

## **Von der Kritischen Theorie zur Intersubjektivität**

Der sechste Band des *Internationalen Jahrbuchs für Philosophische Anthropologie* erschließt die Philosophische Anthropologie als politischen Scheideweg der Subjekttheorie.

Der 2017 erschienene Sammelband *Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte* eröffnet in einer anregenden Breite disziplinärer Ansätze einen umfassenden Blick auf die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Philosophischen Anthropologie. Den Herausgebern gelingt mit dem Fokus auf (menschliche) Natur und deren Stellenwert in der (gesellschaftlichen) Geschichte eine vielversprechende Überführung von Philosophiegeschichte in begriffliche Auseinandersetzung. Insofern damit auf das Objekt von Vermittlung (gesellschaftlicher wie begrifflicher, praktischer wie theoretischer) gezeigt wird, stellt der Band auch eine wissenschaftliche Selbst-Reflexion in Aussicht. Die drei Hauptteile des Bands widmen sich erstens dem allgemeineren Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie, zweitens dem Naturbegriff und drittens theoriegeschichtlichen Abzweigungen des „Dialogs“ der beiden Theorieschulen, wobei hier die Intersubjektivität den Schwerpunkt darstellt. Ein vierter Teil enthält zwei wieder-veröffentlichte Beiträge, darunter Adornos *Notizen zur neuen Anthropologie* und vier Rezensionen.

Zu den konkret verhandelten Themen zählen die sehr divergenten Positionen der Vertreter der Philosophischen Anthropologie zum Nationalsozialismus und zur postnazistischen deutschen Demokratie, ihre Differenzen zur klassischen Anthropologie und zur Kritischen Theorie sowie ihre Verwicklung in die intersubjektiven Theorien Jürgen Habermas' und Axel Honneths. Dabei tritt auch, überwiegend implizit, die erkenntnistheoretische Konzeption der Philosophischen Anthropologie hervor. Deshalb schließe ich an die ausführliche Diskussion der Beiträge eine kurze Reflexion auf den Subjektbegriff der Philosophischen Anthropologie an (in Differenz zur Intersubjektivität und vor dem Hintergrund der politischen Vermittlung) und kontrastiere die dabei hervortretende anthropologische Ontologisierung von Gesellschaft mit Theodor W. Adornos methodisches Schweigen über ein menschliches Wesen.

*Joachim Fischer: Kritische Theorie der Gesellschaft versus Philosophische Anthropologie der Moderne. Alternative Paradigmen aus dem 20. Jahrhundert*

Joachim Fischers Aufsatz bringt nach drei theoriegeschichtlichen Gegenüberstellungen (Horkheimer – Scheler, Adorno – Plessner, Adorno – Gehlen) einerseits die Verdinglichungskritiken Lukács', Horkheimers, Adornos und Marcuses auf den gemeinsamen Nenner, wonach „der

„mensenfremde“ Charakter (...) der kapitalistischen Produktions- und Tauschverhältnisse von der Ökonomie her die „Totalität“ der menschlichen Lebensverhältnisse bestimmt“<sup>1</sup> (17).<sup>2</sup> Andererseits gerät auf wenigen Seiten das gesamte Hauptwerk Adornos unter die Räder: In dessen Verständnis, so Fischer, verstelle die „Selbstentfremdung“ den „Zugang des Ich zu sich selbst, zur Natur und zu anderen“ (23) und isoliere das Subjekt „in falscher, ideologischer Identifizierung“ (24). Selbstvergewissernd halte Adorno mit seinem „Letztbegriff“ (23) *Negative Dialektik* „als Platzhalter des Nichtidentischen den Platz für die versöhnende Heimkehr aus der Selbstentfremdung offen“ (24).

Diesem unansehnlichen Haufen Kritische Theorie wird Plessners Subjekttheorie gegenübergestellt. Der bedeutendste „Philosophische Anthropologe“ würdigte in analytischer Umkehrung von Gesellschafts- und Gemeinschaftsbegriff die Öffentlichkeit als „vermittelndes Medium der Umgangs- und Distanzformen“, in dem Zwang und Gewalt ihrer Unmittelbarkeit beraubt werden könnten – nicht nur für einen Moment, sondern auf Dauer gestellt in einem „Habitus der ‚Geselligkeit‘“ (19 f). In Plessners Begriff der *exzentrischen Positionalität* erscheint die menschliche Autonomie grundsätzlich „durch die Heteronomie der Natur hindurch vermittelt“, wobei die dabei wiederum allfälligen Sinnkrisen mit Lachen oder Weinen überbrückt werden können (25).<sup>3</sup>

Fischers angestrebte Kritik der *Selbstentfremdung*, des Ursprungsdenkens im Allgemeinen und der „Theorienklitterung“ (20) zwischen Kritischer Theorie und Philosophischer Anthropologie erliegen nicht so sehr den Desinformationen im Beitrag über Kritische Theorie (neben Fischers eben zusammengefassten Konstruktionen rechnet er etwa ausgerechnet auch Frigga Haug der „Frankfurter Schule“ zu, s. 21)<sup>4</sup> – wer es besser wissen möchte, kann zur reichlich produzierten

1 Fischer zitiert hier aus Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein*.

2 Alle folgenden Angaben ohne weitere Kennzeichnung verweisen auf den rezensierten Sammelband.

3 Was Alexandra Manzei als „phänomenologische(n) Schritt“ in der Begrifflichkeit der *exzentrischen Positionalität* festhält (Manzei 2005, S. 69, vgl. auch den Beitrag Krügers im Band), wäre mit Adorno als Hypostasierung theoretischer Vermittlung, von Theorie eben, zu verstehen (Adorno 1966/2003, S. 173 f).

4 Nicht nur diese Behauptung kommt ohne genauere Begründungen oder Textverweise aus. An anderen Stellen gelingen theoriegeschichtliche Betrachtungen: Informativ ist etwa der Hinweis, dass es auch das intellektuelle Umfeld der Philosophischen Anthropologie gewesen sei, das die Re-Lecture von Norbert Elias' klassischer Zivilisationstheorie initiiert habe (21).

Fischers Kritik ist im Lichte der theoretischen Gefahr zu lesen, die Horkheimer und Adorno aufbrachten, als sie in der Dialektik der Aufklärung Selbsterhaltung und Naturbeherrschung *überhaupt*, das heißt einer unhistorischen Kritik unterzogen: gesellschaftliche Logik gegen menschliche Natur zu eskalieren, indem man deren wahres Wesen behauptete. Allerdings steht der Begriff der „Selbstentfremdung“ nicht im Zentrum der *Negativen Dialektik*, sondern Adorno verwirft sie hier explizit (Adorno 1966/2003, S. 274). Nichtsdestotrotz führt er eine Vorstellung von *Entfremdung* mit sich, und hier liegt auch seine offensive „Antwort“ auf die Gefahr des Übergriffs des theoretischen Geistes auf den empirischen Leib: „Die Entfremdung der lebendigen Menschen von den vergegenständlichten gesellschaftlichen Mächten ließe sich durchdringen erst von einer Theorie, welche diese Entfremdung selbst aus den gesellschaftlichen Verhältnissen ableitet. Eine solche Theorie, und die Anstrengung des Begriffs, die sie den Arbeitern zumutet, hätte einzig dann Aussicht, diese zu ergreifen, wenn sie ihnen zugleich als praktisches Mittel zur Verbesserung ihrer eigenen Lage einsichtig wäre.“ (Adorno 1955/1986, S. 676) Kritische Theorie vermag für Adorno also nur, indem sie sich gegen das gesellschaftlich notwendige Leid (und gegen die Denkfaulheit der Einzelnen) ausrichtet, eine dem Materiellen verpflichtete Praxis zu eröffnen.

Am gleichen Punkt verdeutlicht sich noch einmal Ende der 40er, dass sich Adornos dialektische von Lukács'

Sekundär- oder einfach zur Primärliteratur greifen. Vielmehr demonstriert Fischers Beitrag eindrucksvoll, wie sich die anthropologische Demontage von Gesellschaftskritik in der Moralisierung von Erkenntniskritik – insbesondere der Adornos<sup>5</sup> – die eigenen Fundamente legen mag. Dies scheint jedoch nicht zuletzt auf Kosten tatsächlich aktueller Potenziale der philosophisch-anthropologischen Subjekttheorie Plessners zu gehen.

*Hans-Peter Krüger: Kritische Anthropologie? Zum Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie*

Im Unterschied zu Fischers Plädoyer gegen eine Vermengung der beiden Theorien schöpft Hans-Peter Krüger seine Fragestellung nach der „Wesensstruktur des Menschen“ (29) aus einer Gemeinsamkeit: beide Ansätze würden ein geschichtliches Verweisungsverhältnis zwischen Materialismus und Idealismus implizieren.

Neben Horkheimers Programmschrift *Traditionelle und kritische Theorie* und deren materialistische Konzeption des Idealismus als abschaffende Praxis (S. 30 f) gesellt der Beitrag Plessners theoretisch-praktische Verantwortung angesichts der geschichtlichen Gefährdung des *'Menschen'-Gedankens* (32). Diese wird in drei Schritten erkenntnistheoretisch begründet: Zunächst gelten die vielfältigen (verschiedenen) Aspekte des menschlichen Seins und Tuns (physische, psychische, geistig-sittliche und religiöse) von „methodischer Gleichwertigkeit“ für die Erkenntnis *des Menschen*. Zweitens wird diese Einheit phänomenologisch als qualitativ verstanden: (denn) sie sei von der gleichen *Ursprünglichkeit*, die vom Menschen geschichtlich errungen werde. In welches Verhältnis kann die theoretische Erkenntnis zu dieser qualitativen Einheit treten?<sup>6</sup> Die Antwort erfolgt im dritten Schritt auf hermeneutischem Weg: Zwar könne diese Einheit nicht durch (einzelwissenschaftliche, experimentelle<sup>7</sup>) Erkenntnis ersetzt oder aus dieser abgeleitet werden, sondern aber (durchaus in Kooperation mit den Einzelwissenschaften) *befragt* werden. Diese erkenntnistheoretische Lücke begründet die normative „Sicherung der Unergründlichkeit des Menschen“, die ihrerseits also wieder die (praktische) Verantwortung stark macht (33).<sup>8</sup> Erst die

---

ontologischer Verdinglichungskritik scheidet, die „im akademischen Jargon“ „ins verdinglichte Bewußtsein zurückfällt“ (Adorno 1949/1986, S. 255). Die Scheidung geht zurück auf Adornos kritische Aufnahme von Lukács' Geschichtsbegriff, die Vanessa Vidals Beitrag im selben Band erörtert.

5 Ich gehe auf die Fundamente von Adornos Erkenntniskritik noch in der Besprechung von Vidals Beitrag sowie in meiner Schlussbetrachtung ein.

6 Oder anders gesagt: Von hier aus kann man die Philosophische Anthropologie danach befragen, wie ein kritisches Unterfangen (der Zweifel an der menschlichen Geschichte) mit einer affirmativen Annahme (dem menscheitsgeschichtlichen Erringen einer Ursprünglichkeit) begründet werden kann.

7 Materialistische Gesellschaftskritik, also mitunter spekulative Erkenntnis, ist natürlich infolge der methodischen Gleichwertigkeit aller menschlichen Aspekte sowie durch das damit begründete Unterfangen, das Wesen des Menschen zu erkennen, grundsätzlich verworfen und findet daher in diesem dritten Schritt gar keine Beachtung.

8 Plessners Verantwortlichkeit in Form der *Ansprechbarkeit* einer der Leitfaden von Katharina Blocks und Bernd Straßburgs Rezension im selben Band (bes. S. 318).

*Verwirklichung* der philosophisch-anthropologischen Skepsis überwinde deren eigenen dualistischen Charakter, denn sie verdeutliche der Skepsis diejenige Grenze, die zwischen der „Selbsttäuschung des Subjekts“ und der Infragestellung des Menschen als Menschen liegt (33): dies ist die „Methode des Menschen, sich durch Selbstentsicherung wiederzufinden“ (Plessner, zit.n. 33).

Indem Krüger Plessners Körper-Leib-Differenz einfach fortführt, ohne den Leib als dezidiert negativen Einspruch im Körper des Subjekts zu beschreiben (vgl. 38), umgeht er die referierten Kritiken Adornos und Horkheimers, die Philosophische Anthropologie sei im Grunde nur eine spezifische Spielart des subjektiven Idealismus.<sup>9</sup> Dass Plessners Skepsis-Konzept also nichts weiter als eine theoretische Begrenzung der Praxis (und damit eine kalkulierte Selbst-Beschränkung von Theorie) ist, drückt sich auch darin aus, dass den *Symptomen* des Selbst-Verhältnisses – etwa Lachen und Weinen – eine „*qualitative Irreduzibilität*“ untergeschoben wird (46).<sup>10</sup>

Krüger gelingt eine verständliche Abgrenzung der Philosophischen Anthropologie gegenüber Relativismus und anthropologischer Philosophie, sucht sie aber, ausgerechnet anhand von Habermas, in einen konstruktiven Dialog mit der Kritischen Theorie zu setzen. Nachdem dieser zunächst auch von Plessners Emphase der Öffentlichkeit zu seiner praktisch-normativen „Erweiterung“ der Kritischen Theorie inspiriert worden sei (42-44), habe er seine Theorie zu einer sprachlichen, kommunikationstheoretischen Intersubjektivität zugespitzt (vgl. 44-46). Diese Abgrenzung zu Plessners weiter gefassten Subjektverständnis hole Habermas allerdings, so Krüger, in seinem Spätwerk wieder ein: die lebensweltliche Situierung komme nicht ohne Plessners Körper-Leib-Differenz als vermittelnden Medium aus (vgl. 46f) – eine Entwicklung, als deren Versöhnung Krüger den plessnerschen Begriff der Lebensmacht ins Spiel bringt (vgl. 47).

Krügers Dialogisierung der beiden Theorien scheint insofern fraglich, als sie in Habermas einen Kritischen Theoretiker sieht, obwohl dieser eine wesentliche (und vielleicht auch „produktive“) Differenz Kritischer Theorie zur Philosophischen Anthropologie früh verwarf: während die Philosophische Anthropologie die „*Weltoffenheit personalen Lebens*“ (36) *erkenntnistheoretisch begründet*, wollten Horkheimer und Adorno die *instrumentelle Vernunft des Subjekts erkenntniskritisch begreifen* (ausgehend von der *Dialektik der Aufklärung* bis hin zu Adornos

---

9 Die (innere) Natur des Menschen wird vielmehr, nicht zuletzt aufgrund des philosophisch-anthropologischen Primats der Praxis, als „Ermöglichungsstruktur des Geistigen“, nicht aber als dessen leidhafte, leibliche Bedingung begriffen (38).

10 Diese Symptome wären in gesellschaftskritischer Absicht nicht als *hermeneutisch erschließbare Phänomene*, sondern als zu *begreifende, weil individuelle, Erfahrungen* zu verstehen. Dass gerade so scheinbar spontane, individuelle Ausdrücke des Subjekts dessen instrumentelle Vernunft spiegeln könnten, scheint in philosophisch-anthropologischer Hinsicht ganz ausgeschlossen. Zu entsprechenden Untersuchungen des Lachens in der kulturindustriellen Gesellschaft oder etwa im Kontext von Genoziden (Theweleit) braucht sich Krüger folgerichtig auch gar nicht zu verhalten.

„Vorrang des Objekts“ und seinem Vermittlungskonzept in der *Negativen Dialektik*).<sup>11</sup>

*Gerard Raulet: Mimesis. Oberanthropologische Motive bei Walter Benjamin - Ansätze zu einer anthropologischen kritischen Theorie*

Gérard Raulet befragt Walther Benjamins Mimesis-Konzept nach seinen anthropologischen Motiven im Angesicht des Problems der Verdinglichung. Den Ausgang bildet die These, Benjamins „mimetisches Vermögen“, also das menschliche „Vermögen, 'unsinnliche Ähnlichkeiten' zu schaffen und aufzudecken“ (56), sei nicht nur ein „Überbleibsel alten Zwangs, ähnlich zu werden und sich zu verhalten“ (Benjamin, zit. n. 58), sondern gründe auch in der Ähnlichkeit „als Eigenschaft der Materie selbst“ (ebd.).

Im ersten Teil zeichnet Raulet nach, wie Benjamin den Niederschlag des „alten Zwangs“ zur Ähnlichkeit in sprachlichen Elementen denkt: Einerseits stehe Sprache für die phylogentische Ablösung unsinnlicher Wahrnehmung durch die rationale Abstraktion von Sinnlichkeit (58), andererseits können insbesondere Namen als Medium eines subjektiven Zugangs zur Wirklichkeit dienen (57 f). Dieser sprachliche Zugang sei, gegenüber den bloßen Bedeutungen und Zeichen der Sprache, schwach transzendental, er ermögliche „unverk rzte Erfahrung“ (60). Daneben spielt Raulet in diesem ersten Essay-Teil schon zwei Verläufe seiner weiteren Argumentation an: dass die relevanten phylogenetischen Betrachtungen Benjamins auf Anthropologie fu ten (58) sowie dass dieser die nominale Erfahrung von der Theologie in einen Materialismus überführte, den auch Horkheimer und Adorno in ihren Diskussionen zur *Dialektik der Aufklärung* wieder aufgenommen hätten (60).

Worin sich aber Benjamins und Adornos materialistische Perspektiven scheiden, sucht der Artikel im zweiten Teil auf einem theoriegeschichtlich klugen Umweg über die französische Soziologie um Gabriel Tarde, Roger Caillois und Georges Bataille zu zeigen: Adorno lasse von „seiner unermüdlich geäußerten Forderung nach Vermittlung“ gegenüber einer „unmittelbaren Benennung

---

11 Der bekannte Satz aus der *Dialektik der Aufklärung* könnte auch als pointierte Kritik der personalen Weltoffenheit gelesen werden: „Die Sinne sind vom Begriffsapparat je schon bestimmt, bevor die Wahrnehmung erfolgt, der Bürger sieht a priori die Welt als den Stoff, aus dem er sie sich herstellt.“ (Horkheimer/Adorno 1944/2013, S. 91) An Krügers Artikel ließe sich noch die These entwickeln, die Philosophische Anthropologie sei in der Tat weder essenzialistische Substanztialisierung, noch Freibrief für jegliche Praxis, sondern beides: In der prinzipiellen Unergründlichkeit menschlichen Seins und Tuns, in der vitalistischen Weltoffenheit des Subjekts, wird die bloße Varianz der Praxis postuliert, das heißt die praktische Gewalt gegen den Leib mit Momenten von Glück und Versöhnung relativiert (und insofern diese auch instrumentalisiert). Konkret: dass die Individuen unter der gegebenen Gesellschaft nur als Personen, nur in der „Differenz zwischen Leibsein und K rperhaben“ „ berhaupt erst zum Leben erwachen“ (47) wäre noch eine richtige, wenn auch einfache Feststellung. Von hier aus gelangt Krüger aber gerade nicht zu einem kritischen Begriff gesellschaftlicher Totalität (wobei der Leib als negativer Begriff zur Kritik des spezifischen gesellschaftlichen Umgangs mit dem Körper als Material treiben könnte), sondern transformiert (mittels des habermas'schen Begriffs der Lebenswelt) die gesellschaftliche Bedingung zur „Ermöglichung“ des Lebens (ebd.).

der Dinge“ nicht ab, da diese zur Faktizität tendiere, zur Lähmung im Angesicht der Gefahr (62).<sup>12</sup> Benjamin hingegen erachtet die mimetische Versunkenheit als Schutz (63). Wie Raulet diesen Schutz als „Rettung“ liest (ebd.), so argumentiert er dann im dritten Abschnitt auch, Benjamins Mimesis-Konzept sei *unabhängig* von Vermittlung und *unmittelbar* (64): Benjamin hebe die Trennung von Subjekt und Objekt entgegen seinem eigenen Anspruch nicht auf, sondern bringe beide im Leib, genauer im kommunikativen Akt, zur Deckung.<sup>13</sup> Die politische Pointe der Mimesis streicht Raulet am Spiel heraus: wenn das Kind spiele, es sei die Lokomotive, hebe es den Schein (also offenbar die Subjekt-Objekt-Trennung überhaupt) auf. Über die Kritik von Axel Honneths Anerkennungstheorie, die den leiblichen Grund der Mimesis unter Gesellschaft zudecke und folglich auch Verdinglichung tendenziell leugnen muss (65-68), versucht Raulet abschließend die kritischen Potentiale der Mimesis herauszustreichen. Gegen die unreflektierte Rationalität, die „Mimesis ans Tote“ (69) gelte es mit Adorno, die Mimesis einerseits materialistisch zu denken (etwa nominalistisch) sowie sie andererseits immer wieder dialektisch einzuholen (70).

*Michael Schüßler: Leib und Körper in der Kritischen Theorie Theodor W. Adornos und der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*

Michael Schüßler führt die Dialektik von Natur und Gesellschaft erkenntnistheoretisch zur *negativen Dialektik*. Dabei dient zunächst Maurice Merleau-Pontys Ontologisierung des unauflösbaren Körper-Leib-Verhältnisses als Schnittmenge – und, wie mir scheint, zugleich als Scheideweg – zwischen Adornos und Plessners Konzeptionen dieses Verhältnisses. Grundsätzlich stellt der Autor mit Adorno fest: „Wie in der Naturbeherrschung steckt auch in der Verfügung über den Leib als Körper die Dialektik von Potential und Unterwerfung.“ (79) Auch

12 Anders ausgedrückt: das schwach mimetische Moment, das Adorno seinerseits im begrifflichen Denken innervieren möchte, ist kein anthropologisches Überbleibsel. Vielmehr gelangt Adorno zum mimetischen Vermögen erst durch seine radikale Subjektkritik hindurch, durch den Vorrang des Objekts. Wie die Behauptung der totalitären Gesellschaft für Adorno nie deterministisch gemeint war, so meinte auch jene Behauptung, man könne sich nicht der Vermittlung entziehen (was hingegen Benjamins Vorhaben gewesen war: Erkenntnis jenseits der Subjekt-Objekt-Trennung zu begründen), nie, dass umgekehrt Vermittlung alles sei: „Vermittlung sagt keineswegs, alles gehe in ihr auf, sondern postuliert, was durch sie vermittelt wird, ein nicht Aufgehendes; Unmittelbarkeit selbst aber steht für ein Moment, das der Erkenntnis, der Vermittlung, nicht ebenso bedarf wie diese der Unmittelbaren.“ (Adorno 1966/2003, 174). Diese Unmittelbarkeit ist, spricht man vom menschlichen Objekt, der Leib.

13 Dabei beruft sich Raulet auch auf Adorno, der gegenüber Benjamin die „leiblich-psychische Unmittelbarkeit als falsch denunziert“ (64) Eine Denunziation ist im von Raulet angeführten Brief Adornos m. E. nicht nachzuweisen, sie wäre auch kaum sinnvoll innerhalb dessen eigenem Denken (zum Stellenwert des Leibs s. etwa den Beitrag Schüßlers im Band). Dagegen scheint mir möglich, dass Raulet gerade unterschlägt, dass sich Adorno nicht nur gegen dessen „undialektischen Ontologie des Leibes“, sondern auch gegen eine „Überspannung der Dialektik“ stellt (Adorno/Benjamin 1994, S.193), für welchen etwa Honneth stehen könnte, auf den Raulet noch zu sprechen kommt. In der Folge scheint Raulet auch den Schrei, den Benjamins Kind noch ausstößt, wenn seine Mimesis scheitert und es hinter der ähnlichen Tür entdeckt wird (63), zu hintergehen. Der Schrei ist, wenn nicht Erkenntnis, so doch zumindest die Kenntnis des Negativen: dass es entdeckt wird, heißt, dass es als Belebtes von der unbelebten Tür unterschieden wurde – und folglich nicht beliebig über sich verfügen kann, sondern ein individueller Leib ist (der auch, von Anderen allerdings, unbelebt gemacht werden kann – eine der ersten Konfrontationen mit dem eigenen Bewusstsein, das, mit Adorno freilich, nur das „Bewußtsein des Todes“ sein kann, Adorno 1966/2003, 388).

erkenntnistheoretisch lasse sich mit dem Übergang zur kapitalistischen Gesellschaft nicht mehr ohne weiteres zwischen Potential und Unterwerfung trennen.<sup>14</sup> Unter dem Kapital nämlich gewinne die Naturbeherrschung den „zwanghaften und eigenlogischen Charakter subjektloser Herrschaft“ (ebd.). Die reale Abstraktion von den Einzelnen geht nicht einfach nur rein materiell vonstatten, sondern ist ohne eine qualitative Veränderung des Geistes gar nicht denkbar – und diese geht wiederum, in der Anwendung der Wissenschaft auf die materielle Produktion, auf das leibliche Erkenntnissubjekt über.<sup>15</sup> Dieser leidvolle Zusammenhang ist Grund für Adornos negative Dialektik, die nicht nur „geschichtsmaterialistische Reflexion“ (80), sondern auch materialistische Erkenntniskritik sei: „Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls“ (Adorno, zit. n. 81). Das Leibliche negativ-materialistisch zu denken, verpflichtet Adornos *Vorrang des Objekts* (82). Zwar klinge in der „exzentrischen Leib-Gebundenheit des Geistes“ auch bei Plessner eine Erkenntniskritik an, doch dieser überspringe sie, wie Schüßler pointiert zeigen kann, in seiner Begrifflichkeit der „exzentrischen Positionalität“ (85). Indem die Begrifflichkeit „die Gegensätze von Innen und Außen in ein dynamisches, sich jeweils konstitutiv implizierendes Widerspruchsverhältnis“ überführt (ebd.), stellt sie (unreflektiert theoretisch) genau die somatische Empfindung der Gegensätzlichkeit, von Innen und Außen, infrage, die bei Adorno eben zentral ist.<sup>16</sup> Ironie, dass Plessner selbst das gesellschaftliche Einsinken in die individuelle Natur als leidvoll transparent macht (86 f), zynisch hingegen, dass er vehement gegen jeden Gedanken von Versöhnung eintritt: „Wirkliche Innenwelt: das ist die Zerfallenheit mit sich selbst, aus der es keinen Ausweg gibt. [...] Als Innenwelt ist er [der Mensch, M. S.] vorhanden, ob er davon weiß oder nicht. Gegeben ist sie ihm freilich nur in Akten der Reflexion.“ (Plessner, zit. n. 87). Plessners Philosophie zerzt den Leib bewusst, das heißt hier intellektuell legitimiert, mit. In dieser ausweglosen Notwendigkeit besteht ihre Anthropologie. Schüßler trifft den Nerv, wenn er dies als Ontologisierung der Natur beschreibt (89).<sup>17</sup> Mithilfe der Kontrastierung von Freuds Begriff des *Triebes* mit dessen vielsagender Verkürzung zum *Instinkt* durch Plessner verdeutlicht Schüßler abschließend die Aporien der plessnerschen Anthropologie, die keine sein wollte: „Die Kategorie der exzentrischen Positionalität kann die Dialektik von Natur und Gesellschaft bzw. Geschichte – und damit auch von Herrschaft – in dieser Tiefenstruktur, in der 'Vitalform' wie auch in der

14 Ähnlich stemmt sich Schüßler auch nebenbei gegen Stefan Breuers historisch-logische Trennung der Urgeschichte des Subjekts von der Kritik der historisch-spezifischen instrumentellen Vernunft stemmt (78).

15 Was Schüßler in diesem Kontext als „Naturalisierung der Arbeit“ (79) bezeichnet, könnte in seiner ganzen Dialektik im marxischen Begriff der *abstrakten Arbeit* erfasst werden.

16 Das dürfte auch der Grund sein, warum Plessner vorzugsweise vom Menschen spricht, wo Adorno auf das Individuum nicht nur als moderne, gesellschaftlich bedingte Form des einzelnen Menschen, sondern auch als ein (eben leibliches) *Unteilbares* pocht.

17 Indem er kritisch auf die blinde Verallgemeinerung historischer und ethnologischer Perspektiven bei Plessner abhebt (90 f), kann er dabei noch, wie mir scheint, den ganz offen instrumentellen Charakter dieser Ontologie als zugleich herrschaftlichen (wenngleich demokratischen) herausheben.

Triebstruktur, nicht erfassen.“ (94)

*Thomas Ebke: "Das Leben weicht um eine Stufe zurück". Der mimikröse Rest im Vitalen*

Horkheimers und Adornos scharfe Kritik an Roger Caillois' methodischen Rückgriff auf die tierische Mimikry (die sich aus der strukturellen Gleichheit diesen kalkulierten Rückfalls in Natur mit der autoritären „Katharsis“ der antisemitischen Vernichtung im Faschismus erkläre) bringt Thomas Ebke in seinem äußerst lohnenswerten Beitrag zu der Frage, ob die frühe Kritische Theorie damit vielleicht auch einen „echten“ (wohl als kritisch geltenden) Materialismus (99) zugunsten eines „mortalistischen“ aufgab, der sich, wie in der Philosophischen Anthropologie, als „Primat(...) des Vitalen“ ausdrücke (100). Experimentell versucht Ebke die scheinbare Subsumtion der Mimikry unter die Mimesis durch die Kritische Theorie umzudrehen, „das heißt letztlich: das Vitale vom Inerten, von der Exteriorität des Todes her zu entziffern.“ (ebd.)

Während bei Caillois selbst das „Kippbild der Selbstaufgabe des Lebendigen ans Unbelebte“ in einem Mimesis und Mimikry meine (102), gelangten Adorno und Horkheimer an diesem Kippbild (gerade bei aller scharfen Kritik und theoriegeschichtlich vermittelt über Benjamins Hinweise) zu einer Differenzierung von Mimesis und Mimikry, die allerdings (das ist Ebkes Punkt) stillschweigend mimikröse Reste fortführe: die kritisch-theoretische Konzeption von *Naturgeschichte* setze nicht nur Natur und Geschichte in ein immanentes Verweisungsverhältnis, sondern auch *menschliche* Natur als explizit vitale: Dass die Hinneigung des Lebendigen zum Anorganischen nicht vollendet wird, sei das erste Auftreten von Zeitlichkeit im scheiternden Räumlichen (ebd.).<sup>18</sup> Das wäre die *natürliche* Mimikry des Menschen, der sich dessen Zeit, Geschichte, Kultur wie auch Mimesis (die naturbeherrschende wie auch die kritisch-theoretische) erst verdanken (vgl. 102-105).<sup>19</sup> Ebke stellt daher an Horkheimer und Adorno die Frage: „Was (...) gibt die Sicherheit, dass die „Mimesis ans Tote“ gerade nicht im Tod der Mimesis selbst (ihrer Regression zur Mimikry), sondern in einer geschichtlichen, negativ-dialektischen Serie von Sublimationen kulminiert“, „dass überhaupt Dialektik sei und nicht vielmehr nichts“? (107) Den beiden Kritischen Theoretikern eine solche Anthropologie des mimetischen Vermögens zu unterstellen (105), gelingt Ebke freilich nicht ohne jede eigene Verwischung: Erstens unterstellt er den Kritischen Theoretikern eine „Naturgeschichte der *Subjektivität*“ (106, Hervorh. v. mir), womit die theoriegeschichtliche Entwicklung von der *Dialektik der Aufklärung* zur *Negativen Dialektik*, die begriffliche Differenz von Subjekt und Subjektivität unkenntlich wird.<sup>20</sup> Zweitens scheinen im

18 Dieser Gedanke begegnet auch im oben besprochenen Beitrag Raulets, im benjaminschen Versteckspiel des Kindes und in der dort von mir angefügten kindlichen Entdeckung der Leiblichkeit.

19 Der in Schüßlers Beitrag dargelegte *Trieb* wird ebenfalls genau an diesem Punkt virulent.

20 Nicht nur revidiert Adorno dort, das frühere berühmte Werk habe keine „Urgeschichte der Subjektivität“ (Horkheimer/Adorno 1944/2013, S.62), sondern eine „des Subjekts“ (Adorno 1966/2003, S. 186) entworfen,



Aufsatz die tiefen Konsequenzen der Negativität abhandeln, die die *Negative Dialektik* kritischer Theorie auferlegt.<sup>21</sup> Nur, indem Ebke der *Dialektik der Aufklärung* zuschreibt, vor der Unmöglichkeit einer „mimetischen Bewegung“ und einer „topologischen Verschlingung von Geschichte“ hysterisch zu werden (107) und zugleich die radikale Negativität von Adornos kategorischem Imperativ unterschlägt, kann er aktuelle Krisen der Aufklärung als neue nihilistische Herausforderungen gleichsam inszenieren (108).<sup>22</sup> Umso bemerkenswerter ist, wie Ebke den mimikrösen Kern von Gesellschaftlichkeit (beziehungsweise Zeit und Geschichte) herausarbeitet. Adorno reflektiert ihn aber vielleicht schon, wenn er Kritik so bestimmt, dass in ihr „Denken Mimikry an den Bann der Dinge, den es um diese gelegt hat“, vollziehe (Adorno 1966/2003, 266). Mit Gerhard Scheit ließe sich der mimikröse Rest als „Nötigung, undialektisch zu denken“ (Scheit 2011, S. 119) aufnehmen.<sup>23</sup>

An einer innerhalb des Bands herausragenden Breite an Autoren referiert Ebke den „immanenten Primat des Vitalen“ (108) auch in der Philosophischen Anthropologie. Erkenntnistheoretisch west mit Ebke in dieser die Vorstellung einer menschenleeren Welt fort, die dennoch erscheint (110 ff, bes. 110), wenngleich Plessner sich anschicke, sie „als Sphäre des Lebensvollzugs konkreter Personen“ zu denken (112). Mit Beruf auf Antje Kapust kann Ebke durchschlagend zeigen: Plessners zentrale Begriffe *Welt* und *Exzentrizität* würden trotz (ich möchte anfügen: wegen) ihres Vitalismus die Person nicht „vor dem Umkippen in „Dissoziationen“ (...) und d.h. letztlich: vor der Regression in Mimikry“ feien (113). Plessners spezifischer „mimikröser Rest des Vitalen“ bestehe darin, dass der Mensch, wenn er auf „das Andere seiner Macht und seines Selbst“ durchscheint (Plessner, zit. n. ebd.), ganz einfach der „Indifferenz reiner Körper“ (ebd.) ausgeliefert ist – und dass gerade in diesem Ausgeliefertsein die „Fremdheit“ vom Pflanzlichen über das Tierreich bis schließlich ins

---

sondern Adorno kann zu dieser Explikation auch erst dort gelangen, wo er eben den „Vorrang des Objekts“ als erkenntniskritisches Programm der Wendung des Subjekts auf sich selbst formuliert: Subjektivität gewinnt hier seinen emphatischen Bezugspunkt, als „Ahnung dessen“, was dem Objekt „vom Subjekt widerfuhr“ (Adorno 1966/2003, S. 266).

- 21 Dass neben dem Denken das Handeln gegen die Wiederholung Auschwitz' einzurichten sei, und dass sich Adorno die diskursive Begründung (die kritisch-theoretische eingeschlossen) dieses neuen kategorischen Imperativs noch explizit verbittet (Adorno 1966/2003, S. 358), das ist eben nicht mit seiner (diskursiven) Absage an eine „Todesmetaphysik“ (Adorno, zit. n. 106) zu identifizieren. Denn mit solcher Absage soll durchaus idealistisch auf die Möglichkeit gepocht werden, nicht *auch*, sondern *gerade auch* nach Auschwitz „über Relevantes (...) nachzudenken“ (Adorno 1966/2003, S. 177), also Wahres zu formulieren. Kurz: Adornos Dialektik stützt sich spätestens seit Auschwitz auf eine radikale Negativität, wobei diese Negativität ihrerseits nach (negativer) Dialektik verlangt, wenn sie als eine, die den Leib betrifft und damit stets, wie fern auch immer, auch das Bewusstsein affiziert, ernst genommen werden soll.
- 22 Und Ebke spricht hier nicht etwa vom islamischen Selbstmordattentat, Assads Genozid oder Nordkorea, ebensowenig von den Toten an den europäischen Außengrenzen, sondern von Automatisierung, Kybernetik und Virtualisierung (108). Es sind solche Prioritäten, die den Nihilismus als (heimliche) Todesmetaphysik entlarven.
- 23 Zudem wies Adorno explizit auf die „Clownerie“ (Adorno 1966/2003, S. 26) der theoretisch-kritischen „begrifflichen Operationen“ (Ebke) und dem dabei gebrauchten mimetischen Vermögen hin – sich dabei zu irren, ist also kein Grund zur Hysterie oder gar zu Anthropologie.

Menschliche zurückfinde (Plessner, zit. n. 113 f).<sup>24</sup>

*Christine Zunke: Natur als Herrschaftsmythos*

Christine Zunke liefert eine stringente Kritik der objektivistischen Erkenntnistheorie und der damit verbundenen Mythologisierung von Natur, also deren identitätsstiftender und herrschaftslegitimierender Funktion. Die Autorin hebt mit Darwins Übersetzungen der klassischen englischen Nationalökonomien in den evolutionären *struggle of life* ab, welcher erstens gesellschaftlich verwirklicht wurde und zweitens durch den Nationalsozialisten Konrad Lorenz und später die „hieraus begründete evolutionäre Erkenntnistheorie“ bei Karl Popper, Humberto Maturana und Willard Van Orman Quine erkenntnistheoretisch befestigt (117-119). Sei *Vernunft* bei Kant noch „begrifflich notwendig und allgemein“, werde sie nun nurmehr „bloß zufällig zweckmäßig“, während auf der anderen Seite Natur nicht länger als objektiv (zu vermittelnder Reflexion nötigend), sondern objektivistisch („Unmittelbarkeit“) verstanden werde (119).<sup>25</sup> Es ist diese Erstarrung, an der die *Dialektik der Aufklärung* den Rückfall von Aufklärung in Mythologie festmacht: die Zwänge gesellschaftlich hergestellter Sachen (die *Warengesellschaft* wird erst unter dem Kapital total), spiegelt die bürgerliche Ideologie „als apersonale Herrschaft der Natur“ (120). Diese Natur kann im positivistischen Rahmen allerdings analysiert und für die „eigenen“ Zwecke genutzt (also ihrerseits beherrscht) werden, was (verschwindend gering, aber stets) auch *individuelle Befriedigung* ermöglicht. Diese selbst-evidente Materialität der kapitalistischen Gesellschaft scheint Zunke in dem Bündnis von biologischer Determination und Freiheitsglaube, von sachlichem Zwang und formaler Freiheit zu kritisieren (121 f), das heute (siehe Gen-, Hormon- und Hirnforschung) tief im „unmittelbare(n) Empfinden“ und in den eigensten Bedürfnissen virulent sei (122). Das heißt zugleich: Solange auf das Subjekt (auch und gerade als naturalisiertes – und nicht mehr bloß auf das Selbst) und auf seine *formale Freiheit*<sup>26</sup> (und nicht mehr bloß auf seine gemeinschaftliche Zugehörigkeit) rekuriert werden kann, solange ist kritische Theorie nicht ad acta gelegt (122).

Die positivistische Reinigung des Erkenntnisobjekts und die Nivellierung des *Naturbegriffs* auf einen Namen für einen Gegenstand (123) sei „der Gesellschaft adäquat, deren Subjekte sich über

---

24 Dass es sich dabei in der Tat nur um ein „Echo“ und nicht um eine „Alternative“ (114) zur „Angst“ und zur „Drohung eines zirkulären Werdens“ handelt (Caillois, zit. n. ebd.) dürfte genau daran liegen, dass der „immanente Primat des Vitalen“ der Philosophischen Anthropologie unreflektiertes, eben „politisches Engagement“ (Scheit 2016) gegen diesen „horror vacui“ (114) ist.

25 Daraus speise sich auch Auguste Comtes Relativierung des allgemeinen Wahrheitsanspruchs (120).

26 Dass und wie sich das Subjekt zum Zwecke seiner Selbsterhaltung daher dem Nationalstaat übereignet, der nicht nur die formale Freiheit garantiert, sondern auch für „gesellschaftsstabilisierende“ Maßnahmen sorgt, ist (im gegebenen Umfang verständlich) nicht Zunkes Thema. Der Staatsfetischismus ist trotzdem eine der wichtigsten Baustellen gerade in Zeiten von Staatszerfall und islamistischen Ausnahmezustand.

vom Produktionsprozess losgelöste Dinge aufeinander beziehen.“ (125) Nicht der Stoffwechsel mit der Natur im „Arbeitsprozess“ als solcher erscheint (etwa im konkreten Gebrauchswert der Produkte), sondern die am Markt realisierten Waren und die Lohnarbeiter erscheinen (124 f).<sup>27</sup>

Dagegen nimmt Zunke in Plessners philosophischer Anthropologie „die Reflexivität des Denkens zum Ausgangspunkt“ (126). Das Erste der drei anthropologischen Grundgesetze Plessners, die *natürliche Künstlichkeit*, materialisiert Zunke mit Marx in einem sehr abstrakten Arbeitsbegriff (127). Mit Plessners *vermittelter Unmittelbarkeit* bestimmt die Autorin weiter die in dieser abstrakt gefassten Arbeit „geleistete Naturbeherrschung und ihre intellegible Bedingung, die Naturerkenntnis“ (ebd.): sie produzierten ein „Überschußmoment“, das das Subjekt nur durch Vermittlung real „zu fassen bekommt“ (Plessner, zit. n. ebd.).<sup>28</sup> Die Widersprüchlichkeit dieser beiden ersten Grundgesetze setzt sich auch im dritten, dem *utopischen Standort* fort, etwa im „Zweifel gegen die göttliche Existenz“ und gegen die Einheit der Welt im Allgemeinen (Plessner, zit. n. ebd.).<sup>29</sup>

In kritischem Anschluss an ihre Interpretation von Plessners Grundgesetzen konzipiert Zunke einen Wesensbegriff, „der das begrifflich abstrakte mit seiner konkreten historischen Gestalt zu vermitteln vermag, ohne letztere zu affirmieren“, und wendet ihn mit Adorno negativ: „Das Wesen des Menschen erscheint so als das wirkliche Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse und ist ihm zugleich transzendent, indem es dieses als Falsches negiert.“ So wird schließlich nicht nur das Plädoyer für den gesellschaftskritischen Blick „auf den empirischen Menschen“ zwingend (129), sondern auch das heteronome Subjekt unter dem Kapital als Bedingung wie Nötigung von kritischer Theorie einsichtig (130).<sup>30</sup>

---

27 Es wäre hinzuzufügen, dass der von Zunke im Stoffwechsel mit der Natur schon stipulierte „Mensch“ ebenfalls erst *kapitalistisch* hergestellt wird durch die *Ware*, die Unumgänglichkeit also der Abstrahierung von der individuellen Herstellung konkreter Gebrauchswerte. Es erscheinen aber nicht entweder der Stoffwechsel *oder* die Waren, sondern beide brauchen einander. Wie aber Arbeit und Zirkulation nicht voneinander zu trennen sind wiewohl in ersterer die leidvolle Materialität besteht (Marx' schillernder Begriff der abstrakten Arbeit weist darauf hin), so kann auch die gesellschaftliche Vermittlung nicht hintergangen werden wiewohl gerade in dieser ein naturhaftes Unmittelbares virulent ist.

28 Das mit dem natürlich gegebenen Bewusstsein gesetzte Erkenntnisproblem löse sich aber auch wieder natürlich, nämlich indem im „Kontakt mit der Wirklichkeit“ durch Vermittlung „die seinsentsprechende Distanz“ eingehalten wird, in der „die Wirklichkeit zur Erscheinung kommen kann.“ (Plessner, zit. n. 128, Hervorh. i. O.)

29 Dass Zunke diesen plessnerschen Zweifel als Religionskritik übersetzt und ihn mit einer religiösen „Suche nach Versöhnung“ komplementiert, scheint nicht nachvollziehbar. Sie hält auch fest, dass Plessners Anthropologie nichts zur begrifflichen Vermittlung der spezifischen Vermittlung unter dem Kapital beizutragen habe (und daher affirmativ bleibe). Doch spätestens dann ließe sich fragen, welchen kritischen Sinn es überhaupt hat, abstrakte Bestimmungen über Arbeit und Vermittlung ohne direkten Bezug auf deren kapitalistische Formen vorzunehmen (anstatt Plessners Anthropologie gleich ideologiekritisch zu lesen).

30 Parallel dazu ruft der letzte Abschnitt ins Bewusstsein, dass aufgrund des naturhaften Charakters apersonaler Herrschaft auch der „Wissenschaftler“ selbst vermittelt sei und es deswegen nicht mit einer idealistischen Realitätsumdeutung getan ist, sondern es eine allgemeine Veränderung braucht. Zunke formuliert, die Wahrheit der Realität müsse „politisch hergestellt werden“ (131), was zumindest der angestrebten Allgemeinheit widerspräche. Hier macht sich doch noch einmal der fehlende Blick für den Staat bemerkbar.

*Vanessa Vidal: Jenseits von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie: Diesseits von Theodor W. Adornos Idee naturgeschichtlicher Deutung*

In ihrem Beitrag unternimmt Vanessa Vidal den Versuch, mit Adornos bedeutendem Vortrag von 1932 eine Position jenseits der beiden Schulen zu erschließen. Adornos Eingriff in die „Frankfurter Diskussion“ zwischen Anhängern eines „Vorrangs der Geschichte“ (Lukács und Benjamin) und denen eines „Vorrang(s) der Natur bzw. der Ontologie“ (Max Scheler, Martin Heidegger) nämlich entwirft einen Begriff der Naturgeschichte (133). Mit diesem helllichtigen Beitrag schließt Vidal eine nicht unbedeutende Lücke im Band.

Adornos Kritik Schelers betreffe einerseits dessen „Seinsregion“, die sich entgegen des Anspruchs weiterhin auf die subjektive Ratio stütze (135) und andererseits die Trennung von Natur und Geschichte in der angestrebten ontologischen Sphäre, womit der unbewussten (reines Sein) oder willkürlichen (historischen) Hypostasierung von Geschichte die Schranken geöffnet wären (136). Andererseits nimmt Adorno Schelers Kritik am Geschichtsbegriff auf, der sich als vorgegebene „Seinsstruktur“ imaginiere (Adorno, zit. n. ebd.). Adornos Begriff der Naturgeschichte nimmt einerseits Lukács' berühmten, von Hegel wiederaufgenommenen, Begriff der *zweiten Natur* auf: Geschichte erscheint als Naturhaftes. Diese Inspiration aufzunehmen, ohne auf das Erkenntnissubjekt (zugunsten eines proletarischen Erlösungsglaubens) zu verzichten, ermöglicht Adorno andererseits die allegorische Deutung Benjamins: Weil Natur, da sie vergänglich ist, scheinbar selbst die Vorstellung von Geschichte stimuliert, kann auch zweite Natur als Geschichte erkannt werden (137 - 139). Mit Benjamins *Allegorie* kann das (Erkenntnis-)Subjekt überhaupt erst an Geschichte hinreichen, kann Adorno überhaupt erst einen Geschichtsbegriff im emphatischen Sinn ausrollen, denn: „Die Beziehung des allegorisch Erscheinenden und des Bedeuteten (...) ist keine zufällige zeichenhafte, sondern ein Besonderes spielt sich ab, sie ist Ausdruck, und was sich in ihrem Raum abspielt, was sich ausdrückt, ist nichts anderes als ein geschichtliches Verhältnis. Das Thema des Allegorischen ist schlechterdings Geschichte.“ (Adorno, zit. n. 140). Konkret versucht Adornos *Naturgeschichte*, die zweite Natur dialektisch zu machen, das heißt nicht nach einem hinterliegenden Sinn ihrer Rätselhaftigkeit zu suchen, sondern auf dem Weg der Konstellation, indem sich also das Subjekt in ein Verhältnis zu diesem Objektiven setzt, das Rätsel eigens in Erkenntnis aufzuheben (141).

In Anschluss daran möchte ich festhalten: Wenn Hans-Jürgen Krahl einmal formulierte, die Kritik sei die geistige Antizipation der Revolution, so könnte man sagen, dass im verhandelten Vortrag Adornos nichts weniger als dessen zentrales *Movens* grundgelegt wird, die Möglichkeit der Revolution geistig („virtuell“) zu erweisen. Mir scheint möglich, Adornos Vortrag als frühes Zeugnis seiner Konzeption von Vermittlung zu lesen, die (als theoretisch-begriffliche) kein

versöhnendes Drittes vorgaukeln soll, sondern die *Konstellation* derart spannungsvoll auflädt, dass daraus erwachsende Erkenntnis nicht als Surrogat von Versöhnung, sondern als deren Aufscheinen einsichtig wird. Vidals Untersuchung ist deshalb umso lesenswerter.

*Sebastian Edinger: Philosophie und Soziologie der Religion bei Plessner und Horkheimer*

Sebastian Edinger gelingt, eine ideengeschichtliche Fragestellung, nämlich über das Verhältnis des späten Horkheimers zur Philosophischen Anthropologie Plessners und auch zur Kritischen Theorie selbst, in eine theoretische Betrachtung münden zu lassen: nämlich dass gerade Horkheimers spezifischer, platonischer Konservatismus Plessners Motiv der Unergründlichkeit des menschlichen Lebens ernster nehme als dessen eigene Verwerfung jeglicher „übergeordneten Wirklichkeit“ (166) zugunsten der „rückhaltlosen Skepsis“, die dem Menschen durch „Selbstentsicherung“ zu sich selbst zurückzufinden ermöglicht (Plessner, zit. n. 147).<sup>31</sup>

Horkheimers Theorien zur Religion seien von geringerer soziologischer Qualität als diejenigen Plessners (bes. 156). Horkheimers Begriff von Konservatismus aber werde der philosophischen Problemstellung gerechter, denn er ziele darauf, gesellschaftliche und erfahrungsmäßige Formen zu wahren, „die zu wahren heißt, die Humanität gegenüber der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur und damit der Wahrheit in der Veränderung die Treue zu halten im Unterschied zum Pseudokonservativen, der sich in erstarrter Sentimentalität und Zwanghaftigkeit konkretistisch an Vexierbilder kettet, an die alle und alles gekettet werden sollen.“ (164)

Die Suche nach Elementen in der Religion, die dem dialektischen Konservatismus entsprechen und „in der Liberalisierung nicht aufgelöst“ werden (164), kann aber nicht nur Plessner überhaupt nicht aufnehmen. Edinger pointiert, dass auch die Nachfolger der Kritischen Theorie, vor allem Habermas, Horkheimers dialektischen Konservatismus gar nicht nutzen konnten, weil sie die Frage, inwiefern sich an die christlichen Traditionen von Vernunft und Aufklärung anschließen ließe,<sup>32</sup> „von der freimütig einbekannten subjektiven Disposition her vorentschieden, welche die Erkenntnisinteressen stärker diktiert als vorangegangene Erkenntnis.“ (165)<sup>33</sup>

31 Die Fraglichkeit der plessnerschen Selbstentsicherung war schon Thema in der Besprechung von Krügers Beitrag. Mit Edingers Beitrag können die LeserInnen auch genauer ermitteln, welche Schwierigkeiten sich Zünke in ihrem Beitrag einhandelt, wenn sie ausgerechnet Plessners Verhältnis zur Religion einer emanzipatorischen Perspektive zuführen möchte.

32 Zur Stellung dieser einfachen Frage ist es unnötig, den christlich-konservativen Günter Rohrmoser in Stellung zu bringen, nur weil dieser noch Horkheimers Wandel bezüglich des Konservatismus zur Kenntnis genommen hatte (164 f). Zudem scheint auch fahrlässig, Rohrmosers rechtskonservative Kulturrevolution ab den 90er Jahren auszublenken, die sich gegen die „liberale Dekadenz“ vor allem in Form unverhohlener Homophobie, Russland-Begeisterung und einem Naheverhältnis zu Horst Mahler richtet (Fischer 2015, S. 314). Edinger muss in der Folge einen eigentlich äußerst wunden Punkt übergehen: die Frage nämlich, wie eine *konservative* Wahrheit negativ-materialistisch bleiben kann – was nötig erscheint, um eben am Ende nicht das leibliche Individuum anzuketten, das (in der pathischen Projektion des Homophoben oder wirklich) etwa dann auf die Universalität der Wahrheit pocht, wenn es sie in Form der (*unteilbaren*) *Lust gleichsam für sich* reklamiert.

33 Nicht nur der zweite Halbsatz, auch Edingers zugehörige Fussnote scheinen ein wenig neblig. Ich verstehe sie so,

*Martin Mettin: "Die Geburt des Unmenschlichen aus dem Schlaf der Sprache" - Ulrich Sonnemanns Negative Anthropologie als Sprachkritik*

Martin Mettin möchte in seinem Beitrag mit Ulrich Sonnemanns Negativer Anthropologie „in sprachlicher Aufmerksamkeit“ (173) über den anthropologischen *Schein* von Unwandelbarkeit aufklären: an Gehlens Institutionalismus und an der studentischen 68er-Opportunistion, was schließlich zu Gedanken über „Sprachmangel“ (185) und „Sprachmächtigkeit“ (186) führt.

An Gehlen macht Mettin deutlich, dass die anthropologische Bestimmung des Menschen als Tier ohne festes Wesen schon negative Anthropologie sein könnte – wären diese ihre Kategorien nicht tendenziell leer und würde sie nicht menschengemachte Verhältnisse (eben dass dem Menschen ein Wesen objektiv verwehrt ist) naturalisieren (174 f). Konkret: Als instinktarmes „Mängelwesen“ stehe der Mensch unter einem natürlichen „Formierungszwang“ (Gehlen, zit. n. 176). Während Marx in Konsequenz der These, der Mensch sei gesellschaftliches Wesen, eine Anklage gegen die Gesellschaft macht, in der das Gattungswesen nicht verwirklicht werden kann, buchstabiert Gehlen, wie Mettin zeigt, für die deutsche Bundesrepublik eine objektivistische „Philosophie der Institutionen“ aus (Gehlen, zit. n. ebd.), in welchen psychische Ambivalenzen und andere Regungen von Subjektivität „einfach weggelebt“ werden können (Gehlen, zit. n. 177). Diese auf oberflächliche Empirie verkürzte Philosophie kann mit Sonnemann als politisch, das heißt herrschaftlich motiviert aufgedeckt werden. Und zweitens kann das Politische selbst „in der polemischen Deutung und Wendung der Blinddarm-Metapher“ Gehlens als „wishful thinking“, als Verdrängen der eigenen Opfer erkannt werden: Hier gelingt Mettin zu zeigen, was *Sprach- als Ideologiekritik* ist (179). Der Autor erhebt Einspruch gegen Anthropologie als blinde Legitimierung zweiter Natur, betont mit Kant Sonnemanns Praxis-Emphase: „Mensch und Gesellschaft“ (180) seien „Projekt“ (Sonnemann, zit. n. ebd.) – er bekennt aber zugleich, die objektive „Übermacht der Institutionen“ nicht zu leugnen (181).

Gehlens Institutionalismus erkennt Sonnemann in der Sprache der studentischen 68er-Opportunistion wieder, deren Oberbegriffe-Fetischismus die Möglichkeit zu Erfahrung und Spontaneität begrabe (183 f). Um diese deutsche Kontinuität von verarmeter Theorie und blinder Praxis zu erklären, geht Sonnemann soweit, sie anthropologisch zu nennen (182). Die komplexe Sprache seiner Materialstudien stehe in diesem Kontext, wie Mettin erklärt, für den Versuch, die wirkliche „Vermittlung von Inhalt und Form“ ein Stück weit *bewusst* selbst zu üben (186), um wie marginal

---

dass die „subjektive Disposition“ zwar explizit Erkenntnisinteressen und zugehörige Interessen postulieren könne, doch mit der „Genesis“ auch die jeweilige „Legitimität des Interesses“ vergleichgültigt, genuine Erkenntnis über diese also ebenso verkümmern lässt (165). Wenn hinter dem „pragmatische(n) Zwang“ (ebd.) Schutz gesucht wird, ist natürlich jeder Metaphysik, dem Christentum wie dem dialektischen Konservatismus, widersprochen.

auch immer über die „inventarisierbar verwaltbare(...)“ Welt hinauszuweisen (Sonnemann, zit. n. 184). In grellen Kontrast dazu würden neuere Praktiken wie Safe-Spaces und Sprechortpolitiken „zu Sabotage des Schicksals derweil kaum etwas beitragen, drohen vielmehr, dem Fortbestehen der schlechten Verhältnisse willig zu dienen, zeugen dabei in ihrer permanenten politischen Korrektur des sprachlichen Selbst zugleich von der Verinnerlichung des omnipräsenten Optimierungsdrucks.“ (187)

Der Beitrag schließt ausmerksam eine ansonsten gähnende Lücke im Band. Überhaupt findet Ulrich Sonnemann, bemessen an Umfang und Vielfalt seines Gesamtwerks und an seiner journalistischen Polemik viel zu selten überhaupt Beachtung.<sup>34</sup>

*Roman Yos: "Eine kritische Anthropologie unterschlägt das nicht." - Jürgen Habermas' Lexikonartikel über „Anthropologie“ in seinem Kontext*

Roman Yos kontextualisiert Jürgen Habermas' Lexikon-Artikel über Anthropologie (1958) zu zwei Seiten hin – Erich Rothackers Kulturanthropologie und das „Welt-Umwelt-Problem“ der deutschen Nachkriegssoziologie –, um ihn als frühes anthropologisches Fundament von Habermas' eigener Gesellschaftstheorie einsichtig zu machen.

In Abgrenzung zu Kritiken von Rothackers Kulturanthropologie, die an dieser nicht preisgebende rassistische Theoreme hervorheben wie auch im Unterschied zu etwa Joachim Fischers Ausblendung von Rothackers Verdiensten für den Nationalsozialismus zielt Yos auf die folgende Hypothese ab: Habermas' relativ späte Hinwendung zu seinem Doktorvater wie auch dessen faktischer Stellenwert in der deutschen Geisteswissenschaft nach 1945 gründen in einer theoretisch wesentlichen, und nicht nur oberflächlichen „Akzentverschiebung“ von Rothackers Theorie (195). Der Aufsatz referiert detailliert die Diskussionen des von Plessner organisierten Bremer Philosophie-Kongresses 1950 (196-200), um einen theoretischen Einfluss auf den ebenfalls teilnehmenden Rothacker nachzuweisen. Yos' Fazit lautet: Rothacker machte sich „die durch Plessner aufgezeigte Lösungsmöglichkeit einer Verschränkung von Umweltbindung und Distanzfähigkeit (...) zu eigen“, lehnte aber Plessners Verständnis der „Distanzfähigkeit“ als „Weltoffenheit“ aufgrund seiner stärkeren Gewichtung der ersten Seite, der Umweltbindung, ab (202). Dass Rothacker diese stärkere Gewichtung nun *handlungstheoretisch* zu begründen begann, wertet der Autor als – für die Entwicklung der Philosophischen Anthropologie insgesamt bedeutenden – Anfang vom Ende „reduktionistischer Ausdruckstheorien“ und damit auch kultureller Begründungen (ebd.).

---

<sup>34</sup> Adorno nahm Sonnemann in den letzten Jahren seines Lebens noch auf (Adorno 1966/2003, S. 11; Bloch/Adorno 1964/1985) und rezensierte noch 1969 Sonnemanns Hauptwerk *Negative Anthropologie* (Adorno 1969/1986).

Im Lexikon-Artikel selbst zeigt Yos dann zunächst auf, dass Habermas hier seine spätere analytische Trennung von Handlung und Verhalten mit Gehlens Konzeption einer *weltoffenen Wahrnehmung* grundlegt, die ihrerseits auf eine evolutionäre „Instinktreduktion“ (Gehlen, zit. n. 204) beim Menschen zurückgehe und für das anthropologische Nebeneinander von „physiognomischer Darstellung“ (nachahmendes Verhalten) und „technognomischer Verfügung“ (instrumentelles Handeln) verantwortlich sei (Gehlen, zit. n. 205). In Ergänzung dazu greife Habermas im Lexikon-Artikel auf Plessners und Hans Lipps Theorien des Ausdrucks zurück, um den „Sinn im menschlichen Verhaltensspektrum“ (206) zu eröffnen, der da sei: Selbstbestimmung (206 f). An diesem Punkt brauche Habermas nun Rothackers Kulturanthropologie, denn die Selbstbestimmung als in Gesellschaft und Geschichte stattfindende und zugleich „von Mensch zu Mensch verschieden(e)“ könne nicht umstandslos verallgemeinert werden (207):<sup>35</sup> „Vielmehr verweise die Bestimmtheit des Menschen als *geschichtliches* Wesen auf die Pluralität seiner Umweltbindung.“ (ebd., Hervorh. i.O.) Das heißt nichts anderes als dass Habermas mit Rothacker die Anthropologie an die konkrete Geschichte verweist (208 f). Angesichts von Habermas' Entwurf einer kritischen Anthropologie (als kategoriale und empirische Erweiterung der Philosophischen Anthropologie und als Theorie sozialen Handelns, 209 f) wertet Yos allerdings den Rückgriff auf Rothacker als „Fehlgriff“ (212). Als Fehlgriff, dessen *Zweck* er treffend bilanziert: Habermas Artikel zielte „zum einen auf die gattungsgeschichtliche *Einheit des Menschen*, zum anderen auf eine auf eben dieser Grundlage erwachsende *Handlungsfähigkeit* in der Gegenwart“ (213, Hervorh. i. O.).<sup>36</sup>

35 Hier zeitigt nun Plessners affirmative Theorie menschlichen Ausdrucks die gewünschte Wirkung in Habermas' Argumentation: In der Ablehnung des biologischen Determinismus (207) ergibt sich ein *positiver* Begriff von Selbstbestimmung – deren geschichtlicher und gesellschaftlicher Charakter (von Bedingtheit lässt sich kaum mehr reden) aber natürlich nicht geleugnet werden kann und soll. Es bleibt fast kein anderer Ausweg, als Gesellschaft und Geschichte als positives Allgemeines vorzustellen, doch das bliebe so zu wenig konkret. Die positive Allgemeinheit von Gesellschaft und Geschichte führt Habermas deshalb, wie Yos' weitere Ausführungen zeigen, in der anthropologischen *Bestimmung* des Menschen ein.

36 Yos reflektiert den Rückgriff (mit Beruf auf Danneberg) im Rahmen einer „auf Historisierung bedachte(n) Untersuchungsperspektive“ (206, auch 213). Mit diesem instrumentellen Beruf auf Kontingenz in der jeweiligen Werkentwicklung wird erstens die Möglichkeit verstellt, Habermas' Referenz auf Rothacker als *notwendig* für sein eigenes Denken zu begreifen. So scheint mir etwa Rothackers weit zurückreichende Annahme einer „ontologischen Struktur des Handelns überhaupt“, einer tief verwurzelten „Haltung, in der und aus der gehandelt wird“ (Rothacker, zit. n. 196), für Habermas insofern bedeutsam als damit und mit daraus erwachsenden Konzeptionen von Geschichte das kommunikative Handeln in seiner zentralen Stellung legitimiert werden könnte – ein Vorzug gegenüber Plessners Anthropologie, die sich im Kern *bewusstseinsphilosophisch* begründet (den Aufsatz Zunkes im Band, 127 f). Damit unterspült Yos auch seinen eigenen Anspruch, die objektiven Gründe für die Wirkungen zu erforschen, die intellektuelle Akteure in Diskursen zeitigen (194 f; vielleicht zeigt sich aber schon im Diskurs-Begriff die interessierte Konstruktion einer von gesellschaftlicher Materialität losgelösten Sphäre an, die natürlich einen völlig anderen Begriff von Objektivität implizierte). Zweitens droht Yos' „kontingente“ Historisierung mit den theorie-kritischen auch die gesellschaftskritischen Potentiale der Ideengeschichte zu tilgen: Der durchsichtige Zweck von Habermas' theoretischen Rückgriff auf Rothacker diskreditiert eigentlich gegenwärtige Gesellschaft: diese zwingt offenbar dazu, sich umfassend über sie zu betrügen (Postulat der wirklichen Einheit der Gattung Mensch), um überhaupt in ihr handlungsfähig zu sein. Dass Habermas diesen Zwang gerne bejaht und den notwendigen Betrug ins Handeln selbst injiziert (situative Offenheit,



*Axel Honneth: Probleme des ethischen Pluralismus. Zu Gehlens Entwurf einer anthropologischen Ethik*

Der im Sammelband enthaltene Artikel Axel Honneths (im englischen Original von 2009) dokumentiert, wie Honneth vor einem knappen Jahrzehnt die *pluralistische Ethik* Gehlens von deren Sorge um die staatlichen Institutionen entkleidete und sie so gegen Habermas rehabilitierte. Konkret stellt sich das so dar: Weil Gehlen selbst gar nichts über die soziale Genesis jener drei anthropologischen Verhaltensimperative sagte, die er gegen den vierten, zum „Universalismus eines Wohlergehens für alle“ aufgeblähten Hedonismus (220) stellt, sieht sich Honneth berechtigt, einen wahrhaft pluralistischen Grundgedanken bei Gehlen zu isolieren – die anthropologische Annahme verschiedener Quellen und Geltungsansprüche moralischer „Gewissensimperative“ (218) – und ihn nachträglich sozialphilosophisch zu bekräftigen. Dies gelingt Honneth in feinfühlicher Abgrenzung gegen Habermas' Gehlen-Lektüre, die „aus dem pluralistischen Ansatz der anthropologischen Ethik Gehlens beinahe immanent den Ausgangspunkt für seine eigene, monistische Ethik des Diskurses“ gewinnt, nämlich die (dann reflexive) Gegenseitigkeit (222). Honneth akzentuiert gegen diese geschichtlich-logische Entwicklung von Ethik beziehungsweise Moral eine anthropologisch-logische, wobei er an eine „Vielfalt (...) soziokulturell verankerte(r) Handlungsimperative“ (ebd.) denkt.<sup>37</sup> Diese Vielfalt gründet er auf vorgängig konfligierende Beziehungen (223 f), die in Habermas' rationalem Diskurs nicht nur „nicht ohne weiteres zur Disposition gestellt werden können, weil sie in ihm als stabile Hinsichten der Einigung auf Handlungsnormen gelten müssen“, sondern die im Gegenteil selbst den Diskurs von außen begrenzen (224).

*Andreas Arndt: Anerkennung. Zur Tragweite eines Begriffs*

Andreas Arndt reflektiert, in Abgrenzung zu Honneths Entwendung des Anerkennungsbegriffs, dessen Grundlegung in Hegels Herr-Knecht-Verhältnis.

Schon bei Fichte, auf den Hegel später in der Angelegenheit der Anerkennung „systematisch (...) rekurriert“, könne das *Anerkennen* das Recht ausdrücklich nicht (moralisch) konstituieren, sondern

---

Sinn, Lebensstil) um eine umfassende Gesellschaftstheorie entwickeln zu können, wäre allerdings seine eigene kontingente, und deshalb kritisch ernstzunehmende Entscheidung.

37 Honneths Absetzbewegung gegen die Anthropologie Gehlens, namentlich gegen die Vorstellung einer biologischen Verankerung der Handlungsimperative (222), ermöglicht implizit natürlich auch, die Zurichtung des Naturhaften durch die Handlungsimperative vergessen zu machen oder, für Honneths Anerkennungstheorie zentral, die Triebdynamik zugunsten einer ursprünglichen Intersubjektivität aus dem Selbst zu bannen (s. hierzu eingehend Hogh/König 2011). In einer ähnlichen Denkfigur wie bei Habermas (s. meine Anmerkung in der Besprechung von Yos' Aufsatz) dient also die Philosophische Anthropologie Honneth dazu, die Komplemente Gesellschaft und Subjekt vom Naturhaften zu reinigen. Dieses wäre freilich negativ zu denken; Honneths Surrogate eines negativen Materialismus lauten (in marxischer Färbung) „materielle(r) Pluralismus“ oder „soziokulturelle Erbmasse der akkumulierten Erfahrungen“ oder (mit Gehlen) die Seele (224).

es nur (vernünftig) legitimieren (228). Das Recht indes gründe sich schlicht auf staatliche Gewalt (229). Auch bei Hegel stelle das *Anerkennen* schlicht einen „kognitive(n) Akt“ innerhalb des Kampfs „auf Leben und Tod“ dar, das heißt: um die „ganze Persönlichkeit“ (230). Diese „Erkenntnis der Persönlichkeit“ (ebd.) reiche noch nicht an das *Selbstbewusstsein* heran (230 f).<sup>38</sup> Das so umrissene *Anerkennen* destilliert Arndt mit Hegel zunächst auf das reziproke „*Bewusstsein* naturwüchsiger sozialer Verhältnisse“, (in dem „die Totalität des Anderen jeweils zu einer Einzelheit des eigenen Bewusstseins herabgesetzt und damit die eigene Totalität bestätigt wird“, 232, Hervorh. v. mir) und schließlich auf das reziproke Willensverhältnis: „Am Anfang steht also, bevor ich es anerkenne, das *Erkennen* des anderen Fürsichseins, weil ich mein eigenes Fürsichsein *ihn ihm* wiedererkenne.“ (234, Hervorh. i. O.). Nachdem er zuvor schon aufweisen konnte, dass das Anerkennen in seiner spezifischen Reziprozität eine Totalität stipuliert, die es nicht vollbringen kann (232), zeigt Arndt, wie sich die „Realisierung des Begriffs“ doch noch ergebe (234). Das Willensverhältnis verstofflicht sich gewissermaßen als Besitz, woraufhin *darüber vermittelt* abermals ein „Kampf um Leben und Tod“ geführt werde, in dem nun „das Selbstbewusstsein angegriffen werden“ kann und somit das Willensverhältnis als *gewusstes* allgemeiner wird. Dies ist jedoch nur „der äußerliche oder *erscheinende Anfang* der Staaten, nicht ihr *substantielles Princip*.“ (Hegel, zit. n. 235) Der *Kampf um Anerkennung* wird erst im staatlichen Recht aufgehoben: hier *gilt Anerkennung allgemein*, das heißt nicht nur inter-, sondern übersubjektiv (235).

Arndts Artikel verlängert mit seiner genaueren Betrachtung des hegelschen Anerkennungsbegriffs diese nicht nur aus der Sphäre der „Intersubjektivität“ in die der rechtlich-institutionellen „Freiheitsgeschichte“, sondern spricht ihr damit auch den praktischen Zugang zu Freiheit ab (ebd.). Der *Kampf um Anerkennung* sei weder anthropologisch noch objektiv-geistig; anthropologisch sei das Geistige, und objektiv-geistig die *staatlich-rechtliche* Anerkennung (238 f).

*Alexey Zhavoronkov: Die anthropologische Umwertung der Intersubjektivität. Zu Axel Honneths Rezeption von Helmuth Plessner*

Alexey Zhavoronkov geht der „anthropologischen Wende“ Honneths zunächst in dessen Plessner-Rezeption (245-248) auf die Spur. Zweitens zeichnet der Beitrag die erkenntnisanthropologische „Erweiterung“ der Kritischen Theorie nach. Auch hier knüpfe Honneth an Habermas an, erweitere aber dessen „emanzipatorische(s) Interesse(...)“ (250) in einem erweiterten Rückgriff auf den amerikanischen Pragmatismus, vor allem George Herbert Mead: „Honneths Mead-Interpretation versteht ihn als Denker, der wichtige Einsichten bezüglich der sozialen Rolle des menschlichen

---

38 Der implizite Vorwurf gegen Honneth ist hier also, erstens theoriegeschichtlich, den Fortschritt Hegels gegenüber Fichte zu übergehen, zweitens begrifflich, Anerkennung als entwickelte Form sozialer Vermittlung auszugeben.

Körpers mit Plessner teile und diese auf die Ebene des sozialen Handelns erweitere. In diesem Kontext lässt sich Plessners Gesetz der exzentrischen Positionalität mit Meads Unterscheidung zwischen „Ich“ und „Mir“ verbinden.“ (252).

Zhavoronkovs Fazit lautet, Honneth könne trotz gewisser Vorbehalte gegen Plessners Solipsismus (246 – 248) auf den Philosophischen Anthropologen nicht verzichten, um „biologische Voraussetzungen des sozialen Handelns“ zu suchen (254). Die These des Autors, Honneth habe ab 1980 die wesentliche „anthropologische Wende“ in der „modernen kritischen Theorie“ eingeleitet (245), scheint allerdings fraglich. Habermas' anthropologische Wende in dessen Lexikon-Artikel Ende der 50er bleibt unterbestimmt.<sup>39</sup>

### *Theodor W. Adorno: Notizen zur neuen Anthropologie*

Adornos *Notizen zur neuen Anthropologie* erscheinen im Sammelband nach dem Typoskript, das im Nachlass gefunden worden war. In den auf 1941 datierten Notizen (X) kann verständlich werden, was Adorno mit Anthropologie meint, wofern nicht die Verdeckung naturalistischer oder rassistischer Thesen. *Anthropologie* ist einerseits sein Versuch, den „neuen Typus“ (u. a. 261) zu bestimmen: da die politische Vermittlung anstelle wesentlicher Aspekte des liberalen Kapitalismus wie Konkurrenz und freier Markt getreten sei, komme es „zur Ichbildung nicht mehr“ (264), von Triebökonomie im herkömmlichen Sinn zu sprechen, falle daher schwer (261). „Der neue Typus ist inhaltlich das geworden, was er früher nur methodologisch war: das Subjekt der Naturwissenschaften. Freilich auch das Objekt.“ (266) Und trotz dieser eindeutig negativen Bedeutung von *Anthropologie* markiert sie in den *Notizen* auch Adornos ausgeprochenes Ziel, die Dialektik trotz allem nicht abreißen zu lassen, was im weiteren Werkverlauf, zunächst vor allem in der *Dialektik der Aufklärung*, unter anderem erforderlich macht, psychoanalytische Begriffe fortzuführen. Es ist allerdings eine *negative* Dialektik, die sich auch hier bei Adorno ausdrückt: Als Charakteristikum des *neuen Typus*, der nicht oder nur über ein schwaches Ich verfügt, stellt er das „vom Kollektiv Befangen- oder Besetzt-Sein“ heraus, „worin das (...) sture Vor-sich-Hinleben gewissermaßen dialektisch umschlägt und zu einem Auslöschen eben der Individualität führt, die so 'vor sich hin' lebt: dies Verzehrt-Sein, Eingeschlungen-Sein ist wohl eigentlich das, was ich unter dem Mitmachen verstehe, das für den neuen Typus so überaus bezeichnend ist.“ (271) Diese negative Dialektik gedenkt Adorno in den *Notizen* unter anderem zu zeigen an den „für die heutigen Produktionsweisen

---

39 Zhavoronkovs Gegenüberstellung von Honneths Plessner-Rezeption und derjenigen Habermas', die sprachtheoretisch verengt sei (254), kann mit Yos' Untersuchung des frühen Anthropologie-Artikels von Habermas (im gleichen Band) ergänzt werden. Diese ergibt, dass Habermas' anthropologische Begründung seiner Theorie sozialen Handelns ontologisch-gattungsgeschichtlich konzipiert. Erst über diese Differenz zur stärker biologisch-anthropologischen Konzeption Honneths scheint mir Habermas' weitgehende Konzentration auf das sprachrationale Handeln wie auch deren Berechtigung einsichtig zu werden.

geforderten Verhaltensweisen“ (262), am Problem der Erfahrung (263 f) und am *Leib* (269 f).

Die teils merklich unentschiedenen *Notizen* dienen zur Aufhellung einer äußerst dichten Schaffensphase bei Adorno, auch unter dem Eindruck der sogenannten Staatskapitalismus-Debatte innerhalb des *Instituts für Sozialforschung*.

*Peter Berz: L'imaginaire animal*

Der 2011 andernorts zuerst erschienene Essay Peter Berz' geht von der These aus, Jaques Lacans *Imaginäres* – bei diesem neben dem *Realen* und dem *Symbolischen* eine der drei Konstituenzen des Subjekts – sei der biologischen Realität des Tiers entnommen (276).

Über den ersten Begründer der Verhaltensbiologie Konrad Lorenz<sup>40</sup> führt Berz das Bildhafte des Auslösers<sup>41</sup> aus, wobei zwei Gedanken wesentlich sind: der Stichling (ein Fisch) ruft das Symbolische auf (283) und die Graugans das Objekt (285 f).<sup>42</sup> Über den zweitwichtigsten Ehtologen Nikolaas Tinbergen leitet der Essay die Verschiebung her: der Stichling ruft hier das Imaginäre auf (290-295). Und schließlich gelingt es Berz, mit dem Philosophischen Anthropologen Adolf Portmann die Scheidung von Innen- und Umwelt im Subjekt mit der „normalisierte(n) Frühgeburt“ des Menschen (297) sowie in Engführung mit Caillois' Mimikry die „Angleichung ans ganze Bild vom eigenen Körper“ (298) zu begründen. Erst in dem *einen Bild des eigenen Körpers*, in dem sich gewissermaßen die „reiche(...) Bilderwelt der Tiere“ (298) verdichtet, konstituiert sich nach Lacan das Imaginäre: „Die Beziehung zum eigenen Körper charakterisiert beim Menschen das letztlich reduzierte, (...) aber irreduzible Feld des Imaginären.“<sup>43</sup> (Lacan, zit. n. ebd.) Innenwelt und Umwelt koaptieren beim Menschen aufgrund dieser Reduktion (im Unterschied zum Tier) auch nicht in

---

40 Die nationalsozialistische Karriere Lorenz', die ehtologischen Projektionen gesellschaftlicher Kategorien in Natur und die daraus resultierenden erkenntnistheoretischen Aporien (den Beitrag Zunkes im Band) spart Berz zugunsten einer wissenschaftlichen Rundschau aus.

41 Auslöser sind bestimmte Merkmale von Tieren, die bei ihren Artgenossen zu bestimmten „Triebhandlungen“ führen (279). Ehrlicherweise erklärt Berz dabei nicht nur Tiere zu Handelnden, sondern auch die Auslöser selbst geraten zum Akteur: „Die Auslöser (...) operieren im Optischen. Als eine Bewegungsform, eine Geste oder die Struktur einer ruhenden Gestalt, einer Konfiguration.“ (279)

42 Berz macht zudem theoriegeschichtlich verständlich, „warum Auslöser und Bild der Lorenzschen Verhaltensbiologie nach dem zweiten Weltkrieg mühelos in eine 'kybernetisch psychologische Theorie'“ eingeführt wurden (282): Lorenz' (biologische) Kommunikationstheorie war auf die psychologische „Proto-Kybernetik“ Karl Böhlers gebaut. Die Erkenntnis, die in diesen theoriegeschichtlichen Ausführungen liegt, macht Berz nicht explizit: Die Verhaltensbiologie als Projektion gesellschaftlicher Kategorien in Natur ist das Komplement der Anthropologie, die diese Projektion (anstatt sie zur Polemik der *zweiten Natur* zu wenden) weiterführt, indem sie die in Natur projizierten, derart naturalisierten gesellschaftlichen Kategorien auf mannigfaltigen Wegen als *menschliche* rückübersetzt (die kybernetische Sozialwissenschaft ist einer dieser Wege, die Nachrichtentheorie eine andere, zu dieser 283).

43 Ausgelassen habe ich eine Einfügung Berz'.

Beim Stichling sind die Auslöser imaginär in dem Sinn, dass es keinen Unterschied fürs Verhalten macht, ob es sich beim Auslöser um das eigene Spiegelbild, eine Attrappe oder einen Artgenossen handelt (289). Aber erst beim Menschen konstituiert sich die imaginäre Ordnung wirklich, indem das Bild (vom Artgenossen) auf sich selbst zurückgeworfen wird: das *Bild des eigenen Körpers*. Nur beim Menschen hat auch „das Bild im Spiegel (...) eine Biologie.“ (295)

einem „geschlossenen Funktionskreis“ (ebd.), sondern in der imaginären Beziehung, der elektiven Beziehung „zur allgemeinen Form des Körper“ (Lacan, zit. n. ebd.)

Das Denkwürdige der Psychoanalyse Lacans scheint mir zu sein, dass sie in ihrer akademischen Interdisziplinarität zur Körperlichkeit als Zentrum des Subjekts kommt: Lacan überführt die Verhaltensbiologie in *psychologische Anthropologie* – deren Gemeinsamkeit mit der Philosophischen Anthropologie ist, das Subjekt als vorgängiges Resultat denken zu können; ihr Spezifikum hingegen, derart psychische Pathologien begreifen zu wollen. Berz selbst hingegen lässt die Projektionen der Verhaltensbiologie gelten, um wissenschaftlich philosophieren zu können, was ihm am Ende immerhin erlaubt, einen gewissen Unterschied zwischen tierischen und menschlichen Subjekt zu denken. Die *Kritik* des Subjekts und damit das Leibliche werden hingegen tief verschüttet.<sup>44</sup>

### *Das Politische im Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Intersubjektivität*

In einigen Beiträgen wird kurz das Politische angespielt: als politisch-historischer Kontext der Entstehungszeit von Kritischer Theorie und Philosophischer Anthropologie, punktuell als Organisationsform materieller Praxis (Kritische Theorie), oder als Auftreten in einer anspruchsvollen Öffentlichkeit (Philosophische Anthropologie), schließlich im Rahmen der *Anerkennung* hie bei Gehlens pluralistischer Ethik (Honneth), dort bei Arndts anti-anthropologischer Rechtstheorie. Dabei dürfte der Ort, an dem die Philosophische Anthropologie zur Intersubjektivität wird, ziemlich genau das Politische sein (ob bei Plessners moralischer Zementierung des individuellen Selbst-Verhältnisses, bei Habermas' Plessner-Kritik oder bei Honneths Gehlen-Lektüre). Doch keiner der im Sammelband vertretenen Beiträge erhellt den Gegenstand.

Das Politische ist zunächst einmal nicht anderes als politische Vermittlung, also Vermittlung, die potenziell das Opfer des Einzelnen als Möglichkeit offenhält. Damit droht stets, dass die Dialektik von *Möglichkeit* und *Notwendigkeit* sich auflöst, die erste in die zweite aufgeht. Diese Einsicht verwiese ihrerseits auf eine dem Geschichtsbegriff innewohnende Negativität: das Heraustreten der Unmittelbarkeit aus der Vermittlung realisierte sich geschichtlich immer negativ, als Selbstopfer und Vernichtung. Adornos *Notizen zur neuen Anthropologie* – so ernst könnte man den in der Rubrik „Archiv“ abgelegten Text dann doch nehmen – heben nicht zufällig mit dem „Monopol- und Staatskapitalismus“ an (262), um Vermittlung im Angesicht ihres politischen Einbruchs ins Subjekt kritisch begreifen zu können.

---

44 Berz baut mit der philosophischen Logik nichts anderes als einen ethologischen Mythos auf, deren erster im Essay lautet: das Tier sei (un-)wahrscheinlich – und nicht etwa schlicht *zufällig*. Dass der Autor den Mythos vom tierischen Subjekt kalkuliert aufbaut, um ihn dann scheinbar mit Lacans menschlichen Subjekt aufzuklären (anstatt die Lacanianischen Schriften versuchen aufzuklären), macht den Aufsatz wenig lesenswert.

Habermas' anthropologische Wende war nicht nur der Anfang seines Abschieds von kritischer Theorie insgesamt, sondern auch die explizite Übersetzung der Philosophischen Anthropologie in (gleichsam positive) Gesellschaftstheorie. Damit ließ er den gehüteten Kern der Philosophischen Anthropologie, das Subjekt, klar hervortreten. Man kann im Anschluss an die Pointierungen Bruhns<sup>45</sup> sagen, dass sich die Philosophische Anthropologie dadurch auszeichnet, das Subjekt als Prämisse und als Konsequenz menschlicher Geschichte zugleich denken zu können. Ihr Subjekt ist eigentlich *vorgängiges Resultat*. Es dürfte ihr politischer Charakter sein, der diese Denkleistung in Deutschland nach 1945 überhaupt ermöglicht und zugleich diese daran hindert, zur Polemik des *automatischen Subjekts* zu werden: Die Philosophische Anthropologie darf als akademische Schule des „runden Tisch(s)“ gelten, an dem Nazis demokratisiert wurden, um nicht aus ihrem Denken und Handeln zwischen 1933 und 1945 die notwendigen Schlüsse ziehen zu müssen.<sup>46</sup> Dass mit jener Übersetzung Habermas' – der Philosophischen Anthropologie in Gesellschaftstheorie – das Subjekt in das ontologische soziale Handeln zu diffundieren droht, mag die Abgrenzung zeitgenössischer Philosophischer Anthropologie gegen die Intersubjektivität legitimieren (bspw. Fischer in seinem Beitrag, 21).<sup>47</sup> Selbstkritische Konsequenz sieht jedoch anders aus.

Adorno versuchte genau diese selbstkritische Konsequenz im Denken zu üben. Wenn sie seine Texte lesen, werden viele LeserInnen das Gefühl nicht los, er setze stillschweigend etwas voraus, nehme Unverständliches als selbstverständlich. Der Mensch sei noch nicht er selbst, meint Adorno in der *Negativen Dialektik* (Adorno 1966/2003, S. 274), doch schwieriger einzusehen ist, dass er nie positiv benennt, was die existierenden Menschen zu dieser Erkenntnis bringen möge. Diese Konsequenz begründet sich in der negativen Dialektik Adornos, die das Unbegreifliche das Begreifen affizieren lassen möchte: nach Auschwitz müssen Denken und Handeln das Äußerste innervieren, den Tod noch des Exemplars (und nicht einmal mehr des Individuums; Adorno 1966/2003, S. 355). Damit ist der marxische Imperativ nicht mehr unmittelbar in Verbindung zu bringen, doch Adorno schließt ihn keinesfalls aus. Sondern er engt die Möglichkeit von Revolution derart stark zu, um ihren Begriff nach Auschwitz überhaupt noch als solchen aufrecht zu erhalten. In diesem Licht ist seine „methodische“ Konsequenz zu sehen, weder eine Struktur noch ein Wesen oder gar eine Gesellschaft zu formulieren, in der Denken und Handeln des Subjekts gelingen. Das Schweigen Adornos

---

45 „In der Ethnologie rekapituliert das bürgerliche Subjekt die Vorstufen zur Menschheit, in der Anthropologie reflektiert es sich selbst als die logische Prämisse und in der Philosophie als die logische Konsequenz der Gattungsgeschichte.“ (Bruhn 1994, S. 89)

46 Ich zitiere hier Yos' Bezeichnung des von Helmut Plessner organisierten Bremer Philosophiekongresses 1950 (196, 197), an dem unter anderen Erich Rothacker und Konrad Lorenz teilnahmen.

47 Honneths Intersubjektivität unterscheidet sich von derjenigen Habermas darin, das Objekt selbst in das Subjekt diffundieren zu lassen. In seiner Revision der Psychoanalyse konzipiert er den Ausgang der Subjektbildung nicht in der narzisstischen Kränkung und im daraus entspringenden Trieb, sondern in der Objektliebe. Es ist dieser Ausschluss eines jeglichen Außerhalb des Subjekts, der den Anschluss von Honneths Anerkennung an die Philosophische Anthropologie bei weitem verträglicher gestattet als den Habermas'.

über irgendein positives Vermögen des Menschen nötig dazu, mit dem Schlimmsten zu rechnen und das Beste, spontan, zu versuchen.

*Ebke, Thomas; Edinger, Sebastian; Muller, Frank; Yos, Roman (Hg.). Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie Band 6/2016. Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte, Berlin/ Boston 2017*

### **Weitere Literatur**

Adorno, Theodor W. (1949/1986): Ad Luács. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 20.1: Vermischte Schriften I, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 251-256.

Adorno, Theodor W. (1955/1986): »Betriebsklima« und Entfremdung. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 20.2: Vermischte Schriften II, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 674-684.

Adorno, Theodor W. (1969/1986): Zu Ulrich Sonnemanns »Negativer Anthropologie«. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 20.1: Vermischte Schriften I, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 262-264.

Adorno, Theodor W. (1966/2003): Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. In: Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-412.

Adorno, Theodor W.; Benjamin, Walther (1994): Briefwechsel 1928-1940 (hg. Lonitz, Henri), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bloch, Ernst; Adorno, Theodor W. (1964/1985): Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht (Ein Rundfunkgespräch mit Theodor W. Adorno, Gesprächsleiter: Horst Krüger). In: Bloch, Ernst. Tendenz-Latenz-Utopie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 350-368.

Bruhn, Joachim (1994): Unmensch und Übermensch. Über das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus. In: Ders. Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation, Freiburg i.B.: ca ira, S. 77-110.

Fischer, Michael (2015): Horst Mahler. Biographische Studie zu Antisemitismus, Antiamerikanismus und Versuchen deutscher Schuldabwehr, Karlsruhe: KIT.

Hogh, Philip; König, Julia (2011): Bestimmte Unbestimmbarkeit. Über die zweite Natur in der ersten und die erste Natur in der zweiten. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59/3, S. 419-438.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1944/2013): Dialektik der Aufklärung. Philosophische

Fragmente, Frankfurt a.M.: Fischer.

Manzei, Alexandra (2005): Umkämpfte Deutungen – Zur Kritik szientifischer Bestimmungen menschlicher Existenz in der biotechnologischen Medizin. In: Gamm, Gerhard; Gutmann, Mathias; Dies. (Hg.): Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften, Bielefeld: Transcript, S. 55-82.

Scheit, Gerhard (2011): Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno, Freiburg i.B.: ca ira.

Scheit, Gerhard (2016): Kritik des politischen Engagements, Freiburg i.B.: ca ira.