

## 2 Das Wissen des Lebens und dessen Normativität (Georges Canguilhem)

Georges Canguilhem (1904–1995<sup>1</sup>) ist am Lycée Henri IV begeisterter Schüler Émile Chartiers (Alain), jenes berühmten Essayisten, der auf eine ganze Generation wirkte. 1924 tritt er wie Sartre, Aron und Nizan in die *École Normale Supérieure* ein. 1925 lernt er dort Merleau-Ponty kennen. Canguilhem promoviert 1943 mit *Das Normale und das Pathologische* zum Doktor der Medizin; 1955 erhält er für die Arbeit zur *Heranbildung des Reflexbegriffes* das *Doctorat ès lettres (doctorat d'État)* der Sorbonne. Dank einer Hommage an seinen von den Nationalsozialisten ermordeten Freund Jean Cavallés (mit dem er für die Résistance an der Front war) lernt er Gaston Bachelard kennen, dessen Nachfolger er 1955–1971 an der Sorbonne und als Direktor am *Institut d'histoire des sciences* wird. Zuvor ist er, ab 1948, Dekan der philosophischen Fakultät in Straßburg; auch ist er Generalinspektor des nationalen Bildungswesens.

1952 und 1968 erscheinen die Aufsatzsammlungen *La connaissance de la vie* und *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, deren Titel bereits Canguilhems spezielle Ausrichtung der Epistemologie ankündigt: Es geht um das Wissen *des Lebens*, um die Lebenswissenschaften. Canguilhem, Mitbegründer der Historischen Epistemologie, hat damit jenes Projekt verfolgt, das bereits Jean Hyppolite im Anschluss an Bergson formulierte – und natürlich eines, das Bergson selbst per se nahe ist. Ständig und überall will Canguilhem das Wissen des Menschen als Wissen *des Lebens* ernst nehmen, in dem das Leben nämlich nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt ist. In allen Praktiken des Wissens ist es das Leben selbst, das sich objektiviert und normiert. Anders als Bachelard ist Canguilhem also der Epistemologe der Lebenswissenschaften. Zugleich steht er in dessen Tradition, wenn er das Thema der ›Diskontinuität‹ des Wissens und der Konzepte aufnimmt, betonend, dass die »Auffindung der Diskontinuitäten für ihn we-

1 Zur Editionsfrage: 2011 ist der erste Band der *Oeuvres complètes* erschienen (*Écrits philosophiques et politiques 1926–1939*), angelegt auf 5 Bände. Diese Ausgabe wird die für uns interessantesten Texte allerdings nicht enthalten: den Vortrag *La société humaine selon Bergson*, eine Hommage vor der *Société toulousaine de philosophie* 1941; sowie die Vorlesung *Les Normes et le normal* von 1942/1943, in der Canguilhem seine Durkheim-Kritik entfaltet. Zitate und Inhaltsangaben dieser Vorlesung in G. Le Blanc, *La vie humaine: Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris 2002, 134–140.

der ein Postulat noch ein Resultat« sei – vielmehr eine »Vorgangsweise, die mit der Wissenschaftsgeschichte eins ist, da sie von deren Gegenstand verlangt wird. Die Geschichte der Wissenschaften ist nicht die Geschichte des Wahren, seiner langsamen Offenbarung«, aber sie ist »auch nicht eine bloße Geschichte der Ideen«. Man kann sich in ihr, wie Foucault weiter sagt, den »Bezug zum Wahren und zur Entgegensetzung des Wahren und des Falschen« nicht »sparen«. Dieser Bezug auf die Ordnung des Wahren und Falschen verleiht dieser Geschichtsschreibung »ihre Wichtigkeit«. <sup>2</sup> In den 1960ern (im philosophischen ›Moment‹ der Struktur und der Differenz<sup>3</sup>), nimmt Canguilhem die neuesten biologischen Forschungen zur Kenntnis: Molekularbiologie und Genetik als neues, kommunikationstheoretisches oder ›strukturalistisches‹ Wissen des Lebens. Canguilhem, der sich mit der Biologie/Medizin aus Sicht der Soziologie eher speziellen Bereichen der Wissenschaftsgeschichte widmete, sei von enormer Bedeutung gewesen, so Foucault:

»[N]ehmen Sie Canguilhem weg und Sie verstehen fast nichts mehr von vielen Diskussionen, die bei den französischen Marxisten stattgefunden haben; und Sie werden auch nicht kapieren, was das Besondere an Soziologen wie Bourdieu, Castell, Passeron ist, was sie im Feld der Soziologie auszeichnet.«<sup>4</sup>

Während Canguilhem mit seiner berühmten *thèse* von 1943 über die Beziehungen des Normalen zum Pathologischen vor allem als Historiker der Medizin bekannt ist, hat er auch eine allgemeine Lebenstheorie und in ihr eine Gesellschaftstheorie skizziert. Deren Kernanliegen ist, die Normen, die sich eine Gesellschaft auferlegt, recht zu verstehen, nämlich als vitale Normen, als Werte des Lebens selbst. Das Normale ist stets eine Normierung, die sich dieses spezifischen Lebewesen setzt – kontingent, und stets auf der Suche nach dem Normalen. Die Gesellschaftstheorie, die sich daraus speist, wird den Begriff der Krise zentral setzen: Für Canguilhem ist die Krise der Normalzustand, und nicht das ›Anormale‹, die ›Abweichung‹, da jede Gesellschaft permanent auf der Suche nach dem ihr eigenen Normalmaß sei.

Diese Theorie der Krise oder diese These des Wertes des Negativen entfaltet Canguilhem einerseits in einer Kritik der Begriffe des Pathologischen und Normalen in der französischen Soziologie. Implizit proble-

- 2 M. Foucault, *Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft* (1985), in: M. Marquez (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens: Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen 1988, 50–72, 60f.
- 3 Vgl. P. Maniglier (Hg.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris 2011, v.a. den Beitrag von F. Worms: *Pouvoir, création, deuil, survie. La vie, d'un moment philosophique à un autre*, 349–368.
- 4 Foucault, *Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft*, 51f.

matisiert er damit nicht weniger als die Leitfrage der soziologischen Theorie, *wie soziale Ordnung möglich ist*. Diese setzt nämlich – wie bereits erwähnt – die Vorstellung voraus, hinter der Ordnung lauere ständig die Unordnung, die nicht ebenso normal sei wie die Ordnung, sondern ›pathologisch‹. In der Kritik dieser Vorstellung nun wird sich Canguilhem einer bergsonschen Logik bedienen: Seine Kritik des Begriffspaars Normales/Pathologisches folgt dessen Kritik negativer Begriffe sowie der Vermengung des Quantitativen mit dem Qualitativen. Canguilhem kritisiert zudem die Vorstellung, die Organisation einer Gesellschaft ähnele einem Organismus. Mit Bergson gesprochen, gibt man sich damit stets das Bild der ›geschlossenen Gesellschaft‹, einer Gesellschaft, die keine sei, sofern jede zwischen Schließung und Öffnung operiere. Damit gleiche sie, so nun Canguilhem, aber viel eher einer ›Maschine‹, nämlich in ihrem kontingenten und veränderbaren Charakter. Canguilhem skizziert schließlich unter dem Titel einer *allgemeinen Organologie* auch eine Artefaktsoziologie, eine Konzeption der Kollektive, welche die Artefakte als artifizielle Organe dieses Lebewesens einbezieht. Auch er wird mithin das Werden der Artefakte verfolgen, auch er ist ein ›technologischer Vitalist‹, der die Kultur mit den Augen des Biologen betrachtet. Nicht zufällig hat er Leroi-Gourhan bewundert, der die Herstellung von Werkzeugen mit der Bewegung der Amöbe gleichsetzte:

»Wenn man die Stoßkraft als grundlegende technische Handlung angesehen hat‹, schreibt Leroi-Gourhan, ›dann deshalb, weil es in fast allen technischen Vorgängen die Suche nach dem Berührungskontakt gibt. Doch während der Fortsatz der Amöbe ihre Beute stets demselben Verdauungsprozess zuführt, entstehen zwischen der zu behandelnden Materie und dem sie begreifenden technischen Denken für jede Situation besondere Stoßorgane.« ... Ausgehend von dieser Perspektive kommt man für das Problem der Konstruktion der Maschine zu einer ganz anderen Lösung als der traditionellen«. <sup>5</sup>

### *Ein durchaus expliziter Bergsonismus*

Canguilhem verweist expliziter als Leroi-Gourhan auf seine Bergson-Effekte, und er hat auch weniger Berührungängste gegenüber diesem Denker als Gaston Bachelard. Zunächst allerdings, zu Beginn der 1930er Jahre, partizipiert auch Canguilhem am polemischen Bruch mit Bergson, gerade bei ihm wird deutlich, dass es bei einem Denker vom Schlage Bergsons offenbar demonstrativer Verabschiedungen bedarf, um kreative, produktive Lektüren beginnen zu können. Canguilhem stimmt also zunächst dem Pamphlet Politzers in allem zu. Dieser behandle Bergson

5 Canguilhem, *Maschine und Organismus*, 225f.

zu Recht als einen »Denker, der nicht unverletzbar und heilig ist«<sup>6</sup>, zu Recht, weil Bergson den Menschen als Sache, als *fait* verstehe; weil er den Herrschenden diene; weil er einen Spiritualismus verkörpere, gegen den nur der »Materialismus sich zum Konkreten wenden« könne. Politzer habe auch Recht, wenn er Bergson als Metaphysiker denunziere.<sup>7</sup> Im Nachhinein kann sich Canguilhem seinen Hass auf Bergson selbst nicht mehr erklären.

F. Bing/J.-F. Braunstein: »...eine andere Frage betrifft die Lektüre Bergsons. Während Alain vielleicht präsent ist, aber kaum zitiert wird, bleibt Bergson eine relativ positive Referenz in ihrem Werk.

G. Canguilhem: Ja. Ich habe ihn nach meinen Studien der Medizin besser gelesen als vorher. Das stimmt. Ich glaube ..., meine beste Position hinsichtlich Bergsons in zwei Konferenzen in Belgien erreicht zu haben, vereint in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*: »Le concept de la vie« ... mit mehr Verständnis.

F.B./J.-F. B.: Vor dem Krieg gab es einen Moment, in dem es – durch das Pamphlet Politzers – schien, dass die kultivierte Jugend der Epoche äußerst feindlich gegenüber Bergson eingestellt war; Sie selbst haben eine sehr lobende Besprechung des Buches von Politzer verfasst.

G.C.: Ja, in der Tat, Politzer (lacht). Sie wissen aber viele Dinge!«<sup>8</sup>

Andererseits trifft die Kritik Politzers einen wichtigen Punkt: Dass das menschliche Leben eine innere Polarität hat, Wissen *von sich selbst* ist. Was Politzer Bergson vorwirft und worin ihm Canguilhem zustimmt, ist, nicht hinreichend gebrochen zu haben mit dem Konzept des Lebens »im biologischen Sinn«.<sup>9</sup> Es ist ein neuer Vitalismus,<sup>10</sup> den Canguilhem entwirft – ein Denken des Lebens, welches Intellekt und Leben oder »Konzept« und Leben vereint.<sup>11</sup> Dieses Projekt ist viel eher eine Anreicherung als Verabschiedung Bergsons. Nicht zufällig hat Canguilhem seiner Anthologie *La connaissance de la vie* ein Bergson-Zitat voran gestellt, 1952,

6 G. Canguilhem, *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme* (1929), in: Ders., *Œuvres complètes* I, Paris 2011, 221–229, 221.

7 Canguilhem, *La fin d'une parade philosophique*, 225.

8 F. Bing/J.-F. Braunstein, *Entretien avec Georges Canguilhem* (1995), in: *Actualité de Georges Canguilhem. Le Normal et le Pathologique*, Le-Plessis 1998, 121–135, 128ff.

9 F. Worms, *La vie dans la philosophie du XXe siècle en France*, in: *Philosophie*, 2011/1 n° 109, 74–91, 80ff.

10 Siehe v.a. Canguilhem, *Aspekte des Vitalismus* (1952), in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, 149–181; *Das Denken und das Lebendige* (Einleitung), ebd., 15–22, sowie ders., *La nouvelle connaissance de la vie: Le concept et la vie* (1966), in: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, 335–364.

11 Vgl. Canguilhem, *Maschine und Organismus*.

in einer Zeit, als man dafür ausgelacht wurde. Das Zitat steht unter dem Stichwort ›Methode‹, und es lautet:

»Selbst um eine einzige ausschließlich dem reinen Denken verdankte biologische Entdeckung wäre man verlegen. Und zeigt uns schließlich das Experiment, wie das Leben es anstellt, ein bestimmtes Resultat zu erreichen, so erweist sich sein Verfahren gerade als das, worauf wir niemals verfallen wären.«<sup>12</sup>

Anderswo rechtfertigt Canguilhem Bergson gegenüber dem Verdacht des Anti-Intellektualismus und Irrationalismus. Ein solcher Vitalismus bedeutete keine Wissenschafts-Feindschaft, vielmehr ist er der »Ausdruck des Vertrauens des Lebendigen in das Leben« oder derjenige der »Identität des Lebens mit sich selbst« im Fall des menschlichen Lebens. Dieser Vitalismus übersetzt den »permanenten Anspruch des Lebens im Lebendigen«.<sup>13</sup> Oder noch einmal anders formuliert, der ›richtige‹ Vitalismus bedeutet die »Anerkennung der Originalität der vitalen Tatsachen«.<sup>14</sup> In ihm erkennt sich das Leben als *Subjekt und Objekt* seines Wissens.

Es gibt nun mindestens drei Schnittstellen mit Bergsons Werk. Beide eint erstens die Frage, wie die Technik in einer Humanwissenschaft adäquat zu berücksichtigen ist. Bergson habe als *einzig*er französischer Philosoph eine »allgemeine Organologie« entwickelt, eine, die die »mechanische Erfindung als eine biologische Funktion, einen Aspekt der Organisation der Materie durch das Leben betrachtet«.<sup>15</sup> Dieser Blick vom Leben auf die Technik ist die Idee Bergsons, der Canguilhem vielleicht am treuesten bleibt.<sup>16</sup> Beiden geht es zweitens um die angesprochene Ernstnahme des Lebens in einem neuen Vitalismus. Beide entfalten schließlich eine kritische Theorie der Gesellschaft als Kritik an verfehlten Selbstverständnissen und entsprechenden Praxen des Menschen. Die Kritik gilt vor allem jeder positivistischen Soziologie (und Psychologie), sofern deren Anspruch, soziale Tatsachen rein positiv oder objektiv zu fassen, das Leben nur als Sache behandelt, dazu tendiert, das Leben zu *brutalisieren*. Diese negative Argumentation (die Kritik) nimmt im Fall Canguilhems den größten Raum ein, während die positive Entfaltung

12 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 4; und Canguilhem, *Die Erkenntnis des Lebens*, 25.

13 Canguilhem, *Aspekte des Vitalismus*, 155.

14 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, 283f.

15 Canguilhem, *Maschine und Organismus*, 228, Fn.

16 So J.-F. Braunstein, *Canguilhem, Comte und der Positivismus*, 289. Zum Bezug von Canguilhem auf Bergson siehe auch G. Le Blanc, *Le problème de la création. Bergson et Canguilhem*, in: F. Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la Phénoménologie*, Paris 2004, 498–506.

der eigenen Gesellschaftskonzeption vergleichsweise schmal ausfällt. Auf der Basis einer Philosophie der Biologie und Medizin macht diese das Leben als Schöpfer von Normen sichtbar, zentriert um die Begriffe des *Irrtums* sowie der *Norm* oder des *Wertes* des Lebens. Auch Canguilhem's soziologisches Denken verläuft dabei vom Vitalen zum Sozialen, ohne das eine auf das andere zu reduzieren. Das Soziale ist dem Vitalen immanent. Er will, so schreibt er, die »Aktivitätstypen, die das Leben selbst produziert«, ins Zentrum der Gesellschaftstheorie stellen.<sup>17</sup> Mit diesem Projekt hat er auf seine illustren Schüler gewirkt, Schüler wie Foucault, Deleuze, Simondon.

*Der rehabilitierte Vitalismus: Das Wissen des Lebens  
(das Leben als Subjekt und Objekt)*

In erster Linie ist Canguilhem freilich Wissenschaftstheoretiker des Lebens. In dessen Namen dringt er auf einen Rationalismus, der sich seiner Grenzen bewusst ist und »die Bedingungen seiner Ausübung« berücksichtigt: »Der Verstand darf sich auf das Leben nur beziehen, wenn er die Originalität des Lebens anerkennt. Das Denken des Lebendigen muss die Idee des Lebendigen *dem Leben selbst* entnehmen«.<sup>18</sup> Wie geht das? Indem man den Menschen auch als Subjekt seines Wissens ernst nimmt, das Lebewesen in seinen Operationen mitdenkt. Der Satz Bergsons, dass es sich auch bei den kognitiven Aktivitäten um vitale Aktivitäten entlang der Aufmerksamkeit auf das Leben handele, habe auch für die Wissenschaft Geltung, auch für die Sozialwissenschaft und die Gesellschaftsorganisation (das Politische). Schließlich ist alles am Menschen, einschließlich seines Wissens, unleugbar vital. Canguilhem schreibt also gegen die Selbstverleugnung des vitalen Anteils als »Irrationales«, er hält einen jeden derartigen Positivismus als verfehlt, insbesondere, wenn er mit einer Vorstellung einhergeht, welche das organische Leben mechanistisch konzipiert, es auf kausale Prozesse reduziert. Im recht verstandenen Wissen des Lebens ist das Leben eben nicht allein Objekt (wie im Positivismus). Es ist nun aber auch nicht allein Subjekt (wie im alten Vitalismus). Insofern das Leben Träger einer Individualität ist, es deren Handlungen einen *Wert* gibt, wird die Gesellschaft drittens auch nicht aus nichtmenschlichem Leben abgeleitet (wie im Organizismus). Schließlich ist die Gesellschaft dem Leben nicht äußerlich, sie drängt dem Leben keine Form auf (wie im sozialen Konstruktivismus oder Soziozentrismus) – sie ist eine *spezifische Haltung des Lebens selbst*. Dieser Ausgangspunkt führt bei Canguilhem dann vor allem zu einer normativen Perspektive, einem spe-

<sup>17</sup> Vgl. Le Blanc, *La vie humaine*, 21ff.

<sup>18</sup> Canguilhem, *Das Denken und das Lebendige* (Einleitung), 22.

zifischen moralsoziologischen Ansatz. Statt sich vorzutäuschen, im Blick auf den Menschen rein objektiv sein zu können, müsse man das Problem der Normen und ihrer Positivität neu durchdenken. Die Norm ist Vitales, nicht ›rein‹ Soziales; das Leben ist es, was hier, in der Normativität, einen spezifischen sozialen Weg nimmt. Weder muss also das Soziale die Vitalität bezwingen, noch erlegt dieses jenem sein Modell auf.<sup>19</sup> Canguilhem denkt hier namentlich gegen den Begründer des französischen sozialwissenschaftlichen Denkens, gegen Auguste Comte, der einmal den Organismus als Modell der Gesellschaft denkt, zum anderen aber auch die Gesellschaft zum Modell des Organismus macht – und damit denkt er gegen die gesamte Tradition, die sich im mehr oder weniger ungebrochenen Anschluss an diesen entfaltet.

*Die inhärente Normativität des Lebens:  
Der Irrtum und das Erfinden neuer Lösungen*

Canguilhem reibt sich zudem an Comtes evolutionistischer Fassung der (Wissenschafts-)Geschichte. Der Reduktion des Lebendigen auf Anorganisches tritt hier das Unverständnis gegenüber dem Neuen hinzu. Die Wissenschaftsgeschichte ist, so Canguilhem, viel eher ein »Abenteuer« als ein gesetzmäßig beschreibbarer »Ablauf«.<sup>20</sup> Diese Geschichte ist die *Geschichte des Lebens selbst*, die ›abenteuerliche‹ Geschichte seiner Selbstkorrekturen. Letztlich ist für Canguilhem nämlich das Leben das, »was irren kann«. Deshalb gibt es eine Evolution, und vor allem im Menschen hat das Leben zu einem Wesen geführt, »das sich nie ganz an seinem Platz befindet und dessen Bestimmung es ist, ›zu irren, sich zu täuschen‹.«<sup>21</sup> Ständig ist es auf der Suche nach seiner Norm, es aktualisiert sich *normativ*. Ohne »normative Aktivität kann es nicht sich entfalten«.<sup>22</sup> Der Mensch ist also nicht das Wesen, das zugunsten der Gesellschaft mit dem Leben bricht. Normen sind dem Vitalen immanent. Nichts anderes scheint der *Essai sur le Normal et le Pathologique* zu sagen, als dies: Es gibt eine »essentielle Normativität des Lebendigen«, es ist der Erfinder der Normen, und diese sind »Ausdruck seiner konstitu-

19 Canguilhem, Art. ›Vie‹, in: *Encyclopaedia universalis* 16, Paris 1974, 764–769, 767.

20 G. Canguilhem, *La formation du concept de reflexe au XVIIe et XVIIIe siècles*, 2. Aufl., Paris 1977, 157. Vgl. zu Canguilhems Comteschen Erbe: J.-F. Braunstein, Canguilhem, Comte und der Positivismus, 278ff.

21 M. Foucault, *Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft*, 69f.

22 Le Blanc, *La vie humaine*, 12.

tiven Polarität.«<sup>23</sup> Die Normativität, die Canguilhem gegen die französische Soziologie denkt, ist ein schöpferisches Leben der Normen, welche sich weder auf eine erste setzende ›Norm‹, noch auf einen quantitativ definierten ›Normaltyp‹ zurückführen lässt.

Wenn es nun grundlegend zwei Möglichkeiten gibt, das Leben als Subjekt der Normen zu denken – so, dass das menschliche Leben als Verlängerung der Dynamik des Lebens insgesamt erscheint (als animalisches Leben, dem außertierisches hinzu kommt); oder so, dass es eine Neudefinition der Idee des Lebens selbst erzwingt – so wird Canguilhem diese zweite Lösung wählen. Das Konzept menschlichen Lebens als Kette von Erfindungen oder Ereignissen, die auf Irrtümer folgen, und sich selbst als Irrtum erweisen, präzisiert Bergson und korrigiert ihn zugleich, in dessen Evolutionstheorie das Thema der Norm nur als soziale Verzerrung auftritt (wenn die Philosophie wie die soziologische Theorie stets die Ordnung, den Zustand bevorzugen, so aus sozialen Gründen: der Bewahrung des Bestehenden). Zwar spricht Bergson von ›Fehlern‹ der Evolution. So waren für ihn etwa die Krustentiere Sackgassen des Lebens, da sich die Tiere durch ihre Panzer einsperren, sich Bewegung und damit kognitive Aktivität verbauen. Auch Pilze etwa erscheinen in dieser Perspektive als ›Fehler‹ des Lebens. »In organischer Hinsicht erheben sie sich nicht über jene Gewebe, die ... bei den höheren Pflanzen ... der Keimentwicklung des neuen Individuums vorausgehen. Es sind ... die Fehlgeburten der Pflanzenwelt«, weil sie von der normalen Ernährungsweise der Pflanzen »Abstand nahmen«.<sup>24</sup> Auch hatte Bergson in Bezug auf Gesellschaften von Irrtümern gesprochen – für die tierischen, da diese zwar »wunderbar diszipliniert«, »aber starr« sind; und für die menschlichen, da sie im »unaufhörlichem Kampf mit sich selber« stehen.<sup>25</sup> Und auch Bergson würde meinen, dass sich eine Spezies in dem Maß als lebensfähig erweist, in dem sie »Erzeugerin von Neuerungen« ist.<sup>26</sup> Die These aber, dass sich das Leben in seinem Wert erst im Übergang von einer Norm zu einer anderen erfährt, im Bruch mit der Norm, einem *negativen* Akt, entfaltet Bergson nicht. Die Bedeutung negativer Werte für das Leben (die Krankheit, und das ›Nein‹ im Bereich des theoretischen Wissens) ist Canguilhems lebenssoziologische Leitidee.

23 P. Macherey, *De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault* (1988), in: Ders., *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris 2009, 97–108, 101.

24 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 129.

25 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 121.

26 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, 294f.



*Kritik der Soziologie: Kritik der Kategorien des  
›Pathologischen‹ und ›Normalen‹*

Das Argument bleibt gleichwohl eng an Bergson orientiert, an dessen Kritik an Scheinproblemen und negativen Begriffen. Von diesem war zu lernen, dass soziologische Theorien, die vom Begriff der Unordnung als ›Abwesenheit‹ von Ordnung ausgehen, Pseudofragen stellen, weil der Begriff der Unordnung bereits die Ordnung enthält, weil er also *mehr* enthält, und *nicht weniger* als der Begriff der Ordnung. Wirklich ist, so hatte Bergson gesagt, nie die Unordnung, es gibt immer nur *andere* Ordnungen. Und nur, weil eine Ordnung »zwei verschiedene Formen annehmen kann und die Anwesenheit der einen ... in der Abwesenheit der anderen besteht, sprechen wir immer dann von Unordnung, wenn wir uns jener der beiden Ordnungen gegenüber sehen, die wir nicht gesucht hatten«. Bergson fuhr fort: Die Idee der Unordnung bezeichne »nicht die *Abwesenheit aller Ordnung*, sondern nur die *Anwesenheit einer Ordnung, die aktuell nicht von Interesse ist*«. <sup>27</sup> In impliziter, aber deutlicher Übertragung dessen sagt nun Canguilhem an einer zentralen Stelle im *Essai*, der Begriff des ›Pathologischen‹ sei nicht der »logische Gegensatz des Begriffs des ›Normalen‹«, weil das Leben im pathologischen Zustand nicht die völlige »*Abwesenheit von Normen*« ist, sondern *vielmehr* die »*Anwesenheit anderer Normen*«, solcher, die man nicht suchte. <sup>28</sup> Im Umfeld dieser entscheidenden Argumentation wird Bergson aber auch explizit genannt. Dieser hatte in seinem *livre de sociologie* Gesundheit und Krankheit als nur graduell verschieden dargestellt, die Gesundheit sei die »dauernde Anstrengung«, die Krankheit »abzuwenden«, und nicht deren logisches Gegenteil. <sup>29</sup> Das heißt: Für das Leben gibt es nichts Anormales, Monströses, Pathologisches; und daher darf man auch nicht von sozialen Pathologien oder von Krisen sprechen, vielmehr davon, dass das menschliche Leben in seinen Institutionen permanent auf der *Suche* nach seinem ›guten‹ Zustand sei. Für Canguilhem sind Krisen, also vermeintliche Unordnungen, ebenso produktiv und normal wie die Ordnung.

In den Begriffen des Pathologischen und Normalen begeht daher die positivistische Soziologie ihren Grundfehler. Der Fehler besteht genauer darin, das Qualitative mit dem Quantitativen zu vermengen, nämlich das *Normale* mit dem *Durchschnittlichen* oder Häufigen gleichzusetzen. Es ist das »Broussais'sche Prinzip«, das Canguilhem am Grund die-

<sup>27</sup> Bergson, *Schöpferische Evolution*, 311.

<sup>28</sup> Canguilhem, Das Normale und das Pathologische, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, 303. Hervorh. von mir.

<sup>29</sup> Canguilhem, Das Normale und das Pathologische, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, 303, Fn. 19; Bergson, *Die beiden Quellen*, 25.

ser falschen Vermengung, dieser Verwechslung von Wesensunterschieden mit Gradunterschieden findet. Der Pathologe François Broussais gab im 18. Jahrhundert für alle »Krankheiten die Erklärung, sie bestünden wesentlich im Übermaß oder Mangel an Reizung der entsprechenden Gewebe im Verhältnis zum Normalzustand«, also in einer bloß graduellen Differenz. Comte habe dieses »nosologische Prinzip« in den Rang eines allgemeinen Axioms erhoben, wobei er wie beiläufig das Quantitative mit dem Qualitativen vermengte – denn »Verstärkung und Abschwächung sind eher quantitative Begriffe, der Begriff der Schädigung hingegen«, den Comte einführt, »hat einen qualitativen« oder normativen Ton.<sup>30</sup> Comte (und mit ihm Durkheim) verquicken also quantitative und qualitative Begriffe, wenn sie das Pathologische definieren. Der Fehler ist, *das Qualitative zu fragmentieren, das Intensive zu quantifizieren*, die Norm mit dem Durchschnitt gleichzusetzen. Durkheim hatte die erste Regel zur ›Unterscheidung des Normalen und Pathologischen‹ in seinen *Regeln der soziologischen Methode* tatsächlich so formuliert. Ein soziales Phänomen sei »für einen bestimmten sozialen Typus in einer bestimmten Phase seiner Entwicklung *normal*, wenn es im *Durchschnitt* der Gesellschaften dieser Art in der entsprechenden Phase ihrer Evolution auftritt«. <sup>31</sup> Durkheim will mit dieser Definition die »Rechte der Vernunft zurückzuerobern, ohne der Ideologie zu verfallen«; er will ein »objektives« Kriterium dafür, wann eine Gesellschaft, eine Institution, eine soziale Tatsache sich in einem kritischen Zustand befinde, von einer ›sozialen Krankheit‹ zeuge, welche es zu heilen gilt. Und in der Tat sei ja »für die Gesellschaften wie für den Einzelnen die Gesundheit das Gute und Wünschenswerte, die Krankheit dagegen das Schlechte und zu Meidende.« Das Normale, so wird Durkheim argumentieren, ist immer das, was »nützlich oder notwendig« ist; und weiter: das Notwendige werde am »*Durchschnittstypus*« erkennbar, dieses ist das »Schema der Gesundheit«, und die Abweichung vom Durchschnitt muss im Umkehrschluss eine »*krankhafte* Erscheinung« sein.<sup>32</sup> Mit Durkheim macht die Soziologie also den Durchschnitts- zum Normalfall, sie erhebt das Häufige zum Normalen, läßt es normativ auf.

Freilich fällt sein Name nicht – vermutlich, weil Canguilhem dessen Position als einen Fall jener allgemeineren szientistischen Illusion verstand, deren Begründer Auguste Comte war.<sup>33</sup> Und während er die-

30 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische* (1943/1966). Frankfurt/M. 1977, 26f., 36, 46.

31 Durkheim, *Regeln*, 154f., Herv. von mir.

32 Durkheim, *Regeln*, 142 und 148, Herv. von mir.

33 J.-F. Braunstein, Canguilhem, Comte und der Positivismus, in: C. Borck/V. Hess/H. Schmidgen (Hg.), *Maß und Eigensinn. Studien im Anschluß an Georges Canguilhem*, München 2005, 275–294, 292.

sen gleichwohl bewundert,<sup>34</sup> gilt ihm Durkheim offenbar nur als dessen schlechter Nachfolger.<sup>35</sup> In der Vorlesung *Les normes et le normal* (1942/43) hat Canguilhem Durkheim aber auch explizit genannt. Soziologie, Ethnologie und Psychologie setzen demnach zwei verschiedene Formen von ›Normalität‹, begehen aber beide denselben Irrtum. Die durkheimsche Soziologie misst das Normale am Häufigen, sie definiert es quantitativ und verkennt damit den Unterschied zwischen Tatsache und Wert. Ethnologie und Entwicklungspsychologie setzten sich demgegenüber zwar eine qualitative Normalität; auch sie aber verkennen Wesensunterschiede, wenn sie den Zivilisierten zur Referenz für den Primitiven respektive den Erwachsenen zur Referenz für das Kind erklären.<sup>36</sup> Zudem definierte Durkheim das Normale in den *Regeln* unbemerkt selbst in subjektiven Termen, statt nur solchen der Objektivität – er privilegiert das Bestehende vor der Veränderung, Solidarität vor Rivalität, Organizität vor Konfliktualität.<sup>37</sup> Canguilhem hingegen hält das *Werden* für primär, die soziale Dynamik.<sup>38</sup> Es ist für ihn hier erneut Comte, auf den man zurückkommen muss, will man eine grundlegend andere soziologische Theorie entfalten. Comte habe zwar das Biologische im Sozialen gedacht, aber nur, um die Wissenschaft der »politischen Voraussicht« unterzuordnen.<sup>39</sup> Die positivistische Quantifizierung des Qualitativen, die Verwandlung von Intensitäten in Messbares entspreche dem eminent »politischen Motiv, eine Ordnung zu errichten, die zwar graduell modifiziert, aber niemals überschritten, nie *wirklich* verändert werden kann.«<sup>40</sup>

34 G. Canguilhem, Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique, in: *Revue de Métaphysique et la Morale* 52 (1947), 322–332, 331.

35 Braunstein, La critique Canguilhémienne de la psychologie. Als weitere schlechte Nachfolger Comtes gelten Canguilhem L. Lévy-Bruhl, H. Taine, Th. Ribot und G. Dumas. Vgl. z.B. G. Dumas, Conclusion, in: Ders. (Hg.), *Traité de psychologie* 2, Paris 1923, 1121–1158, 1124.

36 Le Blanc, *La vie humaine*, 130ff.

37 Le Blanc, *La vie humaine*, 136f.

38 Le Blanc, *La vie humaine*, 129.

39 Ebke, *Lebendiges Wissen*, 139.

40 Ebke, *Lebendiges Wissen*, 139f.

*Die ›Sorge‹ Canguilhems: Die ›Brutalisation‹ des Menschen  
in der positivistischen Soziologie*

Canguilhems Kritik des Positivismus ist wie erwähnt nicht rein theoretisch. Sie entspringt einer ›Sorge‹ um das spezifisch menschliche Leben. Die Kritik gilt einer Wissenschaft, *die das Leben vergisst*, wenn sie sich allein in der »Welt der Fakten aufhalten will«. <sup>41</sup> Die Kritik im Namen des Lebens ist also letztlich nicht epistemologisch oder methodologisch, sondern ethisch motiviert. Es geht um die gesellschaftlichen Folgen des soziologischen Positivismus. Eine positivistische, an der Naturwissenschaft orientierte Psychologie verwandelt den Menschen, indem sie ihn von außen erkennen will, in ein Objekt, in ein *Insekt*, <sup>42</sup> ebenso wie eine Soziologie, die die sozialen Tatsachen als ›Dinge‹, als *choses* versteht. Canguilhems Kritik gilt letztlich dieser *Chosification* des Menschen, insofern der vorgeblich rein methodologischen Entscheidung eine entsprechende Praxis folgt. Auch hier kann sich Canguilhem auf Bergson stützen. Die Wissenschaft, so referiert er diesen, darf das Lebendige nicht als inert behandeln. Sie muss vermeiden, das Belebte nach dem Unbelebten zu modellieren. Denn das »Lebendige als inert« zu verstehen, ist die erste »Bedingung der Nutzung des Lebendigen. Es ist eine sehr wichtige Idee, die Bergson hier anzeigt«, nämlich dass die erste Bedingung, »um ein Wesen zu *brutalisieren*« – ihm gegenüber in eine »aggressive Haltung« zu treten –, diejenige ist, »es für ein ›brut‹ zu halten«. Wenn man hingegen die Materie »spiritualisiert, wenn man sie für belebt hält, setzt man sich zu ihr in eine Haltung der Ehrfurcht«. <sup>43</sup>

Zu den ›schlechten‹ Soziologen, die den Wert des Lebens und der Individuen verkennen, gehören für Canguilhem erneut Durkheim sowie Lucien Lévy-Bruhl. <sup>44</sup> Als Soziologen, die demgegenüber die »Erfordernis der Werte« berücksichtigen, nennt er Célestin Bouglé (*Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922; *Essai sur la régime des cas-*

41 J.-F. Braunstein, La critique Canguilhemienne de la psychologie, in: *Estudos e Pesquisas em Psicologia* 2004, 6–23, 15f.

42 G. Canguilhem, Qu'est-ce que la Psychologie? (1958) In: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, 365–381, 379.

43 G. Canguilhem, Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice (1943), in: F. Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*, Paris 2007, 99–160, 135f. Canguilhem bezieht sich auf Bergson, Einführung, Zweiter Teil, v.a. 50ff.

44 L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, Paris 1903 – das erste Buch einer positiven Wissenschaft der Moral, Jahrzehnte vor Durkheims unvollendet gebliebenem Hauptwerk.

tes, 1908)<sup>45</sup> sowie Maurice Halbwachs (*Causes du suicide*, 1930). Dieser habe den »Wert der Individualität« erkannt, anders als jene »Soziologen, die dem Versuch nicht widerstanden, den Menschen als Mechanismus zu verstehen, den man von außen dominieren kann, wenn man seine Gesetze kennt«.<sup>46</sup>

### *Die Gesellschaft: Suche nach den Normen des Lebens*

Die Kritik der Soziologie im Namen des Lebens führt in ein eigenes gesellschaftstheoretisches Konzept, auch wenn es nur kurz und in kleineren Texten skizziert wird. In ihm wird sich nicht zuletzt Foucault erkennen können, da es beiden um die soziale Funktion, die Effekte der »Normalisierung« geht. Der Grundansatz Canguilhem's ist: Die soziologische Theorie hat im Auge zu behalten, dass es sich bei allen menschlichen Dingen – auch der Gesellschaft – um die Aktivität des Vitalen handelt. Der Organismus strukturiert seine Umwelt, statt sich an sie anzupassen, und dies gilt vor allem für menschliche Organismen und Lebenswelten. Hinsichtlich ihrer Techniken zeichnen sie sich weniger durch die ihnen angebotenen, als durch die von ihnen *gewählten* Tätigkeiten aus.<sup>47</sup> Menschliches Leben kennt (auch im Sozialen) stets nur *artificielle* Regulationen, und das heißt, *vorläufige*, denn – wie »Bergson zeigt« –, ist der Mensch ständig auf der Suche nach seiner »spezifischen Soziabilität«. Es gibt keinen Normzustand der Gesellschaft. Vielmehr ist jede soziale Ordnung vorläufig, immer prekär, notwendig unvollständig, da selektiv. Man könne sich daher sogar fragen, »*ob nicht der Normalzustand einer Gesellschaft eher Unordnung und Krise ist, als Ordnung und Harmonie*«.<sup>48</sup>

So lautet das Ergebnis der Abhandlung von 1955 *Das Problem der Regulation im Organismus und in der Gesellschaft*. Unter diesem ein wenig »zu akademischen Titel« geht es Canguilhem »um ein ganz altes, immer noch offenes Problem, nämlich um das Verhältnis zwischen dem Leben des Organismus und dem einer Gesellschaft. Ist der ... Vergleich der Gesellschaft mit dem Organismus mehr als eine Metapher? Steckt in dieser Gleichsetzung irgendeine substantielle Verwandtschaft?«<sup>49</sup> Auch hier beruft sich Canguilhem auf Bergson (der »alles las und alles wuss-

45 G. Canguilhem, Célestin Bouglé, in: *Association amicale des anciens élèves de l'Ecole Normale Supérieure* 1978, 31–32, 31.

46 G. Canguilhem, Maurice Halbwachs, l'homme et l'œuvre, in: *Mémorial des années 1939–1945*, Paris 1947, 223–241, 238, zitiert bei Braunstein, *La critique Canguilhemienne de la psychologie*, 17.

47 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 199.

48 G. Canguilhem, *Das Problem der Regulation im Organismus und der Gesellschaft* (1955), in: Ders., *Schriften zur Medizin*, Zürich 2013, 90–113, 110.

49 Canguilhem, *Das Problem der Regulation*, 90f.

te«), weil dessen Denken gegenüber allem, was sich zum Vergleich von Gesellschaft und Organismus im Allgemeinen und zu dem von Krisen und Krankheiten im Besonderen finde, »sehr viel tiefer« reiche:

»Auch für Bergson wird die Gesellschaft – die bekanntlich geschlossen und offen zugleich ist, das heißt konservativ, wie ein Organismus auf ihre Erhaltung orientiert, aber auch darauf aus, sich letzten Endes zu überschreiten zur Humanität ... – auch für Bergson wird die Gesellschaft in jedem bestimmten Moment ihrer Geschichte von einer Tendenz bestimmt, wie jener *élan*, der durch die Materie hindurch die universelle Existenz fortträgt in einer unendlichen Schöpfungsbewegung.«.<sup>50</sup>

Aber diese Tendenz (die für Bergson eine zweifache, gegensinnige ist) ist nichts Automatisches. Gesellschaften haben ein Gedächtnis, und daher ist ein Phänomen »beim Zurückschlagen nicht mehr dasselbe wie beim Ausschlagen« des »Pendels« der sozialen Tendenz. Zudem ist jede soziale Ordnung eine, die »nicht dem sozialen Leben selbst innewohnt«, sondern die *Erfindung* einer bestimmten Gesellschaft.<sup>51</sup> Es gibt in diesem Bereich keine determinierten Bewegungen (etwa von einer Demokratie in eine Diktatur und umgekehrt). Daher ist eine Gesellschaft kein Organismus, weder ist sie ein Individuum, noch handelt es sich um eine »Gattung«, weil jede Gesellschaft, »wie Bergson sagt, geschlossen ist.«.

»Die menschlichen Gesellschaften sind nicht die menschliche Gattung. Bergson zeigt, dass die menschliche Gattung auf der Suche nach ihrer spezifischen Gesellschaftlichkeit ist. Da sie also weder ein Individuum noch eine Gattung ist, ist die Gesellschaft, das unbekannte Wesen, ebenso sehr Maschine wie Leben ... es gibt keine Gesellschaft ohne Regulation, es gibt keine Gesellschaft ohne Regel, aber es gibt in der Gesellschaft keine Selbstregulation. Die Regulation ist immer ... aufgesetzt und prekär.«<sup>52</sup>

Ein Organismus ist ein Seinsmodus, in dem es zwischen Tatsache und Regel (Norm) keine Differenz gibt. Anders verhält es sich beim Sozialen. Dass eine Gesellschaft *organisiert* ist (Institutionen aufweist), heißt nicht, dass sie *organisch* wäre, denn im Gegensatz zum Organismus ist der Gesellschaft ihre Finalität nicht immanent. Sie gehört eher der Ordnung des Werkzeugs an, erfordert ständige Regulationen. Die Gesellschaft konstituiert sich durch eine Unwucht, eine bleibende, prinzipielle Des-Ordnung. Für sie handelt es sich stets darum, auf der Suche nach ihrer Norm zu sein, ihrer »Gerechtigkeit«. Dass diese nie vorgeben ist, »genau das hat Bergson gezeigt«: dass nämlich die »Gerechtigkeit keine soziale Institution« ist wie andere Institutionen, dass sie

50 Canguilhem, Das Problem der Regulation, 107.

51 Canguilhem, Das Problem der Regulation, 108.

52 Canguilhem, Das Problem der Regulation, 109f.

»keine der Gesellschaft innewohnende Regulation ist«.<sup>53</sup> Eher wäre Gerechtigkeit als gesellschaftliches Imaginäres (Castoriadis) vorzustellen. Jedenfalls ist man bei gesellschaftlichen Anomien weit entfernt, es mit pathologischen Zuständen zu tun zu haben. Die Krise und die ihr entsprechenden – eine Lösung für ein Problem findenden – individuellen »Ausnahmeerscheinungen, die sich Helden nennen«, sind der Ausdruck der ständigen Suche nach dem richtigen Kollektiv. Hier führt Canguilhem Bergsons Überlegungen zur Funktion exzeptioneller Einzelner weiter, die neue Affekte erfinden, neue Leitideen, neue Formen des Sozialen. Aus all diesen Gründen ist es falsch, die Gesellschaft mit einem Organismus gleichzusetzen, und zwar wegen der politischen Folgen, die »Sie sich vorstellen können«.<sup>54</sup>

Auch in der Hinzufügung der *Neue[n] Überlegungen zum Normalen und zum Pathologischen*<sup>55</sup> (1963–1966) wird sich Canguilhem auf Bergson berufen. Diese ausdrücklich gesellschaftstheoretischen Überlegungen definieren die Norm als Normativität, nicht als Normalität. Wie 1955, so geht es erneut um die Differenz von Organismus und Gesellschaft. Weil jede Gesellschaft ihre Regulationen *erfindet*, ist das, was in ihr als ›normal‹ gilt, *kontingent*. Es ist eine Setzung, eine *Norm*, statt *Normales*. Und es sei die gegenseitige Relativität der (technischen, ökonomischen und juristischen) Normen, die eine *Gesellschaft* konstituiere: Gesellschaft verstanden als die »virtuelle« Einheit der Normen. Allein Bergson habe diesen relativen und nicht notwendig harmonischen Charakter der Normen bemerkt, als er nämlich die ›Ganzheit der Verpflichtung‹ analysierte, das Motiv der Einzelnen zum Gehorsam. Unter ›Ganzheit der Verpflichtung‹ bezeichnete Bergson einen »konzentrierte[n] Extrakt, die Quintessenz von tausend Einzelgewohnheiten, die wir in uns aufgespeichert haben, um den tausend einzelnen Forderungen des sozialen Lebens zu gehorchen«, wobei sich diese an vielen Stellen widersprechen.<sup>56</sup> Eine Gesellschaft sei zwar stets ein geordnetes System von Funktionen, aber ihr fehle ein immanenter Zweck. Stets bedarf sie, so führt Canguilhem dies erneut weiter, also erfundener Institutionen (Organen der »Ermittlung und Aufnahme von Informationen, der Berechnung und sogar der Entscheidung«<sup>57</sup>). Als soziale Erfindungen haben Institutionen stets eine ungleiche Vorgeschichte und einen ungleichen Grad an Verfestigung, zumal bei auftretenden Problemen (»Informations- und Regulationsproblemen«) weniger bestehende Institutionen transformiert, als

53 Canguilhem, *Das Problem der Regulation*, 110f.

54 Canguilhem, *Das Problem der Regulation*, 113.

55 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 171–200.

56 Bergson, *Die beiden Quellen*, 18; Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 172.

57 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 174.

parallele Institutionen geschaffen werden. Die Gesellschaft sieht sich damit stets vor das »unlösbare« Problem gestellt, ihre Institutionen »zur Konvergenz« zu bringen.<sup>58</sup> Mit all dem ist die zeitgenössisch virulente Gleichsetzung von Organismus und Gesellschaft mehrfach falsch. Nicht zuletzt müsste man dann von den »Bedürfnissen und Normen einer Gesellschaft« ebenso sprechen können wie von denen eines Organismus, »d.h. ohne jeden Rest eines Doppelsinns«. Man braucht aber

»nur daran zu denken, daß in einer beliebigen Gesellschaft ein Individuum nach deren Bedürfnissen und Normen fragt und sie kritisiert ..., und man begreift sehr leicht, daß ein gesellschaftliches Bedürfnis keineswegs immanent, eine gesellschaftliche Norm nicht inhärent ist und daß letztlich die Gesellschaft als der Ort gebändigter Konflikte oder latenter Antagonismen überhaupt kein Ganzes darstellt.«<sup>59</sup>

Gesellschaften sind nie harmonisch, stets in Unordnung; und es ist die vitale Individualität Einzelner, die sie in Bewegung hält, in einer immanenten, normativen Bewegung. Im Hintergrund dieses canguilhemischen Themas steht wohl erneut eine Durkheim-Kritik, so der Canguilhem-Kenner Le Blanc im Blick auf die Vorlesungen: Durkheim gäbe sich die Soziabilität als selbstverständlich, dabei stehe doch schon das Tier stets in Konflikten mit anderen Lebewesen. Aus vitalistischer Sicht liegt die Wahrheit einer Gesellschaft eben nicht in der harmonischen Koordination der Funktionssysteme, sondern in den »normativen Konflikten«, nämlich Konflikten am »Ursprung der Negationen der bestehenden Normen und der Erfindung neuer Normen«. Die Wahrheit des Sozialen liegt nicht »im integrativen Vermögen sozialer Normen«, sondern in der »konfliktuellen Fähigkeit, die die Individuen in ihrem Bezug zu sozialen Normen konstruieren«. Man muss aus all diesen Gründen »Durkheims soziale Statik« durch die »Vitalität der Gesellschaften« ersetzen, nicht zuletzt, weil diese Vitalität die positive, einrichtende Kraft gegenüber der restriktiven, negativen Kraft der Norm bei Durkheim ist. Die Vitalität ist etwas Positives, sie ist eine »Affirmation der Macht«, denn jedes vitale Wesen »bejaht sein Sein, woraus eine latente Konfliktualität« entsteht.<sup>60</sup>

Man hat es bei Canguilhem also mit dem mehrfach paradoxen und komplizierten Vorhaben zu tun, Bergsons (kreatives, produktives, positives) *Leben* ausgerechnet in Comtes und Durkheims Vokabular der *Norm* zu formulieren – sowie in Nietzsches Vokabular der *Macht*. Canguilhem ist dabei derjenige, der sich am offensichtlichsten auf Bergson bezieht, ihn erwähnt (auch wenn die eigene Gesellschaftstheorie, welche den einrichtenden, produktiven Wert sozialer Krisen betont, nur punktuell vorliegt). Auch die Methode ist bergsonianisch, wenn Canguilhem eine Ge-

<sup>58</sup> Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 176.

<sup>59</sup> Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 177.

<sup>60</sup> Le Blanc, *La vie humaine*, 138.



nealogie anvisiert: Statt der Untersuchung der normalen Phänomene als »Übergang von einer normalen Form zu einer noch normaleren Form« müsse die Analyse der Gesellschaft die »Dynamik der sozialen Normen« im Blick halten,<sup>61</sup> die permanente Instituierung der Gesellschaft. Schließlich gelte es, von der extra-individuellen Bestimmung des Sozialen zu einer Theorie des sozialen Individuums überzugehen, zur Immanenz der Genese von Subjekt und Gesellschaft.<sup>62</sup>

*Exkurs – Von Canguilhem zu Foucault:  
Die Genealogie der Normierungen im Sozialen*

»Für Durckheim (sic!) ist [die Krankheit] die statistische Virtualität eines Abweichens vom Durchschnitt, für Benedict die anthropologische Virtualität des menschlichen Wesens; in beiden Analysen wird die Krankheit unter jene Virtualitäten eingeordnet, die der kulturellen Wirklichkeit einer gesellschaftlichen Gruppe als begrenzender Rand dienen. Damit ist zweifellos das positive und wirkliche an der Krankheit, d.h. an der Gestalt, in der sie in einer Gesellschaft auftritt, verfehlt. Tatsächlich gibt es nämlich Krankheiten, die als solche erkannt werden und die *innerhalb* der Gruppe Status und Funktion besitzen; dann ist das pathologische nicht mehr nur eine Abweichung in Bezug auf den Kulturtypus; es ist dann eines der Elemente und eine der Äußerungen dieses Typus ....

Wenn Durckheim und die amerikanischen Psychologen die Abweichung und den Abstand von der Norm zur eigentlichen Natur der Krankheit gemacht haben, so ist der Grund dafür zweifellos in einer ihnen gemeinsamen Kulturillusion zu suchen: Unsere Gesellschaft will in dem Kranken, den sie verjagt oder einsperrt, nicht sich selbst erkennen; sobald sie die Krankheit diagnostiziert, schließt sie den Kranken aus .... In Wirklichkeit drückt sich eine Gesellschaft in der Geisteskrankheiten, die ihre Mitglieder aufweisen, positiv aus, ... ob sie sie nun ins Zentrum ihres religiösen Lebens stellt ... oder ob sie versucht, sie auszubürgern ... wie es in unserer Kultur geschieht.«<sup>63</sup>

So heißt es 1954 in einem der ersten Texte Foucaults, in *Psychologie und Geisteskrankheit*. Man erkennt die Kontinuität mit den Themen seines Lehrers Canguilhem. Zweifellos wird dann der Nietzsche-Ein-

61 Le Blanc, *La vie humaine*, 134f.

62 Zur Bedeutung Canguilhems für Simondon und Bourdieu J. Chatué, *Epistémologie et transculturalité 2: Le paradigme de Canguilhem*, Paris 2009; für Foucault: M. Muhle, *Eine Genealogie der Biopolitik: Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld 2008.

63 M. Foucault, *Psychologie und Geisteskrankheit* (1954), Frankfurt/M. 1968, 95ff.

fluss, die Gleichsetzung von Wissen und Macht, prägnanter als bei diesem, und es gibt nur wenige Bemerkungen, die Foucaults Verhältnis zu Bergson einzuschätzen erlauben. Das Verhältnis scheint sich zunächst erneut von Bergson-Vorurteilen zu speisen, etwa wenn Foucault konstatiert, dass es ›den Philosophen‹ seit Kant nur um die Zeit gegangen sei (›Hegel, Bergson, Heidegger‹), während der Raum auf die Seite des »Verstandes, des Analytischen, des Begrifflichen, des Todes, des Erstarrten« gedrängt worden sei;<sup>64</sup> oder wenn er in einem seltsamen Schlenker in *Die Geburt der Klinik* bemerkt, dass das Individuum »nicht die anfängliche und ausgeprägteste Form« ist, in der sich das Leben zeigt; dass es sich vielmehr durch einen »langen Verräumlichungsprozess« gebildet habe. Daher marschiere Bergson in die »verkehrte Richtung«, wenn er in der Zeit die Bedingungen suche, unter denen die »lebendige Individualität zu denken« sei.<sup>65</sup> Neben dieser Aufwertung des ›Raumes‹ um den Preis der Abwertung der Zeit und einer Vermengung von Zeit und *durée* findet es Foucault einmal auch wichtig, gegen Bergson eine Aufwertung der Sprache zu vollziehen.<sup>66</sup> Er weiß andererseits auch, zwischen Bergson und dem schlecht verstandenen Bergsonismus zu trennen:

»Als ich Student war, wurde die französische Philosophie von einer Art latentem Bergsonismus beherrscht. Ich sage Bergsonismus, ich sage nicht, dass es sich um die wirklichen Gedanken Bergsons handelte, bei weitem nicht. Man gestand allen zeitlichen Analysen ein gewisses Privileg gegenüber dem Raum zu, den man als etwas Totes und Starres betrachtete. Ich erinnere mich, dass ich später – eine Anekdote, die meiner Ansicht nach für den neuerlichen Bergsonismus bezeichnend ist, in dessen Geist man noch lebte – an einer Hochschule für Architektur einen Vortrag gehalten und über Formen der Differenzierung von Räumen in einer Gesellschaft wie der unseren gesprochen habe. Am Ende hat jemand das Wort ergriffen und in einem sehr heftigen Ton gesagt, dass man ein Werkzeug des Kapitalismus sei, wenn man vom Raum rede, dass jedermann wisse, dass der Raum das Tote und Starre sei, dass er die Bewegungslosigkeit sei, die die bürgerliche Gesellschaft sich selbst auferlegen will, dass das eine Verkennung der großen Bewegung der Geschichte, der Dialektik und der revolutionären Energie sei ...

Man konnte sehr gut erkennen, wie er durch eine Bergsonsche Wertschätzung der Zeit auf Kosten des Raumes ganz einfach eine äußerst vulgäre Auffassung des Marxismus entwickelte. Diese Anekdote ist ... bezeichnend für die Art und Weise, wie eine bestimmte hegelianische und

64 M. Foucault, *Das Auge der Macht* (1977), in: Ders., *Schriften III: 1976–1979*, Frankfurt/M. 2003, 250–271, 254.

65 M. Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (1963), Frankfurt/M. 1988, 184.

66 Foucault, *Das Auge der Macht*, 253.

marxistische Vorstellung der Geschichte die Bergsonsche Aufwertung der Zeit ablöste und steigerte«. <sup>67</sup>

Bei Michel Foucault ist alles in allem ein eher indirekter Bergson-Effekt zu vermuten – via Canguilhem und Deleuze. Er teilt Canguilhems neovitalistische These der durchgängigen Positivität der Normen, der zufolge das Normale stets eine produktive *Normalisierung* ist, ein positiver, hervorbringender statt einschränkender Akt. Die beiden teilen hier, wie Pierre Macherey sagt, ein »*geheimes Kind*«: die nur von Canguilhem ausdrücklich gestellte Frage nach dem *Warum*: Warum ist die menschliche Existenz konfrontiert mit Normen, woher beziehen sie ihre Macht, in welche Richtung orientieren sie diese? <sup>68</sup> Canguilhems Antwort lautet: *vom Leben*. Zudem hat die historische Epistemologie, die Foucault mit Bachelard und Canguilhem teilt, in Bergson ihren Vorläufer. Elie During erkennt tatsächlich in ihm, und *nur* in ihm, das Vorbild dieser speziellen Perspektive auf das Wissen:

Die »instabile historische Konfiguration, die als Französische epistemologische Tradition bekannt ist, scheint viel ihrer Spezifität einem anti-bergsonschen Denken zu verdanken. Gleichwohl ist es möglich, einige Bergsonsche Muster in den grundlegenden Annahmen dessen zu finden, was man auch als »anti-positivistische« Sicht der Ideengeschichte bezeichnet. So ist etwa der Begriff des »Problems« eine fundamentale Kategorie in Bergsons Philosophie ... Die Idee, Probleme (und nicht Theorien) seien das genetische Element der Entwicklung des Denkens, findet sich zuerst bei Bergson. ... Seine Philosophie mag also mehr als jede andere zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Basis einer nicht- oder anti-positivistischen Konzeption der Geschichte des Wissens bieten ... Sieht man von Merleau-Ponty, Canguilhem und der Annales-Schule ab, ist es jedoch schwierig, eine direkte Anerkennung dessen zu finden. Ganz im Gegenteil spielte Bergson generell die Rolle eines Sündenbocks ... das Verwerfen seiner Ideen schien die effizienteste Art der Generation der 1930er ..., sich einen eigenen Standpunkt zu erarbeiten«. <sup>69</sup>

Man kann sich drittens fragen, inwieweit die Grundlage der historischen Anthropologie Foucaults (der Ausgang vom ständigen Anders-Werden des Menschen) nicht nur ein nietzscheanisches, sondern auch bergsonisches Erbe ist. Im französischen Kontext spricht einiges dafür. <sup>70</sup> Deleuze

67 M. Foucault, *Die Bühne der Philosophie* (1978), in: Ders., *Schriften III: 1976–1979*, Frankfurt/M. 2003, 718–748, 724f.

68 So P. Macherey, *Pour une histoire naturelle des normes* (1988), in: Ders., *De Canguilhem à Foucault: la force des normes*, Paris 2009, 71–97, 90.

69 E. During, »A History of Problems«, 4.

70 So jedenfalls F. Worms, *La vie dans la philosophie du XXe Jh. en France*, in: *Philosophie*, 2011/1 n° 109, 74–91, 86ff., und ders., *Pouvoir, création, deuil, survie*.

hat im Werk Foucaults drei tief sitzende Lebenstheorien unterschieden:<sup>71</sup> Neben dem Nietzscheanismus erkennt er einen Bichatismus (das Leben als »Widerstand gegen den Tod«) und einen Spinozismus (»es habe noch niemand herausgefunden, was der Körper des Menschen allein vermag«).<sup>72</sup> Deleuze wird aber auch eine vierte Lebenstheorie am Werk sehen, wenn Foucault zeigt, dass die Integration, welche eine Institution vollzieht (z.B. die Durchstaatlichung) nur wirke, indem sie zugleich »divergierende Wege der Aktualisierung« und ein »formelles System der Differenzierung« erzeuge.<sup>73</sup> Es ist das von Bergson übernommene Konzept der Aktualisierung des Virtuellen, das er hier auf Foucaults Institutionenanalyse anwendet. Von Bergson zu Foucault führt demnach diejenige grundlegende Perspektive, die den Menschen als vitales Wesen versteht, als unvorhersehbares, erfindendes. Foucaults Geschichte des Wissens vom Menschen beharrt ja ganz darauf, auf der Unvorhersehbarkeit des Menschen. Schließlich teilt Foucault im Spätwerk mit Canguilhem und Deleuze eine Theorie *ethopoietischer* Erfindungen, der Erfindung neuer Seins- oder Lebensweisen.<sup>74</sup> Für den Foucault- und Canguilhem-Kenner Guillaume le Blanc stellt sich diese Thematik tatsächlich als Frucht der Bergson-Lektüre Canguilhems dar: Als dieser »*Le normal et le pathologique*« schrieb, scheint es, als verlängere er Bergsons ... Reflexion über die Krankheit«, während er sie faktisch zum Konzept einer *sozialen* Normativität verschoben habe, in eine Theorie der »*kollektiven* Erfindung als Tatsache der Vitalität von Gesellschaften«. Und weiter: »Dies ermöglichte den langen Weg Foucaults zu einem neuen – nicht anthropologischen – Denken des Menschen, das sich ganz um dessen Praxis dreht.«<sup>75</sup> Die Thematik *kollektiver* Erfindungen neuen Lebens bilde einen zentralen Punkt der französischen Sozialphilosophie, an dem sich auch Derrida, Sartre, Merleau-Ponty und de Certeau trafen. Indes, wird Bergsons Perspektive dabei wirklich verschoben, oder ist die Innovation, die Einzelne vollziehen, nicht auch und gerade bei Bergson diejenige des *Lebens*? Bietet Bergson gegenüber Foucault wirklich noch eine anthropozentrische Konzeption? In Bezug auf das Anders-Werden der Einzelnen, die Entstehung neuer Subjektformen haben bereits Deleuze und Guattari Foucault implizit mit Bergson in Verbindung gebracht: Ein

71 G. Deleuze, Die Strategien oder das Nicht-Geschichtete, Das Denken des Außen (Macht), in: Ders., *Foucault*, Frankfurt/M. 1987, 99–130, 100.

72 Deleuze, Die Strategien oder das Nicht-Geschichtete, 129f.

73 Deleuze, Die Strategien oder das Nicht-Geschichtete, 108.

74 M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/1982*, Frankfurt/M. 2004, Vorlesung vom 10.2.1982, 2. Stunde (297: »*Ethopoios* ist etwas, das die Eigenschaft hat, die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums zu verändern«).

75 G. le Blanc, *L'invention de l'homme moderne. Une lecture de Michel Foucault*, in: *Philosophie*, 2011/1 n° 109, 60–73, 73.

*Werden*, war das nicht das, was dieser das »*Aktuelle* nannte«, das, »was wir werden«, statt es zu sein? Wenn es Foucault immer darum ging, zu beschreiben, was »wir dabei sind zu werden«, also um das *Aktuelle* im Unterschied zum *Gegenwärtigen* als dem, »was wir sind und dadurch gerade auch schon wieder nicht mehr sind« – dann teilt er grundlegend jenes Denken, in dem das Werden primär ist und in dem das Vergangene untrennbar in die Gegenwart hineinreicht.<sup>76</sup>

<sup>76</sup> Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?* 130.