs, der Sprache, der Begriffsbildung, welche letztere er auf die Ausschaltung der Sinnesorgane und -funktionen (...) zurückführt. Ausdrücklich weist Alsberg es ab, den Menschen durch Geist und Vernunft erst zu definieren. Die Vernunft, die er fälschlich – wie sein Lehrer Schopenhauer – nur als diskursives Denken, insbesondere als Begriffsbildung kennt, ist ihm eine Folge der Sprache, nicht ihre Wurzel; die Sprache selbst sieht er als «immaterielles Werkzeug» zwecks Ausschaltung der Arbeit der Sinnesorgane an⁴⁰».

Wo für Gehlen der Grund liegt, Alsbergs Forschungen als genuinen Beitrag zu einer modernen empirischen Anthropologie aufzufassen, findet Scheler einen Argumentationszirkel: Nämlich in einer instrumentalistischen Konzeption der Sprache als «Werkzeug», die noumenale Syn-

39 *Ibid.*, S. 241.

40 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern/München, Francke, 1966, S. 58.

thesen als Epiphänomene und nicht, im Gegenteil, als Ermöglichungen sprachlicher Repräsentation bestimmt. Während Gehlen die naturalisierende Strategie Alsbergs als vorbildlichen Schritt in Richtung auf die noch zu leistende einheitliche, nicht-dualistische Beschreibung des Menschen würdigt, sieht Scheler in ihr eine *petitio principii* am Werk: Die Umstellung auf eine naturimmanente Kausalität des Sprachphänomens zehre schon von dem, was sie allererst zu erklären vorgibt. Für Scheler geht es nicht an, die «Ausschaltung» des natürlichen Körpers ihrerseits als interne Operation von Natur zu erläutern. Vielmehr habe diese Suspension ein gegenüber den organischen Kräften Anderes zur Voraussetzung – eben das, was bei Scheler als «die eigenständige Gesetzlichkeit des Geistes⁴¹» firmiert: «Auch Alsberg muss man fragen: Was ist es denn, was die Organausschaltung leistet, was die materiellen und immateriellen Werkzeuge erfindet? Und werden die Organe denn wirklich ausgeschaltet – und nur um derselben Werte und Ziele willen, die auch dem Tiere eigen sind: zur Individual- und Arterhaltung auf der Erdrinde? Das Bedürfnis allein, das schon Lamarck für die Organneubildung so maßlos überschätzte, wenn er es selbst als letzte Ursache auch seiner eigenen Befriedigung ansieht, genügt keineswegs als Erklärung⁴²».

Scheler Gegenthese in der Auseinandersetzung mit Alsberg kommt in der Tat der Überbietung einer Dialektik des Mangels durch eine Philosophie der Begierde gleich. Für Scheler gründet die Ausmanövrierung des Körpers *im* Körper in einem numinosen Moment. Aber es ist wichtig zu verstehen, dass er den Geist nicht okkasionell als einen *nous ex machina*, sondern eher nach der Struktur einer Faltung denkt: «Eben der Geist ist es, der bereits die Triebverdrängung *einleitet*, indem der idee- und wertgeleitete geistige «Wille» den idee-wertwiderstreitenden Impulsen des Triebens die zu einer Triebhandlung notwendigen Vorstellungen versagt, andererseits den lauernden Trieben idee- und wertangemessene Vorstellungen gleichsam wie Köder vor Augen stellt, um die Triebimpulse so zu koordinieren, dass sie das *geistgesetzte Willenprojekt ausführen*, in Wirklichkeit überführen. Diesen Grundvorgang nennen wir «*Lenkung*», die in einem «Hemmen» (*non fiat*) und «*Enthemmen*» (*non non fiat*) von Triebimpulsen durch den geistigen Willen besteht, und «*Leitung*» die Vor-

41 *Ibid.*, S. 59.

42 *Ibid.*

haltung – gleichsam – der Idee und des Wertes selbst, die dann je erst durch die Triebbewegungen sich verwirklichen. Was aber der Geist *nicht* vermag, ist dies: selbst irgendwelche Triebenergie *erzeugen* oder *aufheben*, *vergrößern* oder *verkleinern*. Er vermag je nur verschiedene Triebgestalten hervorzurufen, die eben das den Organismus handelnd vollziehen lassen, was er, der Geist, will⁴³».

Eine indirekte Virulenz des Geistes im Leben also wird hier angezeigt: Wenn das geistige Moment die vitalen Impulse abzuschalten vermag, so nur dadurch, dass es Gestaltungen dieser Impulse solliziert, die deren eigene Dynamik lenken und leiten. Prinzipiell ist das Leben ein Drang. In diesem Drang jedoch treten Strebungen auf, die das Leben von innen her auf sein Anderes – auf Geistiges – öffnen und die zugleich den einzig gangbaren, und zwar indirekten Modus bilden, wodurch der Geist im Leben aufreißen kann: Ein Modus der Faltung oder der Implikation. Die biologische Konstitution des Menschen ist, so gesehen, nicht mehr vom Spiel eines Mangels und dem auf ihn bezogenen Übersprung in ein kompensatorisches Handeln geprägt, das seine eigenen Artefakte begehrt. Vielmehr könnte man von einer *Strebung* in der lebendigen Natur sprechen, von einer Ausrichtung im Seienden auf ein Nichtseiendes, das in dieser Ausrichtung und *nur* in ihr zum Tragen kommt. Diese Strebung wäre charakteristisch für das, was man sehr kursorisch (und übrigens in exakter Inversion der Hegelschen Kategorien, zumindest wenn man deren Deutung durch Kojève folgt) als eine Philosophie der «Begierde» in Opposition zu einer Philosophie des «Begehrens» skizzieren könnte.

II.3. Plessner

Es ist interessant, dass Gehlen ausgerechnet unter Hinweis auf Louis Bolk und Adolf Portmann einen Kritikpunkt gegenüber Plessners Variante von Philosophischer Anthropologie entwickelt hat. Plessners Theorem der exzentrischen Positionalität trage, so Gehlen in *Der Mensch*, zu wenig der Partikularität der menschlichen Körperform Rechnung. Es sei eben nicht der Fall, dass, wie Plessner in den *Stufen des Organischen* darlegt, beim Menschen «die geschlossene Organisation (...) nur bis zum Äu-

43 *Ibid.*, S. 62 (Hervorhebungen i. O.).

ßersten durchgeführt⁴⁴» sei. Bolks Neoteniebegriff belege gerade schon für die morphologisch-körperliche Konstitution des menschlichen Organismus dessen «Sonderstellung». Indem Plessner die Frage nach der anthropologischen Differenz nicht auf dem Niveau der faktischen Organisationsform, sondern der von Plessner phänomenologisch gewendeten *Positionalitätsform* (mit der die Organisation korreliere) angeht, verfehle seine Terminologie die handfest empirische Brisanz der in Künstlichkeit umbrechenden Natur des Menschen⁴⁵. Damit trifft Gehlen durchaus eine phänomenologische Abhebung, die Plessners Ansatz von seinem eigenen profund unterscheidet: Eben diejenige zwischen der Organisations- und der Positionalitätsform lebendiger Entitäten. Die Beschreibung, die Plessner mit dieser Partition anvisiert, macht in der Tat auf das Problem aufmerksam, dass eine lebendige Entität nie positivistisch mit ihrer funktionalen Organisation zusammenfällt, sondern sich auf sie immer auch einzuspielen hat – und dies aus dem Umstand heraus, dass Lebendiges strukturell in sich *gesetzt* oder *versetzt*, also von seinen Außengrenzen noch einmal distanziert ist.

Für die exzentrische Positionalität des Menschen kehrt Plessner hervor, dass der Spalt zwischen Organisations- und Positionalitätsform, der in der zentrischen Positionalität spontan mediatisiert wird, seinerseits erfahren und somit zu einem Problem wird, zu dem sich das Lebewesen wiederum verhalten muss. In doppelter Hinsicht verwendet Plessner daher ein Vokabular der Zentrierung und der Exzentrizität, um sich der Besonderheit menschlicher Phänomene stellen zu können. Auf der einen Seite partizipiert der Mensch an der zentrischen Organisationsform des Tiers, d. h. er besitzt keine im Vergleich zur zentrischen Situation neuerlich in ihrer Komplexität gesteigerte organische «Bauweise». Was ihn dagegen auf der anderen Seite jedoch ultimativ vom Tier abhebt, ist gerade die exzentrische Struktur seiner *Positionalität*. Diese Ambivalenz bringt gegenüber der Stufe der zentrischen Positionalität a fortiori einen Druck der Vermittlung, der Korrelationsbildung und des Einspielens von Richtungsgegensätzen aufeinander mit sich. Jedoch geschehen diese in exzen-

44 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, op.cit., S. 291.

45 Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn, Athenäum, 1950, S. 17.

trischer Lage möglichen und zugleich notwendigen Zentrierungen eben mit der Pointe, dass sie von Lebewesen unternommen werden (müssen), die «wahrhaft auf Nichts gestellt⁴⁶» sind. Diese Entitäten zentrieren ihr Verhalten, insofern sie sich primär und konstitutiv in einer Sphäre bewegen, die selbst kein Zentrum kennt, sondern eine radikale Leere und Exteriorität markiert: Plessners Ausdruck für diese durch Nichts bestimmte, aber aus dem Nichts alle Bestimmungen ermöglichende Sphäre ist «Welt» in Abhebung von (biologisch-natürlicher und/oder künstlicher) «Umwelt⁴⁷».

Auf dieser Folie wird Plessners kritische Aneignung der biologischen Einsichten in die Anzestralität, die Organsuspendierung und die Neotenie des Menschen verständlich. Interessanterweise diskutiert er im Vorwort der zweiten Auflage der *Stufen des Organischen* all diese empirisch begründeten und empirisch relevanten Konzepte en bloc, und zwar an einer Stelle, die ausgerechnet auf die Zurückweisung des Hauptgedankens der Gehlenschen Anthropologie, der Konzeption des Handelns als Entlastung, abzielt: «Im Aspekt der Aktion wird jedenfalls die verhängnisvolle Aufspaltung menschlichen Seins in eine körperliche und eine nichtkörperliche Region vermieden. [...] Wer wie Gehlen Empirist sein will, hat das Recht auf solches Verfahren. Seine Thesen [...] lassen sich alle um den Gedanken der Kompensation gruppieren, dem Herder das Stichwort Mängelwesen gegeben hat. In geschickter Kombination fügen sich Auffassungen von Klaatsch über Merkmale der Altertümllichkeit und relativen Unspezialisiertheit des menschlichen Körperbaues, von Bolk über Retardierung und Fetalisierung, von Portmann über das extrauterine Frühjahr, von Scheler über Instinktschwäche, Triebüberschuss, Reizüberflutung und Weltoffenheit dem Bilde eines Lebewesens ein, auf das allerdings das Herdersche Wort vom Invaliden seiner höheren Kräfte weniger passt als meine Charakteristik vom Kriegsteilnehmer seiner niederen. Denn die Spezies homo wird ausschließlich auf ihre Aktionsmöglichkeit hin entworfen⁴⁸».

46 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, op. cit., S. 293.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*, XV f. Speziell zu Plessners Verarbeitung von Portmann siehe Oreste Tolone, «Helmuth Plessner und Adolf Portmann. Zur philosophischen Bestimmung des Menschen durch Exzentrizität und Frühgeburt», in: Kristian

Plessners Skepsis gegenüber Gehlen meint die Trias von Klaatsch über Alsberg zu Bolk mit, sofern man in den Standpunkten dieser Autoren – wie Gehlen selbst – die empirischen Substrate eines anthropologischen Monismus sieht, nämlich des Zwangs zur hyperbolischen Entlastung aus der Situation des vitalen Triebüberschusses. Von Plessner aus käme man dann zur doppelten Kritik an einer reduktiven Anthropologie, die die menschliche Position auf das Drama des biologischen Mangels und dessen sich überschlagende Kompensation qua Handlung verengt – sowie an der szientistischen Naturalisierung des philosophischen Rahmens für die Frage nach der anthropologischen Differenz.

In welcher Hinsicht aber macht Plessner eine genuin paradigmatische Alternative zu dieser kompensatorischen Anthropologie des Begehrens denkbar? Grosso modo geht Plessner durchaus einen ähnlichen Weg wie Scheler: Er buchstabiert eine Ontologie der Verklammerung von Schichten (hier: von Positionalitäts- und Organisationsformen) durch, die weitgehend an Schelers Figur einer «Einfaltung» der numinosen Suspension in den Lebensdrang angelehnt ist⁴⁹. Man findet bei Plessner eine ganze Topographie der Zurückgeworfenheit, die auf allen «Stufen» wiederkehrt: der lebendigen auf die leblosen Dinge, des Organischen aufs Anorganische, des Humanen aufs Animalische, des Geistes auf das Leben, der Geschichte auf die Natur... So ist etwa der Leib eben keine Funktion des Körpers, sondern jene sinngebende Zwischenschicht, die den Organismus mit seinem Umfeld in *der* Weise in Beziehung bringt, dass er seinen Körper *als* Leib hat. Und analog bedeutet die exzentrische Positionalität im gleichen Zug eine Brechung mit der Leiblichkeit und eine Faltung in sie hinein: Sie markiert den Durchbruch in ein Außen, in dem die Grundstruktur des Lebens selbst reflexiv und d. h. auch prekär wird; und doch finden sich die Wesen, die in ein solches Außen hineinragen,

Köchy/Francesca Micheline (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen. Plessners «Stufen des Organischen» im zeithistorischen Kontext*, op. cit., S. 141–160

49 Die neben Scheler zweite Hintergrundquelle dieser Stufenontologie bei Plessner liegt in der Neometaphysik Nicolai Hartmanns, siehe dazu Matthias Wunsch, «Anthropologie des geistigen Seins und Ontologie des Menschen bei Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann», in: Kristian Köchy/Francesca Micheline (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen. Plessners «Stufen des Organischen» im zeithistorischen Kontext*, op. cit., S. 243–271.

immer schon zurückgeworfen auf das, was ihnen zugleich nur in unüberschreitbarer Exteriorität gegeben ist, nämlich auf die Register von Körper und Leib, ohne die sie nicht *leben* können.

Mithin gibt es auch bei Plessner keinen Umschlag vom biologischen Mangel in die künstliche Kompensation, sondern eher, ähnlich wie bei Scheler, die Faltung eines Nichtseienden in ein Seiendes (in letzter Instanz: von Welt in Umwelt) mit der Pointe, dass dieses Seiende zugleich insistiert *und* durchschritten wird. Genau diese Bewegung ist es, die ich hier als Generalbass einer Philosophie der Begierde interpretiert habe. Während das Begehren an einem strukturellen Mangel hängt, der ins Begehren (und in das begehrende Individuum) den aktivischen, ekstatischen und riskanten Hang zur unvollendbaren Bannung dieses Mangels einführt, verweist die Begierde nicht so sehr auf die dualistische Unterbrechung als vielmehr auf die immanente Neutralisierung der Dynamik von «Leben»: Bei Scheler als stets nur heteronome geistige «Strebung» des Drangs, bei Plessner als Rückwurf der exzentrisch positionierten Lebewesen in die Zentrik des Vitalen, in der sie gleichwohl nicht verschwinden.

III. Bruchstücke einer Anthropologie des Begehrens aus dem Mangel. Die französische Rezeption

III.1. Lacan

Marc Levivier hat die umfassendste Bestandsaufnahme der Stellen geliefert, an denen in Jacques Lacans Œuvre verdeckte oder explizite Rekurse auf Louis Bolks Fötilisationstheorie vorliegen⁵⁰. Demnach kann man begründet sagen, dass die direkte Aneignung des leitenden Theorems von Bolk im eigentlichen Epizentrum von Lacans Theoriebildung virulent ist, nämlich in Lacans Schlüsseltext *Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-*

50 Marc Levivier, «La foetilisaton de Louis Bolk», *Essaim*, 2011/26, S. 153–168. Siehe für den deutschen Kontext Walter Seitter, «Gemeinsamkeiten zwischen Plessner, Freud, Lacan. Physiologie, Essenzialismus», in: Thomas Ebke/Matthias Schloßberger (Hrsg.), *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin, Akademie, 2012, S. 221–232.

*funktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint*⁵¹. Der Initialschritt der dort von Lacan entfalteten Theorie der narzisstischen und zugleich symbolisch gebrochenen Genese von Subjektivität besteht bekanntlich in der Hypothese einer «jubilatorische[n] Aufnahme seines Spiegelbilds durch ein Wesen, das noch eingetaucht ist in motorische Ohnmacht und Abhängigkeit von Pflege, wie es der Säugling in diesem *infans*-Stadium ist⁵²». Lacan zielt auf die «durch die Aufnahme eines Bildes ausgelöste Verwandlung⁵³» des «sich» im Spiegel identifizierenden Kleinkinds; auf die ekstatische Relation, die den noch uneigenständigen, gleichsam zerstückelten Körper an die Projektion seiner imaginären Ganzheitlichkeit und Intaktheit bindet. Wenn in diesem ursprünglichen Akt der Subjektivierung dem «Subjekt» die «totale Form seines Körpers, kraft der [es] [...] die Reifung seiner Macht vorwegnimmt⁵⁴», rein als Bild, als «Gestalt⁵⁵» vorschwebt, legt sich die Frage nahe, wie es überhaupt für spezifisch menschliche Wesen zu einer solchen «zerstörerischen Bildfaszination⁵⁶» kommen kann, wonach die Konstitution des Selbst an *Imagines* hängt, die dann gleichwohl uneinholbar bleiben. An diesem Punkt wartet Lacan überraschenderweise mit der handfest anthropologischen Annahme auf, wonach «beim Menschen die Wirkung einer organischen Unzulänglichkeit seiner *natürlichen* Realität⁵⁷» in Rechnung zu stellen sei. Sein Modell fußt in der Tat auf dem Grundgedanken einer Differenz in der Hominisation gegenüber der Ontogenese anderer höherer Säuger. Entscheidend ist die Dephasierung, die sich im (seit Portmann

51 Jacques Lacan, «Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint», in: Id., *Schriften I*, Olten/Freiburg im Breisgau, Walter, 1973, S. 61–70.

52 *Ibid.*, S. 64.

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*

56 Peter Berz, «L'imaginaire animal», in: Thomas Ebke/ Sebastian Edinger/ Frank Müller/ Roman Yos (Hrsg.), *Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte: Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie*, Berlin/Boston, 2016, S. 299.

57 Jacques Lacan, «Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint», op. cit., S. 66 [Hervorhebung i. O.].

berühmten) ersten «extra-uterinen Frühjahr» des menschlichen Kleinkinds abspielt: Während es im ersten Lebensjahr deutlich rascher als neu geborene Säugetiere wächst, verzögert sich seine Entwicklung nach Vollendung des ersten Jahres, bis sie in der Relation um ein Vielfaches langsamer verläuft als bei anderen Säugetierarten. Die Folgen dieses (wenn man so will) Tempowechsels bestehen in der Ausdehnung der Dauer einer organischen Abhängigkeit von äußeren Ernährern und auf damit eng verbundene Weise in der Entkopplung «zwischen der *Innenwelt* und der *Umwelt*⁵⁸». Man sieht, inwiefern Lacan in diesem Kontext auf Bolks Einsicht in die Neotenie des menschlichen Organismus zurückgreifen kann: «[Die] Beziehung zur Natur ist beim Menschen gestört durch ein gewisses Aufspringen [*déhisence*] des Organismus in seinem Inneren, durch eine ursprüngliche Zwietracht, die sich durch die Zeichen von Unbehagen und motorischer Inkoordination in den ersten Monaten des Neugeborenen verrät. Das objektive Wissen um die anatomische Unvollendetheit [...] bestätigt, was wir als Gegebenheiten einer tatsächlichen, *spezifischen Vorzeitigkeit der menschlichen Geburt formulieren*⁵⁹».

Ein Rückblick auf Lacans Text über *Die familialen Komplexe in der Pathologie* von 1938 klärt, dass Lacan mit dem gerade aufgerufenen Begriff der Dehiszenz [*déhisence*] eine direkte Verbindung zu Bolks Fötalesationstheorie signalisiert⁶⁰. Dort heißt es, unmittelbar nach der Erwähnung Bolks als Quellautor für das Motiv der Vorzeitigkeit der Geburt: «In Abhängigkeit von dieser Entwicklungsverzögerung nimmt die frühzeitige Reifung der visuellen Wahrnehmung den Wert einer funktionellen Antizipation an. Daraus resultiert einerseits die deutliche Prävalenz der visuellen Struktur bei der, wie wir gesehen haben, so frühzeitigen Anerkennung der menschlichen Form. Andererseits erfahren die Aussichten für die Identifikation mit dieser Form, wenn ich das sagen kann, dadurch eine entscheidende Unterstützung, die im Menschen jenen absolut essentiellen imaginären Knoten konstituieren wird, den dunkel und durch unentwirrbare Widersprüche der Lehre hindurch die Psychoanalyse dennoch bewundernswert unter dem Namen des *Narzissmus* be-

58 *Ibid.* [Hervorhebung i. O.].

59 *Ibid.* [Hervorhebung i. O.].

60 Id., «Die Familie», in: Id., *Schriften III*, Olten/Freiburg im Breisgau, Walter, 1980, S. 164.

zeichnet hat⁶¹». Wie Peter Berz herausgestellt hat, überrascht an Lacans Argumenten (über verschiedene Texte hinweg) seine Tendenz zu einer biologischen Fundierung psychoanalytisch relevanter Prozesse: Ein bemerkenswerter Bruch mit den kulturalistischen und psychologistischen Axiomen, die in alternativen Spielarten der Freud-Rezeption damals wie heute vorherrsch(t)en⁶².

Eine Parallelisierung von Lacan mit Gehlen drängt sich hier geradezu auf: Denn wie Gehlen denkt Lacan im Ausgang von einem Paradigma des Mangels, das sich kaum besser als in seinem Begriff der «Deshiszenz» explizieren könnte. Genau genommen kennt Lacans Ansatz zwei solche Punkte des Auseinanderklaffens der Nähte (siehe die technische Bedeutung des Deshiszenzkonzepts): Nämlich erstens die Verungleichzeitigung der Zeitverhältnisse von Innen- und Außenwelt des Organismus, zweitens aber auch die intrinsische Spaltung zwischen der somatischen «Unzulänglichkeit⁶³» des Organismus und der psychischen Antizipation einer Fülle und Potenz, die eine immer nur antizipierte, aufgeschobene bleiben wird. In diesem Sinne ist ein radikaler, im Grunde doppelter Mangel ursprünglich für die Konstitution von Subjektivität überhaupt, die sich primär und dann immerfort in «Phantasmen⁶⁴» bewegt. Die paradigmatische Situation der Ermöglichung der Ich-Identifikation wird von Lacan als Grundlegung einer Spaltung präsentiert, die sich niemals mehr schließt: «Ich» (im Sinne des Freudschen «Ideal-Ich», das bei Lacan ab 1953 terminologisch als «moi» festgelegt ist⁶⁵) ist ein anderer, ist immer schon eine andere Instanz als die, in der das sprechende Ich (als Ich in der Sprache), das «je», mit sich aufzugehen versucht.

Dieser letzte Punkt, die Nichtkoinzidenz von «moi» und «je» bei Lacan, gibt übrigens schon die Sicht auf Lacans weiteren Umgang mit dem anthropologisch unstillbaren Mangel (und zugleich Stachel) des Imaginä-

61 *Ibid.* [Hervorhebung i. O.].

62 Siehe Peter Berz, «L'imaginaire animal», op. cit., S. 297.

63 Jacques Lacan, «Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint», op. cit., S. 67.

64 *Ibid.*

65 Siehe Jacques Lacan, «Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse», in: Id., *Schriften I*, Olten/Freiburg im Breisgau, Walter, 1973, S. 71–169.

ren frei. Auf der einen Seite nämlich beschreibt Lacan eine Pluralisierung der anthropologischen Dimensionen: Obwohl die imaginäre Formation der Ich-Identität gewissermaßen primordial ist, kennt die Hypothese des Spiegelstadiums noch eine ganz andere Pointe, nämlich die Durchkreuzung dieser imaginären Struktur durch die sogenannte symbolische Ordnung. Während die imaginäre Relation gleichsam singularisiert, also jedes Individuum je für sich auszeichnet, bewegt es sich zugleich in einer totalisierenden, mit Anderen geteilten, sprachlich vermittelten «Mitwelt», wie man mit Plessner formulieren könnte. Die visuelle Fixierung des Spiegelstadiums bricht sich mithin an der in symbolischen Strukturen und anonym-funktionalen Regularitäten verfassten Ordnung der Sprache – und umgekehrt, d. h. das Imaginäre ist in den sprachlichen und soziokulturellen Praktiken immerzu präsent gehalten. Während es durch diesen immer schon vollzogenen Eintritt in den Raum des «großen Anderen» zu einer Pluralisierung kommt – das Subjekt ist also nie restlos im Imaginären eingeschlossen – bedeutet diese Vermittlung des Imaginären mit dem Symbolischen auf der anderen Seite gerade keine Entradikalisierung des anthropologischen Mangels. Vielmehr wäre von einer Verschiebung der Modalitäten des anthropologischen Mangels und des Orts seiner Erfahrung zu reden.

Lacans berühmter «Graph des Begehrens» illustriert dieses Phänomen⁶⁶: In ihrer elementarsten Notation zeigt diese Graphik nämlich nichts anderes als die notwendige Durchkreuzung der Linie der intentionalen Bewegung hin zur narzisstischen Befriedigung von «Bedürfnissen», wie sich Lacan mit Freud ausdrückt, durch die «symbolische» Linie der Signifikantenketten. Was dieses Schema klar machen soll, ist folgendes Paradox: Die Herstellung der in der imaginären Relation angestrebten Ganzheitlichkeit des Ich kann nie aufgehen, sondern wird vielmehr allein schon darin aufgebrochen, durchkreuzt und differenziert, als sich dieses imaginäre Verlangen artikuliert. Die exemplarische Äußerung «Ich habe Hunger!» siedelt die imaginäre Intention von Anbeginn auf der sprachlichen Achse einer symbolischen Mitteilung an und konstituiert darin, wie Lacan schreibt, ein «Begehren», das sich nun vor einem Exzess an möglichen Objekten seiner Befriedigung wiederfindet: Lacan spricht vom

66 Siehe Jacques Lacan: *Die Bildungen des Unbewussten*, Seminar 5 (1957/58), Wien, Turia und Kant, 2006.

«Objekt klein a». Das aber heißt, dass der Mangel durch die symbolische Entfundamentalisierung des Imaginären gerade nicht erlischt, sondern lediglich seinen Ort verschiebt: Ihre notwendig symbolische Artikulation reißt die imaginäre Bewegung aus ihrer Bahn, mit dem doppelten Effekt, nie an den Punkt zu gelangen, den sie ursprünglich als ihr Ziel antizipiert hatte, und sich nun auf einer anderen Achse (nämlich des Symbolischen) an die immer auswechselbaren (da symbolischen) Gegenstände des Begehrens zu zerstreuen. Aus alledem kann man nun Folgendes mitnehmen: Die Präsenz des Bolkschen Theorems bei Lacan ist deshalb so interessant, weil es gleichzeitig die biologische, in den Begriff der lebendigen Natur hinüberspielende Fundierung von Lacans Auffassung menschlicher Subjektivität unterstreicht und weil sich auf diesem Weg der Topos eines nicht zurücknehmbaren Mangels als zentral für Lacans Ansatz zu einer Anthropologie erweist.

III.2. Ruyer

Erst in allerjüngster Zeit besinnt man sich in Frankreich wieder auf die neofinalistische Philosophie der Biologie und auf die quasi-kybernetische Informationstheorie von Raymond Ruyer (1902–1987), der, trotz der markanten Referenzen auf sein Denken bei Autoren wie Gilles Deleuze, Georges Canguilhem oder Maurice Merleau-Ponty, seit seinen Schriften der 1950er und 1960er Jahre weitgehend in Vergessenheit geraten war. Man kann auch nicht bestreiten, dass seine Arbeiten auf sehr komplexe und hoch eigenwillige Weise eine panpsychistische Metaphysik mit technisch präzisen Reflexionen zu verschiedenen Feldern der Naturwissenschaften wie der Embryologie, der Neurobiologie, der Psychologie der Wahrnehmung oder der Quantenphysik zusammenschließen. In Anbetracht der oft spezialistisch diffizilen empirischen Beweisführungen, aber ebenso wegen der unbefangenen spekulativ-metaphysischen Tendenzen seiner Texte ist «Ruyer: l'inclassable», wie der Titel eines ihm gewidmeten Hefts der Zeitschrift *Critique* lautet, zugleich ein obskurer Theoretiker geblieben. Allerdings liegt Ruyers (allgemein als solches bezeichnetes) Hauptwerk *Néo-Finalisme* (1952) unterdessen in englischer Übersetzung

vor⁶⁷, weshalb eine gewisse Dynamisierung der Ruyer-Rezeption auch außerhalb Frankreichs zu erwarten steht.

Um nur gleich auf die idiosynkratische Grundüberzeugung von Ruyers Philosophie der Biologie zu sprechen zu kommen: Ruyer ist an einer holistischen Konzeption des Organischen interessiert, die darauf abstellt, Epigenesen als Entfaltungen von «centres d'activité capables de devenir tout ce qu'ils voudront⁶⁸» zu lesen, als Ausfaltungen «echter Individualitäten» (*individualités vraies*), die über ihre raumzeitlichen Ausdifferenzierungsprozesse hinweg ihre jeweils präformierte Form realisieren. Embryos, Atome, aber auch die sensomotorische Einheit des Wahrnehmungsfelds werden von Ruyer als sich selbst formierende Einheitszentren begriffen, die ein «primäres Bewusstsein» ihrer selbst, nämlich eben ihrer selbstbezüglichen Einheitlichkeit instantiieren, das zugleich grundlegender und ursprünglicher sei als die Einheit der bewussten Apperzeptionen des lebendigen Individuums. Ruyer bestimmt die Äquipotentialität der individuierten Zellen als Ausdruck der Selbstbeobachtung eines sie ermöglichenden, aber sich in ihnen nie erschöpfenden virtuellen Potentials, das sich, wie Ruyer schreibt, gleichsam «im Überflug» zu überschauen vermag («se survole lui-même⁶⁹»). In der Tat läuft Ruyers Theorie der Äquipotentialität auf die von ihm den «echten Individualitäten» zugeschriebene Kapazität der Selbstüberfliegung zu: «L'équipotentialité est l'aspect fonctionnel objectif que prend, pour un observateur, un mode de réalité qui ne peut être qu'une conscience, c'est-à-dire (...) une forme absolue, ou un domaine absolue qui se survole lui-même⁷⁰». Es ist, als ob die absolute Synthesis des Organismus dem apperzeptiven Bewusstsein vorausläuft und es zugleich «schneidet», weshalb sie gegenüber den kognitiv-apperzeptiven Akten unseres Bewusstseins stets präreflexiv bleibt. Jede lebendige Zelle, so Ruyer, wirft eine proleptische Bewegung ihrer möglichen Differenzierungen voraus, die sie gewissermaßen instantan «überfliegen» haben muss, bevor die Zellteilung selbst ihren Lauf nimmt: «Il faut que la cellule soit, en elle-même, une forme absolue, avec auto-

67 Raymond Ruyer, *Neofinalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.

68 Raymond Ruyer, *Néo-Finalisme*, Paris, PUF, 1952, S. 250

69 *Ibid.*, S. 79.

70 *Ibid.*

survol, pour commander d'abord, dans son unité, le début de sa propre division, en diminuant progressivement l'unité du système au profit de l'individualité des ces constituants⁷¹».

Natürlich ist es treffend, die Position Ruyers als Vitalismus oder eher noch als einen Pan-Psychismus zu charakterisieren, der mit der starken Annahme verschiedener Niveaus von Finalität operiert: Der Embryo antizipiert in anderer Weise die Idee seiner ihm eigenen absoluten Form als eine Zelle oder ein Molekül. Dennoch gilt für Ruyer, dass all diese Entitäten eine unzeitliche («intemporelle») und überräumliche («transspatial») Ganzheitlichkeit repräsentieren und letztlich untereinander – hier wiederholt sich das Leibnizsche Thema, dem sich Ruyer stark verbunden fühlt – in Verhältnissen der prästabilierten Harmonie synchronisiert sind⁷². Von daher gibt es für Ruyers biologische Spekulationen eine kosmologische Klammer: Die auf den verschiedensten ontischen Niveaus angesiedelten «echten Individualitäten» zeichnen sich je für sich dadurch aus, sich permanent, so lange sie existieren, zu aktualisieren: Eine genuin metaphysische Ordnung, die begründet und erhalten werden kann nur im Ausgriff auf die Figur eines «Dieu⁷³».

Fabrice Colonna hat auf die interessanten Konsequenzen hingewiesen, die sich aus dieser neofinalistischen Metaphysik und Biologie für die Frage nach der Stellung des Menschen ergeben, die für Ruyer buchstäblich eine Stellung sowohl im *Leben* als auch im *Kosmos* bedeutet⁷⁴. Colonna zufolge knüpft Ruyer an Cassirers Anthropologie des «animal symbolicum» an, vermittelt über die Bücher Susanne Langers, die ihm gut vertraut gewesen sind⁷⁵. Wenn der Mensch als symbolisch repräsentierendes Lebewesen eingeschätzt wird, bedeutet dies natürlich zugleich Skepsis gegenüber naturalistischen, beispielsweise neo-darwinistischen Reduktionen von Symbolsystemen auf «Werkzeuge⁷⁶». Aber stärker als Cassirer⁷⁷ verfolgt Ruyer den Gedanken, eine Anthropologie des *animal*

71 *Ibid.*, S. 115.

72 *Ibid.*, S. 129

73 *Ibid.*, S. 211.

74 Fabrice Colonna, «L'homme ruyérien», *Les Études philosophiques*, 80, 2007, S. 63–84.

75 *Ibid.*, S. 73.

76 *Ibid.*

77 Raymond Ruyer, *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris, Gallimard,

symbolicum naturphilosophisch zu verankern, und zwar nicht in phänomenologischer Perspektive (wie bei Scheler und Plessner), sondern in direkter Fundierung durch die moderne «science rigoureuse⁷⁸» des Biologischen. Diese Wendung ist ebenso merkwürdig wie fulminant: Ruyer erklärt in der Tat die biologischen Wissenschaften, allen voran die Embryologie, zu metaphysischen Dispositiven, die unmittelbar am Mysterium der Epigenese partizipieren.

Während Ruyer das menschliche Leben auf der einen Seite als numinos auszeichnet und es in Anbetracht seiner symbolisch-formativen Potentiale jenem «plan trans-spatial du sens» zuordnet, auf dem sich die Autopoiesis aller «echten Individualität» vollzieht, geht es ihm andererseits um den konsequenten Hinweis auf die «bases zoologiques» genau dieses *nous*, der den Menschen zur Einsicht in Essenzen und Werte befähigt. Hier kommt Ruyers Philosophie des Zerebralen ins Spiel: Funktional drückt die neuronale Komplexität des Gehirns genau jenen Umschwung der «vitalité» im Menschen aus, der sich der Teilhabe des Menschen an der «vertikalen» Ordnung des Numinosen verdankt⁷⁹. Ähnlich wie Langer beschreibt Ruyer das Gehirn als Zentrum symbolischer Transformation im Unterschied zu mimetischer Transmission. Es ist im Kern nichts anderes als das Organ jenes absoluten Überflugs über sich selbst, zu dem die «echten Individualitäten» im Stande sind, und es dreht zugleich die Abhängigkeitsrichtung zwischen Organismus und «Geist» um: «Ce qui se produit fondamentalement chez l'homme par rapport aux autres êtres vivants est une inversion du rôle du cerveau. Alors que la cerveau était jusque-là au service de l'organisme, l'hominisation est caractérisée par une autonomisation du cerveau qui se subordonne l'organisme et devient l'instrument de contact avec le monde des valeurs et desessences. L'humanité, c'est un usage révolutionnaire du cerveau⁸⁰».

Colonna schlägt einen pointierten Antagonismus zwischen Ruyers «zerebralistischer» und einer (etwa von Merleau-Ponty stark gemachten) «korporalistischen» oder morphologischen Grundlage für die Bestimmung der Spezifität des Menschen vor: Nicht die Körperform, die un-

1964, S. 205 f.

78 Fabrice Colonna, «L'homme ruyérien», op. cit., S. 67.

79 *Ibid.*, S. 76.

80 *Ibid.*

verwechselbare «Gestalt» des Menschen, sondern allein die Komplexität seiner zerebralen Struktur sei das Kriterium für das Verständnis seiner Singularität⁸¹. Diese These stiftet den Kontext für Ruyers Rezeption des Bolkschen Neoteniephänomens⁸²: Bolks Befund einer «Frühgeburtlichkeit» des Menschen und einer Verzögerung seiner morphologischen Reife sei ein doppeltes Indiz, nämlich zum einen für die unterdeterminierte Anpassung des Menschen an seine Umwelt im Sinne Darwins, zum anderen aber auch für die von der Verlangsamung der somatischen Reifung unbetroffen bleibende Weiterdifferenzierung des Kortex⁸³. Bolk steht bei Ruyer Pate für das Argument einer Hypertrophie des Gehirns in der Anthropogenese – ein Faktor, der von Ruyer als Beleg für eine Art innere Transzendenz des Menschlichen über das Biologische aufgefasst wird. Und doch ist es auch mit Blick auf Ruyers Konzeption überraschend festzustellen, dass und inwiefern seine Einarbeitung des Denkmotivs von Bolk distinkt einer Anthropologie des Mangels Vorschub leistet. Interessant ist nämlich Ruyers These, wonach «[l]’homme, être vivant, ne semble être l’agent de l’esprit, il ne semble déchiré entre deux maîtres que parce qu’il est, sur la planète Terre, la zone de croissance de la vie, ouverte vers une phase encore mystérieuse⁸⁴». In diesem Punkt ist Colonnas Anregung erhellend, die Stellung des Menschen doch wieder mit der Lage eines Embryos zu vergleichen: Ekstatisch durch seine hochstufige zerebrale Ausstattung in eine «Vertikale» erhoben, die ihn aus der zoologischen Animalität herausragen lässt, findet sich der Mensch nun in einer gleichsam kosmischen Prolepse wieder vor, als Durchgangswesen jener sich weiter finalisierenden Essenzen, Idealitäten und Wertformen, an denen er als *animal symbolicum* teilhat, ohne gleichwohl ihre (für Ruyer) harmonische Gesamtordnung, ihre prästabilierte Harmonie für sich einsichtig machen zu können. Sagt man also, dass der Mensch (der stets der Embryo der kosmischen Epigenesen bleibt) «une sorte de chantier discordant ouvert sur

81 Raymond Ruyer, *L’animal, l’homme, la fonction symbolique*, op. cit., S. 37.

82 Raymond Ruyer, *Néo-Finalisme, Néo-Finalisme*, op. cit., 197.

83 Raymond Ruyer, *L’animal, l’homme, la fonction symbolique*, op. cit., S. 30 f.

84 Raymond Ruyer, «Les limites biologiques de l’humanisme», *Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français*, 18/1957 (*Originalité biologique de l’homme*), S. 165.

un avenir incompréhensible⁸⁵» darstellt, heißt das nichts anderes, als ihn auf einem anderen Niveau als dem zoologischen, das er sehr wohl transzendiert, einer Position permanenten Mangels auszusetzen: Der Mensch repräsentiert die Synthesen einer kosmischen, teleologisch vorgeordneten Harmonie, der gegenüber er in einer unaufholbar regressiven Rolle bleibt.

Ich möchte an dieser Stelle den ersten Takt meiner Betrachtungen abbrechen, der sich auf die Ausarbeitung einer primären diskursiven Differenzen zwischen französischer und deutscher Philosophie des Lebens konzentriert hat: auf den Antagonismus zwischen einer Anthropologie der Begierde und einer Anthropologie des Begehrens oder Mangels. Was im zweiten Teil folgt, dreht sich um eine diskursive Differenz anderer Ordnung, in der die beiden Paradigmen einer «philosophischen Biologie» und einer «biologischen Philosophie» einander gegenüber treten.

IV. Von der «philosophischen Biologie» zur «biologischen Philosophie»

Dies also war die erste französisch-deutsche Brechung in einer philosophischen Diskussion, die sich um einige postdarwinsche Konzeptualisierungen der Anthropogenese des frühen 20. Jahrhunderts organisiert oder doch organisieren lässt: Während sich die «philosophische Biologie» im Inneren der «Philosophischen Anthropologie» bei Scheler und Plessner auf eine Anthropologie der Begierde hin öffnet, zeichnet sich dort, wo sich in Frankreich die Linien des biologischen Wissens und deren korrelativer philosophischer Reflexion treffen, eher eine mit dem Modell Gehlens weitläufig kompatible Anthropologie des Begehrens ab, in der zumindest Anflüge des dualistischen Dramas von der biologischen Defizitität des Menschen und deren künstlicher Überkompensation mitschwingen. An diesem Punkt aber lässt sich – auch wenn dies bedeutet, sich von dem bisher zu Grunde gelegten Ensemble «biologischer» Autoren und deren Hypothesen loszulösen – noch eine zweite Brechung im Verhältnis der einschlägigen deutschen und französischen Denker des Lebens herstellen: Eine, die auf den Sinn und die Grenzen einer «philosophischen Biologie» selber durchschlägt.

85 Fabrice Colonna, «L'homme ruyérien», op. cit., S. 83.

Einen ersten Anker für kritische Überlegungen in diese Richtung findet man in Louis Althusser's Vorlesungen über *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*⁸⁶, die 1967 vor einem mehrheitlich aus Studenten der naturwissenschaftlichen Fächer bestehenden Publikum gehalten wurden. Althusser's Vorträge laufen auf eine empfindliche Infragestellung der epistemologischen Reflexionen hinaus, die der Molekularbiologe Jacques Monod (nicht zuletzt in *Zufall und Notwendigkeit*) seinen Forschungen zur Epigenetik (die ihm neben André Lwoff und François Jacob 1965 den Nobelpreis für Biologie einbrachten) gewidmet hat⁸⁷. Grundlegend für Althusser's Kritik ist zunächst seine Definition von Philosophie als einer Disziplin der Formulierung von «Thesen, die keine wissenschaftlichen Begriffe verknüpfen und produzieren, sondern philosophische Kategorien⁸⁸». Ersichtlich setzt Althusser einen intern historisch-materialistischen Philosophiebegriff voraus, wenn er das «Spezifikum der Philosophie⁸⁹» in deren Relation zu den operativen Wissenschaften und genauer in der Ziehung von «Demarkationslinien⁹⁰» identifiziert, wodurch es möglich werde, den «Weg für eine richtige Stellung⁹¹» einzelwissenschaftlicher Probleme «frei zu machen⁹²», d. h. deren Beantwortung gegen positivistische (wissenschaftsimmanente) oder spekulativ-idealistische (für Althusser im schlechten Sinn «philosophische»)

86 Louis Althusser, *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*, Berlin, Argument Verlag, 1985.

87 Besonders exponiert ist in diesem Zusammenhang der «Anhang: Über Jacques Monod», der sich letztlich als eine Gegendarstellung zu Monod in Reaktion auf dessen prominent (in *Le Monde*) platzierte Auszüge aus seiner Antrittsvorlesung am *Collège de France* ausnimmt.

88 *Ibid.*, S. 29.

89 *Ibid.*, S. 85.

90 *Ibid.*, S. 34.

91 *Ibid.*, S. 29 (Hervorhebung i. O.).

92 *Ibid.* (Hervorhebung i. O.).

Totalisierungen zu immunisieren⁹³. Diese «Determination⁹⁴» von Philosophie, die insofern immanent materialistisch verfasst ist, als dass Philosophie «[a]ußerhalb dieses Verhältnisses zu den Wissenschaften [...] nicht existieren [...] könnte⁹⁵», konterkariert Althusser nicht etwa durch Figuren «spekulativer», den wissenschaftlichen Rationalitäten ohnehin (etwa in transzendentaler Vorordnung) äußerlicher Philosophie⁹⁶. Anathematisiert wird vielmehr ein spezifischer innermaterialistischer Idealismus im Sinne einer Wiederkehr vermeintlich spontaner Evidenzen, etwa im Hinblick auf ontologische oder phänomenologische Vorgegebenheiten der «Erkenntnisgegenstände» im Inneren der materialistischen Tendenz der «Erfahrungen wissenschaftlicher Praxis⁹⁷» selbst. Nicht im exogenen Idealismus einer den Wissenschaften dogmatisch überhobenen Philosophie liegt eine virulente Gefahr für einen kritischen Materialismus der Wissenschaften; als das relevante Problem diagnostiziert Althusser die innere Reidealisierung eines prononciert materialistischen Diskurses durch der wissenschaftlichen Praxis externe Evidenzen, nicht zuletzt etwa durch Kriterien der transzendentalen Geltung im Unterschied zur faktischen Genesis wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion. Diese Überlagerung

93 Genauerhin siedelt Althusser «das Rätsel der Philosophie in der Differenz [an], die zwischen der Realität, in die sie eingreift (Bereich der *Wissenschaften + theoretische Ideologien + Philosophie*) und dem Ergebnis besteht, das ihr Eingriff produziert (die Unterscheidung des *Wissenschaftlichen* vom *Ideologischen*)». *Ibid.*, S. 66 (Hervorhebung i. O.).

94 *Ibid.*, S. 69.

95 *Ibid.* (Hervorhebung i. O.).

96 Diese Figuren (von Pascal über Bergson, Brunschvicg und Ricœur bis hin zu Descartes, Kant und Husserl) weist Althusser unter dem Stichwort einer «Ausbeutung der Wissenschaften durch die Philosophie» (*Ibid.*, pp. 87–100) ab. Überhaupt sind für Althusser nach dem «epistemologischen Bruch», den der Marxsche Historische Materialismus mit der «Spekulation» vollzogen hat, weder ein metaphysischer Realismus der Essenzen noch ein transzendentaler Idealismus noch auch eine Dialektik annehmbar, um «Philosophie» in ihrer neuen Rolle als innerwissenschaftliche Ideologiekritik zu begründen. Siehe Louis Althusser, *Für Marx*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, S. 27 f.

97 Louis Althusser, *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*, op. cit., S. 104.

materialistischer durch implizit idealistische Stoßrichtungen in den Wissenschaften selbst bringt Althusser auf die Formel einer *spontanen Philosophie der Wissenschaftler*⁹⁸ (im Unterschied zu deren «Weltanschauung», in der sie nicht aufgehe⁹⁹).

Wenn nun gerade Monods Darstellungen, Althusser zufolge, emblematisch für eine solche spontane Philosophie eines Wissenschaftlers stehen, dann deshalb, weil Monod dasjenige Element, was «[i]nnerhalb der Biologie [...] das genaue Anzeichen für die Bedingungen der Möglichkeit der Emergenz¹⁰⁰» lebendiger Systeme markiert, nämlich das Prinzip des Zufalls, in eine Ontologie der Geschichte kontinuierlich lässt, die nun ihrerseits (und gerade anders als die biologische Ordnung) als produktives Geschehen «*natürlicher Selektion*¹⁰¹» exponiert wird. Althusser honoriert Monods Neutralisierung des Dualismus mechanizistischer versus vitalistischer Hypothesen, d. h. seine Ersetzung der Annahme «belebter Materie¹⁰²» durch die Rede von «belebten Systemen», die sich ihrerseits aus «lokalen Emergenz[en] komplexer Strukturen¹⁰³», deren «physische[r] Träger¹⁰⁴» die DNS sei, formieren. Ebenso entscheidend wie verblüffend sei aber, dass dieser aleatorische Materialismus des Lebendigen zu einer «*biologistische[n] Theorie der Geschichte*¹⁰⁵» gleichsam mutiere – zu einem «Geschichtsdarwinismus¹⁰⁶», der unter der antizipierten Perspektive «*eine[r] Naturgeschichte der Selektion der Ideen*¹⁰⁷» eine Teleonomie wiederaufführe, die Monod für die Epistemologie der Biologie bereits kritisch-materialistisch außer Kurs gesetzt hatte.

98 *Ibid.*, vor allem S. 103.

99 *Ibid.*, S. 102.

100 *Ibid.*, S. 133.

101 *Ibid.*, S. 134.

102 *Ibid.*, S. 125.

103 *Ibid.*

104 *Ibid.*

105 *Ibid.*, S. 134 (Hervorhebung i. O.).

106 *Ibid.*

107 *Ibid.*, S. 128 (Hervorhebung i. O.).

Nun ist interessant, dass Althusser die «idealistische Einschließung¹⁰⁸» (in) der «materialistische[n] Tendenz¹⁰⁹» Monods nicht als eine «Umkehrung des Sinns¹¹⁰» im Verhältnis der Ordnungen des biologischen und des geschichtlichen Lebens liest, sondern eher als eine ontologische «Spannung», ein Mischverhältnis von Emergenz und Determinierung, das gleichwohl durch einen impliziten Primat der «idealistischen Tendenz¹¹¹» präjudiziert werde. Als fatal stelle sich hier Monods Rekurs auf die Terminologie Teilhard de Chardins heraus, auf dessen Dichotomie nämlich zwischen einer «Bio-» und einer «Noosphäre¹¹²». Monod naturalisiere letztlich Teilhards metaphysischen Katholizismus, wenn er die Sprache als evolutionären Drehpunkt von der Bio- in die Noosphäre¹¹³ und zugleich vom Zufall der biologischen Emergenz in die Notwendigkeit der numinosen Wesenheiten, denen eine geschichtliche Realisierung unterlegt wird, begreift.

Der Eindruck, wir hätten uns mit der Reprise dieser Attacke Althusser auf Jacques Monod weit von den Themen wegbewegt, welche die Philosophische Anthropologie angehen, würde trügen. Man muss sich im Gegenteil vergegenwärtigen, dass Teilhards Theorem der «Noosphäre» wesentlich durch den Bergson-Schüler Edouard Le Roy (1870–1954) angeregt wurde, der nicht nur mehrfach bei Scheler Erwähnung gefunden, sondern explizit festgehalten hat, dass seine eigene Terminologie der Schelerschen Religionsphänomenologie abgewonnen ist¹¹⁴. Es wäre ein

108 *Ibid.*, S. 140.

109 *Ibid.*

110 *Ibid.* (Hervorhebung i. O.).

111 *Ibid.*

112 Dazu *Ibid.*, S. 127 f.

113 Althusser reformuliert Monod folgendermaßen: «Die Sprache hat den Menschen geschaffen. Das Reich des Menschen ist die Noosphäre. Die Noosphäre ist das «Reich der Ideen und der Erkenntnis». *Ibid.*, S. 128 (Hervorhebung i. O.).

114 Edouard Le Roy, *Le Problème de Dieu*, Paris, L'Artisan du Livre, 1929, S. 302. Dupont sieht eine erhebliche Verbindung zwischen Le Roys Geistesmetaphysik und Schelers Ansatz, die einflussgeschichtlich verdeckt geblieben sei, weil Le Roys Text der erst in den 1930er Jahren aufblühenden französischen Scheler-Rezeption voranliege. Siehe Christian Dupont, *Phenomenology*

krasser Anachronismus, mit Blick auf diese Genealogie Scheler genau jene Denkfigur zu addizieren, die über Monod auf Teilhard zurückgeht und die Althusser zum Zielpunkt seiner scharfen Polemik erklärt: Schelers metaphysische Dichotomie von Leben und Geist (die auf die Einsicht verweist, dass dem Menschen seine anthropologische Singularität fragwürdig geworden sei) entspricht keineswegs Teilhards anthropozentrischer Kosmogonie, die für die «Noosphäre» gerade eine klassisch-evolutionistische Begründung durch einen qualitativ ultimativen Sprung (am sogenannten «Omegapunkt») vorsieht, wonach die künftige Evolution der Gattung vom einheitsstiftenden «Mechanismus» der Liebe zwischen den Zivilisationen bestimmt werde, um in einer dereinst restlosen Humanisierung der Biosphäre aufzugipfeln¹¹⁵.

Doch darf man nicht aus den Augen verlieren, dass Althussters Invektive weniger dem ohnehin nur schwerlich diskutablen spekulativ-anthropozentrischen Evolutionismus Teilhards gilt als vielmehr dessen idealistischem Rest in der prononciert materialistischen Stoßrichtung der Reflexionen Monods. Von *hier* aus ließe sich allerdings ein kritischer Stich gegen die «philosophische Biologie» der Philosophischen Anthropologie setzen: Da sie den selbst bis ins nachhegelsche Erbe noch perpetuierten Dualismus zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaften sowieso hinter sich gelassen hat, gewinnt die Philosophische Anthropologie ihren innovativen Zug darin, sich als immanente Kritik der Wissenschaften qua Philosophie zu begreifen – wenn auch, worin ein Vorzug liegt, gerade nicht als deren bloß unter nachmetaphysisch-endlichen Vorzeichen erneuerte «Fundierung» in transzendentalen «Rechtsfragen¹¹⁶». Wenn es der Philosophischen Anthropologie mit Kant *und* Nietzsche darauf ankommt, die These einer irreduziblen Geistigkeit menschlichen Lebens nurmehr in der Brechung durch ein genealogisches Projekt durchzuführen, wonach sich «das Denken [...] nicht auf sich selbst stützen kann¹¹⁷», sondern gerade

in French Philosophy: Early Encounters, Dordrecht/Heidelberg/New York/London, Springer, 2014, S. 187.

115 Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München, Beck, 1965, S. 152.

116 Louis Althusser, *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*, op. cit., S. 97.

117 Angelika Sander, *Mensch – Subjekt – Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*, Bonn, Bouvier, 1996, S. 28. Siehe hier auch

auf das gegenüber dem Denken Andere, nämlich auf «Leben», dann ist ersichtlich, dass sich eine solche Reflexion von Anfang an nur in einer intimen und positiven Verbindung zu den Wissenschaften vom Leben entfalten kann.

In ihrer Kooperation mit und ihrer Komplementarität zu den operativen Wissenschaften gewinnt die Philosophische Anthropologie durchaus, was man mit Althusser (allerdings ohne dessen dogmatische Orientierung an einem «marxistischen» Materialismus) eine «materialistische Tendenz» nennen könnte. Nur säße das Problem dieser Philosophischen Anthropologie, jenseits der klassischen Idealismen und gerade in ihrer Bejahung der spezifisch wissenschaftlichen Faktur der Rationalität der Moderne, in einem implizit und gleichsam innermaterialistisch erneuerten Idealismus: Von der Art, dass die phänomenologische Objektivität des Lebendigen, die sich einer «philosophischen Biologie» erschließt, mit einem spezifisch soziokulturellen Ethos, mit einer letztlich entschieden bürgerlichen Eudämonie verknüpft und von dieser her gedacht wird.

Es ist ein *mot juste*, wenn Deleuze – in Passagen, die explizit mit Einsichten Schelers operieren – seine Definition der «Affekte» auf jene «Strebung¹¹⁸» hin entwirft, die sie aus den rein sensomotorischen Verkettungen heraustreten und zu einer «Ausdrucksbewegung¹¹⁹» gerinnen lässt, in der sich etwas zu sehen und zu deuten gibt. In der Tat nämlich untersteht die philosophische Biologie unter der Regie einer Philosophischen Anthropologie bei Scheler einem Narrativ der *Vergeistigung*: Sie kulminiert in einer Art Umpolung der vitalen in numinose Impulse, mit der Pointe allerdings, dass darin dem *nous* keinerlei naturale Kausalität oder energetische Kraft zugestanden wird¹²⁰. Schelers Ansatz ist Welten von Teilhards kosmologischem Evolutionismus entfernt, der um den doppelten Mythos einer intern biologischen Emergenz von «Geist» und eines geschichtlichen Aufgangs der «Bio-» in die «Noosphäre» kreist. Vielmehr insis-

den Hinweis auf die Originalität der Philosophischen Anthropologie in der Doppelprägung durch Kant und Nietzsche.

118 Gilles Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, S. 97.

119 *Ibid.*

120 Siehe die in Abschnitt II.2 dieses Textes bereits wiedergegebenen Passagen aus Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., S. 62.

tiert Scheler gerade auf der Inkommensurabilität des Geistes gegenüber dem Leben und der radikalen Unmöglichkeit, das eine vom anderen her grundlegen zu können: So aber, dass es unter den Lebewesen eine Figur gibt, die *im* Leben das Leben aussetzen, die ihre «Triebimpulse¹²¹» von einem Außen her ausrichten kann, das zuletzt das «Herrschaftsverhältnis zur Natur¹²²» überhaupt in ein «*Liebesverhältnis*¹²³» umschreibt.

Unter dieser Perspektive geraten die Kategorien einer philosophischen Biologie zu Vehikeln einer politisch-gesellschaftlich dimensionierten Eudämonie: Sie erzählen und präfigurieren selbst schon den paradoxen Einbruch jenes sich im Menschen eröffnenden «*jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetzte[n] Prinzip[s]*¹²⁴», das bei Scheler als «Geist» firmiert. Um es noch einmal zu sagen: Zwischen den Kategorien, die innerhalb der philosophischen Biologie der Explikation von Animalität dienen, und denen, die die Modi des «Inne-und Selbstsein[s]¹²⁵» von Personen beschreiben, sieht Scheler gerade keine kontinuierliche und reversible Relation. Vielmehr herrscht an der Stelle, die der Mensch bekleidet, die durch nichts zu relativierende Differenz gegenüber allem, was noch im Horizont der Animalität liegen kann, vor: Gerade an dieser Stelle des Menschen aber, der zugleich als *im* biologischen Leben stehende (und es *darin* neutralisierende) Gestalt erscheint, zieht in Schelers philosophische Biologie von Anbeginn eine Politik der Askese ein, deren geschichtliches Telos ein paulinischer Universalismus der Liebe ist¹²⁶. Es ist also nicht nur so, dass die philosophische Biologie der Philosophischen Anthropologie stets um einen Schritt im Schatten der empirisch-operativen Wissenschaften zurückbleibt, deren Produktivität sie nurmehr «verar-

121 *Ibid.*

122 Max Scheler, «Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt», in: Id., *Gesammelte Werke*, Band 8, Bern, Francke, 1980, S. 282.

123 *Ibid.* (Hervorhebung i. O.).

124 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., S. 37 f.

125 *Ibid.*, p. 42.

126 Siehe die schon erwähnte Stelle in Max Scheler, «Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt», op. cit., S. 282.

beiten¹²⁷», nicht aber normativ begründen kann. Vielmehr und *in* dieser Situation spricht die philosophische Biologie immer schon in den Registern des Sublimen: Sie dekliniert die Lehre eines Lebens, das auf seine intrinsisch geistige Bruchstelle zuläuft, und zwar so, dass der Begriff des «Interesses», der für die Animalität virulent ist, sich im Menschen zu einem interesselosen Blick für das Seiende «an sich» gleichsam umkippt. Die biologischen Konzepte von Intelligenz, Interesse oder Instinkt (um nur einige zu nennen) nehmen ihre Signifikanz erst rekursiv an, nämlich von der Differenz her, mit der im Menschen all diese Dynamiken aussetzen: «Ist das nicht, als gäbe es eine Stufenleiter, auf der ein urseiendes Sein sich im Aufbau der Welt immer mehr auf sich selbst zurückbeugt, um auf immer höheren Stufen und in immer neuen Dimensionen sich seiner inne zu werden – um schließlich im Menschen sich selbst *ganz* zu haben und zu erfassen¹²⁸»?

Geschichtlich normativ hat Scheler einer (weder biologisch naturalisierten noch spiritualistisch-metaphysischen) Kosmopolitik des «Ausgleichs¹²⁹» vorgedacht, in der es darum gehe, die Austarierung der diversen Interessenskollektive, der «Kräfte¹³⁰» der verschiedenen Nationen und Zivilisationen, von einer «europäischen Elite¹³¹» getragen, «also zu *leiten*

127 Siehe Jürgen Habermas, «Anthropologie», in: Alwin Diemer/Ivo Frenzel (Hrsg.), *Fischer Lexikon Philosophie*, Frankfurt am Main, Fischer, 1958, S. 20. An den von Habermas formulierten Einwand gegen die Philosophische Anthropologie – sie könne wissenschaftliches Wissen nur «verarbeiten» anstatt es konstruktiv zu kritisieren – zurückzuerinnern, ist natürlich keinesfalls gleichbedeutend mit einer Zustimmung zu Habermas' eigenem kritisch-philosophischen Projekt. Im Gegenteil: Es geht darum, die Philosophische Anthropologie nicht ihrer Nähe, sondern ihrer Ferne zu den Erfahrungswissenschaften zu hinterfragen, die sie sich in und trotz ihrer Annäherung an sie noch immer bewahrt.

128 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., S. 43 (Hervorhebung i. O.).

129 Max Scheler, «Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs», in: Id., *Gesammelte Werke*, Band 9, Bern/München, Francke, 1976, S. 145–170.

130 *Ibid.*, S. 152.

131 *Ibid.*, S. 170.

und zu *lenken*, daß dieser Ausgleich eine *Wertsteigerung* des Typus¹³² entsprechen könne: Ein kosmologischer Humanismus des «Allmenschen¹³³», den zuletzt die «*Bewegung des Universums selbst*¹³⁴» durchquere. Diese Eudämonie eines kosmopolitischen Ausgleichs ist bereits im Spiel, wo Scheler den Menschen als paradoxen «*Asketen des Lebens*¹³⁵» apostrophiert. Sie steigert ins universalistische Format (und in den Modus einer weltumgreifenden *amor intellectualis*), was den Menschen schon in der Ontologie des lebendigen Seins auszeichnet, nämlich seine anthropologische Fähigkeit zur Sublimierung, die es allererst innerhalb des Tier-Mensch-Vergleichs einer philosophischen Biologie zu gewinnen gilt.

Man sieht, wie sich Althussers auf Monod zielender Pfeil umlenken lässt, um das Projekt einer philosophischen Biologie im Herzen der Philosophischen Anthropologie zu treffen: In Abwandlung von Althussers Terminologie könnte man von einer «spontanen Wissenschaft der Philosophen» sprechen. Gewiss setzt die Philosophische Anthropologie in ihrem Innern eine «materialistische Tendenz» frei: Sie situiert – worin, wie man in genauer Umkehrung von Habermas' Einschätzung sagen muss, ihre nachmetaphysische *Stärke* besteht – die Philosophie in ihrer Relation zu den Wissenschaften, d. h. in einem Verhältnis des «Eingriffs» (Althusser), das dort nicht mehr möglich ist, wo sich Philosophie szientistisch auf Wissenschaft reduziert oder, im Gegenteil, idealistisch in Spekulation zurückverwandelt. Aber sie lässt zugleich im Inneren ihrer Beziehung zu den Wissenschaften und d. h. inmitten ihrer «philosophischen Biologie» einen neuen Idealismus auftauchen: Nämlich, in Schelers Fall, das geschichtsphilosophisch-politische Ideal einer numinosen, zuletzt kosmopolitisch gewendeten Askese, das nun rekursiv von der Beschreibung des biologischen Lebens (so sehr auch der «Geist» diesem gegenüber irreduzibel bleibt) Besitz ergreift und sich darin allererst «energisiert¹³⁶».

132 *Ibid.* (Hervorhebung i. O.).

133 *Ibid.*, S. 151. Der Bezug auf Nietzsche ist hier unübersehbar und von Scheler auch deutlich ausgewiesen.

134 *Ibid.* (Hervorhebung i. O.).

135 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., S. 55 (Hervorhebung i. O.).

136 Siehe *Ibid.*, S. 57 sowie ergänzend S. 71 (Hervorhebungen i. O.): «*Die gegenseitige Durchdringung* des ursprünglich ohnmächtigen Geistes und des ur-

Auch unter diesem Aspekt leuchtet Herbert Schnädelbachs Lektüre der Tradition der Philosophischen Anthropologie als Symptom einer modernen «Dezentrierung des Menschen¹³⁷» ein, wonach «Philosophie [...] nicht mehr anthropozentrisch und die Wissenschaften vom Menschen [...] nicht mehr anthropologisch¹³⁸» sein können.

Mit Althusser gesprochen vereint die Philosophische Anthropologie also durchaus die Kriterien dessen auf sich, was die marxistische Tradition als «bürgerliche Wissenschaft» diskreditiert (hat): Auch auf die philosophische Biologie der Philosophischen Anthropologie fele, der marxistischen Nomenklatur nach, die Proskription einer «Verkehrung der bürgerlichen Reproduktionsform, also ihrer eigenen materiellen Voraussetzung, zur Naturform¹³⁹». Es ist jedoch kein Zufall, wenn man an diesem Punkt, weiterhin der Linie von Althusser's Argumentation folgend, unversehens in das Kampfvokabular eines leninistisch pointierten Marxismus abgeleitet, der um die Authentizität seiner eigenen «materialistischen» Gehalte ringt: Bei Althusser selbst wird man darum vergebens nach den *philosophischen* Mitteln suchen, die es erlauben würden, der unvollendeten, weil implizit idealistischen philosophischen Biologie der Philosophischen Anthropologie eine positive Konzeption entgegenzusetzen, die nicht ebenfalls in die Falle einer Reinskription spezifisch soziokultureller Normen (des Ausgleichs, des Takts, der Distanz, der Askese usw.) ins Lebendige hinein gerät. Philosophie kann bei Althusser, paradox genug, in der Tat entweder nur Ideologie oder gerade Ideologiekritik sein, was sie im letzteren Fall unaufhörlich dem Risiko preisgibt, sich restlos im Positivismus

sprünglich [...] gegenüber allen geistigen Ideen und Werten blinden Dranges: die werdende Ideierung und Vergeistigung der *Drangsale* [...] und die gleichzeitige Ermächtigung d. h. *Verlebendigung des Geistes* ist das Ziel und Ende endlichen Seins und Geschehens.»

137 Herbert Schnädelbach, «Die Philosophie und die Wissenschaften vom Menschen», in: Clemens Bellut/Ulrich Müller-Schöll (Hrsg.): *Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989, S. 27.

138 *Ibid.*

139 Siehe diese terminologische Bestimmung von «bürgerlicher Wissenschaft» bei Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1974, S. 36.

zu verlieren (sofern es nicht gelingt, der Philosophie einen selber genuin «philosophischen Tod» zu verschaffen¹⁴⁰). Anders ausgedrückt: Von Althusser aus führt kein Weg zu einer konstruktiven philosophischen Biologie, die nicht ihrerseits, wie das gleichnamige Projekt unter den Vorzeichen der Philosophischen Anthropologie, im Inneren der Wissenschaft die Dualität zwischen Wissenschaft und Philosophie erneuern und damit zugleich das Leben politisch-geschichtlich idealisieren würde.

Eine solche alternative Konzeption einer «philosophie biologique» liegt nun allerdings mit der Historischen Epistemologie von Georges Canguilhem vor. Wie ist die These zu verstehen, Canguilhems wissenschaftshistorische und epistemologische Studien (man denke an *Die Herausbildung des Reflexbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert* von 1955) seien nichts anderes als Stationen der «*élaboration de la philosophie biologique canguilhémienne*¹⁴¹», nämlich eines Vitalismus, demzufolge «*tout vivant se voit reconnu comme centre d'activités polarisées, acteur de valorisations, sujet de sa propre normativité*¹⁴²»? Wie lässt sich Canguilhems unnachgiebige methodische Konzentration auf die historischen Genesen spezifisch wissenschaftlicher Begriffsbildungen plausibel als groß angelegter «strategischer Umweg» («*détour stratégique*¹⁴³») hin zu einer Philosophie der Werte des biologischen Lebens entziffern? Was also steht der Sache nach mit Canguilhems lakonischer Äußerung auf dem Spiel, er sei zeit seines Lebens gar kein «echter» Wissenschaftshistoriker gewesen, sondern eher «un professeur de philosophie qui s'intéresse à un certain nombre de questions, qui sont les rapports entre la philosophie et la science et en particulier celle de la fabrication, de la naissance, de

140 Dazu Thomas Ebke, «Philosophischer Tod der Philosophie: Adorno und Althusser», in: Andrea Allerkamp/Sophie Witt/Pablo Valdivia Orozco (Hrsg.), *Gegen/Stand der Kritik*, Berlin/Zürich, Diaphanes, 2015, S. 203–226.

141 Camille Limoges, «Philosophie biologique, histoire des sciences et interventions philosophiques. Georges Canguilhem 1940–1965», in: Georges Canguilhem, *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940–1965. Œuvres complètes*, Tome IV, Paris, Vrin, 2015, S. 42.

142 *Ibid.*, p. 30.

143 Jacques Picquemat, «G. Canguilhem, professeur de Terminale (1937–38). Un essai de témoignage», *Revue de métaphysique et de morale*, 1985 (janvier-mars).

l'importation et de l'exportation d'un certain nombre de concepts inter-rétatifs de fonctions biologiques¹⁴⁴?

Man kann an dieser Stelle eine alles entscheidende Bewegung hervorheben: Aber nur dann, wenn man Limoges' Behauptung einer bloß konjunkturellen Rolle der Historischen Epistemologie in Canguilhems kritischem Projekt widerspricht¹⁴⁵. Die Historische Epistemologie als spezifische Form der Wissenschaftsgeschichte, wie Canguilhem sie praktiziert, ist keineswegs der reine Vordergrund einer vitalistischen Philosophie: Sie ist im Gegenteil die einzig angemessene Artikulation einer ihren Gegenstand tatsächlich entfaltenden Philosophie des Lebendigen. Nur in einer Reflexion, die aufhört, das Philosophische – und sei es um einen verschwindend geringfügigen Abstand – *neben* den operativen Wissenschaften anzusiedeln (um zumindest deren «quasi-transzendente» Fundierung sicher zu stellen); und die es stattdessen *in* den Wissenschaften, d. h. in der Aufweisung ihrer Geschichtlichkeit anheben lässt, wird es möglich, von der sozialphilosophischen Implikatur einer philosophischen Biologie Zeugnis und Rechenschaft zu geben. Insofern kommt man in keiner Weise daran vorbei, die Philosophie im Durchgang durch die Rationalität der *Wissenschaften* hindurch und damit als eine Epistemologie zu entfalten: Das Philosophische liegt dann ganz in der Geste einer «epistemologischen Mimesis» (um hier einen glücklichen Ausdruck von Luca Paltrinieri aufzugreifen), welche die Geschichte der wissenschaftlichen Praktiken nicht nach deren eigenen Maßstäben verdoppelt, sondern als eine Geschichte normativer Sinnkonstitutionen, als Geschichte von *Werten* reaktiviert. Und in dieser Rekursion geschieht es, dass die Philo-

144 Georges Canguilhem, «Entretien avec François Proust», in: *Tonus*, 09/1972, S. 8. Hier zitiert nach Camille Limoges, «Philosophie biologique, histoire des sciences et interventions philosophiques. Georges Canguilhem 1940–1965», op. cit., S. 29.

145 Limoges hat die Stellen, an denen seit dem Frühwerk ab 1926 in Canguilhems Schriften die Terme «épistémologie» bzw. «épistémologie historique» vorkommen, gezählt und ist auf dieser Basis zu dem Schluss gekommen, dass die dichteste Frequenz dieser Termini ausgerechnet in den Zeitraum zwischen Canguilhems akademischem Durchbruch als Nachfolger Bachelards als Direktor des *Institut d'histoire des sciences et des techniques* an der Sorbonne 1955 bis zu seiner Emeritierung 1971 fällt. Dazu *Ibid.*, S. 39 ff.

sophie zur *philosophie biologique* wird: Im unerschöpflichen Aufbrechen vermeintlicher kategorialer Stabilitäten, in denen die Wissenschaften und die Philosophien (der Wissenschaften) vom Leben ihren Gegenstand konzeptualisieren, also im Spiel einer radikalen Differentialität, nimmt diese *philosophie biologique* die Bewegung des Lebendigen selber in sich auf.

Um die Stärke dieses Vorschlags von Canguilhem würdigen zu können, kommt alles darauf an, zwei nur auf den ersten Blick disparate Stränge seiner Argumentation zusammenzudenken. Zum einen muss man die methodische Konzentration auf die spezifische Produktivität und (darin) Normativität *wissenschaftlichen* Wissens aufrechterhalten, denn in der Tat ist Canguilhems Engführung des Problems der Wahrheit auf dessen Virulenz für wissenschaftliche Diskurse keine Nebenerscheinung seines Projekts: «Du moment que nous parlons de science, c'est-à-dire de connaissance vraie, nous sommes dans l'ordre de cette opération mentale qui seule peut être dite vraie ou fausse, c'est-à-dire l'établissement dans le jugement d'un rapport entre concepts¹⁴⁶». Es ist nicht deplatziert, an diesen Formulierungen einen positivistischen Zug festzuhalten: Nachmetaphysisch ist die Frage nach der Wahrheit nurmehr der Zielpunkt verifizierender Diskurse, die «ihren Gegenstand [...] von dem Moment an [konstituieren], da sie eine Methode finde[n], um aus übereinstimmenden Sätzen eine Theorie zu bauen, die wiederum durch das Bemühen kontrolliert wird, in ihr Fehler zu entdecken¹⁴⁷». Allem zuvor gilt das Interesse der Wissenschaftsgeschichte daher bei Canguilhem den Theoretisierungsleistungen, die den Wissenschaften auf der Ebene ihrer Begriffe, ihrer prädikativen Synthesen ermöglicht werden¹⁴⁸.

Zum anderen aber bedeutet die epistemologische Mimesis im bezeichneten Sinne, die Wissenschaften in eine andere Geschichte als die von ihnen selbst verfolgte Teleologie der sukzessiven Rationalisierung

146 Georges Canguilhem, «Rôle de l'histoire des sciences dans la philosophie des sciences: l'établissement des faits fondamentaux de la dynamique», in: Id., *Ceuvres complètes, Tome IV: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940–1965*, op. cit., S. 370.

147 Georges Canguilhem, «Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte», in: Id., *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, S. 29.

148 Dazu *Ibid.*, S. 32.

ihrer Gegenstände einzuschreiben. An dieser Nuance entscheidet sich alles: Canguilhem's Epistemologie ist, hartnäckigen Vorurteilen zum Trotz, kein Ausläufer des französischen Positivismus, und dies obwohl Canguilhem die interne Normativität wissenschaftlichen Wissens allemal bejaht. Es handelt sich vielmehr darum, eine Binnenperspektive in der Formierung der Fragestellungen und Konzeptualisierungen der Wissenschaftler selbst aufzuschlagen¹⁴⁹, so dass es gelingen kann, die terminologischen Bestimmungen, zugleich auch die Techniken und Praktiken, «mit denen Dinge zu Objekten des Wissens gemacht werden¹⁵⁰», ihrer normativen Ausrichtung nach zu erfassen. Man kann die ganze Motivation dieser Historischen Epistemologie Canguilhem's nun besser bestimmen: Die von den Einzelwissenschaften selber und zugleich von einer Wissenschaftsgeschichte in der Manier des soziologistischen französischen Positivismus (Comte) bediente Mythologie des Fortschritts wird auf ihre unausdrücklich politische Signatur hin durchsichtig, d. h. letztlich auf implizite Phantasien einer universalen Normalisierung des Biologischen zu Gunsten einer geschichtlich (dank Technik und Wissenschaft) vollständig herstellbaren Rationalisierung der «Gesetze» des Sozialen. Man sieht, inwiefern es Canguilhem darauf ankommt, die Wissenschaften gleichsam von innen her mit einer Geschichtlichkeit zu konfrontieren, die eine andere ist als die einer «rückwärts-gewandte[n] Geschichte der

149 Diese Immanentisierung der «Wissenschaftsphilosophie» zu einer den Wissenschaften selbst anhängigen Reflexivität entspricht übrigens vollauf dem Ansatz des eigentlichen «Stammvaters» der Historischen Epistemologie in Frankreich, Abel Rey, dem es um die Metamorphose der Epistemologie als philosophische Disziplin von einer «transzendentalen Untersuchung [...] über die Prinzipien und allgemeinen Bedingungen der Wissenschaft» hin zu einer gleichwohl synthetisch-kritischen «positiven Wissenschaft der Wissenschaft» zu tun war. Siehe Abel Rey, *Die Theorie der Physik bei den modernen Physikern*, Leipzig, Klinkhardt, 1908, S. 12. Dazu Anastasios Brenner, «L'épistémologie historique d'Abel Rey», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2/2016 (*Avril/Juin: La naissance de l'épistémologie française. Histoire et perspectives*), S. 159–175.

150 Hans-Jörg Rheinberger, *Historische Epistemologie zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2007, S. 11.

Fortschritte [...], deren Fluchtpunkt die heutige Wahrheit wäre¹⁵¹): Diese andere Geschichtlichkeit der Wissenschaften ist die einer «Suche nach der Wahrheit», die wiederum elementar nur als «eine wertende Tätigkeit¹⁵²» zu verstehen ist.

In genau dieser verblüffenden Wendung findet sich die zugleich so nüchtern den wissenschaftlichen Rationalitäten gewidmete Konzeption Canguilhem's als eine *philosophie biologique* (in scharfer Abhebung von einer *biologie philosophique*) wieder. Wenn nämlich Canguilhem's epistemologische Mimesis auf eine Verflüssigung der durch Wissenschaft produzierten Stabilisierungen ihrer Gegenstände zielt – um die in der positivistischen Rede von den *Fakten* wirksamen *Werte*, d. h. Normen kritisch zu treffen – so hat sie ihrerseits den Charakter der spontanen Anstrengung des Lebendigen zur Auflösung aller (mit Bergson: bereits dank der Existenz der «Materie» gegebenen) Schranken. Oder anders: Die Historische Epistemologie, wie Canguilhem sie entfaltet, macht nicht nur die Wissenschaften vom Leben thematisch – sie artikuliert, eben indem sie dies tut, die radikale Spontaneität des Lebendigen selbst, die Canguilhem nicht umsonst als «biologische Normativität¹⁵³» bezeichnet. Entscheidend an dieser Strategie ist, wie Henning Schmidgen treffend bemerkt, eine «spiralförmige Bewegung [...] vom Denken zum Lebendigen, um dort den Wissenschaften des Lebendigen zu begegnen, die ihrerseits auf das Denken und das Leben zurückverweisen¹⁵⁴». Wohlgemerkt: Das Denken des Lebendigen trifft in dieser Sicht seinen Gegenstand nur als einen stets intermediär gegebenen, als einen immer schon in wissenschaftlichen Diskursen formierten Gegenstand an – so jedoch, dass sich gerade die Differenz zwischen dem Gegenstand von Wissenschaft und dem Gegenstand

151 Georges Canguilhem, «Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte», op. cit., S. 27.

152 *Ibid.*, p. 32.

153 Georges Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, München, Hanser, 1974, S. 155

154 Henning Schmidgen, «Die Helix zwischen Leben, Erkennen und Wissen. Rezension zu: Georges Canguilhem, *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin, August Verlag, 2009», in: Thomas Ebke/Matthias Schloßberger (Hrsg.), *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, op.cit., S. 358 f.

von Wissenschaftsgeschichte (als Epistemologie) aktualisiert¹⁵⁵. Nur mit dieser Pointe konstituiert sich, folgt man Canguilhem, eine Methode, der es gelingen kann, auch dort noch normative Einsätze (als Axiologien) aufzudecken, wo das Lebendige gegen seine wissenschaftlich-technischen Vereinnahmungen erschlossen wird: Etwa in einer «philosophischen Biologie» als phänomenologische Tieferlegung und Zurückweisung erfahrungswissenschaftlicher Reduktionismen.

Die Kritik, die man mit Althusser gegen Scheler vorbringen könnte, ließe sich so von Canguilhem her zu einer Infragestellung von Plessners Position erweitern. Hier ist der Gebrauch, den Canguilhem von Althusser's Schlagwort der «idéologie scientifique¹⁵⁶» gemacht hat, aufschlussreich. Entscheidendes Kennzeichen einer solchen «wissenschaftlichen Ideologie» sei, dass sie sich «à l'imitation de quelque modèle de science déjà constituée» auskristallisiere: Sie trägt auf ein bereits von wissenschaftlichen Diskursen durchquertes Feld Evidenzen ein, die sich einer Phänomenologie des ersten Blickes («phénoménologie de première vue¹⁵⁷») darbieten sollen, während in der Forschungspraxis gerade die Unvordenklichkeit des Gegenstandes und eine Art fortlaufender Überschreitung kategorialer Stabilisierungen konstitutiv sei¹⁵⁸. Was Canguil-

155 Siehe zu dieser einschneidenden Unterscheidung, wonach im Unterschied zu den Wissenschaftsgegenständen als reifizierten Theoremen im Sinne von Bachelard der «Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte [...] in der Tat die Geschichtlichkeit des wissenschaftlichen Diskurses [ist], sofern sich darin ein Vorhaben ausdrückt, das von innen normiert, dabei jedoch von Zwischenfällen durchkreuzt [wird]»: Georges Canguilhem, «Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte», op. cit., S. 32.

156 Siehe Georges Canguilhem, «Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique?», in: Id., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 2009, S. 39–55.

157 *Ibid.*, S. 48.

158 Siehe (hier gegen Marx gerichtet) *Ibid.*, S. 46:
«Ne peut-on soutenir [...] que la production progressive de connaissances scientifiques nouvelles requiert [...] une certaine antériorité de l'aventure intellectuelle sur la rationalisation, un dépassement présomptueux, par les exigences de la vie et de l'action, de ce qu'il faudrait déjà connaître et avoir vérifié [...] pour que les hommes se rapportent à la nature selon de nouveaux rapports en toute sécurité.»

hem hier vorführt, ist die Faszinationsgeschichte, die die Philosophie der Moderne an die Produktivität der Wissenschaften knüpft: Anstatt wie Althusser (und, wenngleich aus anderen Gründen, Bachelard) obsessiv das Element der Wissenschaften von seinem ideologischen Außen zu reinigen, interessiert sich Canguilhem für die Ausbildung von Überzeugungssystemen, die sich in der Sphäre und unter Auswertung spezifisch wissenschaftlicher Diskurse ansiedeln.

Es lohnt, einmal in diesem Licht auf Plessners korrelationistische Neutralisierung der Biowissenschaften gegen die phänomenologische Hypothese der «Grenze» als Grundfigur von Lebendigkeit überhaupt zurückzugehen: Sofern nämlich «dahingestellt¹⁵⁹» bleiben könne, ob die biotische Emergenz von Leben empirisch auf Zellen, auf Gene oder gar auf Viren als Minimaleinheit zurückgeführt werde, da man es in all diesen Fällen mit der Besonderung einer «Form¹⁶⁰» zu tun habe, die das Gefälle eines Eigen- und eines Außenbereichs garantiere, hält Plessner an einer nur phänomenologisch adressierbaren Dimension von «Leben» fest, die den begrifflichen Metamorphosen des biologischen Wissens überhoben bleibt. Von daher die Dopplung und der ursprüngliche Knick zwischen Empirischem und Transzendentelem, der es Plessner erlaubt, einen veritablen Apriorismus des Lebendigen zu entwerfen: Was immer an empirischen Bestimmungen von Lebendigkeit aufkommen kann, findet sein Korrelat in einem invarianten Bestand von «Modalen¹⁶¹», die ihrerseits Ausprägungen der von Plessner zunächst hypothetisch eingeführten, dann «deduzierten» Aktivität der Grenzziehung sind.

Es ist aussagekräftig, dass Plessner in diesen Zusammenhängen zur Plausibilisierung seiner Phänomenologie des Lebendigen (seiner philo-

159 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, op. cit., S. 357.

160 *Ibid.*, S. 358. Siehe auch *Ibid.*, S. XXII f.:

«Doch gibt es Fälle, über die sich die Gelehrten streiten, wie z. B. die Viren. Hat man es da mit Zwischenformen zu tun oder mit parasitären Molekülen, mit Scheinformen, Vorformen oder echten Formen von Leben? Eins ist sicher: je ausgesprochener, eindeutiger die Vereinzelung und Selbständigkeit durch eine relativ konstante Form zur Erscheinung kommt, um so eher neigen wir dazu, ein körperliches Ding für belebt zu halten. Die Form als Manifestation der Grenze ist ein wesentlicher Index der Lebendigkeit.»

161 *Ibid.*, S. 105–111.

sophischen Biologie) gegenüber der Multiplizität möglicher biologischer Leitbegriffe auf den «Spielraum¹⁶²» verweist, die sie den lebendigen Formen zumisst, um die Matrix zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Abkapselung und Öffnung selbst ausbilden zu können. Vielleicht zeigt sich hier, so könnte (man mit) Canguilhem anmerken, der Fluchtpunkt von Plessners Prozedere, die Frage nach dem Leben noch einmal *hinter* den Wissenschaften vom Leben selbst, so unhintergebar sie auch für ihn zum Thema werden, aufzuziehen: Zuletzt geht es um die Einräumung einer Sphäre der Distanz, der Rückzüge, der taktvollen Rhythmen des Verhaltens, die für Plessner gleichsam immer das Revers der Selbstgebungen der exzentrischen Wesen darstellen. Plessner denkt den «Spielraum» von und für Personen, sich *zwischen* den Polen des Privaten und des Öffentlichen, des Körperlichen und des Leiblichen, des Eigenen und des Fremden, des Immanenten und des Transzendenten artikulieren zu können, als eine politische Normativität: In der Revozierung dieses Neutralitätsraums, von dem aus und in den hinein eine Distanznahme von den genannten Dyaden möglich ist, d. h. in der Totalisierung des Gesellschaftlichen oder des Gemeinschaftlichen liegt das sichere Kennzeichen jener politischen Radikalismen, die Plessner unter Wahrung eines sozialtheoretischen Ideals der Balance in die Schranken zu weisen versucht¹⁶³. Genau diese besonders soziokulturell relevante Affirmation eines die Radikalismen subvertierenden Zwischen nimmt ontologisch ihren Lauf in Plessners philosophischer Biologie, die eine Linie entbirgt, auf der sich das Lebendige von sich her als Realisator eines «Weder – Noch», einer «psychophysischen Indifferenz» (Scheler) zeigen können soll. Was in der philosophischen Biologie Plessners auf Dauer gestellt und auch allererst ermöglicht werden soll, ist nichts anderes als das geschichtlich und kulturell durchgreifende *summum bonum* jener «Weisheit des Takts¹⁶⁴», von der Plessner in kritischer Ausspielung gegen die Verführungen der Utopie hofft, sie allein könne dereinst «zum sozialen Frieden im Reich einer die ganze Erde umspannenden Gemeinschaft führ[en]¹⁶⁵».

162 *Ibid.*, S. 359.

163 Dazu Helmuth Plessner, «Die Grenzen der Gemeinschaft. Zur Kritik des sozialen Radikalismus», in: Id., *Gesammelte Schriften, Band V (Macht und menschliche Natur)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, S. 7–133.

164 *Ibid.*, S. 109.

165 *Ibid.*, S. 131.

Wie auch immer man zu dieser politischen Implikatur des Biologischen steht: Aus Sicht der Historischen Epistemologie kommt es vor allem auf die Aufweisung der Spuren und Weichenstellungen an, die eine bestimmte Philosophie des Politischen und Geschichtlichen überhaupt in der Dimension hinterlässt, der gegenüber sie ihre Unableitbarkeit behauptet, nämlich der Dimension des biologischen Lebens. Schon die Opposition Schelers gegenüber Teilhards naturalisierter Metaphysik der «Noosphäre» hatte gezeigt, dass die Philosophische Anthropologie mitnichten einem naiven Evolutionismus aufsitzt, der den «Geist» anthropozentrisch aus «Natur» emergieren lässt. Dies gilt a fortiori auch für Plessner: Seine Anthropologie umkreist den Menschen gerade als eine *Bruchstelle* zwischen Natur und Geist, als offen paradoxes Lebewesen, in dem sich die Bindung an das Leben und die Zugehörigkeit zum Geschichtlichen durchhalten, ohne dass eines je im anderen aufginge. Sofern für diese Konzeption gerade die Diskontinuität des natürlichen und des geschichtlichen Lebens und nicht deren idealistische Vereinheitlichung konstitutiv ist, könnte man vielleicht mit der Evokation der Nähe schließen, die ein solcher Ansatz – bei aller systematischen Andersartigkeit – gegenüber Auguste Comtes komplexer Relationierung des Biologischen und des Soziologischen noch unterhält. Comte ging es in seinem Hierarchiesystem der positiven Wissenschaften zum einen um die Begründung der epistemischen Suprematie von Biologie und Soziologie (als Wissenschaften *synthetischer Gesetze*) gegenüber Physik und Chemie, zum anderen aber auch, und zwar gerade im Ausgang von deren Gemeinsamkeit, um eine merkwürdige Durchschreitung des Biologischen ins Soziologische. So sehr nämlich das Wissen um die Regularitäten des kollektiv-sozialen Organismus, um seine Normen und Pathologien, dezidiert den Sprung aus dem biologischen Wissen voraussetzt – um nicht in die Biologisierung der Gesellschaft, letztlich in den Staatsrassismus abzugleiten – so sehr verbleibt im Soziologischen noch eine Art vitaler Rest, der sich in nichts anderem als der Internalisierung der ganzen Differenz des gesellschaftlichen vom biologischen Organismus manifestiert. Bei Comte ist die bizarre Konsequenz dieser Scheidung *und* Rückvermittlung von Sozialem und Biologischem der Traum von einem «Grand-Être», einem planetarischen Totalorganismus, zu dem sich die Gesamtmenschheit im Zustand absoluter Positivierung und Rationalisierung des Politischen zusammen-

schließen werde¹⁶⁶. Diese Intensivierung des Biologischen im Maßstab der Politik gerade dort, wo Leben und Anthropologie, Biologisches und Soziales differentiell konstellierte, mithin durch einen *Bruch* voneinander abgesetzt anstatt in einer evolutionären Teleologie verbunden werden, hat Canguilhem als eine unausdrückliche «Biocratie, condition obligée de la Sociocratie¹⁶⁷» diagnostiziert.

Nicht die Aufgipfelung des Lebens im Menschen, sondern dessen soziokulturelle Durchschreitung seines gleichwohl bleibenden biologischen Fundaments sichert die Möglichkeit einer «Humanität, dessen [sic!] soziales Wissen alle anderen Wissensformen reguliert, ohne sich theologisch oder metaphysisch zu legitimieren¹⁶⁸». Nicht zuletzt in dieser Perspektive mag der Hintergrund für Canguilhems Anschluss an Foucaults These gelegen haben, wonach sich die Humanwissenschaften dadurch auszeichnen, dass «sie [...] als vorab gegebenen Gegenstand ihrer fortschreitenden Studien einfach nur hinzunehmen [brauchten], was doch ursprünglich nur das für sie konstitutive Projekt war¹⁶⁹». Dies deutet zumindest an, wie

166 Dazu Jean-Paul Frick, «L'homme, l'animal et le Grand-Être: Le statut de la sociologie dans le *Système de politique positive* d'A. Comte», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91/4 (Octobre-Décembre 1986), S. 462–485, siehe vor allem S. 481.

167 Georges Canguilhem, «La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX^e siècle», in: Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, S. 73. Den Hinweis auf die Relevanz dieses Motivs für Canguilhem in seiner Kritik an Comte verdanke ich Ugo Balzaretto, *Leben und Macht: Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*, unveröffentlichte Dissertation an der Universität Basel, 2016.

168 Tobias Cheung, *Organismen. Agenten zwischen Innen- und Außenwelten 1780–1860*, Bielefeld, Transcript, 2014, S. 276.

169 Georges Canguilhem, «Tod des Menschen oder Ende des Cogito?», in: Marcelo Marques (Hrsg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens. Georges Canguilhem über Michel Foucault. Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen, Edition Diskord, 1988, S. 48. Siehe aktuell zur Befragung der Humanwissenschaften im Rückgriff auf Foucault und Canguilhem: Jean-François Braunstein, «Foucault, Canguilhem et l'histoire des sciences humaines», *Archives de Philosophie. Recherches et documentation*, 79/1 (Janvier-Mars 2016), S. 13–26.

die Denker einer philosophischen Biologie im Licht einer biologischen Philosophie erscheinen könnten, wenn diese ihrerseits als eine Historische Epistemologie konfiguriert wäre: Obwohl sie kritisch mit der spekulativen Entwertung der Wissenschaften durch die Philosophie brechen, erschienen sie vielleicht gerade in ihrer erneuert transzendentalen Wendung hin zu den Wissenschaften als «Dilettanten des Lebens».