

Thomas Ebke/Caterina Zanfi

Das *Leben* im Menschen oder der *Mensch* im Leben?

Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus

Viele Anzeichen geben Anlass zu dem Eindruck, dass Helmuth Plessners im Jahr 1928 ausgesprochenes Diktum, wonach der «Begriff des Lebens¹» als das «erlösende Wort²» der damaligen Epoche firmierte, noch oder wieder auch unsere *conditio* am Beginn des 21. Jahrhunderts auf den Punkt bringt. Seit inzwischen gut zwanzig Jahren lässt sich ein massiver Einzug der Semantik vom «Leben» in die philosophischen Debatten ebenso wie in die Kultur- und Sozialwissenschaften verzeichnen. Dabei erscheint es gut begründet, die Konjunktur dieser Terminologie innerhalb der *humanities* parallel zu den empirischen «Durchbrüchen» und den diskursiven Umwälzungen auf dem Feld der sogenannten *life sciences* zu begreifen, deren normativ-hegemoniale Ansprüche, die Lebensphänomene nunmehr weitgehend und mit Aussicht auf abschließende Objektivierbarkeit «decodieren» zu können, sich in den letzten zwei Jahrzehnten noch einmal verschärft haben³. Ebenso produktiv wie brisant an der Frage nach dem «Leben» also ist die Komplikation, dass man sich durch

1 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlin/New York, de Gruyter, 1975, S. 3.

2 *Ibid.*

3 Siehe aktuell John Craig Venter, *Life at the speed of light: From the double helix to the dawn of digital life*, New York, Viking Adult, 2013. Für eine epistemologische Selbstreflexion der *life sciences* diesseits der Kulturwissenschaften siehe Christoph Cremer (Hrsg.), *Vom Menschen zum Kristall. Konzepte der Lebenswissenschaften 1800–2000*, Wiesbaden, AIG I. Hilbinger Verlagsgesellschaft, 2008.

sie auf zwei einander potenzierende und doch radikal separate Wissensbestände und -produktionen verwiesen findet, deren Schnittstellen sich keineswegs auf den ersten Blick enthüllen: Auf eine natur- oder (genauer) lebenswissenschaftliche Diskursivität einerseits und auf Hermeneutiken, Phänomenologien, Epistemologien oder Narrative von Lebendigkeit andererseits, einer Vitalität freilich, die ihrerseits nicht in den mess- und positiverbaren Bestimmungen der Objekte von Erfahrungswissenschaften aufgeht. Der Begriff des «Lebens» scheint mithin «Gegenstände» und Vorgänge zu denotieren, an denen sich naturwissenschaftliches Erklären und geisteswissenschaftliches Verstehen⁴, nomothetische Bestimmungen des Allgemeinen und idiographische Einsichten in konkrete Ereignisse⁵ überkreuzen, aber so, dass sich dann zwei radikal irreduzible Definitionen dessen, was jeweils als «Leben» gefasst wird, formieren und begegnen.

Die Dichte an Publikationen⁶ und Forschungsprogrammen, die sich von philosophischer, kulturwissenschaftlicher und wissenschaftshistorischer Seite des Lebensbegriffs angenommen haben, ist jüngst geradezu un-

4 Im Anschluss an diese für die Geschichte der deutschen Philosophie besonders durch Dilthey prominent formulierte Unterscheidung siehe Rainer Greshoff/Georg Kneer/Wolfgang Ludwig Schneider (Hrsg.), *Verstehen und Erklären. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, München, Fink, 2008.

5 Zu dieser Distinktion siehe Wilhelm Windelband, «Geschichte und Naturwissenschaft», in: Id., *Präludien, Band 2. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen, Mohr, 1915, S. 145.

6 Um selektiv nur einige rezente paradigmatische Beiträge herauszugreifen: Stephan Schaede/Gerald Hartung/Tom Kleffmann et al. (Hrsg.), *Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, 4 Bände, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009 ff.; Georg Toepfer/Francesca Micheli (Hrsg.), *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit*, Freiburg im Breisgau, Alber, 2016; Katrin Solhdju/Ulrike Vedder (Hrsg.), *Das Leben vom Tode her. Zur Kulturgeschichte einer Grenzziehung*, München, Fink, 2015; Kristin Hagen/Margret Engelhard/Georg Toepfer (Hrsg.), *Ambivalences of creating life. Societal and philosophical dimensions of synthetic biology*, Springer, Heidelberg, 2016; Jürgen Große, *Lebensphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2010; Alter. *Revue de phénoménologie*, 21 (*La vie*), 2013.

überschaubar geworden. Nicht ohne Ironie ist es da, wenn François Jacob bereits in den 1970er Jahren für den Komplex jener Disziplinen, die von Seiten der «Geisteswissenschaften» heutzutage üblicherweise unter dem mitunter simplistischen Titel der *life sciences* subsumiert werden, angemerkt hat, «in den Laboratorien von heute» würde «das Leben» gar «nicht mehr» (wie es interessanterweise im Wortlaut von Jacob heißt) «befragt⁷». Man müsste daher das Bild der zwei Konjunkturen des Begriffs oder des Problems des «Lebens», dieser beiden zueinander versetzten Kurven also, dahingehend präzisieren, dass die Geisteswissenschaften desto dringlicher dieses Vokabular rehabilitieren, je entschiedener die Naturwissenschaften es hinter sich gelassen haben, und zwar in dem Maße, in dem sie nurmehr von immer weiter und immer kleinteiliger differenzierten Mikrostrukturen, gleichsam nur noch von den Nanodynamiken organischer Systeme handeln⁸. Aus alledem folgt nun in erster Linie, dass am Begriff des Lebens die Zugänge der Philosophie und der operativen Wissenschaften in eine radikale Asymmetrie auseinanderzustreben drohen, mit der unbequemen Aussicht, sich in nicht allzu ferner Zukunft womöglich nicht einmal mehr in einer ihnen kommensurablen Sprache miteinander treffen zu können. Konstruktiver formuliert: Es gilt, wenn man kritisch nach dem «Leben» fragt, die grundsätzlichen Beziehungen der Philosophie und der Wissenschaften zueinander zu bestimmen, und d. h. vor allem die eigentliche materiale Grundlage zu lokalisieren, auf der beide Rationalitäten überhaupt miteinander ins Gespräch kommen könnten.

Aber noch etwas anderes fällt hier ins Gewicht. Bereits das an den Anfang gestellte Zitat von Plessner, in dem von Hoffnungen auf «Erlösung» die Rede ist, mit denen der Begriff des Lebens schon (oder gerade) in den 1920er Jahren geladen war, spielte auf die von Darwin losgetretene Dislozierung des Menschen, auf das Szenario seiner restlosen Einschreibung in die immanente Welt biologischen Lebens, kurz also: auf seine Naturalisierung an. Was Plessner, darin emblematisch für die philosophische Situa-

7 Alle Zitate siehe François Jacob, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970; deut. Übers. *Die Logik des Lebenden. Von der Urzeugung zum genetischen Code*, Frankfurt am Main, Fischer, 1972, S. 318.

8 Siehe Mihail C. Roco/William S. Bainbridge (Hrsg.), *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Dordrecht, Springer, 2003.

tion am Anfang des 20. Jahrhunderts nach Darwin (und Nietzsche), konstatierte, war eine durch die moderne Evolutionshypothese beschleunigte Tendenz, das Menschliche intern von der Perspektive des Biologischen aus anzusetzen und eventuell – gerade die Grenze dieser Immanenz stand in der philosophischen Anthropologie zur Frage – in das Biologische aufzulösen. Vor diesem Hintergrund ist bemerkenswert, dass die sogenannte philosophische Anthropologie in den Linien von Scheler, Plessner und Gehlen das spezifisch Humane gegenüber dem Animalischen nicht unbedingt als «höher» (nach dem Modell des *animal rationale*), sondern eher als prägnant «anders», als *different* in Anschlag bringt⁹. Was dann etwa bei Scheler und Plessner, die diesen Terminus durchaus reaktualisieren, als «Geist» firmiert, lässt sich nicht länger auf der Grundlage eines Dualismus zwischen Natur und Freiheit mitsamt einer idealistischen Überhöhung der letzteren (wie in Kants Auffassung der Autonomie eines Denkens aus Vernunft) unterbringen. Vielmehr lässt sich der Versuch, das Proprium menschlicher Lebendigkeit im «Geistigen» anzusiedeln, nur durch eine Wendung zu dem «Ausdrucksverhalten» von Lebewesen plausibilisieren, zu Verhaltensausdrücken, in denen sich anzeigt, dass und inwiefern sich diese Lebewesen zur spontanen Vitalität ihrer Vollzüge noch einmal verhalten und darin, d. h. *im performativen Vollzug ihrer Lebendigkeit*, über schiere Animalität hinausgehen. Übrigens wäre es keineswegs überzogen, die damit markierte Ambiguität – einer Stellung des *Menschen* im Leben, die stets schon eine unhinterschreitbare Dynamik des *Lebens* im Menschen konzidiert – zum Thema zu machen, um die Verwerfungen unseres frühen 21. Jahrhunderts strukturell begreifen zu können: Insofern die uns täglich neu angehenden «Flüchtlingsströme Zigtausender, die sich ihrem nackten Leben überantwortet sehen¹⁰», in der Tat das keinesfalls nur akademisch relevante Problem aufrühren, den Abstand eines personalen Lebens von einem nurmehr vitalen (bei

9 Siehe z. B. 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.

10 Burkhard Liebsch, «Rezension zu: Thomas Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*», *Phänomenologische Forschungen*, 2014, S. 315.

Agamben: «nackten») Leben politisch-soziokulturell und im Konfliktieren heterogener ethnischer Normativitäten immer erst gewinnen und stabilisieren zu müssen.

Als außerordentlich reich erscheinen nun die aus diesen zentralen Fragen entspringenden, sie zugleich neu konfigurierenden Dialoge, die sich zwischen der modernen deutschen und der zeitgenössischen französischen Philosophie entsponnen haben – einschließlich solcher «Parallelaktionen», die sich erst aus heutiger Rückschau generieren (und gerade nicht rekonstruieren) lassen, weil sie sich nicht in Form eines historisch-faktischen Austauschs zwischen Autoren niedergeschlagen haben. Man darf nicht unterschätzen, was es bedeutet, wenn sich Georges Canguilhem noch 1947 anlässlich einer Besprechung von Raymond Ruyers Buch *Éléments de Psycho-Biologie* genötigt sah, der französischen Leserschaft klar zu machen, dass es absurd sei, den Einsatz für eine Philosophie des Organischen, für das Denken einer absoluten Spontaneität, die spezifisch für Leben im Unterschied zu Materie konstitutiv sei, eo ipso «irgendwo zwischen Mystizismus, Romantik und Faschismus¹¹» einzuordnen. In der Tat kreist Canguilhem hier den beengten Ort ein, den der positivistische Szientismus der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts für eine Reflexion (wie jene Bergsons) übrig hatte, die die Singularität des biologischen Lebens stark zu machen versuchte. Nicht genug damit, dass bereits Léon Brunschvicg «*idéalisme critique*» die Expressivität des Geistes (*esprit*) ganz auf *apophansis*, und genauer noch auf das wissenschaftlich reflektierte Urteil (*le jugement*) abbaute¹². Vielmehr sah die zur *physique sociale* geronnene französische Soziologie à la Comte und Durkheim für die Biologie eine betont derivative Stellung vor, insofern nämlich als die

11 Georges Canguilhem, «Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique», *Revue de métaphysique et de morale*, LII, n. 3/4 (Juillet-Octobre 1947), pp. 322–332; deut. Übers. «Zur Lage der biologischen Philosophie in Frankreich» (1947), in: Id., *Wissenschaft, Technik, Leben. Beiträge zur historischen Epistemologie*, Berlin, Merve, 2006, S. 27.

12 Dazu Léon Brunschvicg, *La modalité du jugement*, Paris, Alcan, 1897; Id., *Introduction à la vie de l'esprit*, Alcan, 1900. Siehe aus der Sekundärliteratur zentral *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (Avril/Juin: *La naissance de l'épistémologie française. Histoire et perspectives*), 2016; Cristina Chimisso, *Writing the history of the mind. Philosophy and science in France, 1900 to 1960s*, Aldershot, Routledge, 2008.

Wissenschaft der Gesetze des gesellschaftlichen Organismus das Wissen um die biologischen Regulationen lebendiger Ganzheiten zwar reflexiv in sich einschlieÙe, aber gerade darin die Geltungsansprüche dieses biologischen Wissens auch definitiv übertreffe. Innerhalb des positivistischen Dispositivs gab (und gibt) es also auf der einen Seite keine Alternative zu einer Auffassung des Organischen als Gegenstand einer *science*, die es zu universalisierbaren Einsichten in die Gesetze ihrer jeweiligen Objekte bringen könne; und andererseits blieb in ihm das Biologische dem totalen Primat des Soziologischen überantwortet, das seinerseits dazu bestimmt war, ein Herrschaftswissen besonderen Typs, letztlich nämlich eine «positive Politik» der Normalisierung und Regulation der Republik in ihrer Totalität, also des im Verhältnis zum biologischen Organismus als höherstufig angesetzten sozialen Organismus zu fundieren¹³.

In dieser doktrinären, für den Horizont des französischen Denkens im und seit dem 19. Jahrhundert allemal bindenden Konstellation nun gerade auf das Denken Bergsons und die Potentiale einer allgemeinen Biologie (wie sie Bergson in *Les deux sources de la morale et de la religion* angesteuert hatte) zu setzen, musste also bedeuten, an zwei Nahtstellen anzugreifen. Erstens lief alles darauf hinaus, den Status des spezifisch biologischen Wissens neu zu durchdenken: D. h. das Regime einer Verwissenschaftlichung des Lebendigen zu verflüssigen und gezielt nach Punkten des Übergangs und der Assimilierung zu fragen, an denen distinkt *technische* Umgangsweisen mit den Phänomenen des Lebens von *wissenschaftlichen* Rationalisierungen allererst überformt und transformiert werden¹⁴. Zweitens aber musste die Herausstellung der nicht vor-

13 Siehe dazu elaboriert Auguste Comte, *Système de politique positive* (1851–1854), in: Id., *Œuvres*, t. VII-X, Paris, Anthropos, 1969–1970; deut. Übers. *System der positiven Politik*, vier Bände, Wien, Turia & Kant, 2007 ff. Zu diesen Zusammenhängen siehe insbesondere auch den Aufsatz von Ugo Balzaretto in diesem Band.

14 Hier demonstrieren Georges Canguilhem's historisch-epistemologische Forschungen zur Geschichte der Wissenschaften vom Leben ihre Originalität: Stets geht es in ihnen um die Aufdeckung einer von den Wissenschaften selbst strukturell unfassbaren Qualität ihrer Gegenstände, eines unregulierbaren Überschusses, der wissenschaftliche Rationalitäten von innen her begrenzt. Siehe Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie* (1952), Paris, Vrin, 2003;

wegnehmbaren Spontaneität schon des biologischen Lebens die angestammte Rolle des anthropologischen Projekts erschüttern: Wirklich mit der Einsicht in die tiefe Partizipation des Menschen an der Ontologie des biologischen Lebens ernst zu machen, also das Bild einer Rückverwicklung des Humanen ins Biologische so weit zu treiben, bis dessen Grenzen hervortreten würden, hieß, die Gleichsetzung des Anthropologischen mit dem Soziologischen aufzukündigen. Dass aber in Frankreich diese kulturalistische Limitierung der Frage nach dem Menschen auch noch in den Initiativen, sich von den positivistischen Dogmen abzusetzen, in Kraft blieb, lässt sich gerade mit Blick auf die Arbeiten von Claude Lévi-Strauss diagnostizieren. Zu akzentuieren, dass im Menschen die Rhythmen des Lebens (in welchen Brechungen auch immer) am Werk sind, läuft daher für die französische Situation unweigerlich auf eine Suspendierung des historischen soziologistischen Präjudiz der Anthropologie und ihrer Gegenstände (Durkheims *faits sociaux*) hinaus: Und zugleich auf eine notwendige Verkomplizierung der Beschreibung der *conditio humana*, die nicht zuletzt eine Kritik an der Genesis und der Geltung der positivistischen Phantasie einer am Ende planetarischen Herrschaft qua Wissen und Wissenschaft einschließen würde.

Es hat seinen Reiz, ausgehend von der pointierten Frage nach dem *Leben* im Menschen bzw. dem *Menschen* im Leben die gleichsam spiegelverkehrten Lagen der modernen französischen und der deutschen Philosophie zu entziffern. Denn man kann in der philosophischen Diskussion in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert durchaus die Neigungslinie einer Reflexion aufspüren, die für eine Bestimmung auch des natürlich-biologischen Lebens in seiner Eigendynamik aufgeschlossen war. Für das positivistische Moratorium in der Frage nach einer Epistemologie der Biologie (oder auch und zugleich einer biologischen Grundlegung des Epistemologischen) gibt es philosophiegeschichtlich jedenfalls kein Pendant in Deutschland. Vielmehr sollte die zentrale Platzierung der Korrespondenzbegriffe des «Lebens» und des «Erlebnisses» in Wilhelm Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* Epoche machen¹⁵. Sofern die sogenannten «Geisteswissenschaften» intelligibel-geschichtliche

deut. Übers. *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin, August, 2009.

15 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

Sinnformationen im Modus holistischen «Erlebens» verstehbar machen, unterscheiden sie sich von Grund auf von den Erklärungsleistungen naturwissenschaftlicher Disziplinen. Tatsächlich liegt der Schlüssel zu Diltheys Programm einer «deskriptiven Psychologie», die den Initialschritt zu der die Geisteswissenschaften ermöglichenden Hermeneutik und deren philosophischer Grundlegung bildet, in seiner These von einer Wechselwirkung zwischen individuellen «Lebenseinheiten» und den sie je umgebenden Milieus. Zweifellos ist Diltheys berühmte Formel «Leben versteht Leben» gründlich missverstanden, wenn man sie (bzw. das, was hier «Leben» bedeutet) puristisch auf kulturelle Lebensformen oder aber auf das korrelative Extrem biologischer Vitalität reduziert. Die Pointe besteht stattdessen in der Herausforderung, die Differenz zwischen verstehenden Subjekten und den Gegenständen ihres Verstehens als das jeweilige «Eigenleben» beider Pole einer hermeneutischen Aktivität aufzuheben. Und gerade Helmuth Plessners naturphilosophische Einholung der Hermeneutik hat aus diesem Gerüst die originelle Konsequenz gezogen, dass sich die Position einer sich auf die (lebendigen) Dinge verstehenden Instanz in gewisser Weise, aber eben mit einem spezifischen Drehmoment, aus der Struktur dieser Dinge selbst heraus, d. h. im intrinsischen Ausgang vom Lebendigen, begründet¹⁶.

Allein an der relativen Dominanz der bei Dilthey ansetzenden hermeneutischen Tradition in Deutschland und deren empfindlicher Abwesenheit im französischen Denken um 1900 lassen sich die unterschiedlichen Kurswerte ermessen, die hier wie dort die Möglichkeit einer veritablen *connaissance de la vie* genoss. Gerade in dem Maße, in dem die Terme des Lebens und des Erlebnisses ihrerseits als konstitutiv für die leistende Aktivität der Geisteswissenschaften selbst betrachtet wurden (Dilthey), fand sich die deutsche Philosophie Ausgangs des 19. Jahrhunderts um so mehr vor der Aufgabe wieder, das Verhältnis des philosophischen Wissens zu den Einzelwissenschaften erneut abzustecken. Hier macht insbesondere Rickerts 1920 veröffentlichte Invektive gegen die lebensphilosophische «*Modeströmung*»¹⁷ für einen neuralgischen Punkt sensibel: War doch die philosophische Debatte der Jahre um den ersten Weltkrieg zutiefst von den Projekten einer Philosophie des Konkreten oder genauer: der Exis-

16 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, op. cit.

17 Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, Mohr, 1920.

tenz bewegt, der gegenüber die Einzelwissenschaften immer fragwürdiger und im Wortsinn «gegenstandsloser» anmuteten. Nicht nur Bergson, sondern, Seite an Seite mit ihm, Nietzsche und Dilthey sowie, etwas später, Jaspers waren die Adressaten von Rickerts Polemik, deren positives Revers in der Rehabilitierung eines transzendentalen Idealismus als Absicherung des empirischen Realismus der Einzelwissenschaften lag. Man kann jedenfalls, was die Geschichte der modernen deutschen Philosophie betrifft, die Bedeutung der verschiedenen Tendenzen zu einer «realistischen» Tieferlegung des Kantschen Ansatzes nicht überschätzen: Bestand schon Kants Impuls keineswegs darin, die Geltung von Newtons Mechanik in Abrede zu stellen, sondern sie ihren Bedingungen der Möglichkeit nach zu fundieren, gingen auch zentrale Bemühungen der deutschen philosophischen Diskussion um 1900 dahin, die Spannung zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften, bei aller Hervorkehrung ihrer Differenz, abzumildern. Gerade der Aufweis der nicht-objektivierbaren, unerklärlichen Dimensionen von «Leben» hatte diese Projekte angestachelt: Neben den unbefangenen szientistischen Programmen nahmen nicht nur der Neukantianismus, sondern Diltheys Hermeneutik, Husserls Phänomenologie sowie etwas dephasiert die philosophische Anthropologie (Scheler, Plessner) die Drohung einer lebensphilosophischen Verwischung der rationalen Standards von Philosophie und Wissenschaft in den Blick.

Man kann diesen Skizzen entnehmen, wie reich der Ertrag einer französisch-deutschen Begegnung zu den ineinander laufenden und doch differierenden Fragen nach dem *Leben* im Menschen und dem *Menschen* im Leben ausfallen kann. Genau an dieser Verklammerung setzt der vorliegende Band an. Er versammelt die Beiträge zu einer von der Deutsch-Französischen Hochschule großzügig ermöglichten bilateralen Sommerschule, die 2014 in Paris als Kooperation zwischen den Archives Husserl (CNRS/ENS Paris) und der Universität Potsdam stattfand. Vier Themenfelder strukturieren dieses Buch. Die im ersten Kapitel aufeinander bezogenen Texte werten zunächst eine grundsätzliche Drift zwischen den Schauplätzen der deutschen und der französischen Philosophie der Moderne aus: Während in Deutschland in den 1920er Jahren anthropologische Reflexionen auf der philosophischen Szene erschienen (Scheler, Plessner), die sich produktiv am Aufstieg des prononciert biologisch geladenen Lebensbegriffs abarbeiteten, kristallisierte sich als

ein verbindender Fluchtpunkt verschiedener Initiativen in der französischen Philosophie der 1960er Jahre (Althusser, Derrida, Foucault, Lacan) eine Geste heraus, die inzwischen etwas unglücklich als ein «theoretischer Antihumanismus» apostrophiert wird. Ohne Zweifel war Heidegger durch seinen *Brief über den Humanismus* der Stichwortgeber für ein emphatisches Loshaken der «philosophischen» von der «anthropologischen» Frage¹⁸: Während aber Heideggers Stellung zum anthropologischen Dispositiv der 1920er Jahre nicht ausschließlich durch kategorische Zurückweisung, sondern auch durch implizite Anleihen gekennzeichnet blieb¹⁹, lieferten Heideggers Schriften das maßgebliche Reservoir, aus dem die französische Philosophie der 1960er Jahre Motive für eine radikale Diskreditierung humanistischer (Sartre), aber auch im engeren Sinne anthropologischer Denkbemühungen gewann. Der Text von **Hans-Peter Krüger** sondiert unter diesen Vorzeichen die Fraktionslinien, aber auch die heute mögliche Gesprächsgrundlagen zwischen avancierten Varianten dieser «anti-humanistischen» Konstellation (Foucault, Derrida, Lyotard) im Verhältnis zur philosophischen Anthropologie vom Format Schelers und Plessners. Dabei nimmt Krüger das systematische Selbstverständnis der Philosophischen Anthropologie von der etwa bei Derrida und Foucault artikulierten Einschätzung aus, die anthropologische Wende sei das dilemmatische Resultat von Kants kopernikanischer Revolution, die nach der Absage an die Metaphysik nurmehr einem immanenten Dualismus von «Selbst» und «Welt» aufsitze. Der philosophischen Anthropologie könne man keine solche Verankerung der anthropologischen Reflexion im selber dezentrierten Zentrum eines noch immer bewusstseinsphilosophisch gewendeten «Selbst» nachsagen; vielmehr habe (worin eine Parallele zum Denken Hannah Arendts besteht) die Kritik eines solchen narzisstischen Primats des «Selbst» (Arendt

18 Dazu Matthias Wunsch, *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014, S. 137–200.

19 Siehe die tentative Ausbuchstabierung von Relationen der Weltlichkeit und überhaupt des Begriffs der «Welt» quer zum Begriff des Seins in: Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.

gegen Heidegger) in den Registern eines Denkens von Verhältnissen der «Welt» (siehe Plessners Kategorie der «Mitwelt») auf dem Spiel gestanden. Ein Echo auf diese Lektüre wirft der Aufsatz von **Christian Sommer** zurück, der auf eine interne Umschichtung des Begründungsverhältnisses zwischen dem von Heidegger valorisierten Begriff der Existenz und dem Lebensbegriff innerhalb der Ontologie des Daseins abzielt. Bei Heidegger selbst fänden sich Bruchstellen hin zu einem Denken diesseits des in den einschlägigen Heidegger-Kritiken von Plessner bis Derrida aufgedeckten Zirkels, «Leben» werde fundamentalontologisch bloß privat, in Abhängigkeit von der Seinsweise der Existenz des Daseins thematisiert. Letztlich sei es Hans Blumenberg gewesen, der mit seiner in der *Beschreibung des Menschen* proklamierten Umgewichtung von der Seinsgeschichte zu einer phänomenologischen Anthropologie die Konsequenzen der bei und mit Heidegger immanent denkbaren Freisetzung einer Ontologie des Lebendigen aus der Heideggerschen Analytik der Existenz gezogen habe. Der genauen Motivierung von Heideggers Veto gegen den Humanismus ist der Aufsatz von **Thomas Viennet** gewidmet. Als Kern der Humanismuskritik Heideggers wird identifiziert, dass in den diversen historischen Humanismen nur eine schon immer positivierte Figuration des «Menschlichen» eingesetzt werden könne, um den Ort des «Daseins» zu ermessen. Letztlich denke Heidegger im Gegenzug hierzu einer Ethik des *Seinlassens* vor, wenn er die Frage nach dem Menschen von der Geschichtlichkeit und Endlichkeit der Welt her entfalte. Diese Überlegungen schlagen die Brücke zum Text von **Dennis Johannßen**, der an der Äquivokation der Heideggerschen Terminologie des «Daseins» und ihrer merkwürdigen Beziehung der Nähe und Distanz zum Konzept des «Menschen» anknüpft. Indem er die werkgeschichtlichen Metamorphosen und die Feineinstellungen der Kategorie des «Daseins» überblickt, gelangt Johannßen zu der Einschätzung, Heidegger habe in *Sein und Zeit* eine hermeneutische Korrektur anthropologischer Reflexionen versucht. In seinem Spätwerk habe er diese Fundierung jedoch als «gescheitert» erachtet und durch das Bemühen um eine seinsgeschichtliche Inskription des «Menschen» (der nun auch terminologisch wieder als solcher von Heidegger adressiert werde) qua Sprache substituiert. Während die Texte von Sommer, Viennet und Johannßen deutlich die Relevanz von Heidegger für den prekären Umbruch der anthropologischen zur «antihumanistischen» Disposition unterstreichen, fällt der Akzent

des Beitrags von **Ugo Balzaretto** auf die Implikationen von Michel Foucaults Infragestellung des anthropologischen Denkens als ein stets aporetischer Versuch der Überwindung der Dualismen von Seele und Körper, Kultur und Natur, Fundamentalem und Empirischem. Unschwerwiegend habe Foucaults frühe kritische Archäologie der Endlichkeit der anthropologischen *episteme* eine spekulative Fassung von «Leben» als Prinzip absoluter Spontaneität präsent gehalten; jedoch sei dieses Fundament der Anthropologiekritik nirgends als solches artikuliert, sondern durch Foucaults Skepsis gegenüber dem lebensphilosophischen Paradigma der Moderne eher noch verdeckt worden. Als *missing link* im dabei vorausgesetzten Verhältnis der Begriffe des Lebens und des Menschen bei Foucault erinnert Balzaretto an Georges Canguilhems Versuch, innerhalb seines radikalen Vitalismus ein anthropologisches Ethos zum Tragen zu bringen, das sich als Korrektiv gegen die biotechnologische und szientistische Selbstgrundlegung der Humanwissenschaften verstanden habe. An diese Perspektive docken die Überlegungen von **Hervé Toussaint Ondoua** direkt an. Ondoua kombiniert Foucaults genealogische Freilegungen von Sedimenten der Macht in den Körpern mit Jacques Derridas Denken der «Spur», das den arbiträren, kulturalistischen Charakter der Normalisierungen des Somatischen ausdrücklich mache. Damit koinzidieren für Ondoua Foucaults und Derridas Kritiken in der Aussicht auf eine emanzipatorische Praxis, die jedwede soziokulturelle Zuschreibung verflüssigt, deren irreduzible Grenze jedoch in einer Ethik der Körper liege.

Das zweite Kapitel des Sammelbandes widmet sich unter dem Titel *Kreuzpunkte der Lektüren/Lectures croisées* den philologischen, texthistorischen und auch einflussgeschichtlichen Rahmenbedingungen dieses deutsch-französischen Begegnungsraums von anthropologisch orientierten und «antihumanistischen» Initiativen. Die Konfrontation dieser französischen und deutschen Strömungen kann nicht immer an faktischen Wechselbeziehungen zwischen bestimmten Autoren abgelesen werden. In vielen Fällen warten sachliche Überschneidungen vielmehr darauf, extrapoliert und zum ersten Mal überhaupt kenntlich gemacht zu werden: Dieser wichtige Punkt verweist auf die Dringlichkeit, sich die materialen Textbasen, auf denen sich die damalige und die heutige wechselseitige Rezeption der französischen und der deutschen Philosophie bewegen konnten (können), detailliert anzuschauen. Vor diesem Hintergrund arbeitet zunächst der Beitrag von **Olivier Agard** die vielfältigen Schichten heraus,

die das Denken von Max Scheler mit diversen Traditionen der französischen Philosophie des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts rückvermitteln. Vor allem die drei Denkrichtungen des Konventionalismus (Le Roy, Duhem, Poincaré), des «renouveau catholique» (Laberthonnière) und des französischen Spiritualismus (Boutroux), aber selbstverständlich auch das Paradigma Bergsons, haben sich, so Agard, in die Tiefenschichten von Schelers Philosophie eingesenkt. **Wolfhart Henckmann** setzt alsdann in seinem Text einen editionsgeschichtlichen Schwerpunkt. Henckmann nimmt den Fragment gebliebenen Vortrag Schelers *Nietzsche und die Fragwürdigkeit des Menschen* (1927) zum Anlass, die erratischen Umarbeitungen und die gleichsam palimpsestartigen Überschreibungen, die Scheler an seinen eigenen Manuskripten vorgenommen hat, im Detail zu erhellen. Auch für die verschiedenen Gesamt- und Werkausgaben der Schelerschen Schriften erweist sich diese Fragmentarität vieler seiner Texte als große Hypothek. Im exemplarischen Ausgang von Scheler entwirft Henckmann darum in seinem Beitrag zugleich eine Art Regelkatalog für philologisch satisfaktionsfähige Editionsarbeiten. **Edoardo Simonotti** entwickelt in seinem Aufsatz unmittelbar die inhaltlichen Motive weiter, die in der von Henckmann editionsphilologisch ausgewerteten Spätphase Schelers virulent geworden sind. Im Zentrum von Simonottis Interesse steht die von Scheler in seinen letzten Texten artikulierte Tendenz, im engen Anschluss an Nietzsche der Figur eines noch ausstehenden, künftigen Gottes vorzudenken, dessen geschichtliche Realisierung an einer menschheitlichen Universalisierung von Solidarität, Sympathie und Liebe hängt. Auf diese Weise gibt sich der Anstoß Nietzsches als der entscheidende Impuls zu erkennen, der Scheler zu einer utopischen Rekonfiguration seiner philosophischen Anthropologie bewogen hat. Eine verblüffende einflussgeschichtliche Verbindung, wiederum bezogen auf Scheler, macht auch **Annika Hand** in ihrem Text plausibel: Sie vernetzt Schelers Konzept des «ordo amoris», das den Menschen spezifisch als «Neinsagenkönner» unter den Lebewesen exponiert, mit Auguste Rodins Fassung der ästhetischen Praxis. Rodin entwerfe in seiner Idee der ästhetischen Produktion analog zu Scheler eine aktivische Realisierung der Beziehung auf das eigene Leben, eine Praxis, die das eigene «Selbst» als unendlich im Werden befindliches und zugleich geformtes zu erkennen gibt. Das Kapitel wird nach diesem auf die Rolle Schelers konzentrierten Komplex von Beiträgen durch drei Aufsätze abgerundet, die nach

den im Hintergrund des Dialogs der deutschen und der französischen Philosophie permanent bestimmenden Dualismen zwischen Natur und Kultur sowie zwischen Mensch und Geschichte fragen. Zunächst zeichnet **Amirpasha Tavakkoli** die Genese von Jean-Jacques Rousseaus dekadenztheoretischer Zivilisationskritik nach, die durch das Bemühen geprägt gewesen sei, das Telos einer ursprünglichen Natürlichkeit gleichsam puristisch von seinen geschichtlichen Überformungen zu befreien. Rousseau habe jedoch die irreversible Unwiederbringlichkeit dieses Naturzustands radikal in seinem Denken ausgehalten, weswegen sie komplexer angelegt sei als eine realhistorische Utopie. Hier trifft sich Tavakkolis Text mit dem Aufsatz von **Daniel Hackbarth**, der den besonders bei Louis Althusser markanten theoretischen Antihumanismus der französischen Philosophie der 1960er Jahre in seiner Gegenstellung zu einer anthropologischen Reduktion der Hegelschen Dialektik (Kojève) erläutert. Kojève entfalte Gesellschaft und Geschichte als «expressive Totalitäten» – eine Polemik, die, so Hackbarth, cum grano salis auch das Paradigma einer philosophischen Anthropologie treffen könnte, was Hackbarth namentlich mit Blick auf Gehlen zumindest andeutet. Diese Linie wird dann im Text von **Sebastian Edinger** weitergetrieben, der sich auf die interne Spannung zwischen ontologischen und anthropologischen Momenten in der Philosophie Theodor W. Adornos konzentriert. Gerade die Scheler-Lektüre Adornos erweist sich als Motor für seine Distanznahme gegenüber jeglicher anthropologischen Pointierung der Philosophie und zugleich für sein Ringen um die Artikulation einer neuen Ontologie.

Im Zentrum des dritten Kapitels unter dem Titel *Biologie und Philosophie des Lebendigen/Biologie et philosophie du vivant* steht die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Biologie. Für die französischen Diskurse nach 1945 war die Frage nach den (Grenzen der) Beziehungen zwischen Einzelwissenschaften und Philosophie ebenso brennend wie für die philosophische Anthropologie deutscher Provenienz. Nicht zuletzt die Drohung eines Umkippens von «Kritik» in die Ideologie einer «bürgerlichen Wissenschaft» (wie man dies im marxistischen Idiom ausgedrückt hat) oder die tendenziell rassistische Reduktion des Sozialen auf das Biologische konstituieren relevante Topoi, die auf deutscher bzw. auf französischer Seite je unterschiedlich eingeschätzt worden sind. Eröffnet wird dieser Diskussionshorizont durch **Justus Schollmeyer**, der in seinem Artikel auf die Wurzeln der philosophischen Anthropologie

in Kants und Hegels Philosophien des Organischen zurückreflektiert. Schollmeyer liest Kants Methode in der transzendentalen Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* als Typus einer funktionellen Explikation, deren Paradigma wiederum physiologische Erklärungsmodelle seien. Deren explanatorischer Anspruch verlaufe jedoch, so Schollmeyer, zirkulär, da die funktionell-analytische Zergliederung von «Vermögen» in Teilvermögen stets schon ein Vorverständnis des zu Grunde gelegten begründenden Vermögens impliziere. Hegel habe, so geht Schollmeyers Argument weiter, in der *Wissenschaft der Logik* diesen formalistischen Zirkel einer Kritik unterzogen, die Schollmeyer nun auf ihre Parallelität zur philosophisch-anthropologischen Fundierung der Erfahrungswissenschaften hin prüft. Der anschließende Text von **Thomas Ebke** interessiert sich für die Resonanzen, die diverse biologisch-empirische Theoretiker der 1920er Jahre (Klaatsch, Alsberg, Bolk) in den Begriffsbildungen sowohl der philosophischen Anthropologie in Deutschland als auch des französischen Denkens an der Schnittstelle von Philosophie und Biologie hinterlassen haben. Der Vergleich zielt auf die Polarisierung zwischen einer philosophischen Biologie (Scheler, Plessner, Gehlen) und einer biologischen Philosophie (Canguilhem, gelesen über einen Schlenker zu Althusser) ab. Aus demselben Bestand von Autoren und Theoremen schöpft die Arbeit von **Moritz von Kalckreuth**, der Paul Alsberg als eine zu Unrecht marginalisierte Quelle der Tradition der philosophischen Anthropologie im engeren Sinne präsentiert. In Alsbergs Hypothese der «Körperausschaltung» seien in nuce grundlegende Denkmittel der philosophischen Anthropologie etwa Plessners vorweggenommen, ohne dass eine definitive Platzierung Alsbergs im Ensemble der philosophischen Anthropologie möglich sei. Indem er die Organismus- und Milieutheorie Jakob von Uexkülls in Erinnerung ruft, hält **Gregor Schmiege** an einer weiteren Station in der Geschichte der Formierung einer philosophischen Biologie inmitten der sogenannten philosophischen Anthropologie inne. Schmiege vergleicht Plessner und von Uexküll als zwei einander ergänzende Begründer einer Theorie organismischer Systeme, um deren Reaktualisierung es Schmiege angesichts eines in den Biowissenschaften und in deren gesellschaftlich-politischer Auswertung heraufziehenden neuen Positivismus geht. Der in Frankreich wie in Deutschland starken Virulenz der Ideen Henri Bergsons wendet sich **Bruno Batista Rates** in seinem Aufsatz zu. Rates fokussiert eine entgegen allem Anschein von Bergson

sehr wohl eröffnete Philosophie der Geschichte, die auf zündende und zugleich komplizierte Weise mit seiner vitalen Anthropologie des Menschen als *homo faber* zusammengekommen und von der intrinsischen Technizität des Menschlichen her entwickelt worden sei. Seinen Abschluss findet das Kapitel in **Philipp Kressmanns** Auseinandersetzung mit deterministischen Reduktionen der zeitgenössischen Neurowissenschaften. Als Korrektive der teils performativ-selbstwidersprüchlichen Hypothesen der Hirnforschung werden einerseits Maurice Halbwachs' These von der soziokulturellen Faktur des Gedächtnisses und andererseits die philosophische Anthropologie, namentlich die Plessner-Rezeption Hans-Peter Krügers, stark gemacht.

Das vierte und letzte Kapitel ist um das komplexe Feld deutsch-französischer Transformationen der Phänomenologie im 20. Jahrhundert herum aufgebaut. Ohne Zweifel lädt die phänomenologische Diskussion im Kielwasser von Husserl, Heidegger, Scheler und Merleau-Ponty dazu ein, die reichen Verbindungslinien zwischen den jeweiligen Prägungen dieser Tradition des Philosophierens in Frankreich und in Deutschland zu explorieren. Umso mehr stellt sich für ein solches Vorhaben die Frage nach der anthropologischen Implikatur der Phänomenologie: Und insofern Hans Blumenberg in der *Beschreibung des Menschen* genau diese Überkreuzung von Phänomenologie und Anthropologie zum Thema machte, kann sein Buch als inauguales Ereignis für die erst in jüngster Zeit aufkeimende Aneignung der philosophischen Anthropologie in Frankreich betrachtet werden. Bereits **Annette Hilt** nimmt in ihrem Aufsatz eine produktive Verflechtung von deutschen und französischen Phänomenologievariationen vor, wenn sie im Rückgriff auf Max Scheler, Michel Henry und Viktor von Weizsäcker nach den Markierungen einer «pathischen Affektivität» des personalen Lebens fragt. Hilt liest die Begrifflichkeiten der Personalität, der Subjektivität und des Lebens als drei intern zusammenhängende Ausbuchstabierungen der Trias von Leib, Körper und Person, die systematisch irreduzibel ist, um überhaupt den Ort artikulieren zu können, von dem aus eine pathische Erfahrung von Schmerz möglich ist. **Jasper van Buuren** vergleicht sodann Merleau-Pontys symbolischen Funktionalismus in *La structure du comportement* mit dem terminologischen Gefüge von Helmuth Plessners Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Beide Ansätze können einander durch ihre jeweilige phänomenologische Deskriptionskraft ergänzen; nur expliziere

der Gang von Plessners Darlegungen genau die Struktur einer «Selbstdistanz», die Merleau-Ponty in seiner Theorie der Dinglichkeit und seiner Idee der doppelten Gegebenheit des eigenen Leibs als Subjekt und Objekt letztlich unerklärt in Anspruch nehme. Von diesen Überlegungen führt ein direkter Weg zu der von **Juliane Keusch** entwickelten Analyse der Koinzidenz der Leib- mit der Lebenskategorie bei Merleau-Ponty. Abermals im Lichte von *La structure du comportement* erscheine es plausibel, Leben als ekstatisches «Zur-Welt-Sein» aufzufassen, das implizit darauf hinausläuft, das Subjekt der phänomenologischen Reduktion als innerweltlich und näherhin als Lebewesen anzusprechen. **Mădălina Guzun** achtet gegenüber diesen tendenziell philosophisch-anthropologischen Lektüren Merleau-Pontys zugleich auf dessen Sensibilität für einen *Logos* der Sinnlichkeit (in seinem Buch *La prose du monde*), der auf den ontisch verschiedenen Stufen der Animalität und der Humanität auch je verschieden dimensioniert sei. In gewisser Weise siedle sich das Denken Merleau-Pontys damit neu in einer anders gelagerten Nähe zu Heidegger an, dessen Disqualifikation des Lebensbegriffs als eine «privative» Kategorie Merleau-Ponty allerdings zugleich kritisiert. **Kyla Bruff** macht die Position Merleau-Pontys, komplementär zu den vorherigen Beiträgen, als ein Scharnier zwischen Heideggers Seinsgeschichte und Foucaults Genealogie der Körper-Mächte aus: Alle drei Philosophen formulierten eine grundlegende Differenz zwischen Momenten des Sichtbaren und des Unsichtbaren, und sie alle stießen von je verschiedenen Seiten her zu einer «archäologischen» Dekuvrierung geschichtlicher Aprioris vor. Einen anderen Akzent setzt **Marion Stahl**, die Paul Ricœurs Umrisse zur Idee des «fähigen Menschen» als Einsatzpunkt einer eigenen philosophischen Anthropologie interpretiert. Bei Ricœur sei eine anthropologische Problemstellung konstant präsent gewesen, aber erst im Spätwerk habe er auch die politischen Implikationen seiner Überlegungen zur Anerkennung der Alterität des Anderen und zu einer Ethik der Fürsorge verdeutlicht. **Lukas Held** schließlich widmet sich dem zentralen Mediator, der die aktuelle Renaissance der philosophischen Anthropologie in Frankreich im Wesentlichen instauriert hat: Hans Blumenberg. Held nähert sich der staunenswerten, zugleich allerdings, so Helds These, nur superfiziellen Absenz des Lebensbegriffs im Œuvre Blumenbergs über dessen Projekt einer Metaphorologie. Durch diesen Kunstgriff bringt Held Blumenbergs kosmologische Reflexionen über die Spannung von «Lebensraum» und

«Weltraum» als diskreten Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie zur Ansicht.

Die Herausgeber danken nachdrücklich der Potsdam Graduate School (PoGS) für die großzügige Finanzierung dieses Sammelbandes. Zudem geht ein immenser Dank der Herausgeber an die Deutsch-Französische Hochschule, deren generöse Unterstützung die Realisierung einer deutsch-französischen Sommerschule an der ENS Paris im Juli 2014 möglich gemacht hat, worauf die Beiträge dieses Bands zurückgehen. Für die Beantragung und Begleitung dieser Sommerschule danken die Herausgeber Dr. Christian Sommer (CNRS/ENS Paris) sowie Prof. Dr. Hans-Peter Krüger (Universität Potsdam). Giorgio Bartocci gebührt der Dank der Herausgeber für die Genehmigung zur Verwendung seines Bilds *Vies organiques* als Motiv auf dem Cover dieses Buches.

Potsdam/Wuppertal, Februar 2017

Thomas Ebke und Caterina Zanfi