

Pascal Delhom  
Annette Hilt (Hg.)

Das Leben denken

VERLAG KARL ALBER 



Pascal Delhom  
Annette Hilt (Hg.)

# Das Leben denken

## Philosophische Anthropologie und Lebensphilosophie im deutsch-französischen Gespräch

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Pascal Delhom / Annette Hilt (Eds.)

## Thinking Life

Philosophical Anthropology and Philosophy of Life in  
German-French Dialogue

In the 20th century the concept of life became associated with the disenchantment of the great ideals of reason and the history of progress. Today we rather associate »life« with the crucial idea of vulnerability or with the dream of technological improvement of life. Running parallel to the technological developments of the Life Sciences, life as a concept has entered various areas of philosophical thought. Life today is foundational for philosophical anthropology, it serves as a reference object of biopolitics, as an object and measure for bioethics, and, last but not least, as the highest value of an ethics of responsibility.

The Editors:

Dr Pascal Delhom is a senior lecturer at the Philosophy Department of the Europa-Universität Flensburg.

Dr Annette Hilt is a senior lecturer at the Philosophy Department of Johannes-Gutenberg-University of Mainz. She is also a senior lecturer at the »International Eugen-Fink-Research-Centre of Phenomenological Anthropology and Social Philosophy« in Mainz.

Pascal Delhom / Annette Hilt (Hg.)

## Das Leben denken

Philosophische Anthropologie und Lebensphilosophie  
im deutsch-französischen Gespräch

Der Begriff des Lebens ist im 20. Jahrhundert verbunden mit der Entzauberung der großen Ideale der Vernunft und der Geschichte als Fortschritt, heute verbinden wir ihn allerdings mehr mit einer akuten Idee der Verletzlichkeit oder mit dem Traum der technologischen Verbesserung des Lebens. Parallel zu den technologischen Entwicklungen innerhalb der Lebenswissenschaften hat das Leben längst in verschiedene Bereiche des philosophischen Denkens Einzug gefunden, als Ausgangspunkt für eine philosophische Anthropologie, als Bezugsobjekt der Biopolitik, als Objekt und Maß der Bioethik, schließlich als oberster Wert einer Verantwortungsethik.

Die Herausgeber:

Dr. Pascal Delhom ist Akademischer Rat am philosophischen Seminar der Europa-Universität Flensburg.

Dr. Annette Hilt ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz sowie an der dortigen ›Internationalen Eugen Fink-Forschungsstelle für phänomenologische Anthropologie und Sozialphilosophie‹.



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48926-0

# Inhalt

*Pascal Delhom und Annette Hilt*

Einleitung: Philosophische Anthropologie und Lebensphilosophie im deutsch-französischen Gespräch . . . . .	7
---	---

## Das Leben denken – Die Ordnung der Diskurse

*Thomas Ebke*

»Affektives Apriori«. Zu einer Parallelaktion von Scheler und Deleuze . . . . .	25
--	----

*Joachim Fischer*

Vital turn. Lebensphilosophie und Philosophische Anthropologie als moderne Parallelparadigmen: Bergson und Plessner . . . . .	50
--	----

## Historische Perspektiven

*Marc Rölli*

Idee des ganzen Menschen. Bemerkungen zum deutsch- sprachigen Anthropologiediskurs im 18. und frühen 19. Jahrhundert . . . . .	71
--	----

*Kerstin Andermann*

Anthropologie und Kritik. Kant, Foucault und die philosophische Anthropologie . . . . .	91
--	----

*Gérard Raulet*

Lebens- oder Geschichtsphilosophie? Zur französischen philosophischen Anthropologie im letzten Drittels des 20. Jahrhunderts . . . . .	110
--	-----

## Inhalt

### Denker und Rezeptionswege

<i>Jean-Jacques Wunenburger</i>	
Le rythme de la vie. La pensée rhénane de Gaston Bachelard (de Ludwig Klages à Pinheiro dos Santos)	131
<i>Heike Delitz</i>	
Bergson-Effekte im französischen soziologischen Denken: eine »Lebenssoziologie«	145
<i>Stefania Achella</i>	
Was ist der Mensch? Grenzen und Freiheit in der Anthropologie von Karl Jaspers	171

### Diskursfelder

<i>Birgit Stammerger</i>	
Der Körper im Denken der Maschine. Kulturwissenschaftliche Anmerkungen zum problematischen Verhältnis von Technik und Leben	191
<i>Christina Schües</i>	
Das »Leben« in biophänomenologischer Perspektive: ein transhumanes Paradigma	219
<i>Roberto Esposito</i>	
Biologisches Leben und politisches Leben	248
Über die Autorinnen und Autoren	264

*Pascal Delhom und Annette Hilt*

## **Einleitung: Philosophische Anthropologie und Lebensphilosophie im deutsch-französischen Gespräch**

»Jede Zeit findet ihr erlösendes Wort«, schrieb Helmuth Plessner vor mehr als achtzig Jahren. »Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige im Begriff des Lebens.« (Plessner 1975, 4) Es scheint, dass wir diese Zeit noch nicht verlassen haben. Heute wie damals ist der Begriff des Lebens verbunden mit der Entzauberung der großen Ideale der Vernunft und der Geschichte als Fortschritt. Heute verbinden wir ihn allerdings mehr als damals einerseits mit einer akuten Idee der Verletzlichkeit, bis hin zur Möglichkeit einer völligen Zerstörung des Lebens oder zumindest des menschlichen Lebens auf Erden, andererseits mit dem Traum seiner technologischen Verbesserung.

Parallel zu den technologischen Entwicklungen innerhalb der Lebenswissenschaften hat das Leben längst in die verschiedenen Bereiche des philosophischen Denkens Einzug gefunden, sei es als Ausgangspunkt für eine philosophische Anthropologie, als Bezugsobjekt und als »Subjekt« der Biopolitik, als Objekt und Maß der Bioethik, schließlich als oberster Wert einer Verantwortungsethik.

Bevor es der mögliche Gegenstand ethischer, politischer oder anthropologischer Fragestellungen ist, stellt sich jedoch mit dem Leben ein epistemologisches Problem. Denn es sind Lebewesen, die das Leben erfahren oder erkennen. Als Lebewesen sind wir – wenn auch nicht für alle Philosophen, um die es in diesem Band geht – Organismen in einem Milieu mit anderen Lebewesen, zugleich sind wir Subjekte einer Erkenntnis über das Leben, als ob wir es von außen beobachten könnten. Als Lebewesen haben wir von uns aus einen Bezug zu uns selbst, zu unserer Umwelt und zu den anderen, und versuchen als Subjekte der Erkenntnis dieses »von uns aus« vitalistisch oder teleologisch zu erklären.

Das »Denken des Lebens durch sich selbst« (Canguilhem) stellt Forderungen an wissenschaftliche Konzeptionen von Erkenntnis-

zugängen und Interpretation der Erkenntnisse, führt vor das Problem, unterschiedliche Fundierungsebenen von Erkenntnis zu vermischen im Sinne der foucaultschen empirisch-transzendentalen Dublette. Gerade hier zeigt sich ein wissenschaftstheoretischer Anspruch, der vor allem in der französischen und der deutschen Philosophie ihren Niederschlag gefunden hat und von dort aus auch Eingang in gesellschaftstheoretische Fragen genommen hat. So wurde die von Bergson zuerst herausgearbeitete temporale Dynamik des nicht kalkulierbaren, teleologisch nicht zu erfassenden Anders-Werdens für die Analyse sozialer Strukturen aufgegriffen: angefangen mit Lévi-Strauss' Analyse der kalten und heißen Gesellschaften über Jan Assmanns Studien zur Erinnerungskultur zu Castoriadis' Analysen der imaginären Institutionen, um nur einige Vertreter eines Dialoges zu nennen.

Für eine Grundlagenreflexion im Plessnerschen Sinne, der Anthropologie Reflexionskategorien des Lebens vorausgehen zu lassen, stellt sich auch die Frage nach dem ontologischen Status des Menschen, seinem Status als Erkenntnissubjekt und seinem Vermögen zu handeln: Was unterscheidet uns von unseren Artefakten, von den Maschinen, was unterscheidet uns von anderen Lebewesen, insofern sie Lebewesen sind oder Funktionen wie Lebewesen ausführen, insofern sie alle Akteure bzw. Aktanten (Latour) innerhalb der sozialen Beziehungen sind? Welches sind die Möglichkeiten, die wir haben, uns von der Umwelt und von uns selbst so zu distanzieren, dass wir den Lebensprozess unterbrechen, Erkenntnisse über ihn gewinnen, ihn gestalten und über ihn entscheiden können? Was bedeutet es für uns Menschen, uns ausgehend von der Kategorie des Lebens zu verstehen zu versuchen und dadurch sowohl den Dualismus von Körper und Seele als auch die beiden Extremen des Mechanismus und des Idealismus zu überwinden, im Sinne Merleau-Pontys einen »dritten Weg« zwischen den für unsere Konzeptionen vom Leben so maßgeblichen und immer wieder zurückkehrenden Seiten eines Dualismus von Subjekt und Objekt zu finden?

Die Aktualität solcher Fragen wird nicht zuletzt durch Foucaults Analyse des »anthropologischen Zirkels« – die er mit der Übersetzung und der erst seit kurzer Zeit veröffentlichten und nun auch in deutscher Sprache (Foucault 2010) zugänglichen Kommentierung von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* begann – an eine kritische Sichtung dieser philosophischen Disziplin verwiesen.

Trotz dieser Skepsis wurde die anthropologische Reflexion durch

wechselseitige Rezeption französischer und deutscher Denker neu angeregt, so zuletzt durch die wachsende Beschäftigung mit dem Werk Bergsons und Canguilhems, der allerdings bereits zu seiner Zeit von Denkern der Physiologie und der medizinischen Anthropologie wie K. Jaspers, V. v. Weizsäcker, K. Goldstein, E. Minkowski und E. Strauss aufgegriffen wurde. An Bergsons Philosophie des Werdens gegenüber einem Primat des Seins schließt sich Plessner mit seiner philosophischen Anthropologie, den ›Grundgesetzen des Menschen‹ Exzentrik und Expressivität an. Im Ausgang von Bergson wurde durch Merleau-Ponty, Gauchet und kürzlich auch Frédéric Worms eine vielfältige Phänomenologie des Lebens mit französischen Bezügen in den deutschen Diskurs eingeführt. Schließlich wird der Bezug einer Philosophie des Lebens mit ethischen Fragen auch durch die junge Veröffentlichung der kritischen Ausgabe der Werke von Hans Jonas vorangetrieben, der derzeit verstärkt in Frankreich diskutiert wird und der mit seiner Biophilosophie viele Parallelen zu Canguilhem aufweist.

Marc Röllis *Kritik der Anthropologischen Vernunft* (Berlin 2011), Thomas Ebkes *Lebendiges Wissen des Lebens: Zur Verschränkung von Plessners philosophischer Anthropologie und Canguilhems historischer Epistemologie* (Berlin 2012), die dritte (Neu-)Auflage von Joachim Fischers *Philosophische Anthropologie – eine Denkrich tung des 20. Jahrhunderts* (Freiburg 2013) brachten auf jeweils eigene Weise die Aktualität des Themas voran. Insbesondere wird der philosophische Diskurs über das (menschliche) Leben in Deutschland durch die junge Rezeption des Denkens Georges Canguilhems zunehmend geprägt. Seine Werke erscheinen seit einigen Jahren endlich in deutscher Übersetzung, werden rezipiert und kommentiert. Verschiedene Zusammenhänge werden hier sichtbar, etwa zur Bio-philosophie Foucaults, aber auch zur Epistemologie Bachelards oder zur Lebensphilosophie Bergsons, wie z. B. Frédéric Worms (*Über Leben*, Berlin 2013) nahelegt.

Im Sommer 2014 veranstaltete die »Deutsche Gesellschaft für französischsprachige Philosophie (DGFP)« an der Johannes Gutenberg Universität Mainz eine Tagung, die das deutsch-französische Gespräch über die Fragen einer Philosophie des Lebens im Anschluss an die französische Tradition der Lebensphilosophie und der Anthropologiekritik nach Bergson, Canguilhem und Foucault wie an die deutsche Tradition der Philosophischen Anthropologie aufnahm und fortführte. Beiträge und Diskussionen beleuchteten historisch die ge-

genseitige Rezeption oder Ausblendung der jeweiligen anderen Seite und arbeiteten systematisch Veränderungen und Gewinn neuer Themen im Denken des Lebens heraus, um dies schließlich auf konkrete Fragen der derzeitigen bioethischen oder politischen Debatten zu beziehen, aber auch auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach unserer Sterblichkeit und Verletzlichkeit, sowie nach unserer Gebürtlichkeit und nach dem Schöpferischen in uns, das uns lebendig macht. Die in den gemeinsamen Diskussionen erweiterten und ergänzten Beiträge dieser Veranstaltung sowie einige zusätzliche Texte wollen nun die Möglichkeiten neuer Forschungsfelder und methodischer Reflexionsstrategien ausloten, die im gemeinsamen Gespräch der zunächst ideengeschichtlich differenten Ansätzen, über den Menschen zu denken, sich eröffnen.

In der den Band eröffnenden Sektion »Das Leben denken – Die Ordnung der Diskurse« diskutieren Thomas Ebke und Joachim Fischer unterschiedliche Parallelparadigmen, die für die Konstitution des Selbstverständnisses und der Methodologie von Philosophischer Anthropologie und Lebensphilosophie maßgeblich wurden. Über das »affektive *Apriori*« entwirft Ebke eine spekulative Ideengeschichte, um die Verflechtungen von Philosophischer Anthropologie – verstanden als Wissenschaftstheorie der unterschiedlichen Spielarten anthropologischen Philosophierens – mit der aus einer lebensphilosophisch erwachsenen ›french theory‹ aufzuarbeiten. Implikation der Philosophischen Anthropologie, ihre »Hineinverwicklung in Konzeptionen, die aus anderen Gründen und mit ihr fremden Mitteln etwas denken, was auch die »Philosophische Anthropologie« auf ihre ganz eigene Weise zum Thema gemacht hat« (Ebke), werden mit Schelers Leib-Phänomenologie und Deleuzes transzendentalem Empirismus, den hier wirksamen Figuren einer differentiellen Ontologie, als eine Parallel-Aktion rekonstruiert, deren Protagonisten sich indes auf einer operativen Ebene begegnen können. Beide Ansätze resultieren aus einer Auseinandersetzung mit Kant, gleichwohl unterschiedliche Gewichtungen vorgenommen, unterschiedliche Aspekte ein- und abgeblendet werden.

Ist Deleuzes Projekt von »Differenz« und »Wiederholung« als »Ausdrucksphilosophie« konzipiert, fehlt ihm indes ein phänomenologisch adäquater Zugang zum »Ausdruck« bzw. zum Ausdrucksverhalten affiziert-affektiver Körper. Eben dies leistet Scheler in seiner Konzeption des Wertfühlers in einer reellen Phänomenologie. Deleuze wie auch Scheler entwickeln Zugänge zur unmittelbaren Ideation

ideeller Gehalte des Sinnlichen über eine spezifisch affizierend-affektive Bewegung, gleichwohl führen sie dies ontologisch – über eine radikale Immanenz einerseits, eine aisthetische, sinnlich-leibliche Teilhabe an transzendenten Werten andererseits – ganz unterschiedlich aus.

Joachim Fischer zeigt in seinem Beitrag »Vital turn – Lebensphilosophie und Philosophische Anthropologie als moderne Parallelparadigmen« eine weitere Möglichkeit auf, Lebensphilosophie und Philosophische Anthropologie als Reflexion auf die Diskurse vom Menschen als zwei sich gegenseitig potenzierende moderne Denkressourcen stark zu machen: sowohl gegen einen reduktionistischen Naturalismus im Sinne einer (Darwinschen) evolutionären Anthropologie als auch gegen einen extremen Kulturalismus, wie er vor allem über den Poststrukturalismus und seine Rekonstruktionen diskursiver Konstruktionen menschlicher Lebensformen für die zeitgenössische Kulturtheorie und -philosophie zu Geltung kommt.

Fischer untersucht Bergsons und Plessners operatives Vorgehen, durch »Umwegtheorien des Menschen« über das Leben, einerseits mit dem *élan vital*, andererseits mit der Positionalität, analytische Zugänge zur leibhaft gebundenen, abhängigen Unabhängigkeit menschlicher Existenz zu entwickeln. Die heuristische Potenz dieser beiden Paradigmen bewährt sich an den nichtsprachlichen, aber spezifisch menschlichen Vitalphänomenen Lachen und Weinen: Mit dem Lachen erschließt Bergson lebenssoziologisch Krisenreaktionen auf die Erstarrung gesellschaftlichen Lebens durch eine institutionalisierte Rationalisierung der Lebenswelt. Plessners Konzeption einer Grenztheorie des Lebendigen, die erst aus den organisch-physiologischen Grenzen zu diesen Distanz gewinnen kann – womit Plessner sich von Ganzheitstheoremen des anthropologischen Denkens verabschiedet – führt in »Lachen und Weinen« zu einer lebenspsychologischen Betrachtung, wie physiologisch verselbständigte Grenzreaktionen auf Sinnüberforderungen Verhaltensmuster und -erwartungen unterbinden.

Nach diesen beiden einführenden Beiträgen zu den durch Lebensphilosophie und Philosophische Anthropologie ermöglichten Reflexionshaltungen zu Diskursordnungen geht unser Band in der Sektion »historische Perspektiven« über zu Rekonstruktionen der Diskursgeschichte der beiden Denkansätze. Marc Rölli untersucht in »Idee des ganzen Menschen« den deutschsprachigen Anthropologiediskurs vom 18. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, um in einer

Diskursanalyse auf das unterschwellige Wirken von Idealisierungen einer menschlichen Norm hinzuweisen, die sich gouvernemental bis in die heutigen bioethischen und biopolitischen Diskurse weiterzieht.

Rölli setzt ein mit der epistemologischen Umarbeitung des cartesianischen Postulats einer »Doppelnatur des Menschen« in medizinischen Diskursen beginnend mit den 30er Jahren des 18. Jahrhunderts, in denen das Ideal der Einheit von Körper und Seele auch empirisch darzulegen gesucht wird. Mit Kants *Anthropologie*-Vorlesungen entsteht von philosophischer Seite einerseits eine transzendentalphilosophische Umarbeitung des metaphysischen Dualismus, andererseits auch eine pragmatische – antinaturalistische – Modifikation der empirischen Psychologie. Kants Erkenntnis- und Praxistheoretischen Rahmenbedingungen einer sich kritisch philosophisch versteckenden Anthropologie werden bekanntermaßen von Foucault als die Möglichkeit gesehen, die empirisch-transzendentale Reduplikation des Menschen in Theorieentwürfen zu unterlaufen: eben in einer Absage an das Ideal des ganzen Menschen. Nichtsdestotrotz wird der an Kant anschließende Diskurs von der Suche nach idealistischen Vermittlungsfiguren zwischen Natur, Vernunft und Sittlichkeit geprägt.

Nicht nur Schillers Konzeption des freien Spiels der Erkenntniskräfte, sondern auch Schellings Konzeption des Organismus und Hegels Seelenlehre führen wieder zurück zu Einheitskonzeptionen, die nun auch geschichtsphilosophische und auf neue Weise normative Implikationen zur Bildungs-Aufgabe des Menschen ins Spiel bringen, eine lebendige Einheit des Charakters auszuprägen. In den Bestrebungen im 20. Jahrhundert, mit einer philosophischen Biologie gegen Naturalisierungstendenzen ein »ganzes menschliches Wesen« ins Spiel zu bringen, wirkt dieses Ideal bioethisch unter der Frage der Optimierung des Menschen fort: Die Optimierung erfolgt unter der Maßgabe neuer Normalitätsgrenzen, die indes die offene Doppelnatur, wie sie Plessner feststellte, zum einen potenzieren, zum anderen damit aufheben. Zugleich zeigt sich hier die Gefahr, die Diskursgenese der empirisch-transzendentalen Duplikierungen des Lebens und ihren historischen Wandel vergessen zu machen.

Auf einen wichtigen Moment dieser Diskussion konzentriert sich Kerstin Andermanns Beitrag »*Anthropologie und Kritik. Kant, Foucault und die philosophische Anthropologie*«. Sie zeigt die Spezifität der kantschen *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* gegenüber einer philosophischen Anthropologie, die seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts versucht, in Abkehr von der Metaphysik, den

Naturwissenschaften und der Geschichtsphilosophie eine spezifische Naturphilosophie des Menschen zu entwickeln. Nach Andermann, die sich weitgehend auf Foucaults Analysen bezieht, geht es Kant nicht um die Bestimmung eines Wesens des Menschen, sondern um das Verständnis des Menschen sowohl als empirischen Gegenstand wie auch als transzendentale Bedingung der Erkenntnis seiner selbst im Sinne eines erkennenden und freihandelnden Wesens in der Welt. Diese zwei Ebenen, die empirische und die transzendentale, stützen und begrenzen sich gegenseitig. Denn keine von beiden vermag es, unabhängig von der anderen eine Erkenntnis des Menschen zu gründen. Und zugleich betonen sie auf doppelte Weise die Endlichkeit des Menschen, und zwar ohne Bezug auf ein äußeres Unendliches, sondern einerseits durch die empirischen Kenntnisse seiner Mängel, von der Sterblichkeit bis hin zu den Krankheiten der Seele, sowie andererseits durch die kritische Begrenzung seines Erkenntnisvermögens. Ein Denken des Menschen sei also nur in dieser Doppelung, in der empirisch-transzentalen Dublette möglich. Vielleicht vermag diese es sogar, so legt es Andermann nahe, im Sinne einer Anthropologie in pragmatischer Hinsicht einen Ausweg aus der Gefahr einer normalisierenden Wesensanthropologie, wie sie sich seit dem 18. Jahrhundert entwickelt hat, zu ermöglichen.

Zum Ende des 20. Jahrhunderts entwickelte sich allerdings in Frankreich auch eine ganz andere Denkrichtung der philosophischen Anthropologie, die sich radikal von der Annahme eines Erkenntnis-subjektes verabschiedete. Gérard Raulet zeichnet in seinem Text »Lebens- oder Geschichtsphilosophie? Zur französischen philosophischen Anthropologie im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts« wichtige Denkmomente dieser Entwicklung, wobei er sich ebenfalls, aber auf eine rezeptionsgeschichtlich andere Weise als Ebke, auf Gilles Deleuze bezieht. Dieser ist nämlich deswegen besonders interessant, weil er mit der deutschen Philosophischen Anthropologie viele Referenzen teilt, von Nietzsche und Bergson bis hin zur Phänomenologie, und dennoch eine grundsätzliche Veränderung des anthropologischen Denkens bewirkt. Nach der Verabschiedung des Subjekts und der Intentionalität und im Zuge einer subversiven Weiterentwicklung der Psychoanalyse sowie einer radikalen Erneuerung des politischen Emanzipationsdenkens entwickelt Deleuze nach Raulet einen biopolitischen Ansatz, bei dem es um nichts weniger als eine neue Begründung des demokratischen Projekts geht, jenseits der Repräsentation und unter Berücksichtigung sowohl der Herrschaftsdimen-

sion wie auch der psychophysischen Macht der betroffenen Individuen. Die Macht des Lebens, das Funktionieren von »Wunschmaschinen«, die Energie des »organlosen Körpers« sind hierbei Widerstandskräfte gegen die Kodierung des Lebens in Organismen und in Formen der sozialen Organisation. Sie bewirken Brüche und öffnen Bruchlinien, die sogar der Entwicklung des Kapitalismus gewachsen sind. Raulet verweist allerdings hier auf die Gefahr einer Flucht nach vorne, die alle möglichen, auch regressiven Formen der Rekodierung des Dekodierten ermöglichen.

Eine weitere Dimension des Aufsatzes von Raulet ist die Betonung der Rolle Spinozas, seiner Philosophie des *conatus*, seines Ethos der Immanenz und seines materialistischen Ansatzes für die Entwicklung des Denkens Deleuzes. Raulet zeigt aber auch, wie die Spinoza-Referenz, über Deleuze und über die erwähnten Schwierigkeiten seines biopolitischen Denkens hinaus, sowie unter Berücksichtigung seiner Rezeption durch Schmitt, Strauss und Althusser, etwa bei Hardt und Negri oder bei Lordon ein radikaldemokratisches Denken des Verhältnisses zwischen Macht, Menge der Individuen (Multitude) und Lebenskraft des Handelns eröffnet und vorantreibt.

Die dritte Sektion des Bandes richtet sich auf Denk- und Rezeptionsbewegungen einzelner Denker der französischen und deutschen Philosophie im Spannungsfeld von Leben, Anthropologie und Existenz. So zeigt der Beitrag von Jean-Jacques Wunenburger, »Le rythme de la vie. La pensée rhénane de Gaston Bachelard (de Ludwig Klages à Pinheiro dos Santos)«, wie Bachelard, entgegen einigen einseitigen Rezeptionen seines Werkes, zwei Seiten oder Polen des Lebens des Geistes, und dadurch auch eine französische mit einer deutschen Denktradition miteinander verbindet. Die französische, besonders auf Auguste Comte zurückgehende, wissenschaftlich positivistische Auffassung des Geistes besteht in einer ständigen Tätigkeit der Abstraktion, der Entvitalisierung der spontanen und konkreten Bildern der Erfahrung hin zu einer formalisierenden Vernunft. Auf der anderen Seite steht dieträumende und poetischen Einbildungskraft, mit ständiger Schöpfung von ambivalenten Bedeutungen, die jedoch, so Bachelard in Anschluss an C. G. Jung, universalen symbolischen Werten entsprechen. Die Betonung dieses schöpferischen Vermögens knüpfe an den magischen Idealismus der deutschen Romantik. Nun argumentiert Bachelard im Sinne einer chiasmatischen Verbindung beider Seiten. Gegen die Einseitigkeit des französischen Positivismus vertritt er eine Auffassung der wissenschaftlichen Ra-

tionalität, die eine eigene Heterogenität verbirgt, auf einen prä-logischen Wunsch der Erneuerung verweist und plurale Modi der rationalen Intelligibilität anerkennt. Umgekehrt versucht er, unter der unaufhörlichen Kreativität der psychischen Lebenskräfte eine Logik zu entdecken, die er mit dem Projekt einer Wissenschaft des Imaginären bzw. der poetischen Schöpfung verbindet. Beide Tendenzen verweisen darüber hinaus auf ein gemeinsames Substrat in der Gestalt einer rhythmischen Auffassung der Zeit, die primär aus diskontinuierlichen Augenblicken besteht, aus denen erst eine Dialektik der Dauer entstehen kann. Diese Zeitauffassung ermöglicht eine vibrierende oder schwingende Harmonie von alternativen Polen, die auf eigen-tümliche Weise beide Seiten des Lebens des Geistes verbindet.

Heike Delitz untersucht ihrerseits die »Bergson-Effekte im französischen soziologischen Denken. Philosophische und soziologische Anthropologie aus Frankreich«. Ideengeschichtlich sucht sie nach einem Paradigma der Sozial- und Gesellschaftstheorie, das an die Bergsonsche Philosophie des (menschlichen) Lebens anschließt, wie sich dies in der deutschsprachigen Soziologie im Anschluss an die Philosophische Anthropologie als wissenschaftsreflexiver Einsatz der Philosophie in den Sozialwissenschaften zeigte. Jede soziologische Konzeption der kollektiven Existenz unseres gesellschaftlichen Seins setzt eine spezifische Philosophie (eine Ontologie, Epistemologie, Wissenschaftstheorie und auch eine normative Position) voraus, kommt dabei indes zu unterschiedlichen Aussagen hinsichtlich dessen, was Gesellschaften eigentlich »sind« und in welcher Weise Subjekte gesellschaftlich erzeugt sind.

In der französischen Sozialtheorie zeigt sich zunächst eine starke Abstoßungstendenz von der Bergsonschen – als anti-intellektualistisch verstandenen – Philosophie. Doch lässt sich zeigen, wie mit Bergson eine Philosophie der Zeit, der Differenz, der Immanenz und des Vitalismus implizit in die Sozialtheorie eingeführt wurde – angestoßen durch Canguilhem und Merleau-Ponty: Bergson ersetzt eine vorherrschende identitätslogische Tradition durch die temporale Betonung des Werdens und dessen Differenzierung in unterschiedlichen Rhythmen, die für unterschiedliche Wissenschaften – Psychologie, Biologie, Physik, Ethnologie/Soziologie – eigens untersucht werden. Mit dem leicht misszuverstehenden Begriff *Intuition* wird bei Bergson eine Methode sichtbar, Wesens- und Graddifferenzen richtig zu verteilen und aus falschen Verteilungen falsche Probleme der unterschiedlichen Disziplinen zu identifizieren.

Für die Gesellschaftstheorie maßgeblich ist die Frage nach der Instituierung des Sozialen, wie es u.a. Castoriadis mit Blick auf Bergson an den imaginären Institutionen herausarbeitet. Für die Sozialtheorie wird die Frage nach der Unterscheidung zwischen Mensch und Nichtmenschlichem virulent, wozu auch Artefakte und deren kulturprägende Dynamik gehören, für die Gesellschaftsanalyse Methoden des kontrastiven – strukturalen – Kulturvergleichs, wie sie z.B. Lévi-Strauss insbesondere für die ›kalten‹, die sich dem Paradigma des geschichtlichen Verstehens entziehenden Kulturen, entwickelte.

Stefania Achella stellt in ihrem Beitrag »Was ist der Mensch? Grenzen und Freiheit in der Anthropologie von Karl Jaspers« die Frage, wie sich die Beziehungen zwischen Existenzphilosophie und anthropologischem Philosophieren gestalten. Jaspers kritisiert die Naturalisierungstendenzen einer von ihm vor allem physiologisch und soziologisch wahrgenommenen anthropologischen Philosophie. Für Jaspers ist die Idee inakzeptabel, dass es eine eigene Logik des Erlebnisses gebe. Versuche, die das subjektive Erleben der menschlichen Erfahrung zu organisieren versuchen, gehen über das philosophisch, aber auch empirisch auszuweisende und methodisch zu sichernde Verstehen hinaus und verweisen auf eine Methode, in der unweigerlich dem Erlebnis und seinem heuristischen Status ausgewichen wird; der Rückgang neuer anthropologischer Wissenschaften vom Menschen auf scheinbar stabile und endgültige Begriffe stellt in seinen Augen den Verrat der existentiellen Möglichkeiten des Menschen dar und öffnet einer Dogmatisierung dieser Begriffe Tür und Tor. Doch auch einer lebensphilosophischen Perspektive auf den Menschen verweigert sich Jaspers, insofern hier das Leben als ›Ganzes‹ zu einer wissenschaftsfeindlichen Spekulation überleitet. Insbesondere kritisiert er die Tendenz der Immanentisierung des Lebens, die die Existenz jeglichen Freiheitsmomentes beraube. Beide Ausrichtungen geraten in Gefahr, eine abstrakte und totale Idee vom Menschen anzusetzen.

Jaspers eigener Ansatz betont die Irreduzierbarkeit des Menschen auf sicheres Wissen; die Grundlage einer existenzphilosophischen Idee vom Menschen liegt darin, diese Idee nicht in einem Wesen zu hypostasieren, den Menschen vielmehr in seinem Gesamthorizont mit in Anlehnung an Kant gefassten Schemata zu fassen, die regulativen Charakter für eine Erfahrung vom Menschen haben. Letztlich zeigt sich das Wesen des Menschen als ein sich transzendie-

rendes und offenes durch die Selbstverborgenheit des Menschen, die sich in immer wieder neuen Entschlüsse kommunizier- und auslegbar macht.

Im abschließenden Teil des Bandes kommen zeitgenössische Diskursfelder, in denen Lebensphilosophie und Philosophische Anthropologie aufeinander treffen, zur Sprache. In ihrem Aufsatz »Der Körper im Denken der Maschine. Kulturwissenschaftliche Anmerkungen zum problematischen Verhältnis von Technik und Leben« vertritt Birgit Stammberger die These, dass Technologien immer »historisch situierte Praktiken der Verkörperung« sind, die Körper und Technik verbinden und eine scharfe Trennung zwischen ihnen nicht zulassen. So kritisiert sie einerseits Theorien des Transhumanismus, die von einer Überwindung des Lebens und einer Transformation des Menschen in Maschinen ausgehen: Diese erkennen die Historizität von Wissen und Praktiken und gründen auf der falschen Annahme eines bis dahin von Technik unberührten Körpers. Stammberger setzt sich andererseits mit Beteuerungen des Verlustes und der Entfremdung des Subjekts oder des menschlichen Lebens auseinander, die auch von einem Dualismus ausgehen. Gegen Roudinescos These der Technologisierung des Wissens und der Verdrängung des lebendigen Subjekts und seines Begehrens durch funktionalistische Normen argumentiert sie u. a. mit Freuds Einbeziehung des Modells der Energiemaschine und mit Lacans Verständnis der Subjektivität in Analogie zur kybernetischen Maschine. Gegen Lists Verteidigung einer irreduziblen Perspektive der lebendigen Erfahrung führt sie mit Lettow die Gefahr konservativer, sogar totalitärer Konnotationen ein, die besonders am Anfang des 20. Jahrhunderts solche Diskurse mittrugen, sowie die reduktionistische Auffassung der Technik und der Wissenschaft, die mit ihnen einhergeht.

Stammbergers Argumentation führt zu einer engen Verbindung zwischen Leben und Maschine, wie sie bereits von Haraway paradigmatisch an der Figur des Cyborgs entwickelt wurde. Die theoretische Grundlage ihrer Erläuterungen bildet allerdings vor allem die Lebens-, Technik- und Wissenschaftsphilosophie Georges Canguilhems. Mit ihm betont sie die Einbettung der Technik im Leben im Sinne eines schöpferischen Unternehmens, die Einschreibung der Maschine in die menschliche Geschichte sowie die Entwicklung, in Bezug auf das Leben als Gegenstand des Wissens, von Forschungsdynamiken »aus der Interaktion von Personen, Verfahren, Apparaten, Praktiken, Materialien und Dingen«, bei denen keine Entfremdung, sondern durchaus,

wie sie auch in Anschluss an Grieske formuliert, produktive Verfremdungseffekte des Wissens entstehen können.

Um spezifische Verfremdungseffekte geht es auch im Text von Christina Schües »Das ›Leben‹ in biophänomenologischer Perspektive: Ein transhumanes Paradigma«. Sie stellt darin die Frage einer geeigneten philosophischen Methode, um transhumane Phänomene und Praktiken zu analysieren, etwa im Bereich der Transplantationsmedizin, das heißt der Verpflanzung von lebendem Material von einem Menschen in einen anderen Menschen. In Anlehnung an Nancys Darstellung und Reflexion über die eigene Herztransplantation fragt sie nach den besonderen Fremdherrschaftsbeziehungen des Empfängers sowohl zum eigenen kranken Herz vor der Operation wie auch zum fremden Herz im eigenen Körper, das jenseits des Todes eines anderen Menschen das eigene Leben zu einem neuen Leben verhilft. In diesem Zusammenhang thematisiert sie die eigenartigen medizinischen Verwandtschaftsbeziehungen, die durch Transplantationen entstehen und sich in einem Spannungsverhältnis zwischen Aneignung des fremden Körperteils und Immunabwehr ausstrecken. Sie betont aber auch besonders die imaginären Beziehungen des Empfängers sowohl zum anderen, nun toten Menschen, dessen Organ ihm oder ihr ermöglicht weiterzuleben, sowie zu diesem Organ selbst als Fremdes im eigenen Körper und zugleich als geschaffene Bedingung des Lebens ebendieses Körpers. Hier stellt sich auf besondere Weise die Frage nach dem Sinn des gelebten und erfahrenen Lebens unter der Maßgabe des weitergegebenen Lebens. Diese Sinnfrage zu stellen und in ihren vielfältigen Dimensionen zu verfolgen bedarf nach Schües die Aufstellung eines neuen philosophischen Aufgabenfeldes, das sie Biophänomenologie nennt.

Zuletzt bietet Roberto Esposito eine engagierte Reflexion über das moderne und noch sehr aktuelle Verhältnis zwischen »biologischem Leben und politischem Leben«. Er fängt mit einer historischen Rekonstruktion des Verhältnisses zwischen Politik und Leben an. Ihre Trennung in der Antike wurde von Hobbes aufgehoben, für den die Erhaltung des Lebens und die Gewährung eines annehmbaren Lebens in Sicherheit zum Grundproblem der Politik wurde. Die Transformation, im 18. Jahrhundert, des Souveränitätsparadigmas in dasjenige einer Regierung der Bevölkerung als Gut, das es zu schützen gilt, und die Entstehung der Biologie kurz darauf, die mit Bichat den Vorrang der organischen über die motorisch-sensorische sowie intellektuelle Ebene des Lebens behauptete, trugen zur Krisis der rationalen

politischen Subjektivität und zur Entstehung dessen bei, was Biopolitik genannt werden kann. Nun teilt sich nach Esposito die Biologisierung der Politik in zwei Richtungen, die es systematisch zu unterscheiden gilt.

Eine negative, weitgehend deterministische Richtung transformierte Darwins Auffassung der natürlichen Selektion zuerst in einen Kampf um die Existenz (Spencer), später mit Gobineau in die Festlegung von natürlichen und erblichen Merkmalen von Rassen, die das politische Subjekt bestimmen. Es entstand eine Politik der Beherrschung der einen durch die anderen und der Reinheit der Rassen durch künstliche Selektion, eine Thanatopolitik, bei der der Körper zugleich Subjekt und Objekt der Politik wurde. Das Ende des Nationalsozialismus bedeutete allerdings nicht das Ende der Biopolitik, die nun unter anderen Vorzeichen weiterhin unsere Zeit beherrscht. Die Rolle des Genus, das Verhältnis zwischen Leben und Technik sowie ökologische Fragen des zukünftigen Lebens rücken ins Zentrum des politischen Interesses. Sie erfordern nach Esposito eine Veränderung des politischen Wortschatzes, der nicht mehr von einem abstrakten Rechtssubjekt ausgehen kann, sondern Fragen von Geburt und Tod, Gesundheit und Sexualität, Veränderung der Umwelt und Transformationen des Körpers ansprechen muss. Auch die Grundunterscheidungen zwischen öffentlich und privat, Künstlichkeit und Natur, Recht und Biologie werden in Frage gestellt. Die Grundkategorien der Demokratie – Repräsentation, Identität der Regierenden und der Regierten, Volkssouveränität – werden umgestülpt. Es geht allerdings hierbei Esposito nicht um das Aufgeben der Demokratie, sondern um eine grundlegende Modifizierung ihres Sinnes und um eine Verlagerung ihrer Kategorien von der formellen Sphäre der Institutionen hin zur substantiellen Sphäre des lebendigen Körpers der Individuen und der Bevölkerung.

Somit thematisiert Esposito im Rahmen einer politischen Fragestellung, wie bereits Raulet in einem anderen Zusammenhang, einige Aspekte und Dimensionen einer Lebensphilosophie und einer philosophischen Anthropologie, die den Kern des vorliegenden Bandes ausmachen.



# **Das Leben denken – Die Ordnung der Diskurse**



*Thomas Ebke*

## »Affektives Apriori«

### Zu einer Parallelaktion von Scheler und Deleuze

#### 1. Einleitung

Wer nach dem Widerhall »der« Philosophischen Anthropologie in der Geschichte der modernen und kontemporären französischen Philosophie fragt, tut gut daran, zunächst Joachim Fischers Entflechtung eines »Denkansatzes« namens »Philosophische Anthropologie« aus der homonymen »Disziplin«, verstanden als immanentes Teil- und Interessensgebiet nachmetaphysischen Denkens, zu beherzigen (Fischer 2008, 14f.). Erhellend ist eine solche Abgrenzung schon allein deshalb, weil sie die letztgenannte Redeweise von philosophischer Anthropologie<sup>1</sup> im Sinne einer binnophilosophischen Sparte »von

---

<sup>1</sup> Die an dieser Stelle mit der Orthografie des ersten Satzes kontrastierende Kleinschreibung (mit kleinem »p« in »philosophischer Anthropologie«) geht auf Fischers Notation zurück, um die Nichtkoinzidenz des »Denkansatzes«, der unter dem Titel »Philosophische Anthropologie« (mit groß zu schreibendem »P«) steht, mit »philosophischer Anthropologie« im Sinne eines Gebietsbegriffs zum Ausdruck zu bringen. Im Folgenden greife ich, wo von der sich um Scheler, Plessner und Gehlen bewegenden historischen Tradition die Rede ist, auf die Variante der Großschreibung (sowie auf die von Fischer und anderen gelieferte Begründung für sie) zurück.

Der Sache nach entspricht die von Fischer akzentuierte Distinktion Plessners Überlegung, wonach »Philosophische Anthropologie« gerade nicht die Substituierung von Metaphysik durch Anthropologie meinen kann, wodurch sich letztere als vermeintlich einzig noch adäquate, verendlichte Gestalt von Philosophie inaugurierten soll (Marx, Feuerbach). So entstünde lediglich, Plessner zufolge, »anthropologische Philosophie«. Das Geschäft der »Philosophischen Anthropologie« in der Modulation Plessners (und zuvor schon Schelers) würde demgegenüber darin bestehen, die latenten Anthropologismen, deren Naturalisierungen und Idealisierungen in den Blick zu bringen, die den anthropologischen Entwürfen nach dem kritischen Abschied von metaphysischen Letztgrundlegungen selbst noch inhärierten. Vgl. Plessner 1983.

In Auseinandersetzung mit den historisch-epistemologischen Rekonstruktionen Foucaults hat Hans-Peter Krüger, Plessners terminologische Präzisierung weiterführend, Gründe angegeben, inwiefern die (groß geschriebene) »Philosophische Anthropologie« gegenüber jenem »anthropologischen Zirkel« immunisiert ist, der die postmetaphysische Verendlichung der philosophischen Reflexion *nach* und gegen Hegel be-

Aristoteles bis Kant und Hegel« (Scheler 1995, 126) als eine teleologische Projektion der Rückschau dechiffriert, die ihrerseits auf einer »anthropologischen Wende«, einer geschichtlich neuen Akuität der Frage und Fraglichkeit menschlichen Lebens, aufruhe (siehe Fischer 2008, 485). So gesehen, stiftet eine »philosophische Anthropologie« eine »Beschreibung des Menschen« (H. Blumenberg), die zwar keinen Diskurs über ein vorgeblich invariantes und eminentes »Wesen des Menschen« (als *zoon logon echon, animal rationale, res cogitans*, als Figur des Selbstbewusstseins innerhalb eines Geschehens des »Weltgeistes« und dgl. mehr) mehr iteriert, dafür aber umso mehr mit positiven Fixierungen dessen aufwartet, was jeweils als Proprium des Menschen in seiner endlichen Natürlichkeit ausgezeichnet werden soll – Fixierungen, die, was insbesondere Foucault aufgespielt hat, stets mit empirischen Erträgen der Arbeit faktischer Erfahrungswissenschaften verflochten und insofern keineswegs die reinen Substrate einer transzendentalen Kritik sind, weshalb sich ihr Status auf eigentümliche und hybride Weise verdoppelt (Foucault 1991, insb. 384–412).<sup>2</sup> »Philosophische Anthropologie« mit einem großen »P« hingegen hätte nicht so sehr den Menschen im Sinne eines dem menschlichen Leben ontisch zudeutbaren *humanum* (Sprache, Selbstbewusstsein, symbolische Repräsentation usw.) zum Thema als vielmehr die anthropologische Produktivität wissenschaftlicher, technologischer, politisch-praktischer und philosophischer Objektivierungen menschlichen Seins. Mit anderen Worten: Die Aufmerksamkeit des »Denkansatzes« der Philosophischen Anthropologie gilt just den philosophischen Anthropologien (= anthropologischen Philoso-

---

gleitet und sich epistemologisch nicht zuletzt im aporetischen Ineinandergleiten des Transzendentalen und des Empirischen artikuliert hat. Siehe Krüger 2008, insbesondere 53.

<sup>2</sup> »Anthropologische Philosophien« oder »philosophische Anthropologien« wären demnach Philosophien, die ein letztentscheidendes Merkmal oder ein Ensemble von Merkmalen ansetzen, das den Menschen in seiner Endlichkeit explizieren soll – einer Endlichkeit, die in den Natur- und Humanwissenschaften gerade auch empirisch dimensioniert ist. Interessant ist, dass diese prägnante Rolle der Anthropologien dem Umstand entspringt, dass es sich bei ihnen dem Anspruch nach um anti-essentialistische Unternehmungen handelt: Um philosophische Spekulationen also, die eine *auch* empirisch zu identifizierende, gleichsam depotenzierte Singularität des Menschen einzukreisen versuchen – und gerade keine Eminenz des menschlichen Wesens, die letztlich in dessen zentraler Position innerhalb der göttlichen Schöpfung (Scholastik, *imago dei*-Tradition) oder zur intelligiblen Transparenz des Seienden (Rationalismus) gründen würde.

phien), genauerhin deren Hermeneutiken und Epistemologien, aus (und in) denen wissenschaftliche, technologische, politische und philosophische Vereindeutigungen der Frage danach, was das menschliche Leben in letzter Instanz zusammenhalte, emergieren.<sup>3</sup>

Bringt man diese Unterscheidung ein, um die historische Theorieform der »Philosophischen Anthropologie« gerade nicht mit der symptomatischen Tendenz postmetaphysischer Reflexionen zu verrechnen, sich als »philosophische Anthropologien« der verendlichten Natur des Menschen zu konstituieren, so schärft sich, was die deutsch-französischen Interpenetrationen in solcherlei »Fragen nach dem Menschen« (Wunsch 2014) betrifft, folgender Rundblick: Während im französischen Raum letztlich seit den 1930 eine Denomination von »philosophischer Anthropologie« kursiert,<sup>4</sup> die a fortiori in den 1960er Jahren virulente Kritiken auf sich zieht,<sup>5</sup> läuft die Rezeption der »Philosophischen Anthropologie« à la Scheler, Plessner und Gehlen in Frankreich bis in die 1980er Jahre<sup>6</sup> hinein merkwürdig leer.

---

<sup>3</sup> Eine solche Lesart kann sich freilich aus dem markanten Anfang von Schelers Hauptwerk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* motivieren, wo Scheler das, was er unter »Philosophischer Anthropologie« versteht, gerade nicht als einen vierten »Gedankenkreis« neben der jüdisch-christlichen Schöpfungsmythologie, der logozentrischen Anthropologie der Antike und den naturwissenschaftlich-modernen Diskursen über *homo sapiens* auf den Weg bringt, sondern als Denken jener »einheitliche[n] Idee vom Menschen«, die zeitgenössisch in eine pluralistische Zersplitterung untereinander unverbundener Anthropologien diffundiert sei (siehe Scheler 1966, 9).

<sup>4</sup> Man denke an Groethuysen 1953. Unbedingt zu nennen sind hier vor allem auch die in den Jahren 1932 bis 1937 erschienenen Jahrbücher der *Recherches philosophiques* (Koyré, Puech, Spaier 1932 ff.), die französische Übersetzungen von Aufsätzen u.a. Schelers, Plessners, Löwiths, Landmanns, Bollnows usw. enthielten, und dies Seite an Seite mit Artikel von Autoren wie Sartre, Lacan, Bachelard oder Ruyer. Die *Recherches philosophiques* stellen jenen unschätzbar bedeutungsvollen französisch-deutschen Begegnungsraum dar, in dem die »Philosophische Anthropologie« dem französischen Publikum ihrer Zeit sichtbar werden konnte (oder eher: hätte sichtbar werden können).

<sup>5</sup> Siehe bspw. Althusser 1968, 176: »Der Bruch mit jeder philosophischen Anthropologie oder mit jedem philosophischen Humanismus ist kein zweitrangiges Detail [...]«; Derrida 1999, 139: »Heidegger, von dem man nur einen Entwurf philosophischer Anthropologie oder existentialer Analytik kannte [...]«; Foucault 2010, 114: »Im Namen dessen, was ist [...], muß man all diese ›philosophischen Anthropologien‹ verwerfen, die sich als natürlicher Zugang zum Fundamentalen geben [...]«.

<sup>6</sup> Als Pioniertext, der das Spektrum philosophischer, gesellschaftstheoretischer und ästhetischer Entwürfe der Weimarer Republik für die französische Diskussion allererst differenziert und darin erstmals auf die »Philosophische Anthropologie« als eine von Scheler, Plessner und Gehlen getragene Strömung aufmerksam gemacht hat,

So flamboyant also in Frankreich diverse Frontalangriffe auf das philosophische Recht jeglicher »philosophischen Anthropologie« waren (und sind): Sie artikulierten sich ohne Einbeziehung, ja sogar ohne sachliche Kenntnis des Korpus (mit Fischer: des »Denkansatzes«) namens »Philosophische Anthropologie«. Von daher kann man konstatieren, dass Günter Schiwys helllichtiger Hinweis, wonach »[v]or allem die philosophische Anthropologie, wie sie von Max Scheler und Helmuth Plessner in den zwanziger Jahren begründet worden ist, [...] nicht nur in ihrer Fragestellung und ihren Lösungsversuchen, sondern bereits in der Terminologie in Richtung des heutigen Strukturalismus [weist]«,<sup>7</sup> insofern solitär blieb, als dass die systematische Erforschung möglicher Berührungspunkte der auf Plessner und Scheler zurückdatierenden Tradition mit den verschiedenen *enjeux* der neuen französischen Philosophie Jahrzehnte lang völlig brach lag.

In der im Umkreis der Übersetzung von Blumenbergs Beschreibung des Menschen (Blumenberg 2011) sensibler gewordenen französischen Sekundärliteratur<sup>8</sup> wird die Rezeption der »Philosophischen Anthropologie« (im Sinne des historisch distinkten Korpus/ des »Denkansatzes«) noch immer überlagert durch das angestammte Thema der anthropologischen Auflösung der Metaphysik durch Feuerbach und Marx,<sup>9</sup> deren vermeintlich kritische Produktivität Althusser, Foucault, Derrida und andere längst in Frage gestellt hatten.<sup>10</sup>

---

kann Raulet 1984 gelten. Grundlegend und vertiefend dann später Raulet 2002 und Raulet 2006.

<sup>7</sup> Schiwy 1972, 165. Schiwy evoziert vor allem Lévi-Strauss und, im Rückblick etwas idiosynkratisch, Lucien Goldmann (dessen Einschreibung in das strukturalistische Paradigma kaum stichhaltig erscheint).

<sup>8</sup> Siehe etwa die Beiträge in den beiden Heften 10/2009 sowie 13/2011 der *Revue Germanique Internationale*, insbesondere Monod 2009.

<sup>9</sup> Siehe exemplarisch die Beiträge in Heft 2015/23 (Dossier mit dem Titel *Anthropologies philosophiques*) der Zeitschrift *Alter: Revue de Phénoménologie*, wo, wie bereits der im Plural stehende Titel signalisiert, nicht exklusiv vom Erbe Schelers, Plessners und Gehlens die Rede ist, sondern eher von der Geschichte einer nachmetaphysischen Anthropologisierung der Phänomenologie, in der, allzu weitläufig, unter anderem noch (Beiträge zu) Heidegger, Merleau-Ponty, Henry, Patočka oder Simmel Platz finden.

<sup>10</sup> Der gegenwärtige Ausbau der Rezeption der »Philosophischen Anthropologie« in Frankreich – immer bezogen auf die historische Strömung um Scheler, Plessner und Gehlen – ist deshalb so interessant, weil der zentrale forschungspolitische Filter, der ihn lenkt, in dem Interesse liegt, die »postmarxistische« Generation philosophischer Theoretiker in Frankreich mit den Aporien zu konfrontieren, die sich aus der »anti-humanistischen« Stoßrichtung ihrer als verbindlich präsumierten Epistemologie des