

# Dezentrierungen

Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie,  
Strukturalismus und Poststrukturalismus

Herausgegeben von Thomas Ebke und  
Matthias Schloßberger

*Sonderdruck aus:*

Internationales Jahrbuch  
für Philosophische Anthropologie  
International Yearbook  
for Philosophical Anthropology

Band 3 · 2011/2012

Herausgegeben von  
Bruno Accarino (Florenz)  
Jos de Mul (Rotterdam)  
Hans-Peter Krüger (Potsdam)

ISBN: 978-3-05-004473-6



Akademie Verlag



This article is protected by German copyright law.  
You may copy and distribute this article for your  
personal use only. Other use is only allowed with  
written permission by the copyright holder.

# Inhaltsverzeichnis

Editorial ..... 9

## Themenschwerpunkt: Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus

Hans-Peter Krüger

De-Zentrierungen und Ex-Zentrierungen

Die quasi-transzendentalen Unternehmungen von Heidegger und Plessner heute ..... 17

Friedrich Balke

Parasitäre Positionalität

Samuel Butlers „Buch der Maschinen“ und sein Aussagewert

für die philosophische Anthropologie ..... 49

Robert Seyfert

Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz..... 65

Christine Blättler

Wiederholung, Differenz und die Frage nach der Geschichte ..... 81

Nico Lüdtke und Christian Fritz-Hoffmann

Historische Apriori

Zur Methodologie Helmuth Plessners und Michel Foucaults..... 91



Marco Russo Wer hat Angst vor dem Humanismus? Eine Auseinandersetzung mit Foucault.....	113
Ugo Balzaretti Spekulation und phänomenologische Ontologie Scheler, Cassirer, Plessner und Foucaults Überwindung der Geisteskrankheit durch den Wahnsinn.....	127
Bernd Ternes „Menschlichere Abstraktion“ Zur Plastizität sozioanthropologischen Substrats und seiner Modelung durch exzentrische Paradoxie.....	151
Frédéric Keck Das Risiko als Operator der Anthropisierung bei Claude Lévi-Strauss und Arnold Gehlen.....	173
Alexis Dirakis Die natürlichen Grenzen des Sozialen und die soziale Strukturierung des Natürlichen Helmuth Plessner und Claude Lévi-Strauss im Gespräch.....	185
Norbert Axel Richter Expressivität und Freiheit.....	207
Walter Seitter Gemeinsamkeiten zwischen Freud, Plessner, Lacan: Physiologie, Essenzialismus.....	221
Thomas Ebke „Aber ich, ich bin im Tableau“ Enunziation bei Plessner und Lacan.....	233
Line Ryberg Ingerslev Die anthropologische Einstellung und die Frage der Natur.....	261
 <b>Biogramm</b>	
Bernhard Schmincke Viktor von Weizsäcker (1886–1957).....	277



## Essay

Petra Lenz

Was ist Krankheit?

Ein Antwortversuch mit der Anthropologie von Helmuth Plessner..... 303

## Rezensionen

Hans-Ulrich Lessing

Zur politischen Analytik und Philosophie Helmuth Plessners ..... 327

Christina Brandt

„Plessner ist kein Heimatdichter der menschlichen Natur“

Gesa Lindemanns Aktualisierung der philosophischen

Anthropologie im Zeitalter der Biomedizin..... 334

Mario Marino

Neue Annäherungen an das Werk Arnold Gehlens..... 340

Guido K. Tamponi

Ignoramus et ignorabimus? ..... 349

Henning Schmidgen

Die Helix zwischen Leben, Erkennen und Wissen..... 357

Personenverzeichnis..... 365



UGO BALZARETTI

## Spekulation und phänomenologische Ontologie

### Scheler, Cassirer, Plessner und Foucaults Überwindung der Geisteskrankheit durch den Wahnsinn

Zur Konfrontation mit Traditionen gehört die Frage nach deren Identität, sei diese nun *expressis verbis* gestellt oder aber nur indirekt im Umgang mit ihnen impliziert. Man wüsste gerne, was das Vermächtnis eigentlich auszeichnet, das man, ob ablehnend oder affirmativ, aufzugreifen wünscht, und was es von anderen Ansätzen und Traditionen unterscheidet. Dies auch unabhängig davon, ob eine solche Identität denn überhaupt je feststellbar ist oder nur einen Moment der Traditionsaneignung darstellt, der in sich bereits das Prinzip seiner eigenen Auflösung trägt. So bezeugt das jüngst erfolgte Aufwerfen der Frage nach dem wahren Identitätskern der Tradition der Philosophischen Anthropologie nicht deren Akademisierung im schlechten Sinne, sondern eher die Brisanz der Probleme, die sich herausstellen, indem man an sie anknüpft. Die tiefgreifende Krise im Selbstbild des Menschen, die dazu führte, dass die Frage nach seinem Wesen zum Angelpunkt der philosophischen Reflexion im Deutschland der zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde, dürfte noch allgegenwärtig sein. Heute wie damals entspricht die Erschütterung der herkömmlichen, metaphysischen Bilder vom Menschen einer Vervielfältigung und Akkumulation wissenschaftlicher Erkenntnisse über ihn, die, wenn sie nicht gar den Anspruch erheben, sich philosophisch als Metadiskurse durchzusetzen, so doch auf jeden Fall sein Selbstverständnis zutiefst spalten. Was der Mensch ist und was seine Stellung im Sein ausmacht, ist plötzlich und mit einer neuen Dringlichkeit fraglich geworden.

Diese Krise steht bekanntlich auch im Mittelpunkt von Michel Foucaults Werk. In seiner frühen Beschäftigung mit der Psychologie, mit der Geisteskrankheit und mit der Daseinsanalyse des Schweizer Psychiaters Ludwig Binswangers spielt die Frage nach der Einheit des Menschen eine entscheidende Rolle. Dass sie affirmativ beantwortet wird, ist nicht zuletzt auf die positive Haltung zur Philosophischen Anthropologie und zu deren Möglichkeit zurückzuführen, die Foucault damals unter dem Einfluss des Marxismus und der Arbeiten von Ludwig Binswanger und Paul Häberlin noch einnimmt. Ebenso bekannt ist Foucaults Polemik gegen den anthropologischen Reduktionismus der Humanwissenschaften in seinen



weiteren Schriften. Die Frage nach der Einheit des Menschen ist auch hier nicht weniger relevant als in seinen früheren Ansätzen. Sie ist negativ in der Denunzierung der falschen Vermittlungen präsent, auf denen die moderne anthropologische Konstellation des Wissens aufbaut. Als das Zeichen einer falschen Vermittlung lässt sich wohl auch die Verschränkung von Bio- und Humanwissenschaften begreifen, die gerade deswegen bei Foucault eine strategische Bedeutung einnimmt. In diesem Sinne erlaubt sie eine schärfere, erweiterte Auffassung des Begriffs der „Biopolitik“, der erst in Foucaults Spätwerk vorkommt.

Die Rekonstruktion der internen Entwicklung von Foucaults Stellung zur Anthropologie lässt darüber hinaus neben der Affinität der Fragen, die ungeachtet aller Polemik herausgestellt werden kann, auch die strategischen Züge in einem klareren Licht erscheinen, die Foucault zu seiner kritischen Haltung und zur Überwindung seiner anfänglichen Positionen geführt haben. Foucault schlägt sich dabei eher auf die Seite von Max Schelers „Spekulation“ als auf jene von Helmuth Plessners oder Ernst Cassirers phänomenologischen Ansätzen. Er pflichtet zwar nicht der affirmativen Metaphysik Schelers bei, wohl aber der Bestimmung der Bedingungen, damit die Rede von einer Überwindung der alten Dualismen überhaupt erst möglich wird. Auf diese Weise lässt er eine hinreichend geläufige Spaltung in der Tradition der Philosophischen Anthropologie in Erscheinung treten. In einem ersten Schritt gilt es, diese skizzenhaft nachzuzeichnen. Die Rekonstruktion wird sich vor allem auf die Ebene der programmatischen Erklärungen beschränken, nicht jedoch auf das höchst komplexe Problem des Verhältnisses zwischen den Programmen und ihrer tatsächlichen Durchführung eingehen, dessen Behandlung den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde.

Die Frage nach der Einheit des Menschen wird als Leitfaden dienen. Sie ist für die Etablierung der Philosophischen Anthropologie insofern entscheidend gewesen, als sie ihr gestatten sollte, sich durch eine neue Verbindung zwischen der *philosophischen* und der *anthropologischen* Betrachtung des Menschen gegenüber der Tradition auszuzeichnen. Sie bildet zudem die genaue Perspektive, aus der heraus eine mögliche Einheit der Philosophischen Anthropologie vor allem *operativ* behauptet wird, um in einem zweiten Schritt eine sinnvolle Anknüpfung an Foucault vorschlagen zu können.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Über die komplexe Frage nach der Identität der Philosophischen Anthropologie und über die Diskussion, die darüber jüngst in der Forschung eingesetzt hat, vgl. den Überblick von Matthias Wunsch (Wunsch 2010).



# 1. Phänomenologische Ontologie und Spekulation: eine Spaltung in der Tradition der Philosophischen Anthropologie

## 1.1 Max Scheler

In seinem berühmten Versuch, die Stellung – oder wie es noch im ursprünglichen Vortrag hieß: die „Sonderstellung“ – des Menschen im Kosmos zu bestimmen, sprach Max Scheler vom Abhandenkommen eines einheitlichen Bildes vom Menschen als von dem Grund, der ihn dazu führte, der anthropologischen Frage in seinem Werk und in seinen philosophischen Bemühungen gegenüber allen anderen Fragen ein Privileg einzuräumen. Ähnlich erklärt sich auch, dass „die Probleme einer Philosophischen Anthropologie heute – d. h. 1928 – geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Problematik in Deutschland getreten sind“ (Scheler 2007, 6–7). Wirft man einen Blick auf das Kulturgut der europäischen Zivilisation, bemerkt man wohl, dass man über „eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie“ verfügt. Diese kümmern sich allerdings kaum umeinander, so dass wir allen Mühen zum Trotz kein ganzheitliches Bild vom Menschen haben: „eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht“ (ebd., 9).<sup>2</sup> Diese Krise spitzt sich außerdem noch dadurch zu, dass sogar die verschiedenen Wissensarten, in die sich das Bild des Menschen geteilt sieht, in sich selbst gespalten sind. Die philosophischen und theologischen Traditionen seien völlig erschüttert worden, und was das naturwissenschaftliche Verständnis des Menschen angehe, verschärfe die Vervielfältigung der besonderen Wissenschaften diese Versplitterung eher, als dass sie sie in Grenzen halten würde: „Die immer wachsende Vielheit der Spezialwissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen, verdeckt, so wertvoll diese sein mögen, überdies weit mehr das Wesen des Menschen, als dass sie es erleuchtet“ (ebd., 9).

Der „neue Versuch“ Schelers, „auf breitester Grundlage eine Philosophische Anthropologie zu geben“ (ebd., 10), weist dabei eine doppelte polemische Front auf. Zum Einen wird es darum gehen, wie bereits die Betonung auf das Philosophische in der Anthropologie verlauten lässt, der konstitutiven Zerstreung der Wissenschaften eine Essenzbestimmung entgegenzusetzen, die gegenüber dem Partikularen und Realen des empirischen Daseins das Universale und Mögliche des Wesens wieder zu seinem Vorrecht kommen lässt. Schreibt sich in ein solches Unterfangen das Projekt einer neuen Artikulation zwischen Natur und Geist, Dasein und Wesen wie von selbst ein, so dass es schon vom Ansatz her „Philosophische Anthropologie“ heißen wird, dann wird dies nicht im herkömmlichen Sinne geschehen können. Zum Zweiten wird es somit darum gehen, einen Ansatz gegenüber der theologischen

<sup>2</sup> Vgl. dazu den Aufsatz „Zur Idee des Menschen“ von 1914: „In einem gewissen Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme“ (Scheler, <sup>5</sup>1972, 173). Rückwirkend begreift Scheler in der Vorrede zur „Stellung des Menschen im Kosmos“ sein Werk als eine Philosophische Anthropologie. Zur Entwicklung seiner anthropologischen Konzepte, von denen die „Stellung“ eine knappe Zusammenfassung „einiger Hauptpunkte“ bietet, vgl. die detaillierte Rekonstruktion von Henckmann (2010).



und philosophischen Tradition zu entwickeln, der den Einspruch gegen die szientistische Naturalisierung des Menschen mit einer spiegelbildlichen Kritik an dessen kompletter Vergeistigung zu kombinieren wüsste. Diese klassische Theorie des Menschen sei für die theistische Teleologie, zuerst der griechischen und schließlich der jüdisch-christlichen Tradition, typisch und habe in der Neuzeit in der Lehre Descartes' ihre wirksamste Form gefunden. Die Moderne sei erst in jüngster Zeit im Begriff, sie abzuschütteln (ebd., 80). Sei außerdem die Autonomie und Souveränität des Geistes, die das herkömmliche Bild des Menschen aufs Radikalste behaupte, unbedingt zu retten, so sei alles Andere „größte Verkehrtheit“ (ebd., 80). Der Dualismus zwischen *res cogitans* und *res extensa* werfe den Menschen aus dem Reich der Natur heraus und betone nicht dessen Besonderheit: seine Folge sei die „widersinnigste Übersteigerung der ‚Sonderstellung‘“ des Menschen, seine Herausreißung aus den Mutterarmen der Natur“ (ebd.).

Der Philosophischen Anthropologie sei die Anthropologie, dem Geist die Natur vergangen. Stattdessen sollte man eine tatsächliche Überwindung des Gegensatzes zwischen Natur und Geist anstreben, die weder in einer Naturalisierung noch in einer Vergeistigung des Menschen aufgehe, sondern einerseits eine „Vergeistigung der Drangsale“ und andererseits eine „Verlebendigung des Geistes“ (ebd., 79) darstellen würde.

## 1.2 Ernst Cassirer

Beide, Ernst Cassirer und Helmuth Plessner, gehen von einem Max Schelers Diagnose ähnlichen Befund aus. Das Bild und die Erkenntnis, die der Mensch von sich selbst hat, seien in eine tiefe Krise geraten, die die Grundlage der europäischen Zivilisation selbst in Frage stelle. Ähnlich wie Scheler sind beide zudem davon überzeugt, dass diese Krise allein durch eine neue Überwindung des Gegensatzes zwischen Geist und Natur zu lösen sei. Der Naturvergessenheit der herkömmlichen metaphysischen und theologischen Auffassungen des Geistes auf der einen und der Geistesvergessenheit der modernen Naturwissenschaften auf der anderen Seite sei durch eine neu geschaffene Verbindung zwischen Natur und Geist entgegenzuwirken. Im Gegensatz zu Scheler glauben Cassirer und Plessner jedoch, sich nicht nur jegliche Metaphysik ersparen zu können, sondern vielmehr dem Dualismus Schelers und im Allgemeineren der neuzeitlichen, cartesianischen Philosophie gerade dadurch ausweichen zu können, dass sie Spekulation durch objektive Phänomenologie ersetzen. Geist sei nunmehr nicht als ein dem Leben absolut entgegengesetztes Prinzip zu verstehen, sondern als Ausdruck des Lebens selbst, als dessen interne Wandlung.

So konnte Ernst Cassirer 1930 in direkter Reaktion auf Max Schelers „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ betonen, wie „von neuem heute die große Antithese von ‚Natur‘ und ‚Geist‘, die Polarität von ‚Leben‘ und ‚Erkenntnis‘ im Mittelpunkt der philosophischen Betrachtung steht“ (Cassirer 2003, 33). Dieser Gegensatz würde „die Problematik unserer heutigen ‚Anthropologie‘, unserer philosophischen Lehre vom Menschen widerspiegeln“ (ebd.). „The crisis in man's knowledge of himself“ (Cassirer 1944, 1) – wie es 1944 in Cassirers „An Essay on Man“ heißen wird – sei insbesondere auf den Mangel an einer konzeptuellen Einheit zurückzuführen, die die verschiedensten Kenntnisse und Sichtweisen über





den Menschen, die aus der Theologie, der Politikwissenschaft, der Soziologie, der Biologie, der Medizin, der Ethnologie, der Ökonomie, der Psychologie, der Anthropologie, der Literaturwissenschaft oder der Geschichte kommen, miteinander verbinden könnte (Cassirer 1944, 21–22). Eine solche konzeptuelle Einheit wiederherzustellen sei die Aufgabe der Philosophie. Das Problem des Gegensatzes zwischen Natur und Geist solle jedoch anders als in der metaphysischen Tradition formuliert werden. Das Leben solle nicht „als das Absolut-Andere, als der kontradiktorische Gegensatz zum Geist bestimmt“ werden (Cassirer 2003, 44). Geist sei nichts anderes als eine Ausdrucksform des Lebens, und als solcher bestehe er nicht im Leeren, sondern gehöre ganz und gar in die Sphäre des Lebens und müsse aus diesem heraus verstanden werden. Die Askese, in der er sich manifestiere, sei insofern nicht als schlichte Abkehr vom Leben zu betrachten, sondern bilde „eine innere Wandlung und Umkehr, die das Leben in sich selbst erfährt“ (ebd., 51).<sup>3</sup> Um der Transzendenz der Idee die Immanenz des Lebens zurückzugeben und gleichzeitig mit Scheler „jeden bequemen ‚monistischen‘ Lösungsversuch abzuweisen“ (ebd., 49), sei es aber nötig, „die Polarität von Geist und Leben, die den Grundgedanken von Schelers Anthropologie bildet“, keineswegs aufzuheben, sondern „in einem anderen Licht“ erscheinen zu lassen (ebd., 52).

Zu diesem Zweck müsse man aber „die Sprache einer bestimmten realistischen Metaphysik“ (ebd.), auf die auch Scheler letztendlich noch zurückgreife, verlernen und einen rein phänomenologischen, beschreibenden Ansatz entwickeln. Der Dualismus zwischen Natur und Geist lasse sich nicht durch den Rückgriff auf „die Einheit des Metaphysischen Weltgrundes“ erklären, „der das, was für uns etwas schlechthin Heterogenes ist und bleibt, nichtsdestoweniger verknüpft und zu *einem* Ganzen vereint“ (ebd., 41). Die Umdeutung des substantiellen, metaphysischen Gegensatzes zwischen Leben und Geist in „einen reinen funktionalen“, der nicht mit „realen Seinspotenzen“, sondern mit „Funktionen“, nicht mit „Substanzen“, sondern mit „Vollzügen“ operiere, gestatte es, von einer „Behauptung über den transzendenten *Urgrund*“ zu „einem Unterschied, der in den *Phänomenen* aufweisbar ist“, herabzusteigen (ebd., 52).

### 1.3 Helmuth Plessner

In Helmuth Plessners „Einleitung in die philosophische Anthropologie“ – so lautet bekanntlich der Untertitel zu den „Stufen“ – geht es darum, „aus neuer Perspektive die Verbundenheit von Natur und Geist und die Stellung des Menschen zu bestimmen“ (Plessner 1975, 4). Die neue Verbindung von Natur und Geist dürfe weder in eine biologische Form des alten Naturalismus, nach dem das Geistige nur eine bestimmte Art tierischen Daseins darstelle,

<sup>3</sup> Für die Zentralität eines solchen Begriffes von Leben vgl. auch die einleitenden Ausführungen zur „Philosophie der symbolischen Formen“ von 1923. Die subjektive Wendung, die sich in der modernen Philosophie vollzog, „führte sie mehr und mehr dazu, die Gesamtheit ihrer Probleme statt in der Einheit des Seinsbegriffes im Begriff des Lebens zu zentrieren“ (Cassirer 1923, 46). Dadurch wurde „der Gegensatz der Subjektivität und Objektivität in der Form, in der er in der dogmatischen Ontologie auftrat, beschwichtigt und seine endgültige Versöhnung angebahnt“ (ebd.).



noch in eine erneute Absonderung des Menschen vom Naturreich nach alt-metaphysischer Art verfallen: Sie sei weder zu Gunsten der Natur noch zu Gunsten des Geistes zu entscheiden. Weder den von den Fortschritten der Abstammungs- und Vererbungslehre, der Physiologie und Entwicklungsgeschichte gestärkten Biowissenschaften noch einer „Theomorphie des Menschen im Sinne Schelers“ oder einer „Ontomorphie in Heideggers Sinn“ (Plessner 1975, XI) sollte sie Vorschub leisten. Nicht „Natur“, „Gott“ oder „Sein“, sondern „Leben“ könne die übergreifende Dimension ausmachen, aus der heraus sich das psycho-physische Problem stellen lasse.

Der Begriff des Lebens, der hier ins Spiel kommt, müsse freilich kein erfahrungsfeindlicher und metaphysischer sein, wie dies in der spekulativen Lebensphilosophie Bergsons oder Spenglers der Fall sei. Fern aller „intuitiv-ontologischen Lebensmetaphysik und Identitätsspekulation“ (ebd., 22) solle der Lebensbegriff, der eine neue Artikulation zwischen Natur und Geist gestatten würde, seinen „*erfahrungsmäßigen Sinn*“ wiedergewinnen und die Konkretheit und Unmittelbarkeit der prä-reflexiven, alltäglichen und sinnlich-praktischen menschlichen Lebenserfahrung wiederzugeben vermögen. Ein solcher Begriff stehe im Zentrum von Wilhelm Diltheys philosophischer Hermeneutik, in der Leben „nicht eine durch Abkehr von der Erfahrung zu erschauende Allmacht wie für Bergson oder Spengler, sondern eine durch Anschauung und Intellekt und Phantasie und Einfühlungsfähigkeit erfahrbare und selbst wieder die Erfahrung von sich ermöglichende, erzwingende Größe“ (ebd.) bedeute.

Wolle man allerdings die wirkliche menschliche Lebenserfahrung begreifen, könne man sich nicht – wie Dilthey es tut – in der Geschichte mit einer Theorie der menschlichen geistigen Erfahrung zufrieden geben. Eine Fundierung der Geisteswissenschaften erzwingt von selbst die Entfaltung einer Philosophie der Natur, die die Lebenserfahrung des Menschen durch deren sinnlich-stoffliche, ja körperliche Dimension ergänze und seine Stellung im Ganzen der Natur aufweise. Das habe selbst Dilthey gewusst, der einem Goetheschen Ideal des Menschen in seiner Ganzheit und konkreter Lebenseinheit gefolgt sei.<sup>4</sup> Anders als in Cassirers kulturphilosophischem Ansatz begründen sich die Philosophische Anthropologie und die Philosophie der symbolischen Formen nicht gegenseitig: Die Theorie der Geisteswissenschaften bildet nur einen Teil einer umfassenden Philosophie des Menschen, die ihrerseits ihre Fundierung in einer Philosophie der Natur findet. Der Grundsatz ist wohl bekannt, den Plessner seiner „Einheit der Sinne“ wie den „Stufen“ vorangestellt hat: „Ohne Philosophie des Menschen keine Theorie der menschlichen Lebenserfahrung in den Geisteswissenschaften. Ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen“ (ebd., 26).

Was insbesondere das Organische angeht, sei Plessners Philosophie der Natur als „eine universelle Wissenschaft vom Ausdruck“ zu verstehen, die vor wissenschaftlichen Beobachtungen nicht Halt mache, sondern Leben qua Ausdruck nach dessen Wesensstrukturen in seiner Ursprünglichkeit untersuche. Als solche stelle sie eine „objektive Phänomenologie des Lebens“ (ebd., 28) dar, die Fakten und nicht Bewusstseinsphänomene auf deren innere

<sup>4</sup> Plessner knüpft an Diltheys Kritik der historischen Vernunft auf eine ähnliche Art und Weise nicht nur in seiner Naturphilosophie des Lebendigen in den „Stufen“, sondern auch in der Geschichtsphilosophie von „Macht und menschliche Natur“ an (vgl. Plessner 1981, insb. 170 ff.).



Bedingungen der Möglichkeit befragt. Um eine Lehre vom Menschen und den Strukturgesetzen seiner Existenz erweitert, verkörpere diese Philosophie der Natur jene übergreifende Dimension, aus der heraus es möglich sein solle, der geschichtlichen Lebenserfahrung des Menschen ihre körperliche Sphäre zurückzugeben, Geistes- und Naturwissenschaften miteinander zu versöhnen und sowohl die Gefahren des darwinistischen und evolutionistischen Positivismus abzuwenden wie auch den Menschen „von der Herrschaft der seit der griechischen Antike die Interpretation unseres Denkens, Handelns und Hoffens beherrschenden Kategorien“ (ebd., 25), d. h. von deren schlechten Dualismen wie auch von deren monistischen Idealen zu befreien.

Bei aller Ähnlichkeit der Interessen und Grundfragen in den Ansätzen Schelers, Cassirers und Plessners kann es kaum entgehen, wie diese doch miteinander in Konflikt geraten. Erneuert Scheler nach Auffassung Cassirers und Plessners bei aller Originalität eigentlich die spekulative Mystifikation der antiken Metaphysik, so kommen Cassirer und Plessner *de facto* einer der zwei Grundarten, in die Scheler den modernen Naturalismus unterteilt, bedrohlich nahe. Neben einer „einseitig formal-mechanischen Auffassung des menschlichen Verhaltens“, die dem üblichen Bild des Naturalismus entgegenkommt, unterscheidet Scheler nämlich auch „eine einseitig vitalistische“ (Scheler 2007, 90). Diese zweite Abart der naturalistischen Theorie mache „im Gegensatz zum formal-mechanischen Typ die Kategorie des ‚Lebens‘ zur *Urkategorie* der *Gesamtauffassung* des Menschen und damit auch des Geistes, – die Tragweite des Lebensprinzips weit überschätzend“ (ebd., 91–2).<sup>5</sup> Ernst Cassirer hat die Nähe von Schelers Position zur Identitätsphilosophie der Romantik zu Recht hervorgehoben. Schelers Einordnung des Mechanismus wie des Organizismus in den naturalistischen Reduktionismus erinnert tatsächlich an die ähnliche Position des jungen Schelling, der glaubte, sowohl dem Mechanismus wie auch dem Vitalismus eine höhere, ursprünglichere Identität entgegenzustellen zu dürfen.<sup>6</sup>

Wie auch immer man dazu stehen mag, es bleibt zu fragen, welcher Preis für den vermeintlichen Rückzug auf die Gegebenheiten der menschlichen Lebenserfahrung zu entrichten ist. Ist die Antwort auf den Verlust der Sonderstellung des Menschen in der Natur, hervorgerufen durch die Erschütterung der theologischen und metaphysischen Tradition, wirklich eine anthropologische Philosophie, die die Immanenz der menschlichen Lebenserfahrung verabsolutiert und dadurch das Risiko eingeht, den herkömmlichen Anthropozentrismus durch die Hintertür der prometheischen und faustischen Abarten des *homo faber* wieder hereinkommen zu lassen?

<sup>5</sup> Zu Schelers Kritik an vitalistischen Ansätzen im Hinblick auf seine Phänomenologie der Emotionen und auf seine Ethik vgl. freilich auch: Scheler (1973, 61ff.) und Scheler (2000), vor allem das Kapitel V.5, „Relativität der Werte auf das Leben“. Selbstredend vertreten weder Cassirer noch Plessner eine naive, ursprüngliche Form von Naturalismus, im Gegenteil: Sie üben Kritik an ihm. Cassirer begründet seine Philosophie der symbolischen Formen auf „Leben“, und Plessner versteht seine Philosophie des Geistes als die Bestimmung der eigentümlichen Sphäre des personalen Lebewesens „Mensch“, d. h. letztendlich als „ein lebendiges Ding“ (vgl. Plessner 1975, 288–308, insb. 292).

<sup>6</sup> Vgl. Heuser (1989).



## 2. Foucaults Überwindung der Geisteskrankheit durch den Wahnsinn

Die Frage nach der Verbindung von Natur und Geist steht – nicht von ungefähr und viel stärker, als man bei einer oberflächlichen Betrachtung meinen würde – auch im Zentrum von Michel Foucaults Werk. In seiner Kritik an der Moderne ist ihr gar eine Schlüsselstellung beizumessen. Sie bildet außerdem mit Sicherheit eine äußerst fruchtbare Perspektive, um den Versuch zu unternehmen, die Positionen der Philosophischen Anthropologie und jene von Michel Foucault gegenüberzustellen.

Foucault positioniert sich gerade in der Kluft, die sich innerhalb der Philosophischen Anthropologie zwischen Max Scheler, Ernst Cassirer und Helmuth Plessner auftut. So verblüffend es bei einer flüchtigen Betrachtung auch klingen mag, steht er dabei eher auf Seiten Schelers als auf der von Cassirer und Plessner. Einerseits übt Foucault schärfste Kritik an all den Philosophien, die seit dem 19. Jahrhundert zu glauben meinten, im Begriff „Leben“ einen Stützpunkt gefunden zu haben, um auf dieser Basis zugleich die rationalistische Spaltung zwischen Natur und Kultur, Leib und Seele, Objekt und Subjekt zu verhindern und die Tradition der Metaphysik hinter sich zu lassen. Andererseits – und damit einhergehend – teilt er mit Scheler nicht die Lösung, sondern die Bedingung für eine Schlichtung des Dualismus zwischen Natur und Kultur, Leben und Geist. Er recurriert nicht auf die Einheit eines metaphysischen Weltgrundes, um die Verbindung zwischen Leben und Geist überhaupt zu erklären, sondern postuliert – zum Teil stillschweigend – eine solche Einheit als die Bedingung der Möglichkeit, den Dualismus zwischen denselben zu überwinden.

Dadurch, dass kein Diskurs eine solche absolute Einheit positiv zu erfassen vermag, obwohl sie immanent zu dessen Sinnentfaltung gehört, erklärt sich, dass Foucault in seinem Werk nie müde wird, die falschen Vermittlungen der Moderne anzuprangern und ihr eine Philosophie des Tragischen entgegenzuhalten. Der Verflechtung zwischen Bio- und Humanwissenschaften, die es Foucault gestattet, einen naturalistischen Rest in den Geisteswissenschaften nachzuweisen, kommt in seinen Untersuchungen, von „Wahnsinn und Gesellschaft“ und „Überwachen und Strafen“ bis zu „Der Wille zum Wissen“, nicht zufällig eine Schlüsselrolle zu.

Dahingehend ließe sich der später eingeführte Begriff „Biopolitik“ zumindest in einem erweiterten Sinne auch auf Foucaults frühes und mittleres Werk übertragen. „Biopolitik“ kann sowohl thematisch wie auch formal interpretiert werden.<sup>7</sup> Außer einer Politik des Lebens als der steigenden politischen Relevanz, die die individuelle und kollektive Gesundheit und im Allgemeinen der Mensch qua Lebewesen seit dem 19. Jh. eingenommen haben, kann „Biopolitik“ gleichfalls die besondere Form bezeichnen, die die moderne Macht auszeichnet. Sie steht demnach nicht nur für eine gewisse Politik, sondern auch für eine bestimmte Art der Macht. Diese ist auf die unterdrückende Subjektivierung zurückzuführen, die aus einer falschen Vermittlung zwischen Natur und Geist, Objektivität und Subjektivität, Empirischem und Transzendentelem hervorgehe. Als solche stellt sie sowohl eine Biologie des Politischen

<sup>7</sup> So etwa Muhle (2008), insb. 21 ff.



wie auch eine Politik des Biologischen dar: Eine Biologie des Politischen als den Nachweis eines naturalistischen Rests im Geistigen, eine Politik des Biologischen als die Denunzierung der politischen Relevanz der angeblich wertneutralen Versuche, den Menschen zu naturalisieren.

Von besonderem Interesse kann in diesem Zusammenhang die Rekonstruktion der Entwicklung sein, der der Gedanke einer Vermittlung zwischen Natur und Geist in Foucaults frühem Werk unterliegt. Die Selbstkritik, der er seinen früheren Ansatz implizit unterzieht, ist sehr hilfreich, um nachzuweisen, inwiefern er durch seine späteren Positionen *de facto* eine polemische Stellung zur Tradition der Philosophischen Anthropologie einnimmt. Aus dem Jahre 1954 stammen Foucaults zwei erste Veröffentlichungen: die „Einführung zu Traum und Existenz“ von Ludwig Binswanger und „Geisteskrankheit und Persönlichkeit“, das er 1962 für die zweite Auflage stark umschrieb und mit dem neuen Titel „Geisteskrankheit und Psychologie“ und einem völlig neuen zweiten Teil versah. Beide Werke verfolgen das Ziel, die Bedingtheit der Psychologie von der Geschichte aufzuzeigen.

## 2.1 Binswangers „Traum und Existenz“: eine doppelte Reduktion von Psychologie und Geisteskrankheit

Foucaults „Einführung“ in Ludwig Binswangers „Traum und Existenz“ ist viel mehr als eine Einleitung in den Aufsatz, in dem der Schweizer Psychiater 1930 zum ersten Mal den Versuch unternahm, Daseins- und Psychoanalyse miteinander zu verbinden. In seiner Einleitung richtet Foucault seinen Blick nicht so sehr auf den besonderen Gehalt von Binswangers Ausführungen, ihn interessieren eher dessen theoretische Implikationen. Foucault ist nicht an einer paraphrasierenden Erörterung und Kontextualisierung des Textes gelegen, wie man es von einer Einleitung erwarten könnte. Stattdessen möchte er nachweisen, inwiefern Binswangers Ansatz und Verfahren für die zeitgenössische Anthropologie „einen Königsweg“ darstellen könnten. Es gehe um nichts Geringeres als darum, eine Art von Analyse zu präsentieren, die zugleich weder Philosophie noch Psychologie sein, sich aber dennoch kraft des Privilegs ihres Objekts, des Menschen, gegenüber jeglichem objektiven und experimentellen Wissen als *fundamental* erweisen sollte: „Diese Einleitung hier will nur eine Form von Analyse vorstellen, die weder eine Philosophie noch eine Psychologie sein soll; eine Analyse, die sich im Verhältnis zu jeder konkreten, objektiven und experimentellen Erkenntnis als fundamental bezeichnet; eine Analyse, deren Prinzip und Methode nur durch die Vorzugsstellung [„le privilège absolu“] ihres Gegenstandes bestimmt sind: des Menschen oder vielmehr des *Menschseins*“ (Foucault 1992, 7–8/1954a, 93–4).

Die Auseinandersetzung mit dem Aufsatz von Binswanger bot dem jungen Foucault, der im Anschluss an sein Philosophiestudium bekanntlich einer psychologischen Ausbildung nachging, die Gelegenheit, einen Weg zwischen empirischer Forschung und begrifflicher Analyse ausfindig zu machen, der ihm gestatten sollte, einen eigenen Ansatz zu entfalten, der auf der Höhe der Zeit sei. Die Nähe zum späteren Foucault, der mit Hegel und Nietzsche Philosophie als nachträglich rekonstruktives Verfahren eines historisch-praktischen Gesche-



hens verstand, ist offensichtlich. Freilich kann es auch nicht entgehen, dass die fundamentale Dimension, auf die die von Foucault 1954 in Anspruch genommene Form der Rekonstruktion aufbaut, in der späteren Diskursanalyse zu einer grundlegenden Ebene hin überwunden wird, so dass sie dort als eine abgeleitete erscheint. Nicht mehr die Anthropologie, sondern die Archäologie und deren genealogisches Verfahren werden die Metaebene konstituieren, aus der heraus eine sowohl historische wie kritische Rekonstruktion von Diskursen möglich wird. Zur Zeit seiner Beschäftigung mit Binswangers „Traum und Existenz“ will Foucault aber noch auf Anthropologie hinaus. Das erklärt auch sein unmittelbares, in seinem Werk eher einmaliges Interesse für die Philosophische Anthropologie.<sup>8</sup> Letzteres scheint sogar so weit zu reichen, dass er eine weitere Schrift ankündigt, in der er die Existenzanalyse innerhalb der Entwicklung der zeitgenössischen Reflexion über den Menschen zu situieren gedenkt. „Der Wendung der Phänomenologie zur Anthropologie nachgehend“, werde aufzuzeigen sein, „welche Fundierungen für die konkrete Reflexion über den Menschen vorgelegt worden sind“ (Foucault 1992, 7).

Eine philosophische Anthropologie müsse auf jeden Fall eine Überwindung des ontologischen Ansatzes der Phänomenologie in Richtung Geschichte erlauben können, wie sie später in „*Maladie mentale et personnalité*“ offenkundig wird. Sie müsse sich zum einen jeder Art von psychologischem Positivismus widersetzen, der für sich beansprucht, die sinnhafte Konstitution des Menschen mit dem reduktiven Begriff eines *homo natura* erschöpfend zu erfassen. Zum anderen solle sie auf der Ebene einer ontologischen Reflexion ansetzen, die das menschliche *Dasein* zum Hauptthema mache, ohne in reine Spekulation aufzugehen. Wolle eine derartige Anthropologie ihr Recht behaupten, so müsse sie aufzeigen, wie sich eine positive Analyse des Menschseins mit einer Analytik der Existenz verknüpfen lasse. Durch letztere werde sie die Bedingungen für die Möglichkeit ersterer bestimmen; durch erstere wiederum müsse der Spezifität und der autonomen Bedeutung einer Anthropologie gegenüber einem schlichten apriorischen Ansatz Rechnung getragen werden. Eine solche Artikulation sei im konkreten Menschsein selbst zu suchen, das den effektiven und positiven Gehalt von dem, was die Ontologie als die transzendente Struktur des *Daseins* analysiere, anbiete.

Der Bezug auf die historische Konkretheit des Menschseins gebe die Möglichkeit, sowohl den Naturalismus einer positivistischen Wissenschaft der menschlichen Tatsachen als auch den Apriorismus einer rein spekulativen Philosophie zu umgehen. Gehe es dabei ebenso um menschliche ‚Tatsachen‘, dann seien diese nicht als Gegenstände einer Naturwelt, sondern als realer Gehalt einer Existenz zu behandeln, die innerhalb der sinnhaften und entwerfenden Erschließung einer Welt erlebt werde. Insofern könne sich auch die Anthropologie als eine ‚Tatsachenwissenschaft‘ betrachten: Sie untersuche nämlich auf eine strenge Art und Weise die existentielle Konkretheit des In-der-Welt-Seins. In diesem Sinne konnte Binswangers An-

<sup>8</sup> Foucault weist in diesem Zusammenhang insbesondere auf Paul Häberlins „Der Mensch, eine philosophische Anthropologie“ hin, der 1941 in Zürich im Verlag Schweizer Spiegel erschien und 1943 in einer stark überarbeiteten Fassung für Presse Universitaire de France ins Französische übersetzt wurde.



satz 1954 aus der Sicht Foucaults den Königsweg innerhalb der zeitgenössischen Anthropologie darstellen. Binswanger liefere eine Lösung für das Problem des Verhältnisses zwischen Ontologie und Anthropologie, indem er es auf die Ebene des konkreten Daseins versetze: „Er nähert sich dem Problem der Ontologie und der Anthropologie auf einem Umweg – indem er geradewegs auf die konkrete Existenz – dieser Existenz mit ihren geschichtlichen Entfaltungen losgeht“ (ebd., 9). So halten die Analysen Binswangers keine bloße „Anwendung“ der Begriffe und der Methoden der Existenzphilosophie auf die „Gegebenheiten“ der klinischen Erfahrung bereit. Dank seiner Begegnung mit dem konkreten Individuum („l'individu concret“) behält er vielmehr den Punkt im Blick, an dem die anthropologischen Formen und die ontologischen Bedingungen der Existenz ihre Artikulation miteinander finden.

Foucault findet die Vermittlung, die Binswangers Ansatz suggeriert, prinzipiell nachvollziehbar, wenn auch problematisch. Allerdings behält er sich vor, den Problemen an einem anderen Ort nachzugehen, die sich in Hinsicht auf die Begegnung mit der konkreten, individuellen Existenz wie auch des Status von deren ontologischen Bedingungen stellen. In seiner Einführung beabsichtigt er hingegen, auf einen Aspekt einzugehen, der in Binswangers Schrift nicht weitreichend erhellt worden sei. Indem Binswanger den zum Teil paradoxen Versuch unternimmt, gerade im Traum, d. h. in dem Moment, in dem „la présence au monde“, das In-der-Welt-Sein, am unschärfsten ist, die Modalitäten der Existenz zutage zu bringen, misst er dem Onirischen ein Privileg bei, das eine im Text von „Traum und Existenz“ nicht entfaltete „anthropologie de l'imagination“ (Foucault 1954a, 96) unterstellt. Diese bringt eine neue Bestimmung des Verhältnisses zwischen Sinn und Symbol, Bild und Ausdruck mit sich, die den eigentlichen Kern von Foucaults Einführung enthält.

Vor allem gebe Binswanger – nicht so sehr hinsichtlich seiner Intentionen, sondern nach der immanenten Logik der Problematik – eine Antwort auf die Defizite, die einerseits die Psychoanalyse und andererseits die Phänomenologie in ihren Auffassungen von Bildern und Symbolen aufweisen würden. Foucault bezieht sich in seiner Diagnose auf die zwei großen Werke, die 1900 das 20. Jahrhundert mit dem Versuch eröffneten, den Sinn der menschlichen Bedeutungssysteme neu zu erfassen: Sigmund Freuds „Traumdeutung“ und Edmund Husserls „Logische Untersuchungen“.<sup>9</sup> Was die „Traumdeutung“ angehe, habe ein Mangel in der Ausarbeitung des Symbolbegriffes zu einer unbefriedigenden Behandlung des Verhältnisses zwischen Bedeutung auf der einen und Bild und Ausdruck auf der anderen Seite geführt. Das Symbol sei nach Freud lediglich der Tangentialpunkt („le point de tangence“, Foucault 1954a, 100), an dem Bedeutung und Materialien des Bildes, innere und äußere Welt zusammenfallen. Die imaginative Dimension des Traums werde auf Sinn reduziert, so dass die Sprache des Traumes lediglich im Hinblick auf deren semantische Funktion analysiert worden sei: Ihre spezifische morphologische und syntaktische Struktur gehe dabei jedoch völlig

<sup>9</sup> Man vergleiche dazu ebenso die Ausführungen zur Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbol im ersten Teil von Jean Hyppolites „Logique et existence“, wo der ehemalige Lehrer Foucaults die entscheidende Rolle der Sprache und insbesondere des Ausdrucks *qua* Dasein des Geistes in Hegels Versuch hervorhebt, die herkömmliche Metaphysik durch seine Philosophie des Geistes zu verabschieden (Hyppolite 1952).



verloren. Freud verfallt – nicht anders als die klassische Metaphysik – in eine „Theologie der Bedeutungen“: Die Wahrheit könne abstrakt vor ihrer Formulierung und unabhängig von ihr bestehen. Bild und Ausdruck gerieten zugunsten des Sinnes gänzlich in Vergessenheit: Die Hermeneutik verdränge somit die Geschichte, die Verinnerlichung der Bedeutung die historische Untersuchung des Raum- und Zeitkontextes, in den sich der Ausdruck aufgrund seiner Materialität einbettet. Deswegen suche man bei Freud vergeblich nach einer Grammatik des Imaginativen und einer Analyse des Ausdrucksaktes in ihrer Notwendigkeit: „Die eigentliche Bildhaftigkeit der Sinn-darstellung ist völlig übersehen“ (Foucault 1992, 15; „La dimension proprement imaginaire de l’expression significative est entièrement omise“, Foucault 1954a, 98).

In Husserls „Logischen Untersuchungen“, vorwiegend in der ersten und sechsten, sucht Foucault dementsprechend nach einer Symbol- und Zeichentheorie, die es erlaubt, die Immanenz von Sinn und Bild in ihrer Unabdingbarkeit wiederzuerlangen. Anders als Freud trennt Husserl scharf zwischen Bedeutung und Ausdruck. Denn wolle man den Bedeutungsakt nicht auf „bloße Intentionalität“ (Foucault 1992, 26; „une simple visée intentionnelle“, Foucault 1954a, 105) reduzieren, müsse man dessen idealen Gehalt auf die konkrete Formulierung, sei es nun ein sprachlicher Ausdruck oder eine Bildstruktur, referieren, in der er sich verkörpere. In der sechsten Untersuchung spricht Husserl von einem zusätzlichen Akt, den er als Erfüllungsakt bezeichnet. Aus der Sicht Foucaults handele es sich dabei um eine lediglich definitorische Lösung, die dem Phänomen des Ausdrucks kein richtiges Fundament sichere. Aus diesem Grunde wendet er sich der Umarbeitung der Untersuchung zu, die Husserl 1914 verfasst hat; in ihr will er den unentfalteten Keim einer Ausdruckstheorie in der Phänomenologie sehen.<sup>10</sup>

Husserls Manuskript lasse vor allem den paradoxen Charakter der sinngebenden Akte in Erscheinung treten: Als thematische Aktivitäten würden sich diese stets auf eine erste Person, auf ein „Ich spreche“ oder „Ich stelle mir vor“, beziehen und erfüllten sich gleichzeitig in Gestalt der Objektivität, als Wort oder Bild. Die intentionale Virtualität realisiere sich in der Aktualität eines Signifikanten, der sie in einen raum-zeitlichen Kontext stellt und durch neue Implikationen neue Virtualitäten eröffnet. Jedes Symbol, sei es Wort oder Bild, lasse aufgrund des Widerstandes, den das imaginative sprachliche oder bildhafte Material leistet, außerhalb von uns etwas Neues entstehen, anders als wir es intendiert hatten. Die Theorie der Bedeutung bilde, anders als allgemein angenommen, keineswegs das letzte Wort von Husserls Bewusstseins-Eidetik; seine Analysen offenbarten vielmehr das ständige Bedürfnis nach einer Theorie des Ausdrucks. Freilich bliebe diese stets unentfaltet, denn sie sprengte den Rahmen einer Bewusstseinsphilosophie und habe somit eine Überwindung der Phänomenologie zur Folge: „Man könnte darüber erstaunt sein, dass sich die Phänomenologie nicht im Sinne einer Theorie des Ausdrucks entwickelt hat; dass sie eine solche Theorie immer nur im Schatten einer Theorie der Bedeutung angedeutet hat. Es liegt daran, dass eine Philosophie des Ausdrucks nur in einer Überschreitung der Phänomenologie möglich

<sup>10</sup> Vgl. Manuskript III 2, II 8a.





ist“ (Foucault 1992, 27–8; „une philosophie de l’expression n’est-elle possible que dans un dépassement de la phénoménologie“, 1954a, 106).

Im Gegensatz zur Psychoanalyse vermag die Phänomenologie, die Bedeutung innerhalb des Kontextes des sie fundierenden Ausdrucksakts erneut zu verorten. Indem sie aber wiederum das Verstehen als Verinnerlichung, als Wiederaufnahme der Äußerlichkeit des Ausdrucks auf der Ebene der Innerlichkeit begreife, verliere sie den Bezug zu einem konkreten Kontext, d. h. jenen Moment der objektiven Anzeige, der einer Diagnose gestatten solle, eine semantische Analyse mit einer Symptomatologie zu verbinden. Ludwig Binswangers „Traum und Existenz“ gehe aus der Konstellation hervor, die sich aus der Konfrontation zwischen Psychoanalyse und Phänomenologie ergebe; es halte eine Antwort auf die für beide entscheidende Frage nach einer Grundlage bereit, die imstande sei, Bedeutung, Ausdruck und Anzeige miteinander zu verbinden: „Das Problem, das sich aus der zweifachen Tradition der Phänomenologie und der Psychoanalyse ergab, war: für die objektiven Strukturen der Anzeige, für die Träger der Bedeutung und für die Akte des Ausdrucks eine gemeinsame Fundierung zu finden“ (Foucault 1992, 29–30).

Freud komme unbestritten das Verdienst zu, den Traum aus seiner vermeintlichen Bedeutungslosigkeit gerissen und für eine hermeneutische Analyse gewonnen zu haben. Dadurch habe er ihm eine psychologische Dimension wiedergegeben. Er habe hingegen nicht vermocht, ihn als eine spezifische Erfahrungsform wahrzunehmen. Seine Analysen folgen der Logik des Diskurses, und die Motivationen und die Strukturen, die er im Traum aufdeckt, entsprechen einer Psychologie des Wachbewusstseins. Entgegen dieser Psychologisierung knüpft Binswanger an eine alte Tradition an, die bis zu Heraklit zurückgeht und das Problem des Träumens grundsätzlich erkenntnistheoretisch formuliert. Der Traum ist demnach eine ursprüngliche Erfahrungsform, die mit den Mitteln der Psychologie erst in zweiter Linie und abgeleitet zu deuten ist. Als Kosmogonie erfasst, bilde der Traum jenen welterschließenden Moment, in dem Welt und Freiheit miteinander verschmelzen und eine Einheit verkörpern: „Indem er mit dieser Objektivität bricht, die das Wachbewusstsein fasziniert, und indem er dem menschlichen Subjekt seine radikale Freiheit restituiert, enthüllt der Traum paradoxerweise die Bewegung der Freiheit auf die Welt hin: den Punkt, von dem aus die Freiheit sich Welt macht“ (Foucault 1992, 47). Als solche sei der Traum schöpferische Indifferenz, auf die „die klassischen Dichotomien von Immanenz und Transzendenz, von Subjektivität und Objektivität nicht anzuwenden“ seien (Foucault 1992, 46–47).

Mit seiner Gegenüberstellung der Welt des wachen Menschen und jener des schlafenden („Die Wachen haben eine einzige gemeinsame Welt; im Schlaf wendet sich jeder der eigenen zu“, Heraklit 2000, 28/DK B 89) meine Heraklit nicht den Subjektivismus einer in sich verschlossenen Erfahrung, die sich jedweder Auseinandersetzung mit der Objektivität entziehe. Dessen *idios kosmos* sei vielmehr in dem Sinne *eigen*, dass das Träumen eine ursprüngliche Erfahrung wiedergebe, in der das Subjekt sich die Welt aneigne und sich ihr zugleich hingebende. Im Traum zeige sich das Dasein an sich, „l’existence elle-même“ (Foucault 1954a, 128), als die ursprüngliche Indifferenz zwischen Welt und Freiheit, wo der Mensch, noch nicht dem Determinismus der Natur und den eigenen Phantasmen verfallen, historisch gestaltend



agiere. Somit bilde andererseits das Träumen nicht einfach eine Modalität der Einbildungskraft, sondern deren primäre Bedingung der Möglichkeit, deren eigenste Form. Als solches komme ihm in Binswangers Anthropologie der Imagination ein absolutes Privileg zu: Die Traumanalyse sei nämlich „entscheidend für die Aufschliessung der fundamentalen Bedeutungen der Existenz“ (Foucault 1992, 63).

Anhand von Binswangers Studium des Falls der Schizophrenen Ellen West unterscheidet Foucault dahingehend drei wesenhafte Daseinsrichtungen: die horizontale Opposition zwischen Nähe und Ferne, die Opposition zwischen dem Hellen und dem Dunklen und die vertikale Opposition von Aufstieg und Fall (vgl. Foucault 1992, vor allem 69–77). Dieser letzten Sinndimension sei darüber hinaus ein absoluter Primat beizumessen: In ihr könne man „die Zeitlichkeit in ihrem ursprünglichen Sinn erfassen“ (Foucault 1992, 74). Das Träumen vom Aufsteigen und Stürzen sei mit einer eigentlichen oder uneigentlichen Art und Weise verbunden, sich in der Gegenwart auf die Zukunft entwerfend zu projizieren und auf die Vergangenheit ausgreifend zu beziehen. Und erst eine Existenz, die im Modus der Eigentlichkeit gelebt werde und der die Zeitsynthese gelinge, öffne sich der Dimension der Geschichtlichkeit im freien, sinnhaften Gestalten der Welt. Bei der vertikalen Sinndimension der Existenz und den Strukturen der Zeitlichkeit anzusetzen, die sie aufzudecken gestattet, heißt, eine Dimension zu gewinnen, wo sowohl die Subjektivität als auch die Welt nicht mehr *konstituiert*, sondern *konstituierend* sind. Dies habe Binswanger in „Traum und Existenz“ getan. Er habe „die transzendente Reduktion des Imaginären“ geleistet (Foucault 1992, 90; „la réduction transcendante de l’imaginaire“ Foucault 1954a, 145): Die „monde constitué“ der Traumbilder habe er auf die „monde se constituant“ des Träumens als ursprüngliche Form des Imaginierens zurückgeführt (ebd.). Mit einer konkreten Reflexion sei es ihm gelungen, den Übergang von der Anthropologie zur Ontologie zu schaffen, den Foucault anfangs als das Hauptproblem der Daseinsanalyse bezeichnet hatte.

Binswanger habe „das anthropologische Niveau der Reflexion, die den Menschen als Menschen innerhalb seiner menschlichen Welt analysiert“, verlassen und jenes „einer ontologischen Reflexion“ erreicht, „welche die Seinsweise der Existenz als In-der-Welt-Sein betrifft“ (Foucault 1992, 77). Seine phänomenologische Anthropologie der Imagination bedeute jedoch nicht nur die Überwindung einer anthropologisierten Anthropologie, die ihre Analyse innerweltlich auf der Ebene einer konstituierten Welt und einer verobjektivierten Subjektivität ansetze. Sie bilde, damit einhergehend, auch eine Reduktion der Psychologie und der Grundunterscheidung zwischen Normalem und Pathologischem.<sup>11</sup> Existenz sei fun-

<sup>11</sup> Für die Abkünftigkeit der Psychologie (selbstverständlich in den Fußstapfen von Husserl und Heidegger) vergleiche man auch Binswanger 1992, insb. 104 ff. Was den Foucault angeht, der den Wahnsinn entdeckt, wird dann – wie später noch zu sehen sein wird – für die Überwindung des Modells der „maladie mentale“ eher die Referenz auf die Unterscheidung zwischen der psychologischen Ebene der Geisteskrankheit und der existentiellen, der geistigen Kreativität in Karl Jaspers’ Untersuchungen des Verhältnisses zwischen Psychiatrie und künstlerischem Schaffen und in deren Interpretation und Weiterführung durch Maurice Blanchot entscheidend werden (vgl. Jaspers 1998, insb. den Hölderlin gewidmeten Teil, 122–39 und Blanchot 1953). Man verbleibt auf jeden Fall im Wirkungskreis der Phänomenologie, obwohl Foucault vermit-



damentaler als jede Geisteskrankheit. Diese stelle den Moment dar, in dem das Dasein seine ursprüngliche Freiheit preisgebe und in den objektiven Determinismus der Natur ver falle. So sei nicht die Teilung zwischen Krankem und Gesundem zentral, über die auf der abkünftigen Ebene der ‚Positivität‘ – wie der spätere Foucault sagen wird – einer konstituierten Welt entschieden werde, sondern jene zwischen ‚authentique‘ und ‚inauthentique‘, zwischen ‚histoire‘ und ‚nature‘, die vor jeder psychologischen Reduktion auf die ursprüngliche Konstitution der Welt einsetzt, wo eine ‚subjectivité radicale‘ (Foucault 1954a, 126) ihre Freiheit ausübt. Die positive Psychopathologie lasse eben gerade die Differenz zwischen konstituierter Welt und Konstitution derselben außer Acht und gebe sich einer Form von Naturalismus hin, indem sie in der Objektivität der Krankheit nicht die Verobjektivierung der Existenz, sondern die Gesetze ihrer Natur zu entdecken glaubt: ‚Der Psychiater vergisst, dass die Existenz selber jene Naturgeschichte der Krankheit als uneigentliche Form ihrer Geschichtlichkeit konstituiert und dass das, was er als objektive Wirklichkeit der Krankheit beschreibt, nur eine Momentaufnahme von der sich geschichtlich zeitigenden Existenz ist‘ (Foucault 1992, 76–77).

Gemäss seinem anfänglichen Vorsatz beschränkt sich Foucault auf die Analyse dessen, was Binswangers Studie über den Traum zu einer Anthropologie des Imaginären beitragen kann. Auch im Fall einer ‚philosophie de l’imagination‘ unterstreicht er die Notwendigkeit, die Phänomenologie in Richtung der Geschichte zu überwinden. Wie bereits in seiner Rekonstruktion von Husserls Bedeutungs- und Zeichentheorie kann dies nur durch die Verankerung der Wesensstrukturen, die eine phänomenologische Ontologie zutage bringen kann, auf der raum-zeitlichen Ebene des Ausdrucks geschehen. Nur der Ausdruck vermag nämlich die ontologischen Wesensstrukturen zu vollenden und ist für sie demnach konstitutiv. All dies betreffe ‚eine Anthropologie des Ausdrucks [...], die wir für fundamentaler halten als eine Anthropologie der Imagination‘ (Foucault 1992, 93; ‚une anthropologie de l’expression, plus fondamentale à notre sens qu’une anthropologie de l’imagination‘ Foucault 1954a, 147). Die ‚transzendente Reduktion des Imaginären‘, die Binswangers ontologische Analytik der Imagination vollziehe, bedürfe so einer neuen, ‚fundamentaleren‘ Reduktion, die ihr ihren Platz in der Geschichte zuweisen solle.

Nachdem die Imagination hinsichtlich ihres Ursprungs und ihrer Wahrheit, d. h. des Traums, als die anfängliche Verbindung zwischen Freiheit und Welt untersucht worden sei, sollte man jetzt ihre Bewegung vollenden, indem man ihren Weg von der Phantasie hin zur Praxis durch den Ausdruck verfolge. Die Freiheit, die sich im Traum nur imaginär mit der Welt verbunden und insofern nur eine subjektive Allgemeinheit erreicht habe, müsse

---

telst Blanchot der phänomenologischen Reduktion eine ganz neue Bedeutung verleiht. Man vergleiche auch die ähnliche Position Schelers, der betont, wie ‚Denken‘, vom Leben aus gesehen, d. h. wenn nicht in seiner eigentlichen geistigen Dimension, in der abkünftigen der Vitalsphäre betrachtet wird, lediglich ‚Krankheit‘ darstellt: ‚Jener Mangel an geistiger Durchgebildetheit eines organischen Wesens und jener Mangel an ‚guten Einfällen‘, das man ‚Denken‘ nennt, ist – obzwar Krankheit, vom Leben aus gesehen – dennoch *Pionier* für das, was besser ist als Leben und Verstand: *Pionier* für die geistige Schöpfung der Kultur und in letzter Linie *Pionier* für die Gnade!‘ (Scheler 1972, 186–87).



nunmehr endlich „den Moment ihrer Universalität in einem objektiven Ausdruck“ finden (Foucault 1992, 92). Der Primat des Traums sei absolut für die anthropologische Erkenntnis der Wesensstrukturen des Menschseins; die Überwindung dieses Primats stelle dem realen Menschen aber wiederum eine Aufgabe: eine ethische, gleichsam historisch notwendige. Foucault beruft sich dabei auf René Chars „Fureur et mystère“: Die Fabel sei in Geschichte zu verwandeln, was einem Menschen, der sich historisch in der Welt Übel und Leiden ausgesetzt sieht, eine wahre anthropologische Aufgabe abverlange: „Gewiss geziemt es diesem Menschen, der von Grund aus mit dem Übel im Kampf liegt, dessen gefräßiges und hinweichendes Gesicht er kennt, das Faktum der Fabel in ein Faktum der Geschichte zu verwandeln“ (Foucault 1992, 92).<sup>12</sup>

Es ist hier nicht der Ort für eine ausführliche Diskussion der Positionen des ganz frühen Foucault. Allerdings kann es kaum entgehen, wie in Foucaults frühem Bestreben, Geschichte gegen Existenz stark zu machen, bereits die Gegenüberstellung zwischen Bedeutung und Struktur am Werk ist. Diese versucht Foucault zugunsten der letzteren dadurch zu lösen, dass er der raum-zeitlichen Verankerung des Ausdrucks einen Vorrang gegenüber der Sinnhaftigkeit des Wesens einräumt: Die konkreten Formen von Wort und Bild bildeten in ihrer historischen Bestimmtheit das Fundament der Wesensgesetze des Menschseins, die eine anthropologische Ontologie ihrerseits den Beobachtungen einer empirisch ansetzenden Anthropologie zugrunde legen konnte. Die Probleme, die aus einer solchen Position resultieren, müssen auch Foucault einigermaßen gegenwärtig gewesen sein, wenn er bereits 1961 Geschichte auf eine Stufe mit der ‚innerweltlichen‘ Anthropologie und Psychologie stellt.<sup>13</sup> Denn man könne durchaus „die Schwäche haben, an die Geschichte zu glauben – selbst wenn es sich um die Existenz handelt“ (ebd., 30), dann müsse man nur vermögen zu sagen, wie sich eine raum-zeitlich verankerte „anthropologie de l’expression“ überhaupt von einer schlichten empirischen Anthropologie, die sie über die ontologische Reduktion einer objektiven Phänomenologie doppelt fundieren sollte, abgrenzen könne. Wie könnte außerdem die Materialität des Ausdrucks „plus fondamental“ von Bedeutung sein, wenn diese als konstitutiv synthetisch je schon über die für sie notwendige Zerstreuung und Veräußerlichung in Raum und Zeit hinaus ist?

An dieser Stelle mag es genügen, eine Richtung nachgezeichnet zu wissen, die noch für die praktisch zur gleichen Zeit entstandene „Maladie mentale et personnalité“ entscheidend ist und 1961 dann mit „Wahnsinn und Gesellschaft“ endgültig überwunden sein wird.<sup>14</sup> Eine doppelte Reduktion solle die fundamentale Dimension erschließen, aus der heraus erst eine angemessene Antwort auf die Grundfrage der Anthropologie, und zwar auf die der Verbindung zwischen Welt und Freiheit, Natur und Geist gegeben werden könne. Der psycholo-

<sup>12</sup> „Sans doute appartient-il à cet homme, de fond en comble aux prises avec le mal dont il connaît le visage vorace et médullaire, de transformer le fait fabuleux en fait historique“ (Char 1983, 169).

<sup>13</sup> Man vergleiche am einfachsten Foucaults Vorwort zu „Wahnsinn und Gesellschaft“ (Foucault 1969, insb. 15/Foucault 2001, 193–94).

<sup>14</sup> Walter Seitter äußert sich zu den zwei beinahe gleichzeitig erschienenen Texten wie folgt: „zwei Flügel eines ersten Denk-Aufschwunges“ (Seitter 1992, 138).



gische Positivismus und der verkürzende Begriff eines *homo natura*, aufgrund dessen man glaubt, die Sinnhaftigkeit der menschlichen Welt ausschöpfen zu können, solle auf die Ebene einer ontologischen Reflexion, die die Grundgesetze des Daseins als die spezifisch menschliche Art und Weise, in der Welt zu sein, untersucht, als auf dessen Fundament zurückgeführt werden. Diese ‚fundamentalontologische‘ Analyse sei ihrerseits und wiederum auf die konkrete menschliche Praxis zu reduzieren, in der die Strukturen der Existenz erst real werden können: Geschichte sei nämlich die Ebene, auf der der Mensch erneut die Einheit zwischen seinem Wesen und seiner Wirklichkeit finden könne.<sup>15</sup>

Die phänomenologische Reduktion der Psychologie wird somit insofern radikalisiert, als dass sie entsprechend der Selbstüberwindung, die in die Logik der Phänomenologie selbst eingeschrieben sei, um einen neuen Aspekt bereichert wird: jene der Geschichte als die Dimension der konkreten, praktischen Lebenserfahrung des Menschen. Die Scheidung zwischen Normalem und Pathologischem, mit der sie strukturell operiert, und der Begriff der Geisteskrankheit erscheinen somit als abkünftige Modi, kraft derer eine auf Innerweltlichkeit setzende Psychologie den Menschen und seine „radikale Subjektivität“ anthropologisiert, pathologisiert und letztendlich naturalisiert.

## 2.2 Entdeckung des Wahnsinns: von „Maladie mentale et personnalité“ zu „Maladie mentale et psychologie“

„La vraie psychologie“ – so heißt es in „Maladie mentale et personnalité“ – „doit se débarrasser de ce psychologisme, s’il est vrai que, comme toute science de l’homme, elle doit avoir pour but de le désaliéner“ (Foucault 1954b, 110). Wolle die Psychologie sich zur wahren Wissenschaft des Menschen entwickeln, müsse sie sich ihres Anspruchs entledigen, die Geisteskrankheit aus sich heraus zu erklären. Nur so werde sie ihr Angewiesensein auf die historischen Lebensbedingungen des konkreten Menschen erkennen können, die der junge Foucault noch gut marxistisch mit dem Begriff *Entfremdung* bezeichnet.

Die Psychologie mit ihren persönlichkeitsinternen Analysen sei lediglich dazu imstande, die Erscheinungsformen („les formes d’apparition“) der Krankheit nachzuweisen, nicht allerdings ihre Erscheinungsbedingungen („conditions d’apparition“, Foucault 1954b, 71). Die organische Evolution, die psychologische Geschichte oder eine Phänomenologie der Existenz seien zwar in der Lage, die Manifestationen, die Modalitäten und die Ausdrucksformen der Krankheit nachzuzeichnen; ihnen gelinge es aber keineswegs, deren Wurzeln zu erfassen. „En réalité, c’est dans l’histoire seulement que l’on peut découvrir les conditions de possibilité des structures psychologiques“ (Foucault 1954b, 90). Allein durch den Verweis

<sup>15</sup> Man vergleiche dazu auch noch den abschließenden Abschnitt des Beitrags zur Geschichte der Psychologie, die Foucault 1957 für die „Histoire de la philosophie européenne“ von D. Huisman und A. Weber verfasste: „L’avenir de la psychologie n’est-il pas dès lors dans la prise au sérieux de ces contradictions, dont l’expérience a justement fait naître la psychologie? Il n’y aurait dès lors de psychologie possible que par l’analyse des conditions d’existence de l’homme et par la reprise de ce qu’il y a de plus humain en l’homme, c’est-à-dire son histoire“ (Foucault 1957, 165).



auf Geschichte und den Bezug auf die konkreten, menschlichen Lebensbedingungen ließe sich „le problème de l'unité humaine et de la totalité psychosomatique“ (Foucault 1954b, 8) lösen und die Frage nach der Einheit zwischen Körper und Geist beantworten.

Die sozialen und historischen Bedingungen der Krankheit sind gegenüber den psychologischen, die ihrerseits auf die physiologischen verweisen, primär. Deren Erscheinungsbedingungen sind in den gesellschaftlichen Konflikten und den realen Milieugegensätzen anzusiedeln. Diese reichen allerdings nicht aus, um die Entstehung eines pathologischen Verhaltens zu erklären. Dafür benötige man spezifische psychologische Bedingungen, die Foucault in einer angepassten und differenzierten Reaktion auf die kontradiktorischen Milieuanforderungen verhindernden Abwehrhaltung ausmacht. Auf der physiologischen Ebene bestehe das undifferenzierte Abwehrverhalten andererseits in einer Dereglementierung der normalen Dialektik zwischen Erregung und Hemmung, die Foucault in Pawlows Reflexologie erkennt.

Pawlows Physiologie erlaube insbesondere, aus der Definition der Geisteskrankheit auf der Basis ihrer menschlichen und historischen „realen Bedingungen“ eine einheitliche Auffassung vom Pathologischen („une conception unitaire du pathologique“, Foucault 1954b, 106) zu gewinnen. Geisteskrankheiten sind Störungen der Persönlichkeit in ihrer Ganzheit; als solche haben sie ihren Ursprung in ihren realen Existenz- und Entfaltungsbedingungen und in ihren Konflikten. Damit es aber tatsächlich zu einem pathologischen Verhalten kommt, genügt es nicht, dass die Konflikte auf eine psychologische Dimension übertragen werden; es bedarf des Weiteren auch, dass sie zu funktionellen Gegensätzen der Reaktionen auf dem physiologischen Niveau der Reflexe werden. In diesem Begriff der funktionellen Störung erfahre die Geistespathologie ihre Einheit mit der organischen („la pathologie mentale trouve son unité avec la pathologie organique“, Foucault 1954b, 106).

In diesem Sinne sind auch die Worte Pawlows zu verstehen, an die Foucault erinnert: „Je me suis convaincu qu'une étape importante de la pensée humaine approche, où le physiologique et le psychologique, l'objectif et le subjectif fusionneront réellement, où la contradiction pénible, où l'opposition de ma conscience à mon corps seront résolus en fait“ (Foucault 1954b, 107).

Die zweite Ausgabe des Buches, unter dem Titel „Maladie mentale et psychologie“ 1962 bei Presse Universitaire de France erschienen, zeigt mit großer Deutlichkeit, welcher Wandel sich zwischen Foucaults marxistischen Anfängen (1954) und der Niederschrift seiner *thèse principale*, „Wahnsinn und Gesellschaft“, auf der einen und seiner *thèse secondaire*, „Einführung in Kants Anthropologie“ auf der anderen Seite zugetragen hat. Sein Programm lässt sich weiter als die spiegelbildliche Umkehrung von Freuds Diktum in „Das Unbehagen in der Kultur“ sehen, dem es um „eine psychologische Ableitung der Kultur“ (Freud 1972, 445) gehen würde. Foucault versucht, eine kulturelle Deduktion der Psychologie und insbesondere der modernen Psychopathologie vorzunehmen. Dabei wird nicht nur der noch vage Begriff von den historischen „Erscheinungsbedingungen“ („conditions d'apparition“) zu regelrechten konstitutiven Bedingungen der Möglichkeit oder gar zu „konkretem Apriori“ (Foucault 1962, 101) verdeutlicht: Nicht von ungefähr ist jetzt von „la constitution historique



de la maladie mentale“ (Foucault 1962, 76) die Rede.<sup>16</sup> Foucault widmet sich nunmehr einer kulturellen Deduktion der Psychologie und legt besonderes Augenmerk auf die moderne Psychopathologie. Dabei wird die deduktive – oder wenn man lieber *mutatis mutandis* die Husserlsche Begrifflichkeit heranziehen mag – die *reduktive* Arbeit um eine neue Dimension bereichert. Der Wahnsinn vollzieht seinen Auftritt: *la folie* macht den Rahmen aus, dem gegenüber Geschichte wie auch Psychologie und Geisteskrankheit abkünftig sind. Demnach wird „die Psychologie die Wahrheit über den Wahnsinn niemals sagen können, weil im Wahnsinn die Wahrheit der Psychologie beschlossen liegt“ (Foucault 1968, 114; „Jamais la psychologie ne pourra dire sur la folie la vérité, puisque c’est la folie qui détient la vérité de la psychologie“, Foucault 1962, 89).

Erst die Zurückführung auf das Gleiche der „absoluten Differenz des Irrsinns“ (Foucault 1968, 118) habe die Psychologie, als jenes Verhältnis des Menschen zu sich selbst, das durch dessen Verobjektivierung mittels einer positiven Psychopathologie den Wahnsinn zur Geisteskrankheit konstituiert, ermöglicht. Der Wahnsinn wird nicht mehr, wie noch in der Renaissance, als die Manifestation einer anderen Welt, als Epiphanie des Übernatürlichen erfahren, sondern als Natur, als Gegebenheit, die durchaus mit den Mitteln der Vernunft zu analysieren ist. Das Pathologische ist dem Normalen angeglichen und der Wahnsinn innerhalb der Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn erfasst, die er selbst, als die obere Einheit, die vor der Teilung steht, konstituiert.

Die unberechtigte Reduktion des Anderen auf das Gleiche, des Wahnsinns auf die Vernunft, des Pathologischen auf das Normale und des Normalen auf das Pathologische – denn es ist bekannt, wie viel die Psychologie der Psychopathologie schuldet<sup>17</sup> – bildet das Prinzip, das die epistemologische Konstellation, die die Psychologie erst möglich gemacht hat, am tiefsten auszeichnet. Diese ist dieselbe wie jene, die dem modernen Anthropologismus als dem zirkulären Verhältnis zu sich selbst, das der Mensch in einem unendlichen Verweis seiner Endlichkeit auf sich selbst etabliert, zugrunde liegt. Indem diese epistemische Konstellation den Wahnsinn, der die absolute Einheit und Indifferenz vor jeder Teilung zwischen Sinn und Nicht-Sinn ausmacht, innerhalb des Raums auffasst, den diese selbe Teilung erst eröffnet, erweist er sich als ein Monismus, der auf partiellen Synthesen und somit auf falschen Vermittlungen fußt: „Die Erfahrung der Unvernunft, in welcher dem Menschen des Okzidents bis zum 18. Jahrhundert die Nacht seiner Wahrheit und seine absolute Widerlegung entgegentraten, wird nun und bleibt auch für uns noch der Zugang zur natürlichen Wahrheit des Menschen“.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Die deutsche Übersetzung spricht einfach von der „Entstehung der Geisteskrankheit in der Geschichte“ (Foucault 1968, 99).

<sup>17</sup> Vgl. etwa Foucault (1968, 113/1962, 87): „Man darf nicht vergessen, dass die „objektive“ oder „positive“ oder „wissenschaftliche“ Psychologie ihren historischen Ursprung und ihren Grund in einer pathologischen Erfahrung gefunden hat“.

<sup>18</sup> Foucault (1968, 113–14/1962, 88). Ähnlich das Vorwort zu „Wahnsinn und Gesellschaft“: „Dazu war es notwendig, dass der Wahnsinn aufhörte, Nacht zu sein, und flüchtiger Schatten im Bewusstsein wurde, damit der Mensch behaupten konnte, *seine* Wahrheit zu besitzen und sie in der Erkenntnis zu entschlüsseln“ (Foucault 1969, 15; „Il a fallu que la Folie cesse d’être la Nuit, et



In der „Einführung in Kants Anthropologie“ hebt Foucault ebenso die grundlegende Angewiesenheit der Anthropologie – im Unterschied zur Physik in den „Anfangsgründen der Natur“ – auf die absolute Einheit einer aktuellen Unendlichkeit hervor, was in der Sprache der Metaphysik nichts anderes als „Gott“ heißt. Als Erkenntnis vom Menschen qua einem „mit Vernunft begabten Erdwesen“ (Kant 2000, 9) ist die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht als eine besondere Art von Welterkenntnis anzusehen: Anders als die physiologische Betrachtungsart erforscht sie nicht das, was die Natur aus dem Menschen, sondern das, was der Mensch als „freihandelndes Wesen“ (ebd.) aus sich selbst macht. Die anthropologische Erkenntnis ist demnach konstitutiv amphibolisch: Sie erforscht den Menschen sowohl als Objekt oder als „einen Teil der Erdgeschöpfe“ wie auch als Subjekt, das von dessen Freiheit Gebrauch macht. Sie ist nicht nur Wissenschaft des Menschen sowie Wissenschaft und Horizont aller Humanwissenschaften, sondern auch Wissenschaft, die das Wissen des Menschen begründet und begrenzt. Als Synthesis von Natur und Praxis, Notwendigkeit und Freiheit, schreie sie stets nach Gott, nach der aktuellen Unendlichkeit und absoluten Einheit in den Unterschieden, die allein ihre Vermittlungsarbeit garantieren konnte: „Die Anthropologie zeigt mit dem Finger auf die Abwesenheit Gottes und entfaltet sich in der Leere, die von diesem Unendlichen hinterlassen wird“ (Foucault 2010, 113; „dans le vide laissé par cet infini“ 2008, 76).<sup>19</sup> Aufgrund der eigenartigen epistemologischen Struktur der Anthropologie mutet demzufolge der Anspruch der Modernen, in der konkreten menschlichen Lebenserfahrung die Dimension gefunden zu haben, aus der heraus es möglich sein sollte, die Dualismen der Tradition der Metaphysik und insbesondere der des neuzeitlichen Rationalismus zu überwinden, äußerst naiv an: „Es bedarf schon der widerständigen Naivität unserer Zeitgenossen, um in der Anthropologie die endlich befestigte Überwindung der Trennungen zu feiern, in der sich die Trockenheit des Rationalismus verloren habe – Seele und Körper, Subjekt und Objekt. Wobei sie im Wunderwerk dieser Versöhnung nur dem wenig erstaunlichen Wunder ihrer Taubheit für den grammatikalischen Doppelsinn der *Menschenkenntnis* begegnen“ (Foucault 2010, 111 bzw. 2008, 74–5).

Foucaults Befunde über Kants „Anthropologie“ bilden auch den Rahmen, innerhalb dessen seine Frage nach dem Verhältnis zwischen Bio- und Humanwissenschaften zu verorten ist. So dürfe die These von der „Geburt der Klinik“, nach der die Medizin eine entscheidende Rolle bei der Entstehung der modernen Humanwissenschaften gespielt habe, keineswegs als ein banaler historischer Umstand verstanden werden; sie weise vielmehr auf eine Verwandtschaft hin, die auf der Ebene der epistemischen Tiefenstrukturen an den Tag tritt und die für die Wissenschaften des Menschen nicht äußerlich, sondern konstitutiv ist. Denn sie denunziert ebenso einen naturalistischen Rest in deren Versuch, sich als Geisteswissenschaft zu etablieren, wie einen geistigen in deren Anspruch, angesichts der Voreingenommenheit der Metaphysik eine wertneutrale Naturalisierung zu bieten. Wesensmerkmale dieser Ver-

---

devienne ombre fugitive en la conscience, pour que l'homme puisse prétendre à détenir *sa vérité* et à la dénouer dans la connaissance“ Foucault <sup>2</sup>2001, 194).

<sup>19</sup> Man vgl. Schelers berühmte Bestimmung des Menschen als „Gottsucher“ von 1914 (Scheler <sup>5</sup>1972, 189).





wandtschaft sind sowohl der Begriff der Organisation wie die Teilung zwischen Normalem und Pathologischem. Beide sind organisatorisch strukturiert und für deren Auffassung insofern zwangsläufig auf partielle Synthese angewiesen. Beide sind außerdem und infolge dessen konstitutiv normativ, sie operieren je schon mit einer Teilung zwischen Sinnhaftem und Nicht-Sinnhaftem, Normalem und Pathologischem, derer sie nicht Herr werden können und die sie deshalb *de facto* nur dezisionistisch zu bestimmen vermögen. Sie beurteilen demnach das, was sich dem Gegensatz zwischen Krankheit und Gesundheit radikal entzieht, weil es einer grundlegenden Dimension angehört – wie Foucault anhand von Karl Jaspers' und Maurice Blanchots Auseinandersetzung mit Hölderlins Dichtung und Wahnsinn ausmachen konnte –, nach den abgeleiteten Kriterien vom Normalen und Pathologischen.

So basiert die psychopathologische Enteignung („confiscation“) des Wahnsinns in der Geisteskrankheit auf einem Begriff des „homo natura“ oder „homo normalis“, den die Psychopathologie des 19. Jahrhunderts innerhalb der Positivität eines natürlichen Raumes feststellen zu können glaubte. In Wahrheit ist dieser normale Mensch lediglich eine Erfindung, die sich aus der Synthese zwischen einer bestimmten juristischen Auffassung der Fähigkeiten eines Rechtssubjekts und des sozialen Beschlusses einer Internierung situiert: „Die ‚positive‘ Wissenschaft der Geisteskrankheiten und jene humanitären Gefühle, die den Irren auf den Rang eines menschlichen Wesens erhoben haben, sind nur möglich gewesen, als diese Synthese einmal fest etabliert war. Sie bildet in gewissem Maße das konkrete Apriori unserer ganzen Psychopathologie mit ihrer wissenschaftlichen Präntention“ (Foucault 1972, 126). Das, was sich als naturalistisch, ja *biologisch* begründet vorgibt, erweist sich letztendlich als *politisch*, als eine Politik des Biologischen.

Foucault denunziert andererseits in „Die Ordnung der Dinge“ den immanenten Imperativ, der der modernen anthropologischen Episteme innewohnt: Er gehe aus der Willkür hervor, mit der der Kreis aufgelöst werden müsse, in dem sich der Mensch dadurch verfange, dass er den Versuch mache, sich selbst aus seiner Endlichkeit heraus zu begründen. Daraus entstünden sowohl der Naturalismus als auch die unmittelbare normative Relevanz des anthropologischen Denkens. Die Moderne ver falle nicht nur immer schon in eine Form von Naturalismus, indem sie konstitutiv dazu neige, das Empirische für das Transzendente, das, was unmittelbar gegeben ist, als das Wesentliche gelten zu lassen, sondern habe aufgrund der zirkulären Struktur, in der er sich entfaltet, immer schon entschieden. Indem sie behaupte, nur bei Endlichem und Gegebenem zu verweilen, habe sie immer schon ihre Wahl über Unendliches getroffen. Ihren metaphysischen, politischen und ethischen Entscheidungen solle man daher nicht in ihrer Metaphysik, in ihrer Politik und in ihrer Ethik, sondern in den Imperativen, die deren Diskursen innewohnen, auf die Spur kommen.

Ähnlich wie die Biologie entpuppt sich die Anthropologie der Moderne schon in Foucaults früheren Untersuchungen über die Entstehung von moderner Psychopathologie, Medizin, Biologie und Humanwissenschaften, und nicht erst seit der Mitte der siebziger Jahre, als der Begriff „Biopolitik“ auftaucht, im Wesentlichen als eine Biologie des Politischen: als ein Naturalismus mit unmittelbaren politischen Implikationen. Denkt man darüber nach, welche Schlüsselrolle ein biologisch verstandener Begriff von der Norm bei der Bestimmung von



Disziplinar- und Biomacht noch einnimmt, versteht man, welche entscheidende Bedeutung die Frage nach dem Verhältnis zwischen Bio- und Humanwissenschaften in Foucaults Werk spielen konnte.

## Literatur

- Binswanger, Ludwig (1992): Traum und Existenz, Bern.
- Blanchot, Maurice (1953): La folie par excellence, in: Karl Jaspers: Strindberg et Van Gogh. Swedenborg – Hölderlin. Etude psychiatrique comparative, Paris, 9–32 (dt. Übersetzung in Jaspers 1998).
- Cassirer, Ernst (2010): Philosophie der symbolischen Formen, C. Rosenkranz (Hg.), Hamburg.
- Cassirer, Ernst (1944): An Essay on Man, New Haven/London.
- Cassirer, Ernst (2003): „Geist“ und „Leben“ in der Philosophie der Gegenwart, in: Ders.: Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, E. W. Orth (Hg.), Leipzig (zuerst in: Die neue Rundschau, 41/1, 1930, 244–264).
- Char, René (1983), Fureur et mystère, in : Œuvres complètes, Paris.
- Foucault, Michel (1954a): Introduction, zuerst in : Ludwig Binswanger: Le Rêve et l'Existence, Paris (jetzt in: Foucault (2001), 93–147).
- Foucault, Michel (1954b): Maladie mentale et personnalité, Paris.
- Foucault, Michel (1957) : La psychologie de 1850 à 1950, zuerst in: D. Huisman/A. Weber (Hg.): Histoire de la philosophie européenne. Bd. II: Tableau de la philosophie contemporaine, Paris (jetzt in Foucault (2001), 148–165).
- Foucault, Michel (1962): Maladie mentale et psychologie, Paris.
- Foucault, Michel (1968): Psychologie und Geisteskrankheit, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1969): Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1972): Histoire de la folie à l'âge classique, Paris.
- Foucault, Michel (1992): Einleitung, in: Binswanger 1992, 7–93 (Übersetzung von Walter Seitter).
- Foucault, Michel (2001): Dits et écrits I, 1954–1988, Paris.
- Foucault, Michel (2008): Introduction à l'Anthropologie de Kant, Paris.
- Henckmann, Wolfhart (2010): Über die Entwicklung von Schellers anthropologischen Anschauungen, in: Becker, Ralf/Fischer, Joachim/Schloßberger, Matthias (Hg.): Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich, Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 2, Berlin, 19–49.
- Heraklit (2000): Fragmente, hrsg. von B. Snell, Düsseldorf/Zürich.
- Heuser, Marie-Luise (1989): Schellings Organismusbegriff und seine Kritik des Mechanismus und Vitalismus, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 14, 17–36.
- Hyppolite, Jean (1952): Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel, Paris.
- Jaspers, Karl (1998): Strindberg und van Gogh: Versuch einer vergleichenden pathographischen Analyse. Mit einem Essay von Maurice Blanchot, Berlin (dt. Übersetzung von Blanchot 1953 von Henning Schmidgen).
- Kant, Immanuel (2000), Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Ders.: Werkausgabe, Bd. XII, W. Weischedel (Hg.), Frankfurt.
- Muhle, Maria (2008): Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canquilha, Berlin.
- Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie, Berlin/New York.
- Plessner, Helmuth (1981): Macht und menschliche Natur, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. V, 135–234.



- Scheler, Max (1972): Zur Idee des Menschen, in: Scheler, Maria (Hg.): Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke, Bd. 3, Bern/München.
- Scheler, Max (1973): Wesen und Formen der Sympathie, Frings, Martin (Hg.), Bern/München.
- Scheler, Max (2000): Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik, Frings, Martin (Hg.): Gesammelte Werke, Bd. 2, Bonn.
- Scheler, Max (2007): Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn.
- Seitter, Walter (1992): Nachwort, in: Binswanger 1992, 137–148.
- Wunsch, Matthias (2010): Philosophische Anthropologie und die Frage nach ihrem Identitätskern, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 61/2, 25–34.

