Negative Anthropologie

Philosophische Anthropologie

Herausgegeben von
Hans-Peter Krüger und Gesa Lindemann

Wissenschaftlicher Beirat:
Richard Shusterman (Philadelphia) und Gerhard Roth (Bremen)

Band 12

Negative Anthropologie

Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur

Herausgegeben von
Hannes Bajohr und Sebastian Edinger

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-071687-0
e-ISBN (PDF) 978-3-11-071694-8
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-071701-3
ISSN 2191-9275

Library of Congress Control Number: 2021947012

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhalt

Hannes Bajohr/Sebastian Edinger
Einleitung —— 1

Teil I: **Grundsätzliches zu Ideengeschichte und Systematik**

Hannes Bajohr
Negative Anthropologie
Begriffe, Spielarten, Gegenstände —— **7**

Sebastian Edinger
Negative Anthropologie (NA) und negative Anthropologie (nA)
Kriterien und Konturen einer Unterscheidung —— **43**

Teil II: **Die (Vor-)Geschichte der negativen Anthropologie im neunzehnten Jahrhundert**

Simon Schüz
Hegels negative Anthropologie?
Eine Bestandsaufnahme im Dialog mit Plessner —— **65**

Christian Loos
Ludwig Feuerbachs Kritik an „theologischen und anthropologischen Ungeheuerlichkeiten und Unverträglichkeiten“ —— 103

Sarah Fladung
„Die Vielheit des Subjekts“
Zur Anthropologie des „noch nicht festgestellte[n] Thier[es]“ im Anschluss an Friedrich Nietzsche —— **125**

Teil III: **Das zwanzigste Jahrhundert: Negative Anthropologie als Philosophische Anthropologie**

Christian Dries
Von Menschen, Flundern und letzten Dingen
Günther Anders' negative Menschenkunde der Moderne —— **147**

Volker Schürmann
Die Verbindlichkeit der Unergründlichkeit
Bausteine einer positiv-skeptischen Anthropologie —— **173**

Nicholas Coomann
Philosophische Anthropologie in Frankfurt
Zur Kritik anthropologischer Wesensbestimmungen bei Max Scheler und Max Horkheimer —— **191**

Teil IV: **Negative Anthropologie jenseits der anthropologischen „Orthodoxie"**

Hannes Wendler
Das Transformationsmodell der negativen Anthropologie
Die Transformation des Menschseins durch die Verborgenheit und die Bestimmung des Menschen als *τὸ ζῷον λανθάνον (tó zōon lanthánon)* —— **217**

Tobias Heinze
„Die eigene Aufhebung, Brechung, Entkräftung"
Zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns als Wissenschaft vom Menschen im Zeitalter seiner (Selbst-)Verdinglichung —— **251**

Robert Buch
Phänomenologie und Negative Anthropologie bei Hans Blumenberg —— 275

AutorInneninformationen —— 299

Index —— 301

Hannes Bajohr/Sebastian Edinger

Einleitung

Legte man einer intelligenten, aber philosophisch nicht weiter ausgebildeten Person die Wendung ‚Negative Anthropologie' vor, dürfte man mit einiger Berechtigung eine Reihe von Spekulationen über ihren Sinn erwarten, die selbst kaum sinnlos wären. Sie würden aller Wahrscheinlichkeit nach von der Bestimmung des Menschen als schlecht oder böse über den Befund seiner konstitutiven Schwäche bis hin zur Ablehnung sämtlicher solcher Bestimmung überhaupt reichen. Und in der Tat sind dem Term in der Geschichte all diese Bedeutungen untergeschoben worden, wobei die letzte Auslegung sich als die dauerhafteste und wohl auch philosophisch interessanteste herausgeschält hat.

Wer sich zudem ein wenig in der Ideengeschichte auskennt, könnte einerseits Anklänge an die negative Theologie und ihre *via negationis* heraushören, diesen Begriff andererseits mit Ulrich Sonnemanns Buch desselben Namens assoziieren. 1969 erschienen und für gewöhnlich der Kritischen Theorie zugeordnet, ohne es (bisher) in deren Kanon geschafft zu haben, schoss Sonnemanns *Negative Anthropologie*, vom Zeitgeist der Achtundsechziger beschwingt, gegen jede „Totaltheorie über den Menschen" (Sonnemann 2011, S. 31); heute wird sie zusammen mit seinem Autor langsam wiederentdeckt (vgl. Heinze/Mettin 2021).

Doch wo Sonnemann auf die Ablehnung einer jeglichen, im starken Sinne anthropologischen Konzeption zielte, lässt ‚Negative Anthropologie' auch alternative Interpretationen und Historisierungen zu: Verstanden als Titel von Ansätzen, die substanzialistische Fixierungen ‚des Menschen' zu vermeiden trachten, ohne ihn dabei diskursiv aufzulösen, lassen sich negative Anthropologien in völlig verschiedener Gestalt und zu ganz unterschiedlichen Zeiten in der Philosophiegeschichte aufspüren; verstanden als anspruchsvolle Anthropologie in konstitutiver Absicht, aber unter Aufnahme eines negativistischen Vorgehens, ist Negative Anthropologie dagegen ein systematisches Desiderat jenes Forschungsfeldes, das sich der Problematisierung des Menschen in seiner Bestimmbarkeit verschrieben hat – der Philosophischen Anthropologie.

Der vorliegende Band versucht nicht, zwischen beiden Aspekten – der Ideengeschichte und der Systematik – eine strikte Trennlinie zu ziehen, sondern will, sich dem vielfachen Assoziationspotentials der Wendung stets bewusst, beide füreinander fruchtbar machen. Damit ist er das Ergebnis einer Konvergenz zweier Forschungsprojekte, die ursprünglich jeweils einen dieser Aspekte im Blick hatten und deren jeweilige Fragerichtung sich am ehesten in jenem dezenten Unterschied ausdrückt, ob der erste Buchstabe des gemeinsamen Gegenstands

http://doi.org/10.1515/9783110716948–001

eine Gemeine oder eine Versalie ist. Der *N*egativen Anthropologie als systematischem Ansatz, die Sebastian Edinger einbrachte, steht die *n*egative Anthropologie als ideengeschichtlicher Formation, die Hannes Bajohr beschäftigte, nicht gegenüber, sondern zur Seite, die sie im Idealfall um Facetten erweitern und der sie neue Fragehorizonte erschließen kann. Umgekehrt ist die großzügigste Ideengeschichte nichts ohne das sanfte systematische Drängen auf die Einhegung ihres Bedeutungsumfangs, die ihr ihren Gegenstand erst sichert und ihn urbar macht. Ziel dieses Bandes und der in ihm versammelten Beiträge ist es daher, einerseits die Ideengeschichte wörtlich sich so nennender und retrospektiv so bezeichneter negativer Anthropologien zu schreiben, andererseits den systematischen Aufriss von Negativer Anthropologie als einem philosophischen Forschungsprogramm im Kreuzfeuer zwischen Kritischer Theorie und Philosophischer Anthropologie zu versuchen.

Systematisch soll das Konzept der Negativen Anthropologie *als Anthropologie* validiert werden. Es geht dabei um explizite Konzeptionen, die von anthropologischen Konstitutionsstrukturen oder Denkfiguren in einer negativitätstheoretischen Weise getragen werden – die also fundamental dadurch charakterisiert sind, dass sie „die Festlegung des Menschen auf ein qualifizierbares, fixes Wesen" (Schnädelbach 1983, S. 279) nicht lediglich proklamativ bestreiten, sondern systematisch unterlaufen. Zwei vorausgesetzte Minimalkriterien Negativer Anthropologie lauten insofern: 1) Eine Negative Anthropologie muss Wesentliches über den Menschen ohne umfassende Wesensbestimmung aussagen können. Und: 2) Der Begriff des Menschen kann sich nicht in seiner abschließenden Undefinierbarkeit erschöpfen, sondern diese nicht-abschließende Bestimmbarkeit des Menschen, die als solche gerade ernst zu nehmen ist, muss theoretisch in einer *strukturellen Negativität* in der Bestimmung des Menschseins wurzeln. Damit ist auf eine Abgrenzung von einer postulierten Negativität oder Dynamik gezielt, die keiner Überprüfung standhält und das oben genannte Kriterium unterbietet (die Schwelle zu einer Anthropologie also gar nicht überschreitet) oder übersteigt (eine schlicht positive Anthropologie enthält oder darstellt). Von diesen Minimalkriterien her sollen verschiedene Varianten Negativer Anthropologien in der systematisch orientierten Auseinandersetzung mit konkreten philosophischen Entwürfen erfolgen.

Ideengeschichtlich sollen Versuche zu einer historischen Typologie sowie Genealogie negativer Anthropologie unternommen werden, die nicht notwendig Anthropologien im eben genannten starken Sinne sein müssen, aber dennoch darauf abheben, zu bestimmen, ohne zu definieren, also etwas über Menschen zu sagen, ohne sich einer Praxis begrifflicher Festschreibung hinzugeben. Die geschichtsphilosophische Dimension negativer Anthropologien – z.B. deren Verhältnis zum spezifisch neuzeitlichen Individualismus – werden in diesem Band

freilich ebenso ausgespart wie der Ausgriff auf die Theologie und die Literatur, um den ersten Schritt in diesem Bereich gehen zu können und nicht etwas in seinen Grundzügen überhaupt erst zu Etablierendes gleich zu überfrachten. Ideengeschichtlich wird hier also ein Thema umrissen ohne jeglichen Anspruch, es zugleich zu erschöpfen. Die frühesten Ansätze innerhalb der Philosophie, die hier in den Blick genommen werden, finden sich im deutschen Idealismus und namentlich bei Hegel, werden bei Feuerbach entwickelt und erfahren in Nietzsches „noch nicht festgestellte[m] Thier" (Nietzsche 1988, S. 81) einen ersten populären Höhepunkt.

So recht in Fahrt gerät negative Anthropologie aber erst im frühen zwanzigsten Jahrhundert, wo sie mit Bezug auf die Philosophische Anthropologie sowohl als interner Methodendiskurs wie auch als externe Grundlagenkritik Gestalt annimmt. So lassen sich innerhalb der Philosophischen Anthropologie bei Helmuth Plessner und (wenngleich nur bedingt) bei Max Scheler negativanthropologische Denkfiguren aufweisen. Als anthropologiekritische Tradition hat sich dagegen wenige Jahre nach dem Erscheinen der Hauptwerke Schelers und Plessners die Kritische Theorie zu Wort gemeldet. So führt der Weg zu Sonnemann auch über Adorno, dessen Veto gegen eine jegliche Anthropologie in jüngster Zeit immer weiter bezweifelt und einer kritischen Rekonstruktion unterzogen wird. Und schließlich sind im zwanzigsten Jahrhundert historisch parallel zu und unabhängig von der Kritischen Theorie Konzeptionen negativer Anthropologie formuliert worden, die in der Tradition phänomenologischer oder existenzialistischer Anthropologiekritik stehen – etwa bei Hannah Arendt, Günther Anders oder Hans Blumenberg. Diese alternativen Genealogien zur Kritischen Theorie, aber auch zur (großgeschriebenen) Philosophischen Anthropologie sowie die sich ergebenden Konvergenzeffekte zwischen Systematik und Ideengeschichte kommen in den Beiträgen des Bandes zur Sprache.

Dabei sind die Zugriffe der hier versammelten Aufsätze methodisch und begrifflich zum Teil sehr verschieden, ihre Befunde mögen sich gar an zentralen Stellen widersprechen. Dies ist gerade bei der Verbindung historischer und systematischer Eingrenzung des Terminus der negativen Anthropologie nicht zu vermeiden, soll auch gar nicht vermieden werden, sondern im Gegenteil Friktionsflächen schaffen, an denen sich die Funken zukünftiger Auseinandersetzungen mit ihrer Geschichte und ihrem Begriff schlagen lassen.

Danken möchten wir ausdrücklich Marcus Böhm vom de Gruyter-Verlag, dessen Einsatz und inhaltliches Interesse es erlaubte, dass der Band unter komfortablen Bedingungen entstehen konnte; seiner Geduld ist es zudem zu verdanken, dass uns die nicht eingeplanten Verzögerungen nachgesehen wurden. Wir hoffen, das Resultat ist auch in seinem Sinne ausgefallen. Natürlich danken wir als Heraus-

geber vor allem den AutorInnen dafür, an der Erschließung von Neuland bezüglich eines Konzepts mitgewirkt zu haben, dessen Etablierung wir als Desiderat angesehen haben – wenn wir auch verwundert darüber waren, dass nicht schon vor uns jemand die hier und anderweitig von uns geleistete Arbeit in Angriff genommen hat.

Literatur

Heinze, Tobias/Mettin, Martin (Hrsg.) (2021): *„Denn das Wahre ist das Ganze nicht …" Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns*. Berlin: Neofelis.

Nietzsche, Friedrich (1988): „Jenseits von Gut und Böse" in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. v. Giorgo Colli und Mazzino Montenari. München u.a.: de Gruyter.

Schnädelbach, Herbert (1983): *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sonnemann, Ulrich (2011): *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals* (= *Schriften.* Bd. 3). Springe: zu Klampen.

Teil I: **Grundsätzliches zu Ideengeschichte und Systematik**

Hannes Bajohr

Negative Anthropologie

Begriffe, Spielarten, Gegenstände

1 Einleitung: Foucaults Bart

In „On what there is“, einem Grundlagentext der analytischen Ontologie, nimmt sich W. V. O. Quine jenes Paradoxes an, das Disputen um die Nichtexistenz von Dingen zugrunde zu liegen scheint: dem Problem leerer Namen. Angenommen, Partei A leugnet, dass es Entität S gebe, während sich Partei B für deren Existenz ausspricht. Partei B kann diese Diskurssituation leicht in die Aussage bringen, Partei A weigere sich, die Existenz von Entität S anzuerkennen. Aus Sicht von Partei A ist es dagegen ungleich schwerer, diese Positionsnahme zu formulieren: Sie kann schlecht behaupten, dass B, aber nicht A, S für existent hält – „for in admitting that there are such things I should be contradicting my own rejection of them.“ Und so folgt: „It would appear, if this reasoning were sound, that in any ontological dispute the proponent of the negative side suffers the disadvantage of not being able to admit that his opponent disagrees with him.“ (Quine 1961, S. 1–2)

Offensichtlich ist das „riddle of nonbeing“ – das Quine, sowohl auf seine Widerständigkeit gegen Ockhams Rasiermesser wie auf den *Sophistes* anspielend, ‚Platons Bart‘ nennt – gerade nicht „sound“ (Quine 1961, S. 2). Weder der Pegasus noch Phlogiston wurden durch die Bestreitung ihrer Existenz ins Sein gehievt. Quine braucht dafür nur auf Russells „singular descriptions“ zu verweisen, die Namen als gebundene Variablen umformulieren. Nur positive, in solchen gebundenen Variablen gefasste Aussagen implizierten auch ein „ontological commitment“, während dies bei negativen Aussagen gerade nicht der Fall sei (Quine 1961, S. 6–8). Dennoch kann man das Paradox des artikulierten Nichtseins statt als ontologische Frage auch als Problem der gelingenden Formulierung einer Beobachtung zweiter Ordnung verstehen: Wie S in einem von S bestimmten Diskurs negieren oder reduzieren, ohne S dabei mittelbar doch wieder Dignität zu verleihen – und sei es nur die der Negation oder Reduktion? Ein Teil der Philosophie mindestens seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts steht mit dem Begriff des Menschen vor diesem Problem. Man könnte es ‚Foucaults Bart‘ nennen.

Dieser Essay basiert auf Ergebnissen des BMBF-geförderten Projekts „Negative Anthropologie. Geschichte und Potential einer Diskursfigur“, das ich zwischen 2017 und 2019 am Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin geleitet habe.

http://doi.org/10.1515/9783110716948–002

In seinem Buch *An Atheism that is not Humanist Emerges in French Thought* hat Stephanos Geroulanos (2010) die Ideengeschichte der französischen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts als Versuch einer solchen Negation geschrieben. Verschiedene Denker – in einer ersten Phase Alexandre Kojève, George Bataille und Alexandre Koyré, in einer zweiten Louis Althusser, Michel Foucault und Jacques Derrida – wandten sich offensiv gegen den traditionellen Humanismus, der ihnen als ethisch, epistemisch und ontologisch bankrott erschien. Was in der Folge ‚Antihumanismus' genannt wurde, verstand diesen Humanismus als Ideologie, die, in der Definition Kate Sopers, „appeals (positively) to the notion of a core humanity or common essential features in terms of which human beings can be defined and understood" (Soper 1986, S. 11–12). Geroulanos fasst die Reaktion der Antihumanisten in einer Argumentationsbewegung zusammen, die er in Analogie zur negativen Theologie eine „negative anthropology" nennt. „[It] attempts a generalized interpretation of man in terms that place unified notions of the human in suspension and deny that it owns or controls his own specificity and particularity."[1] Stattdessen sei die Frage nach dem Menschen umgeleitet worden, „locating him in – and re-defining him through – conceptual systems led by notions (such as Being, reality, society, or language) posited as more fundamental than him and as imperative to understanding him." (Geroulanos 2010, S. 12)

Man könnte mit Matthias Wunsch darin lediglich eine Verschiebung von einem „anthropologischem" hin zu einem „nicht-anthropologischen Fragen nach dem Menschen" sehen, das zwar Aussagen über den Menschen macht, ihn stets aber nur als Durchgangsstation hin zur Analyse *tieferer* Konstitutionsverhältnisse wie Sein, Sprache, Gesellschaft oder Geschichte versteht (Wunsch 2014, S. 11–17).[2] In Geroulanos' Interpretation geht es den französischen Antihumanisten aber um mehr – nicht nur um eine Verlagerung des Fragefokus, sondern um die *Auflösung* des Menschen als sinnvolle Kategorie selbst. ‚Der Mensch' ist für sie, mit Quine gesprochen, eine Universalie, die als „occult entity" entlarvt werden soll (Quine 1961, S. 10). Foucault macht ihn zur Funktion einer Reihe historisch zu destruierender „Quasi-Transzendentalien" (Foucault 1974, S. 308). An dieser Stelle aber sprießt sein metaphorischer Bart: Negative Anthropologie als Hoffnung auf die völlige Reduktion des Menschen in ein „Erzeugnis von Wissen-Macht-Dispositi-

1 Damit widerspricht er dem defektiven Verständnis von Negativität aus dem zweiten Teil von Sopers Definition: „*Humanism*: appeals [...] (negatively) to concepts (‚alienation', ‚inauthenticity', ‚reification', etc.) designating, and intended to explain, the perversion or ‚loss' of this common being." (Soper 1986, S. 11–12)

2 Dies sieht Plessner für Heidegger übrigens selbst: Ihm war „die Anthropologie dabei nicht die Hauptsache [...], sondern nur ein Mittel [...] nur ein Ansatz, um [...] zu einer Fundamentalontologie [...] zu kommen." (Plessner 2019, S. 41)

ven oder als abhängige Variable von Sprachspielen“ (Jörke/Ladwig 2009, S. 11) wird, wie Samuel Moyn in einer einsichtigen Rezension von Geroulanos’ Buch herausgestellt hat, gerade vom „riddle of nonbeing“ als sich rhetorisch erhaltender Negation heimgesucht:

> The historical proponents of negative theology, after all, believed in a God of whom they required themselves and others to speak without idolatry. But by comparison, it is unclear what figure a project of negative anthropology leaves resplendently on the throne. And if so, one must wonder whether the critique of humanism ends up mired in the difficulty that gave rise to it. To say that negative anthropology „pointed beyond“ the „duet of humanism and antihumanism“, and therefore „toward a new series of possibilities“, is too weak a defense of it: the existence of these „new possibilities“ might do little to solve the basic problem of moving from critique to construction. (Moyn 2010)

Damit kann das ‚französische‘ Verständnis negativer Anthropologie (der Begriff ist in diesem Kontext eine Prägung Geroulanos’) kaum als erfolgreiche Abwendung vom Menschen verstanden werden, da aller der Kritik folgenden Konstruktion der Gegenstand der Kritik weiterhin rhetorisch anhaftet (vgl. auch Luhmann 1975). Es ist eine minimale Anthropologie *malgré lui*, die in der Negation aller anthropologischer Bindungen von ihnen doch nicht recht loskommt.[3] Dieses Projekt mag sich anders eingeordnet und methodisch unterfüttert überzeugender entwickeln lassen, etwa durch einen pragmatistischen Ansatz (Rölli 2011), durch prozessontologische Überlegungen (Braidotti 2014) oder durch eine Verschiebung des *genus proximum* von einer negativen Anthropologie in eine „negative zoélogy“ (Burke 2011, S. 381; vgl. Bajohr 2021, S. 134). Das wäre aber nicht mehr recht als negative *Anthropologie* zu bezeichnen.

Was also kann ‚negative Anthropologie‘ tatsächlich sinnvoll meinen? Im Folgenden sollen damit all jene Philosophien bezeichnet werden, die einerseits versuchen, einer substanziellen Bestimmung des Menschen aus dem Weg zu gehen, ihn aber andererseits trotzdem weiterhin zum zentralen Gegenstand ihres Interesses machen.[4] Sie ist das überraschende Element, das eine Reihe von Denkern und Denkerinnen verbindet, die aus einer eher deutsch geprägten Philosophietradition stammen. Sie stehen der von Geroulanos’ beschriebenen Diskursformation gewissermaßen nur zur Hälfte nahe, vermeiden zwar definitorische Petrifizierung, zielen aber gerade nicht auf tiefere Konstitutionsverhältnisse

3 Dass darin auch einige Kontakte zur philosophischen Anthropologie zu suchen wären, ist bereits produktiv untersucht worden (Ebke/Zanfi 2017).

4 Vgl. den Beitrag von Sebastian Edinger in diesem Band, demzufolge die hier formulierte minimale Definition eine „negative Anthropologie“ bezeichnet, der er die „Negative Anthropologie“ entgegenstellt, die sich als Anthropologie in einem disziplinär starken Sinne erweisen muss.

jenseits des Menschen – ihr Fragen nach dem Menschen ist weiterhin, aber in einem reduzierten Sinn, anthropologisch; das Problem von Foucaults Bart stellt sich hier gar nicht erst.

Bevor ich diese Gruppe in den Spielarten ihrer negativen Anthropologien vorstelle, soll es zunächst um die Bezeichnung ‚negative Anthropologie' selbst gehen. Dass Geroulanos diesen Term so selbstverständlich gewählt und doch seine Intension so vage gefasst hat, wird verständlich, wirft man einen Blick auf die plurale Geschichte der Wendung. Sie ist nicht seine Erfindung, sondern in den verschiedensten Kontexten und oft eher in Ad-hoc-Manier eingeführt und mit divergierenden Bedeutungen gefüllt worden. Ich steige daher zunächst mit einem kurzen semasiologischen Abriss negativer Anthropologie ein, der der Verwendungsgeschichte der Wendung auf den Grund geht. In einem zweiten Schritt werde ich dann die genannte inhaltlich ausgerichtete Gruppierung negativer Anthropologien in ihren Spielarten darstellen. Ihre Vertreter bilden keine Schule und stehen nicht immer in einem unmittelbaren Einflussverhältnis, doch ihre Schriften lassen sich als unterschiedliche Strategien verstehen, über den Menschen zu sprechen, ohne ihn positiv zu bestimmen. Was mit diesen Unternehmungen heute noch zu gewinnen wäre, will ich zum Schluss in einer kurzen Diskussion möglicher Anwendungsfelder negativer Anthropologie für philosophische Sachfragen der Gegenwart erläutern.

2 Begriffe: Semasiologischer Befund

Bevor es darum gehen soll, die Spielarten jener Philosophien zu betrachten, die man onomasiologisch, also ihrem Bedeutungsinhalt nach als negative Anthropologie bezeichnen kann, ist es sinnvoll, zunächst den semasiologischen Befund aufzunehmen und zu katalogisieren, was eigentlich in der Geschichte mit diesem Titel belegt worden ist. Denn dass ‚negative Anthropologie' so unterschiedliche Bedeutungen in der französischen und der deutschen Tradition (und sei es nur retrospektiv) annehmen kann, zeigt, wie sehr sich die Wendung zur Beschreibung von philosophischen (oder theologischen) Weltanschauungen oder Theorien aufdrängt. In der Tat wurde sie im zwanzigsten Jahrhundert mehrfach erfunden und zur Charakterisierung historischer Positionen in Anschlag gebracht.[5] Semasiologisch sind drei

5 Im Folgenden kondensiere ich die Kernpunkte aus Bajohr (2021). Die Nachweise jener drei Verwendungsweisen, die ich hier nur in groben Zügen andeuten kann, finden sich dort in ungleich größerer Detailtiefe ausgeführt, ebenso die Diskussion der Autoren Vyšeslavcec, Zolla und einiger anderer.

Grundbedeutungen zu unterscheiden, die einander teilweise überlappen und die ich die *pessimistische*, die *defektive* und die *apophatische* nennen möchte.

Erstens kommt ‚negative Anthropologie' als Bezeichnung *pessimistischer Menschenbilder* zur Anwendung, die den Menschen als wesentlich schlecht vorstellen und daraus zumeist politische Schlüsse ziehen. Schlechtigkeit meint hier entweder er sei *gefallen* oder aber er sei *gefährlich*. In der einen Unterbedeutung ist die pessimistische also eine *postlapsarische* Anthropologie, für die der Mensch vor allem als Sünder zu denken ist, dessen Schlechtigkeit eine metaphysische Schuld meint, der er sich zu stellen und die er zu tragen hat. Diese Linie lässt man oft traditionsprägend mit Augustinus' Lösung der Theodizeefrage beginnen, die das Böse in der Freiheit des Menschen eben als Gefallenem lokalisiert, und stellt ihr mit Thomas von Aquin die reaktive Gegenlinie einer positiven, optimistischen Anthropologie gegenüber, die zugleich eine harmonische Kosmologie beinhaltet (vgl. Groh 2004). Vor allem in ihrer Kontrastfunktion zu den positiven Anthropologien der Aufklärung wird pessimistische Anthropologie aber wieder in der Folge der Französischen Revolution virulent und bestimmt im neunzehnten Jahrhundert einen nicht unerheblichen Teil konservativen, oft katholischen Denkens.

Die andere Unterbedeutung pessimistischer Anthropologie – die durchaus in einem Mischungsverhältnis zur ersten stehen kann – hebt auf eine Grund*gefährlichkeit* des Menschen für sich und andere ab (vgl. Sahlins 2008). Hier stehen vor allem Niccolò Machiavelli (1977, S. 17), Thomas Hobbes (2017, S. 365–366) und, auf ihn Bezug nehmend, Carl Schmitt (1979, S. 59) Pate, wobei ein angeborener Aggressionstrieb durchaus auch naturalistisch oder darwinistisch begründet werden kann, wie das etwa bei Konrad Lorenz (1975) geschieht. In der Zuschreibung ist diese Bedeutung nicht allein auf die europäisch-westliche Welt beschränkt, sondern findet sich analog auch auf andere Traditionen übertragen, wie bei Jan Assmann, der anhand der ägyptischen Zentralidee des „Ma'at" eine pessimistische Anthropologie als politisch normative Weltordnung rekonstruiert (Assmann 2006). Interessant an der pessimistischen Anthropologie des gefährlichen Menschen ist die Ambivalenz ihrer *politischen* Implikationen – es leiten sich durchaus nicht nur autoritäre Reaktionen ab, sondern durchaus auch liberale, denkt man an Kants „krumme[s] Holz" (Kant 1999, S. 10) oder Judith Shklars „Liberalismus der Furcht" (Shklar 2013, vgl. Bajohr 2013), denen beide ein (tendenziell, nicht absolut) pessimistisches Menschenbild zugrunde liegt. Anarchistische oder libertäre Entwürfe scheinen dagegen konstitutiv auf positive Menschenbilder angewiesen, die Kooperation oder Selbstverantwortung als wahrscheinliche Verhaltensweisen voraussetzen. Trotz vereinzelter Nachweise im neunzehnten Jahrhundert kommt die Wendung ‚negative Anthropologie' doch erst im zwanzigsten zur Beschreibung dieser Phänomene auf; sie ist also wesentlich retrospektiver und typologischer Art.

Zweitens bezeichnet negative eine *defektive* oder *defiziente* Anthropologie. Menschen sind auf die eine oder andere Weise unvollständig, an dem einen oder anderen Standard gemessen mangel- oder fehlerhaft. Hier gibt es offensichtliche Überschneidungen zur pessimistischen Anthropologie, insofern der Defekt ein moralischer, das Defizit als eine Form der Schlechtigkeit verstanden werden kann. Wichtig ist aber, dass dabei ein temporalisierendes Element im Spiel ist: Die Defizienz ist geworden, Resultat einer historisch nachvollziehbaren Dekadenz. Dass hier vor allem Modernekritik vorherrscht, sollte daher nicht verwundern; zugleich müssen aber auch viele emanzipatorische Denkansätze, so sie Dekadenz als gesellschaftlich internalisierte Repression verstehen, zu dieser Linie zählen. Ohne Frage kann Rousseau als Urheber beider gelten und wäre damit eine der Gründungsfiguren defektiver Anthropologie. Im zwanzigsten Jahrhundert zeitigt diese Art negativer Anthropologie gelegentlich eine enge Verbindung zu psychoanalytischen Positionen, insofern die Diagnose von Pathologien eine Vorstellung eines nichtpathologisches Zustandes voraussetzt, oder sie tritt im Umfeld verschiedener Nihilismusdiskussionen auf, wobei es hier erneut zu Überlappungen kommen kann – ein psychologisch interpretierter, aber nihilistisch motivierter „Verlust der Mitte" macht dann etwa die Rekonstruktion des Verlorenen notwendig (Thielicke 1950, S. 49; Sedlmayer 1955). Für die kulturkritische Drift defektiver Anthropologien kann exemplarisch das Buch *Eclissi dell'intellettuale* (Intellektuellenfinsternis) des italienischen Intellektuellen Elémire Zolla aus dem Jahr 1959 stehen, das sich dezidiert als „antropologia negativa" bezeichnet (Zolla 1959, S. 122). Zolla orientiert sich dabei vage an Themen der Kritischen Theorie – unter anderem am Blick für Alltagsphänomene –, entleert sie aber ihrer geschichtstheoretischen Pointe und wendet sie in Richtung eines elitären Konservatismus. Anders als pessimistische lassen defektive Anthropologien in ihren Jeremiaden stets einen Ursprung des Verfalls als Gegenbild übrig, das als normativer Leitstern dient – sei es (selten) als wiederzuerlangendes Ideal oder (sehr viel häufiger) als bloß melancholisch zu meditierender Verlust.

Drittens und sicher am bedeutendsten ist negative als *apophatische* Anthropologie ein Gegenstück zur negativen Theologie (*theología apophatikḗ)*. Ihre Stellung in der Geistesgeschichte sowie die Logik von Mensch-Gott-Vergleichen legt sie rein begrifflich nahe und auch Geroulanos gibt zu, dass seine „negative anthropology mirrors the principal claim and inspiration of negative theology". Sie sei eine „interrogation of man in terms that redefine him by granting priority to other aspects of thought, existence, and so forth (which is to say to define him ‚negatively' vis-à-vis these aspects)" (Geroulanos 2010, S. 13). Damit wiederholt er freilich eine populäre Interpretation negativer Theologie, die sie allein in ihrer indirekten Beschreibungsleistung charakterisiert, gewissermaßen als Umkehrung

des spinozistischen *determinatio negatio est* (Spinoza 2017, S. 194).[6] Allerdings ist die Begriffsgeschichte der apophatischen Theologie aspektreicher. Sie hat ihre Vorläufer im Neuplatonismus bei Plotin und Proklos und kommt in der Patristik als Rede von Gott qua Negation zu sich selbst. Ihre wirkmächtigste Formulierung gibt ihr Pseudo-Dionysius Areopagita. Dieser lehnt alle positive oder *kataphatische* Theologie ab, die Gott durch die Zuschreibung von Attributen bestimmen will, und besteht auf der Vergeblichkeit derartiger Versuche. Die dagegen ins Spiel gebrachte Operation der Apophasis – für gewöhnlich als ‚Verneinen', ‚Absprechen' oder ‚sagendes Nichtsagen' übersetzt – hat zwei klar getrennte Aspekte. Einerseits bezeichnet sie die *kontrastive Methode*, auf die auch Geroulanos anspielt: Wenn direkte, positive Erkenntnis versperrt ist, muss man mittels negativer Aussagen zu Wissen gelangen. Pseudo-Dionysius verwendet dafür die auf Plotin zurückgehende Analogie des Bildhauers, der allein durch das Wegnehmen (Aphairesis) all dessen, was am Stein nicht Statue ist, deren fertige Gestalt hervorbringt: „Nur dies negative Aberkennen kann uns erlauben, die verhüllte Schönheit des unbekannten Bildes zu offenbaren." (Pseudo-Dionysius Areopagita 1956, S. 19–20) Andererseits aber kann Apophasis auch die Meditation einer prinzipiellen Erkenntnisblockade des Erfragten meinen. Dieses Verfahren ist vor allem in der mystischen Tradition wichtig, die in paradoxalen und aporetischen Aussagen die Vergeblichkeit aller Erkenntnisversuche feststellt; das ist die mystagogische Praxis des *erfahrenen Scheiterns*. Zu ihren bekanntesten Beispielen gehört Cusanus' „Sprengmetaphorik" (Blumenberg 1998, S. 178), Gott sei einem Kreis vergleichbar, der einen unendlichen Radius besitze (Nikolaus von Kues 1994, S. 47) – von der unmittelbar erlebten Unmöglichkeit, diesen Vergleich intentional zu füllen, wird sich dann die Annäherung an Gott im mystischen Verstummen erhofft.[7]

Negative Anthropologien, die sich analog zu dieser Tradition negativer Theologie als apophatische verstehen, konzentrieren sich zumeist auf die Aphairesis; das mystagogische Element spielt, wenn überhaupt, nur untergründig eine Rolle. Der russische Religionsphilosoph Boris Vyšeslavcev, der den Begriff der negativen Anthropologie in den Dreißigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts (meines Wissens) als erster einführte, hatte dagegen beide Seiten im Sinn: So wie in der apophatischen Theologie Gott nicht zu beschreiben, sondern sich ihm höchstens durch die Meditation auf seine Negationen zu nähern ist, hat negative als apopha-

6 Hegel macht daraus die bekanntere Form „omnis determinatio est negatio" (Hegel 1969, S. 121) und autonomisiert den Negationsprozess in einer Weise, der bei Spinoza nicht angelegt ist (vgl. Hedwig 1980, S. 19–20).

7 Charles M. Stang hat gerade ihren performativen und praktischen Charakter als *exercices spirituels* im Sinne Pierre Hadots betont (2011, S. 158).

tische Anthropologie es mit einem Menschen zu tun, dessen geheimnisvollem Wesen nur indirekt Zugang über das gewährt, was er jeweils nicht ist. Allerdings ist diese Annäherung immer eine unzureichende an einen konstitutiv *verborgenen* Menschen: „Gott ist verborgen, und ich selbst bin auch verborgen, es gibt einen deus absconditus, und es gibt einen homo absconditus. Es gibt eine *negative Theologie*, die auf das tiefste Geheimnis der Gottheit hindeutet, daher muss es auch eine *negative Anthropologie* geben, die auf das Geheimnis des Menschen hinweist." (Vyscheslavzev 1937, S. 334, Herv. i. Orig.) Der Unergründlichkeit Gottes steht also die Unergründlichkeit des Menschen, dem *deus absconditus* steht ein *homo absconditus* gegenüber – eine Wendung, die selbst wieder vielfach in negativen Anthropologien anderer Herkunft auftaucht. Selbst über seine Negationen bleibt dieser Mensch also letztlich unbestimmbar und die kontrastive Methode eingehegt durch das erfahrene Scheitern. Damit steht er freilich Pseudo-Dionysius nahe, bei dem die Pointe der Aphairesis gerade ihre methodische Unzulänglichkeit ist – denn diese Negation müsse wieder negiert werden und so weiter ad infinitum, weil auch negative Aussagen über Gott keine endgültigen sein können. Echos dieser Doppelgestalt der apophatischen Anthropologie finden sich auch noch bei den Autoren, um die es im nächsten Abschnitt gehen soll.

Unter den drei Typen negativer Anthropologie ist die erste, die pessimistische, keine Anthropologie im starken Sinn. Als Menschenbild bezeichnet sie moralische oder politische Erwartungen an mögliche Verhaltensregelmäßigkeiten oder macht metaphysische Verpflichtungs- und Schuldaussagen, befasst sich aber kaum mit der Darlegung anthropologischer Konstitutionsstrukturen. Zugleich ist sie paradoxerweise inhaltlich positiv – sie weiß recht genau, was der Mensch ist, und hat keine unmittelbare Verbindung mit Unergründlichkeitspostulaten. Für Anthropologien in einem engeren Sinn bieten die beiden anderen Typen zumindest methodische Elemente, die sich dann auch in den im nächsten Abschnitt untersuchten Denkern weiter ausgebaut wiederfinden lassen. Durch die theologische Folie plausibilisiert ist der apophatische Typ für die hier in Rede stehende Diskursformation sicher am einflussreichsten; der aphairetische Zugriff kommt dabei in seiner Konsequenz oft auch einer defektiven Anthropologie nahe.[8] Die pessimistische Anthropologie kann allerdings als Korollarium der anderen auftauchen und ist zumindest für die Diskussion der politischen und ethischen Implikationen negativer Anthropologie interessant.

8 Dennoch verzichtet der vorliegende Text auf eine theologische Einordnung – zu der der Verfasser auch gar nicht in der Lage wäre –, sondern betrachtete allein die aus der theologischen Tradition analogisch in die Philosophie übernommenen Motive. Für eine theologische Diskussion negativer Anthropologie vgl. Kohl (2017), Sheldrake (2020) und Woodhead (2006).

3 Spielarten: Onomasiologische Ausprägungen

Die negative Anthropologie, die Geroulanos' Antihumanismus gegenüberzustellen wäre, gibt auf Moyns Frage, „what figure a project of negative anthropology leaves resplendently on the throne" eine eindeutige Antwort. Sie ist weiterhin zentral am Menschen interessiert, hält sich aber mit substanziellen (essenzialistischen) Bestimmungen über sein Wesen oder seine Natur zurück (vgl. zu den Argumenten gegen solche Bestimmungen Kronfeldner 2018). Sie wäre damit am ehesten der apophatischen Linie zuzuordnen. Wollte man eine abstrakte Definition versuchen, müsste man damit beginnen, das Hauptziel negativer Anthropologie ebenfalls negativ zu bestimmen: Es besteht darin, jeder kataphatischen Anthropologie auszuweichen, ohne sich selbst als Anthropologie aufzugeben. Welche Mittel dazu aufzuwenden sind, diese Frage ist allerdings konkret und historisch sehr verschieden beantwortet worden. Aus einer ideengeschichtlichen Perspektive wäre es in jedem Fall zu kurz gegriffen, negative Anthropologie *allein* auf das Verfahren der Aphairesis festzulegen. Wie der folgende Überblick über einige ausgewählte tatsächlich ausgeführte Spielarten zeigt – ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit –, sind diese variantenreicher und leisten sich verschiedene Strategien der Umgehung substanzieller Definitionen.

Die historische Einordnung fällt leichter als die abstrakte Definition. Gemeinsam ist den hier vorgestellten Spielarten negativer Anthropologie, dass sie einer modernespezifischen Konstellation entstammen und einerseits auf gesellschaftlich und ökonomisch realisierten, normativ-epistemischen Ordnungsschwund und andererseits auf naturwissenschaftlichen Wissenszuwachs reagieren. Deren Divergenz, das Auseinanderfallen von „Weltbild und Weltmodell" (Blumenberg 1961), ist der Gründungsimpuls philosophischer Anthropologie, die Max Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* darin auf den Punkt bringt, „daß zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so *problematisch* geworden ist wie in der Gegenwart" (Scheler 2010, S. 7). Auf die eine oder andere Weise verhalten sich alle modernen Anthropologien, also auch negative, zu dieser Krise als Parallaxeneffekt des mannigfaltigen Wissens über den Menschen in historisch-hermeutischer wie naturwissenschaftlicher Perspektive. Negative Anthropologie ist damit Teil der säkular-pluralistischen, post-Darwin'schen Moderne, so dass Nietzsche ein plausibler Kandidat für sie sein kann, der französische Moralismus dagegen nur indirekt und übertragen.[9] Meiner Auswahl von Spielarten liegt im

9 So etwa bei Karlheinz Stierle (1985), der Pascal als Vertreter negativer Anthropologie begreift. Der Einwand dagegen lautet, dass Anthropologie disziplinär erst im Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts Sinn ergibt. Dieses Argument entspricht Helmuth Plessners Insistenz gegen Micha-

Folgenden noch die zusätzliche Annahme zugrunde, dass es sinnvoll ist, negative Anthropologien als, direkte oder indirekte, Reaktionen auf das Forschungsprogramm der Philosophischen Anthropologie in den Blick zu nehmen; daher beschränkt sie sich auf das zwanzigste Jahrhundert.

Die Philosophische Anthropologie als spezifischer Forschungsansatz ist sich von Anfang an der Gefahren allzu starrer Bestimmungen des Menschen bewusst. Seit ihrer Gründung ist ihr die negative Anthropologie als Paralleldiskurs gewissermaßen vorgezeichnet. Bereits bei Scheler sind Ansätze dazu zu entdecken: So betont etwa ein Begriff wie „Weltoffenheit" (Scheler 2010, S. 28) oder die plakative Aussage, „die *Undefinierbarkeit* gehört zum Wesen des Menschen" (Scheler 1955, S. 186) den Widerstand gegen fixierende Definition. Dennoch wäre es verfehlt, ihm eine negative Anthropologie zu unterstellen.[10] Das Programm Schelers bestand sowohl darin, die „Monopole des Menschen" und seine Sonderstellung aus einer Schichtenontologie zu erklären, ohne dabei die Einzelwissenschaften zu vernachlässigen, als auch im Projekt, den Menschen in eine Kosmologie aus *deitas* und Drang einzubinden, aus der ihn die nihilistische Moderne herausgestoßen hatte. Zur ersten Aufgabe gehört die Erörterung der Frage, ob für den Menschen ein konstitutiver (phänomenologischer) Wesensbegriff aufzuweisen sei (Scheler 2010, S. 8) – ob seine Eigenschaften in ihrer spezifischen Konstellation einander notwendig voraussetzen, dass er anders gar nicht widerspruchsfrei gedacht werden könne. Das bejaht Scheler offensiv, bleibt eine genaue Herleitung jedoch schuldig (vgl. Henckmann 2018, S. 41, 68). Es ist aber klar, dass das Wesen des Menschen absolut inkommensurabel mit denen von Pflanze und Tier gedacht, seine innere Schlüssigkeit aber nicht differenziell, sondern durch Rückführung auf (frei variierte) Erlebnisgrundlagen hergeleitet wird (Scheler 1955, S. 7). So hebt zwar die Prägung der „Weltoffenheit" auf ein gewisses Maß an Unbestimmtheit ab, doch letztlich zielt sein Entwurf – mehr ist es nicht – auf eine dezidiert kataphatische, positive Anthropologie. Die zweite Aufgabe bettet die Wesensdefinition in eine Anthropotheologie ein, so dass der Mensch nicht nur bestimmt werden, sondern seine Bestimmung im Weltprozess als korrektive Verknüpfung der Verlebendigung des Geistes und der Vergeistigung des Lebens dargelegt werden soll – „wie er steht in der Gesamtordnung des Alls, was ferner sein Ursprung sei und seine Bestimmung" (Scheler 1997, S. 5). Das bloße Postulat, der Mensch sei wesentlich

el Landmanns Versuch, Anthropologie bereits bei den Griechen zu ermitteln, weil sie wesentlich eine „Erkenntnistheorie der Wissenschaften vom Menschen" sein müsse (Plessner 2019, S. 36–37).

10 Wie es etwa bei Gerard Raulet geschieht, wobei dessen Definition negativer Anthropologie typischerweise vage bleibt (Raulet 2009). Vgl. in anderer Perspektive dazu auch den Beitrag von Nicholas Coomann in diesem Band.

undefinierbar, ist als Definition zweiter Ordnung einem performativen Widerspruch ausgesetzt, wenn diese Undefinierbarkeit selbst wieder nur über Substanzbegriffe eingeholt werden kann, die in eine „objektiv metaphysische Anthropologie“ (Ritter 1974, S. 48–49), eine Theomorphie des Menschen eingebettet sind (so dezidiert Horkheimer 1988, S. 254). Nicht bei Scheler findet sich daher der erste Ansatz zu einer tatsächlich negativen Anthropologie, sondern erst bei der anderen Gründungsfigur der Philosophischen Anthropologie, Helmuth Plessner.

3.1 Plessner: Formal-differenzielle Anthropologie

Helmuth Plessners Anthropologie, die parallel und in Konkurrenz zu der Schelers entstand, macht sich von allen theologischen Annahmen frei. Seine Spielart negativer Anthropologie möchte ich *formal-differenziell* nennen. Damit ist gemeint, dass sie erstens einen formalen statt substanzialistischen Begriff des Menschen zu bilden versucht und zweitens die Einheit der menschlichen „Doppelaspektivität“ (Plessner 1975, S. 89) als Körper und als Leib und damit als organisches Lebewesen und historisch-hermeneutischem Subjekt fassen will, aber keinem dieser Aspekte einen unmittelbaren Vorrang, sondern eine einander korrigierende Funktion zuschreibt. Plessner schlägt vor, diese zwei Achsen zu verschränken und die „vertikale“ Bestimmung der organischen Strukturbedingungen des Menschen mit der „horizontalen“ Darlegung historischer und kulturell diverser Lebensformen zu koppeln (Plessner 1975, S. 32; vgl. Krüger 2015). So soll der Anspruch einer Einheit von naturwissenschaftlichem und hermeneutischem Zugriff erfüllt werden, der Idealismus wie Biologismus auf Distanz hält und zugleich eine zu starke wie zu schwache Anthropologie abweist.[11]

Plessner unterscheidet zwischen einer inhaltlichen und einer formalen, einer Was- und einer Wie-Bestimmung des Menschen. „Die erste Möglichkeit läßt nichts offen, sondern zwingt zu einer konkreten Angabe des Wesens des Menschen.“ Seine Beispiele sind Substanzaussagen wie „Philosophie ist eigentlich Menschsein“ (Plessner 1981, S. 154) und auch Schelers Bestimmung des Menschen als „Neinsagenkönner“ (Scheler 2010, S. 40) ließe sich hier einreihen. „Die zweite Möglichkeit der Setzung des Wesens in ein Wie schafft sich von vornherein

11 Die zu schwache Anthropologie erblickt Plessner etwa bei Jaspers, der „eine negative Philosophie entwickelt, die die eigentliche Erhellung der Existenz von jeder theoretischen Aussage abschneidet und einen puren Appell übrig läßt. […] Damit entzieht sich die Wesensbestimmung des Menschen jeder theoretischen Aussage.“ (Plessner 2019, S. 29). Auf die zu starke Anthropologie gehe ich im nächsten Absatz ein.

den Raum, alles, was Menschenantlitz trägt, als gleichberechtigte Ausformung und Weisen des Menschseins zu verstehen." (Plessner 1981, S. 154–155) Statt ein konkretes Wesen anzugeben, geht es hier nur darum, „das eigentlich Menschliche mit einer Struktur zu decken, die formal und dynamisch genug sein muß, um die in der *ganzen* Breite ethnologischer und historischer Erfahrung ausgelegte Mannigfaltigkeit als mögliche Modi des Faktisch-werdens dieser Struktur sichtbar zu machen." (Plessner 1981, S. 155)[12]

Die formale Bestimmung erfolgt in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* auf der vertikalen Achse. Zwar erscheint diese Anthropologie zunächst wie bei Scheler als Schichtenontologie, die von Pflanze über Tier zum Menschen aufsteigt und in jeder Stufe Aspekte der früheren mitnimmt. Zugleich aber sind die Stufen keine Auflistung von inhaltlichen, von Substanzmerkmalen (bei Scheler: Drang, praktische Intelligenz, Geist), sondern beschreiben Strukturmerkmale der Ausprägungen organischen Lebens. Die hier entwickelte Naturphilosophie kommt mit rein relationalen Kategorien aus, wobei die der Organisation und der Positionalität im Zentrum stehen. Wie sich Organismen grenzrealisierend differenzieren ist Gegenstand der ersteren, während letztere die Beziehung von Organismen zu ihrer Umwelt charakterisiert. Der Mensch ist für Plessner durch „exzentrische Positionalität" gekennzeichnet (Plessner 1975, S. 288–293; vgl. Fischer 2016), die in der Reflexivität der Körper/Leib-Differenz wurzelt und sie zugleich zu transzendieren imstande ist. Menschen sind, anders als Tiere und Pflanzen, in der Lage, sich von sich selbst zu distanzieren und sich zu objektivieren, woraus eine Reihe von „anthropologischen Grundgesetzen" folgt: Die „natürliche Künstlichkeit" bezeichnet die Notwendigkeit eines aktiven Weltverhältnisses durch Artefakte, Sprache und Normen; die „vermittelte Unmittelbarkeit" meint die dennoch direkte Selbsterfahrung dieses indirekten Weltverhältnisses; und schließlich ist der „utopische Standort" der Titel für Kontingenzbewusstsein und Fantasiefähigkeit. (Plessner 1975, S. 309–346)

Diese formale Charakterisierung kann verschiedentlich realisiert werden, nämlich einerseits biologisch – alle exzentrische Positionalität aufweisenden Wesen sind in diesem Sinne personal Menschen, selbst wenn es sich bei ihnen nicht um *homo sapiens* handelt[13] –, andererseits als eine dem Imperativ der „natürlichen

12 Unter diese Beschreibung ließe sich auch die negative Anthropologie Hans Blumenbergs summieren, die als Spielart wohl *funktionale* zu heißen hätte, hier aber nicht ausgeführt werden kann (vgl. Bajohr 2015). Wie Plessner aber besteht Blumenberg darauf, Wesensbestimmungen durch die Bestimmung von Ermöglichungsbedingungen menschlichen Lebens zu ersetzen, wobei letzterer freilich wieder deutlich evolutionistischer argumentiert. Ein detaillierter Vergleich zwischen Plessners und Blumenbergs Ansatz steht allerdings noch aus.

13 „Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch (einer geist-

Künstlichkeit“ folgende, kulturell-historisch je neu zu lösende Aufgabe. Die formale Grundstruktur braucht ihre konkrete Erfüllung: Der Mensch *ist* nicht ohne diese Realisierung in der Geschichte, denn „was ihn biologisch definiert, erschöpft nicht seine Möglichkeiten als Mensch“ (Plessner 1969, S. 933). Dieser Unbestimmtheitsraum zwischen abstrakter Form und tatsächlicher Realisierung ist das X, das für Plessner die „Unergründlichkeit“ des Menschen als *homo absconditus* ausmacht,[14] wie er in bewusster Anspielung auf die Tradition der negativen Theologie schreibt.

Im *homo absconditus* verbirgt sich einerseits ein aphairetisches Moment, indem es einen Bereich aus der Definition ausklammert, ihn aber für diese Definition als konstitutiv setzt – ein paradigmatischer Zug der kontrastiven Methode. Der Mensch „kann sich nie ganz in seinen Taten erkennen – nur seinen Schatten, der ihm vorausläuft und hinter ihm zurückbleibt, einen Abdruck, einen Fingerzeig auf sich selbst“ (Plessner 1981, S. 161). Zugleich ist die Meditation dieser Unergründlichkeit auch mystagogisch in einem säkularen Sinn zu nennen, da sie damit stets die Unmöglichkeit substanzieller und fixierender Definitionen präsent und plausibel hält (vgl. Gamm 2004). In *Macht und menschliche Natur* fasst Plessner diese Unergründlichkeit als horizontales Bestimmungskriterium, als „Macht zu…“ in Absetzung von der „Fixierung als…“ (Plessner 1981, S. 189–190). Der Mensch ist eine „offene Frage“ (Plessner 1981, S. 181), dessen Ausgestaltung Sache historischer Entscheidungen ist, die zugleich, da sie damit immer andere Möglichkeiten abschneidet, nie endgültig sein kann (Plessner 1981, S. 187). Auch auf der horizontalen Achse gilt damit der anti-kataphatische Imperativ negativer Anthropologie: „Theoretisch definitiv ist die Wesensbestimmung des Menschen als Macht oder als eine offene Frage nur insoweit, als sie die Regel gibt, eine inhaltliche oder formale theoretische Fixierung als… *fernzuhalten*“ (Plessner 1981, S. 190, Herv. i. Orig.).

Das apophatische Moment bei Plessner verbirgt sich also in der notwendigen Kreuzung beider Achsen: Der Mensch ist zwar formal bestimmbar, aber die

---

reichen Mutmaßung des Paläontologen Dacqué zu gedenken) unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt. Gebunden ist der Charakter des Menschen nur an die zentralistische Organisationsform, welche die Basis für seine Exzentrizität abgibt.“ (Plessner 1975, S. 293) Hierin mag man einerseits das Erbe Husserls erkennen, der für seine transzendentale Phänomenologie ebenfalls den Anspruch erhob, Analyse von Bewusstsein überhaupt, nicht nur des menschlichen zu sein; Plessners Formalismus setzt ihn so vor allem von Arnold Gehlens sehr viel biologistischer operierenden Anthropologie ab. Andererseits macht ihn das – wie auch Arendt – zu einem Vertreter eine eher abstrakten Leibtheorie, der Leiblichkeit zwar als wesentlich, ihre konkrete Ausprägung aber als sekundär ansieht.

14 „[D]ie Möglichkeit zum Menschsein, in der beschlossen liegt, was den Menschen allererst zum Menschen macht, jenes menschliche Radikal, muß nach Maßgabe der Unergründlichkeit fallen.“ (Plessner 1981, S. 161)

konkreten Ausprägungen dieser ‚leeren' Grundstruktur sind historisch variabel. Damit bleibt eine konstitutive Offenheit ‚des Menschen' in seiner Selbstgestaltung gesichert, die ihn als Macht versteht. Nur als Verbund des formalen und des historischen Moments kann diese Anthropologie ihren Anspruch einer einheitlichen Betrachtung des Menschen erfüllen. Auch das lässt sich als Reaktion auf einen Ordnungsschwund der Moderne mit ihren divergierenden Geltungsansprüchen lesen, nämlich als doppelte Aufgabe, „das Wirkliche gerade in seiner Relativierbarkeit als trotzdem Wirkliches sein zu lassen" (Plessner 1981, S. 163), aber diese Relativierbarkeit dennoch „als die Bedingung echter Objektivität begreifen" zu lernen (Plessner 1981, S. 185). Zugleich ist hierin auch eine ethische Komponente enthalten. Die formale Beschreibung meint den Bezirk des „Hominen"; ihm steht aber noch das „Humane" gegenüber als „dasjenige, was dem Menschen auferlegt ist, aus sich zu machen, damit er Mensch im wahren Sinne des Wortes ist" (Plessner 2019, S. 25). Es sind auch seine Verborgenheit und Unbestimmtheit, die ihn zu einem Wesen machen, das „eines Leitbildes bedarf, auf das hin es sich schaffen soll" (Plessner 2019, S. 26). Es ist klar, dass dieser ethische Humanismus, die Idee eines Menschen „im wahren Sinne des Wortes", kaum antihumanistisch ist, aber doch seine Normativität allein in die Bedingung der Möglichkeit zukünftiger Ausformungen des Menschlichen legt statt in konkrete Entwürfe. Negative Anthropologie ist bei Plessner nicht nur selbst formale, sondern beinhaltet auch einen formalen Humanismus als gestellte, immer neu zu lösende Aufgabe.[15]

3.2 Anders: Aposteriorisch-deleatorische Anthropologie

Gehört Plessner zu den Gründerfiguren der Philosophischen Anthropologie, ist Günther Anders eher für seine kulturkritische Technikphilosophie und als Mahner gegen die Atombombe bekannt. Dennoch ist sein Werk unmittelbar von dieser Denkrichtung beeinflusst und reagiert mal affirmativ, mal ablehnend auf einige ihrer Grundpostulate. Den Titel „negative Anthropologie" hat er sich dabei später selbst angeheftet (Anders 2018a, S. 367; vgl. Dries 2018, S. 367). Wie Rüdiger Zill gezeigt hat, sind bei Anders zwei Werkphasen zu unterscheiden, die diesen Begriff verschieden zu deuten nahelegen (Zill 2015, S. 166). Wenn ich daher im Zusammenhang mit Anders von einer *aposteriorisch-deleatorischen Anthro-*

15 Diese enge Verknüpfung negativ-anthropologischer und ethischer Belange wird oft übersehen. So meint etwa Geert Keil, der „Hang zur negativen Anthropologie" der Philosophie gehe einer normativen Bewertung gerade aus dem Weg. (Keil 2008, S. 146). Vgl. dagegen Zenkert (2009).

pologie spreche, so sind damit die je hervorstechenden Elemente dieser Phasen gemeint. In der ersten, die in den Dreißigerjahren beginnt, entwickelt Anders, Heidegger und Plessner verbindend, eine Anthropologie der apriorischen Aposteriorität, die dezidiert apophatische Züge trägt; die zweite Phase, die in der Exilzeit anhebt und in der Publikation des ersten Bandes seiner *Antiquiertheit des Menschen* einen ersten Ausdruck findet, macht dagegen defektive und pessimistische Denkfiguren stark und entwirft eine Anthropologie der Endzeit. Der Wende von der Bestimmung des Menschen als unvorbestimmt hin zu der des Menschen als wesentlich welt- und selbstzerstörend entspricht die Wende vom *homo absconditus* zum *homo delens* (vgl. auch Wokart 1995).

Noch in den späten Zwanzigerjahren versucht Anders, Heideggers „In-Sein" durch den Begriff des „materiellen Apriori" anthropologisch zu fundieren (Anders 2018b, S. 93). Von dieser dem Umweltbegriff parallelen Determination der Wahrnehmungen, zu denen ein Organismus fähig ist und die seine Welt ausmachen, wendet sich Anders aber bald in Richtung einer Weltoffenheitsidee ab.[16] Im bereits Ende der Zwanzigerjahre entworfenen, aber erst im französischen Exil 1935 erschienenen Aufsatz „Die Weltfremdheit des Menschen" lautet die Frage: Wie ist es möglich, dass der Mensch, dem doch aller Instinkt fehlt, überhaupt Erfahrungen machen kann? Anders sieht das materielle Apriori nun ganz auf der Seite des Tiers, während der Mensch über gerade keine vorgegebenen Wahrnehmungsstrukturen verfügt. Sein Weltverhältnis ist „weltfremd" oder „aposteriorisch": Weil es keinen spezifisch menschlichen Wirklichkeitsbezug gibt, muss er stets post hoc und aktiv hergestellt werden. „Aposteriorität ist apriorischer Charakter des Menschen, d. h., das spezifisch Nachträgliche der nachträglichen Erfahrungen kommt ihm nicht nachträglich zu" (Anders 2018c, S. 18).

Anders suggeriert damit ein nurmehr sekundär spezifisch menschliches In-Sein, ein „Insein in Distanz" (Anders 2018c, S. 16), das diverse historische Realisationsmöglichkeiten kennt. Wie Plessner verzichtet Anders damit auf eine inhaltliche zugunsten einer formalen Bestimmung des Menschen. Und wenn er seinen Ansatz „positionstheoretisch" nennt und jedem Wesen einen „Lage-Index" sowie einen „Einbettungskoeffizienten" zuweist, der angibt, wie es in Beziehung zur Welt steht, ist die Nähe zu Plessners Positionalität eindeutig (Anders 2018c, S. 14–15).[17] Anders als Plessner versteht Anders diese formale Bestimmung aber

16 Christian Dries interpretiert das materiale Apriori als auf Tiere und Kinder, die Weltoffenheit als auf Erwachsene beschränkt, während ich hier eine Umorientierung in Anders Denken zu erkennen meine; vgl. dazu und zu Anders allgemein Dries' Beitrag in diesem Band.

17 Zill ist der Meinung, Anders sei mit der „Unfestgelegtheit" eher in der Nähe von Gehlens Mängelwesentheorem zu verorten. Dagegen spricht, dass Gehlen einen sehr viel niedrigeren Forma-

vor allem als Freiheitsphilosophie: Aposteriorität ist der Grund einer radikalen Freiheitserfahrung, die in einem „Kontingenzschock“ gipfelt (Anders 2018d, S. 49). Der Mensch ist nicht einfach autonom, sondern „zu-sich-selbst-verurteilt“ – verurteilt also, frei zu sein (Anders 2018d, S. 49; vgl. auch Anders 2018e). Nur durch aktives Handeln, durch die Konfrontation der Aposteriorität mittels Weltgestaltung gibt es einen Ausweg aus der konstitutiven Nihilismusgefahr des Menschen. So nimmt Anders einerseits existenzialistische Motive vorweg,[18] gibt aber andererseits zunehmend Perspektiven auf einen gesellschaftstheoretischen, vage marxistisch inspirierten Ansatz frei.[19]

Ist Anders’ negative Anthropologie der ersten Phase vor allem, Plessner analog, apophatisch – „bis zur spezifischen Unbestimmtheit [...] reicht die generelle Bestimmbarkeit des Menschen. Was aus dieser Unbestimmtheit wird, was der Mensch aus ihr macht, ist wesensmäßig generell nicht mehr zu bestimmen“ (Anders 2018c, S. 36) – kommen mit der Wende zu einer Technikphilosophie in den Vierzigerjahren zunehmend pessimistische und defektive Elemente hinzu. Denn selbstkritisch merkt er an, dass auch seine frühe negative Anthropologie noch zu sehr die klassische Mensch-Tier-Differenz bemüht habe (Anders 1987, S. 327, Fn. 33), wo doch in der Moderne gerade der Selbstvergleich mit der und die Unterwerfung unter die Technik vorherrschen, die die „Antiquiertheit der philosophischen Anthropologie“ besiegeln (Anders 1992a). Seine Kritik der kapitalistischen Produktionswelt, in der der Mensch und seine gemachten Dinge ihre Plätze tauschen, ersterer im Vergleich mit letzteren als unterlegen erscheint, bezieht alle anthropologischen Aussagen nun auf das Defizitäre dieses Vergleichs (Anders 1987, S. 1–95). Menschen sind in dieser Technokratie bloß Nicht-Produkte und über diese technische Defizienz bestimmt. Zudem ist keine Rückkehr zu einem ideal gedachten Urzustand möglich, weil die spezifisch historische Ausformung der anthropologischen Unbestimmtheit in der Moderne jene zunehmende Distanz zwischen Menschen und Produktwelt erst hervorgebracht hat, also selbst anthropologisch begründet ist.

---

lisierungsgrad ansetzt als Anders und auch Plessner, die beide keine konkret entwicklungsbiologischen Argumente vorbringen, sondern eine Strukturbeschreibung liefern (Zill 2015, S. 161).

18 So habe Sartre Anders (dem notorisch unzuverlässigen Berichterstatter) anvertraut, der Essay „Die Weltfremdheit des Menschen“, zuerst 1935 auf französisch erschienen, sei „bei der Entstehung seines Existentialismus nicht ganz unschuldig gewesen“ (Anders 1979, S. 38; vgl. auch Anders 1987, S. 327, Fn. 33).

19 Vgl. z.B. die Studie zu Bedürfnis und Begriff (Anders 2018g) und das aufschlussreiche Gespräch mit Mitgliedern der Frankfurter Schule (Anders 2018h). Dieser Ansatz ist wohl am klarsten in *Mensch ohne Welt* entwickelt (Anders 1993), vgl. auch Christian Dries’ Beitrag in diesem Band.

Dieser Ansatz lässt Anders in seinem Nachkriegswerk eine deleatorische Anthropologie formulieren, die den Menschen nun ‚negativ' in ganz anderem Verständnis, nämlich als Welt- und Selbstzerstörer bestimmt. Dennoch ist diese inhaltliche Negativität der formalen nicht unverbunden: Der Imperativ der praktischen Weltgestaltung, der Zwang zur aktivischen Führung des eigenen Lebens angesichts des apriorischen Weltbezugs, lässt das „prometheische Gefälle" (Anders 1987, S. 16), jene Diskrepanz zwischen Handlungsmacht und Vorstellungskraft, ins Unermessliche anwachsen: „Machen können wir zwar die Wasserstoffbombe; uns aber die Konsequenzen des Selbstgemachten auszumalen, reichen wir nicht hin." (Anders 1987, S. 17) Hiroshima ist für Anders ein Geschichtszeichen, das die Selbstabschaffung des Menschen als *Konsequenz* seiner aposteriorischen Konstitution betrachtet. Mit der „*potestas annihilationis*" kommt die methodische „*reductio ad nihil*" (Anders 1987, S. 239) des Menschen durch sich selbst, die nun wiederum negativ-anthropologisch bestimmenden Charakter hat. So kann Anders durchaus beiden Werkphasen gerecht werden, wenn er reflektiert, dass trotz des Unbestimmbarkeitspostulats der apriorischen Phase erst die deleatorische zur Rede von ‚dem' Menschen in pessimistischer Absicht berechtige: „Nicht auf Grund einer gemeinsamen natürlichen Herkunft sind wir nun eine Menschheit, sondern auf Grund einer gemeinsamen, in Zukunftslosigkeit bestehenden Zukunft, auf Grund des uns gemeinsam bevorstehenden unnatürlichen Endes. Und auf Grund dieser Gemeinsamkeit haben wir nun auch das Recht, den Singular ‚der Mensch' zu verwenden." (Anders 1996, S. 146. Im Orig. herv.) Die Negation *der* Bestimmung wird zur Bestimmung *per* Negation.

Hinter beidem steht weiterhin ein ethischer Anspruch, der sich im Ton der Jeremiade gegen die Antiquiertheit des Menschen wendet, ohne ihr ein positives Bild entgegensetzen zu können:

> Wenn ich die Darstellung dieser „positiven Anthropologie" schuldig geblieben bin, so nicht nur deshalb, weil ich, einem Arzte gleich, niemals zur Theorie des gesunden Menschen Zeit gefunden habe, also aus Sorge; sondern auch deshalb, weil ich seit einem halben Jahrhundert im Menschen das grundsätzlich nicht gesund sein könnende und nicht gesund sein wollende, also das nichtfestgelegte, das indefinite Wesen gesehen habe, das definieren zu wollen paradox wäre. (Anders 1992b, S. 129. Im Orig. herv.)

Wie bei Plessner folgt auch bei Anders der anthropologischen Unbestimmtheit eine ethische, die negativ an den Begriff des Menschen einen Wert knüpft, ohne konkret gefüllt zu werden; dessen Uneingelöstheit aber lässt sich identifizieren und beklagen.

3.3 Arendt: Konditional-pluralistische Anthropologie

Hannah Arendts Denken als Spielart negativer Anthropologie zu bezeichnen mag insofern verwundern, als sie kaum dafür bekannt wäre, der Philosophischen Anthropologie als Strömung nahezustehen, noch überhaupt Anthropologie zu betreiben. Dennoch war Arendt, nicht zuletzt durch ihren ersten Mann Günther Anders, mit der Philosophischen Anthropologie hinreichend vertraut (vgl. Bajohr 2015), so dass ihr Freund Hans Jonas nach ihrem Tod nicht ohne Berechtigung schreiben konnte, „wenn irgendein Etikett in dieser Dimension der Grundbesinnungen auf sie paßt, dann wäre es ‚philosophische Anthropologie'". Er schloss sogleich den aufschlussreichen Zusatz an, „daß nicht die ‚Natur', sondern das ‚Handeln' des Menschen ihr Gegenstand ist." (Jonas 1976, S. 922) Der anti-kataphatische Affekt, der in der Abneigung gegen die Rede von einer ‚menschlichen Natur' zum Ausdruck kommt, und das Umlenken anthropologischen Fragens auf Handlungskonzepte, zeichnen zwei Denkfiguren aus, die in Arendts Werk negativ-anthropologisch genannt zu werden verdienen. Das eine ist Arendts Bestimmung menschlicher Wirklichkeit über deren kontingente Bedingtheiten, das andere ihr Argument gegen abstrakte Aussagen über ‚den' Menschen, die die Realität menschlicher Vielheit ignorieren; beides zusammen erlaubt es, bei Arendt eine *konditional-pluralistische Anthropologie* zu entdecken.

Ihre Kritik am Begriff der ‚menschlichen Natur' erwächst zunächst aus einer Analyse des Totalitarismus, als dessen Ziel Arendt die „Transformation der menschlichen Natur selbst" bezeichnet, indem er einzelne Menschen auf „Exemplare der menschlichen Tierart" reduziere (Arendt 2008, S. 940, 934). Damit ist zweierlei gemeint: Erstens zweifelt Arendt die ontologisch limitative und zweitens die normative Funktion des traditionellen Begriffs menschlicher Natur an. Der Totalitarismus erweist, dass „die Macht des Menschen so groß ist, daß er wirklich sein kann, was er zu sein wünscht" (Arendt 2008, S. 936), also durch keine Grenzen seiner Natur im Zaum gehalten wird, und dass eine Idee wie „Mensch überhaupt" (Arendt 2008, S. 925) keinen normativen Wert hat, weil ihm die Kraft fehlt, Handlungen zu begründen. Drittens und wichtiger aber: Gerade dieser „Mensch überhaupt", die philosophische Rede von ‚dem Menschen' ist leer, weil seine Singularisierung jene Eigenschaft verloren gibt, die Arendt für menschliches Handeln, und daher für die Politik, als entscheidend ansieht: ihre Pluralität. Der Totalitarismus illustriert, was es heißt, aus vielen Mensch*en* ‚den Menschen' zu machen, und erbringt auf perverse Weise den Nachweis, dass die Universalie ‚Mensch' tatsächlich eine „occult entity" ist, indem er sie praktisch im Lagersystem herstellt. Mehr als der allgemeine Ordnungsschwund der Moderne ist für Arendt daher erst der Totalitarismus jener Geschichtsbruch (Arendt 1994a, S. 35–36), der die Illusion einer fixen und normativ wirksamen menschlichen Natur zerstört hat.

Auch Anders hatte vereinzelt die Pluralität von Menschen gegen die von der philosophischen Anthropologie verwendete Abstraktion ‚der Mensch' ins Feld geführt (Anders 2018f, S. 203), bei Arendt aber findet sich dieser Gedanke zur Haupteinsicht einer politischen Theorie entwickelt. Als Eric Voegelin ihre Deutung kritisierte und auf einer dezidiert positiven Anthropologie als normative und deskriptive Ressource bestand, konterte Arendt mit dem Hinweis auf die Differenz von *existentia* und *essentia*: „Geschichtlich wissen wir von der menschlichen Natur nur insofern, als sie Existenz hat." (Arendt 1998, S. 50) In der *Vita activa* führt sie diesen Gedanken aus: Ist es unmöglich, ein menschliches Wesen als überhistorische Einheit sowie als singulären Begriff auszumachen, so können zumindest die Bedingtheiten reflektiert werden, unter denen Menschen den größten Teil ihrer Geschichte existiert haben. Zu ihnen gehören für sie das Leben (die biologische Leiblichkeit, das Faktum der Natalität und der Mortalität, und die Erde als gegebener Lebensraum), die Pluralität (als „die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern", Arendt 1994b, S. 147), und schließlich Weltlichkeit (der Umstand, dass Menschen die kulturelle Welt, die sie bewohnen, selbst herstellen und damit zudem Produzenten ihrer eigenen Bedingtheiten sind, vgl. Bajohr 2011, S. 32–42).

Die Idee historisch variabler Ausformungen menschlicher Bedingtheiten erinnert zwar an Plessners Zweiachsenmodell, Arendt verzichtet allerdings auf eine auch nur formale Bestimmung des Menschen. Denn all diese Bedingtheiten haben zwar partiell explikativen Rang, bezeichnen aber gerade – im Unterschied zum Positionenmodell von Plessner und Anders – keine Konstitutionsstrukturen, können „niemals ‚den Menschen' erklären oder Antwort auf die Frage geben, was und wer wir sind, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil keine von ihnen uns absolut bedingt" (Arendt 1994b, S. 18). Jede könnte daher historisch anders oder gar nicht sein – im Extremfall durch Lebensverlängerung ins Unendliche oder durch die „Abwanderung auf einen anderen Planeten" (Arendt 1994b, S. 17). In Arendts negativer Anthropologie ist, das ist ihr aphairetisches Moment, der Mensch ein leeres Zentrum, dem man sich allenfalls in der Beschreibung existentieller Bedingtheiten annähern kann, die historisch kontingent sind.

Dass diese Bedingtheiten zwar historisch kontingent, aber doch normativ sind, kommt in der merkwürdig zentralen Stellung der Pluralität zum Ausdruck. Denn einerseits ist auch sie eben dies, unzureichend zur Bestimmung des Menschen, zugleich aber ist klar, dass ein unplurales auch ein ‚inhumanes', nacktes Leben wäre, wie es im Konzentrationslager der Fall war. Dass die Bedingungen nicht absolut bedingen, zeigt also nicht ihre ethische Neutralität an – im Gegenteil steht, wie bei Plessner und Anders, auch bei Arendt immer noch eine positive

humanitas hinter der negativen *hominitas*.[20] Überdies ist Pluralität – als Gleichheit in Verschiedenheit (Arendt 1994b, S. 165) – für den Negativismus ihres Theoriedesigns das entscheidende Argument: Wenn „die differentia specifica des Menschseins gerade darin liegt, daß der Mensch ein Jemand ist und daß wir dieses Jemand-Sein nicht definieren können" (Arendt 1994b, S. 172), dann wird jeder Anspruch auf eine plurale *Anthropologie*, die ein Einmaliges unter ein Allgemeines subsumiert, zu einem paradoxen Unterfangen.[21] Plessner hatte der substanziellen Was-Frage die formale Wie-Frage entgegenstellt; Arendt erweitert diese Reihe um die pluralistische Wer-Frage, die individuelle menschliche Jemeinigkeit, das „Jemand-Sein" zu reflektieren hat, aber an seiner Definition scheitert, weil wir „es mit nichts in Vergleich setzen und qua Wer-Sein gegen keine andere Art des Wer-Seins absetzen können" (Arendt 1994b, S. 172).[22] Das heißt: „Sofern es aber wirklich so etwas wie ein Wesen des Menschen geben sollte, so ist zweifellos, daß nur ein Gott es erkennen und definieren könnte, weil nur ein Gott vielleicht imstande ist, über ein ‚Wer' in dem gleichen Sinne Aussagen zu machen wie über ein ‚Was'." (Arendt 1994b, S. 17) Arendts negative Anthropologie hat ihr mystagogisches Element also im bewussten Scheitern am Versuch, die Pluralität als Nicht-Universalisierbarkeit zu universalisieren. Dieser Versuch plausibilisiert wiederum den aphairetische Zug, eine rein konditionale Bestimmung menschlichen Handelns zu geben. Dass sie sich dabei bereits von der Anthropologie als Beschreibung von Konstitutionsstrukturen entfernt, der Pluralität dennoch eine quasi-konstitutive Funktion zukommen lässt, die positiv bestimmte Unmöglichkeiten begründet, zeigt, wie die hier behandelten Spielarten auch ein schwächeres, dennoch operatives Verständnis von Anthropologie einschließen.

3.4 Sonnemann: Spontaneistisch-methodenkritische Anthropologie

Ulrich Sonnemanns Spielart negativer Anthropologie ist ideologisch und historisch von der Philosophischen Anthropologie am weitesten entfernt, entstammt

20 Wobei freilich auch diese (stoisch-römisch inspirierte) *humanitas* noch eine der Pluralität ist, „eine ‚Liebe zu den Menschen', die sich daran erweist, daß man bereit ist, die Welt mit ihnen zu teilen." (Arendt 1989, S. 41)

21 So sehr die Menschen das Wesen der Dinge, „die uns umgeben und die wir nicht sind" erkennen könnten, sei es unmöglich, dass wir „auch das Gleiche für uns selbst zu leisten imstande sind – als könnten wir wirklich über unseren eigenen Schatten springen." (Arendt 1994b, S. 17)

22 Die Nähe zu Heidegger ist offensichtlich (vgl. Heidegger 2001, S. 45) und vielfach bemerkt worden (vgl. z.B. Kristeva 2008, S. 273).

eher der distanzierten psychologischen und existenzialistischen und schließlich der dezidiert antagonistischen marxistischen Kritik an ihr. Selbst wenn man Sonnemann nur als peripher der Kritischen Theorie zugehörig begreift, lässt er sich in die Genealogie ihrer Antianthropologie stellen. Schon bevor die Philosophische Anthropologie sich als Strömung überhaupt etabliert hat, formuliert Georg Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein* 1922 als Grundeinwand gegen jede anthropologische Philosophie, dass sie im Absehen von den geschichtlichen Beziehungsformen zwischen Menschen und ihren Produktionsverhältnissen „den Menschen zu fixer Gegenständlichkeit beiseite" schiebe (Lukács 1968, S. 322), statt ihn, wie es bei Marx heißt, dynamisch als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" anzusehen (Marx 1998, S. 20). Unmittelbar auf Scheler reagiert 1935 Max Horkheimer ebenfalls mit dem Vorwurf der undialektischen Ahistorizität von Wesensfestschreibungen, in der er die ideologisch stabilisierende Funktion einer sich ihrer selbst unsicheren Klasse erkennt. Dennoch gibt er zu, dass das Projekt einer materialistischen Anthropologie – also die „Anthropologie in eine dialektische Theorie der Geschichte einzubeziehen" – zumindest denkbar ist. Diese würde, statt ein fixes „Urbild" zu liefern, doch ein „Bild des künftigen Menschen" als von seinen gegenwärtigen Qualen frei zeichnen (Horkheimer 1988, S. 258–259). „Nur negativ spricht eine illusionslose Theorie von menschlicher Bestimmung und zeigt den Widerspruch zwischen den vorhandenen Bedingungen des Daseins und allem, was die große Philosophie als jene Bestimmung verkündet hat." (Horkheimer 1988, S. 255) Wo in der Kritischen Theorie mit anthropologischen Elementen experimentiert worden ist, ist es dieser defektiv-aphairetische Ansatz, der ihren Akteuren als am ehesten geeignet erscheint, der Postulierung von geschichtsabschneidenen Invarianten zu entgehen (vgl. Johannßen 2013; Johannßen 2018; Coomann in diesem Band).

Sonnemann nimmt in seinem Hauptwerk *Negative Anthropologie*, das den sprechenden Untertitel *Vorstudien zur Sabotage des Schicksals* trägt, diese Motive auf, nuanciert aber Horkheimers Befund auf zweifache Weise: Einerseits macht er sich an eine Methodenkritik aller Theorien, die den Menschen umfassend erklären wollen, wobei er nicht nur die Philosophische Anthropologie, sondern gerade auch die beiden Referenzautoren der Frankfurter Schule Marx und Freud im Sinn hat, und auf den Status der Praxis solcher Theorien abhebt. Andererseits entwickelt er seine negative Anthropologie in erster Linie anhand des Begriffes der Spontaneität, der dabei als Grundlagenterm für die negative Erschließung menschlicher Möglichkeiten dient, überdies aber alle Fixierung auf Abstand und in einer „permanenten anthropologischen Revolution" begriffen halten soll (Sonnemann 2011, S. 24). Sonnemann nimmt sich zunächst der Tendenz zur Selbstverdinglichung des Menschen in den positiven Wissenschaften als „Determinationslehren" an, indem er den „vierfachen Sinn der Bestimmung" näherhin bestimmt

und so das zu Vermeidende noch über die bloße Gefahr der Fixierung hinaus erweitert (Sonnemann 2011, S. 24, 19). Dezision bezeichnet die Willkürlichkeit der Bestimmung, Definition ihre Funktion orientierender Praxis, Destination macht diese Bestimmung zu einer höhreren, metaphysischen Gewalt, während Determination sie als natürliche Gewalt, als Naturgesetz formuliert (Sonnemann 2011, S. 24–25). Die Appellation ‚Mensch' werde in „Totaltheorien", wie Sonnemann sie nennt, zu einer „Scheinevidenz", die „Menschenobjekte" vorgängig erfasse, sie aber „in ihren angelegten Möglichkeiten" nicht erkenne, sondern im Gegenteil auf Schemata des Verhaltens und der Erwartung reduziere, wie er in seiner Kritik der Demoskopie und der Testpsychologie ausführt (Sonnemann 2011, S. 28, 185–223).

Wenn bei Sonnemann auch die philosophische Anthropologie gelegentlich Schelte bezieht, führt er seine Kritik paradigmatisch an Freud und Marx durch. Bei Freud werde mit den Triebkonstanten die Natur, bei Marx mit dem historischen Gesetz die Geschichte verabsolutiert. Der Negativen Anthropologie Sonnemanns geht es daher nicht allein um das Interdikt, ein Wesen des Menschen festzuschreiben und damit mögliche Zukünfte zu verschließen, wie es noch Horkheimer formulierte, sondern auch um den Beweis der methodischen Unmöglichkeit „widerspruchsfrei positiver" Theorien des Menschen überhaupt (Sonnemann 2011, S. 224). Solche Totaltheorien scheitern daran, das in ihnen Objekt und das Subjekt der Reflexion identisch sind.[23] Damit sind sie nicht nur fragwürdig, weil dem Beobachterparadoxon ausgesetzt – sie scheitern an der „Einbeziehung ihrer eigenen Prozeßfunktion in ihre Rechenschaft über das, was geschieht" (Sonnemann 2011, S. 279; vgl. Edinger 2021a) –, sondern kranken auch an der mangelnden Vermittlung zwischen Selbstbeschreibung als theoretischem Unterfangen und praktischer Beeinflussung zukünftiger Denk- und Handlungsspielräume.

Was in solchen limitativen Selbstbestimmungen abgeschnitten wird, ist Spontaneität. Sonnemanns Grundkategorie meint nicht unmeditierte Impulsivität, auch nicht nur, wie bei Arendt, das Freiheit auszeichnende unbedingte Anfangenkönnen (Arendt 2005, S. 34), sondern das der Objekt-Subjekt-Spaltung vorausgehende Weltverhältnis schweifender Aufmerksamkeit, dem er emanzipatorische Kraft zuweist (vgl. Edinger 2021b, S. 35–41). Sie ist ein Erkenntnisermöglichungsorgan und zugleich Grund aller welterschließenden Freiheit; im Kontext seines Projekts ist sie zudem Movens des Widerspruchs gegen die Totaltheorien vom Menschen im Zeigen dessen, was „er nicht zu sein braucht, wesentlich also *nicht ist*, unweigerlich dort aber *wird*, also jene Ansichten von

23 Dieser Einwand gehört freilich zum Gründungsdiskurs der Kritischen Theorie; Horkheimer münzt ihn erst konkret auf die Anthropologie (1988, S. 251), später erläutert er damit das Alleinstellungsmerkmal kritischer gegenüber traditioneller Theorie (1992).

sich selber bestätigt“, wenn sich also auf die „Betrachtungsart“ dieser Totaltheorien einlässt (Sonnemann 2014, S. 132). Damit ist die Negative Anthropologie einerseits die bestimmte Negation positiver – sie ist eine Anthropologie, wie Sonnemann bereits 1963 schreibt, „die ihre positiven Vorgänger sämtlich zerstört“ und „den Menschen gegen seine eigenen Selbstbestimmungen als Objekt in Schutz nimmt“ (Sonnemann 2014, S. 132). Andererseits dient sie „nicht bloß als Negativität theoretischer Bestimmungen, sondern als bestimmte Negation in erhoffter geschichtlicher Praxis“ (Sonnemann 2011, S. 241) und muss daher den Blick auf die Wirklichkeit dessen wenden, was Horkheimer die schlechten „vorhandenen Bedingungen des Daseins“ nannte (Horkheimer 1988, S. 255). Im sicher berühmtesten Satz seines Buches verbindet Sonnemann seine Methodenkritik daher mit einer Befreiung der Spontaneität und schließlich einem aphairetischen Zugriff auf die Möglichkeit menschlicher Wirklichkeit: „Nach Maßgabe einer Spontaneität von Vernunft, die sich selbst damit erst verwirklichen möchte, ist die Ausführung negativer Anthropologie daher Erschließung des Humanen aus seiner Verleugnung und Abwesenheit.“ (Sonnemann 2011, S. 224) Das Inhumane als Schlechtes, das eine historische Verzerrung der positiven Möglichkeiten des Menschen ist, erlaubt qua Aphairesis eine ‚Bestimmung‘ dieser Möglichkeiten als das Potenzial der Spontaneität; dass diese sich wiederum der Bestimmung im vierfachen Sinne sperrt, hält ihre Fixierung als erfahrenes Scheitern auf Abstand. So sehr Negative Anthropologie also den Begriff des Menschen problematisiert, so sehr hält sie doch – wie schon bei Plessner, Anders und Arendt – weiterhin an ihm fest, und sei es nur als normatives Freihalten praktisch-epistemischer menschlicher Potentiale, deren Abwesenheit apophatisch erkannt werden kann.

4 Gegenstände: Desiderata und Aktualität

Die hier angerissenen Spielarten negativer Anthropologie stellen kein gemeinsames Projekt dar, sind von unterschiedlichen ideengeschichtlichen Kontexten und philosophischen Fragestellungen getragen. Gemeinsam ist ihnen lediglich eine ‚Denkfigur‘ – der anti-kataphatische Einspruch gegen substanzielle Anthropologien, der unter anderem über defektive, pessimistische und apophatische Argumente getätigt wird. Dabei kommen sowohl die Elemente des erfahrenen Scheiterns zum Zug, etwa in Arendts Paradoxon der universalisierten Jemeinigkeit, wie die der kontrastiven Methode, die beispielsweise bei Plessner die Form einer differenziellen Korrektur von formalen und historischen Menschheitsbestimmungen annimmt.

4.1 Desiderata

Diese Auswahl ist nicht abschließend, die Zahl ihrer Spielarten ließe sich erweitern. In der Tat liegt eines der drängensten Desiderata einer ideengeschichtlichen Erforschung negativer Anthropologie in zwei solcher Erweiterungen. Erstens wären andere Philosophien aus der genannten engeren Tradition in den Kreis negativer Anthropologie aufzunehmen. Hans Blumenbergs funktionale Anthropologie (Blumenberg 2006, S. 504; vgl. Bajohr 2015 und Buch in diesem Band) würde ebenso unter dieses Rubrum fallen wie Vilém Flussers Medienanthropologie (Flusser 1994; vgl. Finger/Guldin/Bernardo 2011, S. xxviii und Spreen 2000). Die hier aufgeführten Spielarten zeigen zudem, dass jede eigene Nuancen besitzt, die wieder auf die systematische Bestimmung negativer Anthropologie zurückwirken. Man tut daher gut daran, ihren Begriff in ideengeschichtlicher Absicht nicht zu früh zu exklusiv zu begrenzen; Anders' Pointe einer deleatorischen Anthropologie, die mit dem Menschen als Welt- und Selbstzerstörer eine neue Negativität einführt und die dennoch logisch aus der Apophasis folgt, hätte man sonst etwa übersehen.

Ein zweites Desiderat besteht darin, negativ-anthropologische Denkfiguren jenseits dieses westlichen Kanons zu identifizieren.[24] Bereits Vyšeslavcev verwies in seiner Diskussion einer mystagogische negativen Anthropologie auf den Sinnspruch *neti, neti* („nicht dies, nicht dies") der Brihadaranyaka-Upanishad, der als spirituelle Praxis der Negation die Unergründlichkeit des Selbst reflektiert (Vyscheslavzev 1937, S. 334). Dass gerade die verschiedenen mystischen Traditionen für eine interkulturelle Perspektive offenstehen, verwundert nicht, zugleich wäre zu fragen, inwiefern auch zu ihrem aphairetischen Widerpart Parallelen zu finden wären. Hier lohnte es womöglich, dem Hinweis von Timo Luks auf Eduardo Viveiros de Castros Ethnografien indigener Mythen zu folgen, die einen dezentrierenden und narrativierenden Menschenbegriff stark machen (Luks 2020).

Für die Ideengeschichte der Denkfigur ist es in jedem Fall ratsam, zunächst ein heuristisch weites Netz auszuwerfen, bevor man sich an die strenge Formulierung eines Idealtypus macht oder eine Systematik konstruiert. Ob man sich für eine interkulturelle Ausweitung entscheidet oder auf den deutschen Kontext der Reaktionen auf die Philosophische Anthropologie konzentriert bleibt, für alle weiteren Forschungsabsichten ist es dennoch hilfreich, die Spielarten intern zu differenzieren. Auch dies ist ein Desiderat. Eine Möglichkeit besteht darin, sie nach der ‚Stärke' ihrer anthropologischen Voraussetzungen zu sortieren, was in diesem Fall die hier vorgeführte Reihenfolge ergäbe: Von Plessners formal-differenzieller über Anders

24 Der vorliegende Sammelband – das soll zumindest vonseiten dieses Herausgebers selbstkritisch angemerkt sein – leistet das nicht.

aposteriorisch-deleatorischer bis zu Arendts konditional-pluralistischer und Sonnemanns spontaneistisch-methodenkritischer Anthropologie nimmt die Klarheit, mit der sich jede als Anthropologie in einem emphatischen Sinne als Darlegung menschlicher Konstitutionsstrukturen interpretieren lässt, stetig ab, ohne dass die Bindung an den Begriff des Menschen aufgegeben würde. Eingerahmt wäre dieses Spektrum schließlich von den Positionen, die jenseits von ihr liegen und über sie hinausgehen: Auf der einen Seite klar kataphatische, positive Anthropologien, wie die Arnold Gehlens, auf der anderen Seite solche, deren Ablehnung der Anthropologie, etwa bei Adorno, sich kaum mehr in einer negativen einholen lässt.

Diese letzte Differenz wird gerade im Vergleich zu Sonnemann deutlich, der alle Anthropologien zugleich als Gegenstand zukünftiger betrachtet. Implizit spricht er ihnen einen Nutzen als negativer Selbstentwurf zu, der immer einer stetigen und unabschließbaren Destruktion bedarf – wie bei Areopagita muss auch bei ihm die Negation weiter negiert werden (vgl. Heinze in diesem Band). Darin unterscheidet er sich von Adorno, der sich zwar gelegentlich, etwa in den *Minima Moralia*, einer ähnlichen aphairetischen Erschließungsstrategie befleißigt, dessen bekanntes „Veto gegen jegliche" Anthropologie ihr aber selbst diesen Nutzen noch abspricht (Adorno 1966, S. 128). Ohne darauf eingehen zu wollen, ob es bei Adorno nicht doch eine implizite negative Anthropologie zu rekonstruieren gibt (vgl. ausführlich Edinger 2021a), legt die Vehemenz seiner Ablehnung („oder, im demagogischen Jargon, der Mensch", Adorno 1966, S. 128) und die ihr widerstrebende subkutane Neigung zu negativ-anthropologischem Vorgehen nahe (Breuer 1985; Johannßen 2018, S. 1264), dass er sich in Foucaults Bart verfängt, den Menschen als sinnvolle Kategorie leugnet, ohne von ihr fortzukommen, während Sonnemann diesen Konflikt geradezu zur Krux seiner Betrachtung macht. Damit steht Adorno dem Antihumanismus französischer Prägung näher, der ebenfalls die implizite Normativität eines Begriffs des Menschen ablehnt.

Anders als für Adorno und anders auch als für den Antihumanismus gilt für die hier dargestellten Spielarten, dass ihre negativen Anthropologien weiterhin fundamental auf die ethisch normativen Implikationen setzen, die selbst einem unverfügbaren Begriff vom Menschen noch eignen. Die Hoffnung lautet, dass diese normative Unverfügbarkeit keine positive Universalität bedeutet, die, darin der antihumanistischen Kritik analog, hegemonial und exkludierend wäre, sondern einen Pluralismus negativer Universalität das Feld bereitete.[25] *Ohne eine Bestimmung des Menschen ein Humanes als Unbestimmtes zu retten* – so ließe sich vielleicht der Grundgedanke der hier diskutierten Spielarten negativer Anthropologie beschreiben.

25 Das wäre z.B. eine bedingt normative „Partialanthropologie" (Özmen 2021, S. 270–271).

4.2 Aktualität: Anthropozän, Post- und Transhumanismus

Diese Darstellung wäre unvollständig, würde nicht auf die mögliche Aktualität negativer Anthropologie eingegangen werden. Ich möchte dazu, und sei es nur in aller Kürze, einige Beispiele geben, die sich an gegenwärtige Diskussionen anschließen und die im widerstrebenden Ver- und Gebot, den Menschen zu bestimmen, heutige Gegenstände negativer Anthropologie andeuten: Theorien des Anthropozän, posthumanistische und schließlich transhumanistische Positionen.

Der gegenwärtige *Posthumanismus* schreibt sich, im Anschluss an dekonstruktive, diskursanalytische und postkoloniale Kritikformen, offensiv die Ablehnung einer Rede von ‚dem Menschen' auf die Fahnen.[26] Er reagiert epistemologisch skeptisch und ethisch aversiv auf alle Versuche, ihn zu bestimmen oder aus der Idee einer geteilten Humanität normative Schlüsse zu ziehen. Wie Rosi Braidotti schreibt, wendet er sich gegen die oppressive Norm des universalen Menschen „als männlicher weißer Stadtbewohner, Sprecher einer Standardsprache, heterosexuelles Glied einer Reproduktionseinheit und vollwertiger Bürger eines anerkannten Gemeinwesens" (Braidotti 2014, S. 70) und macht Gegenentwürfe, die prozessontologisch, neomaterialistisch, ANT-basiert, ökologisch oder auch pragmatistisch grundiert sind (Barad 2012; Bennett 2021; Latour 2017; Tsing 2018; Rölli 2021).

Dagegen ist mit der Konjunktur der Rede vom *Anthropozän* der Mensch in anderer Wendung wiedergekehrt: Statt als hegemoniale Diskursformation hat er in der Kollektivfigur des Anthropos als Gattungswesen in seiner Zerstörungsmacht unleugbare geologische Evidenz erlangt. Speziell für seine neuhumanistischen Vertreter ist damit dem Menschen die Rolle der „stewardship" anheimgestellt (Crutzen/Schwägerl 2011). Sie ist die unverhoffte Folge jener planetarischen Wirkmacht, von der im Schlechten die anthropogene Veränderung des Erdsystems Zeugnis ablegt. Diese Macht positiv zu wenden ist Kern eines „good anthropocene", das als Projekt vor allem auf technologische Einflussnahme und Korrektur abhebt (Ellis 2018; Bennett u.a. 2016). Ihm entgegen stehen solche Positionen, die vor den unvorhersehbaren Folgen humaner Eingriffe warnen (Hamilton 2017) – gemeinsam ist beiden aber, dass der Mensch nun so konkret geworden zu sein scheint, dass alle allzu emphatischen Auflösungsversuche unplausibel anmuten.

Schließlich geht der *Transhumanismus* von einer unendlichen Verbesserungsfähigkeit des Menschen aus. Die technologische Selbsttranszendierung reicht dabei von der bloßen Optimierung bereits vorhandener Leistungen wie

26 Vgl. für einige der hier wiederholten Gedanken zu Posthumanismus und Anthropozän Bajohr (2019); vgl. für einzelne Aspekte die Beiträge in Bajohr (2020).

körperliche Stärke oder Gedächtnisfähigkeit per Verschmelzung technischer und organischer Systeme (‚Human Enhancement') über künstliche Unsterblichkeit, die durch die Ersetzung von biologischen Formen durch informatische erreicht werden soll (‚Mind Uploading'), bis hin zur Synthese mit oder Ablösung durch überlegene Künstliche Intelligenzen als transtechnischem Evolutionssprung, der am Ende keinen Menschen mehr übrig lässt (‚Singularität', vgl. Bostrom 2018; Kurzweil 2006). Seine Machbarkeitsfantasien der technischen Dominanz über Gegebenes verbinden ihn dabei einerseits mit technokratischen Anthropozäntheorien, andererseits rückt seine Insistenz auf eine unendlich variable Ausgestaltung menschlicher Konfigurationen ihn in die Nähe mancher Formen des Posthumanismus (vgl. Loh 2018).

In allen drei Bereichen ist die Frage der Bestimmbarkeit des Menschen implizit oder explizit ge- oder verboten. Dem Posthumanismus kommt unter den dreien einerseits eine philosophisch dominante Rolle zu, die in der Weiterführung der antihumanistischen Tradition besteht. Er steht andererseits auch unter dem Rechtfertigungsdruck, sich zum Befund der geologischen Wirkmacht des Menschen zu verhalten und muss sich zugleich vom als zu positivistisch und kapitalismusaffin empfundenen Transhumanismus absetzen. In dieser Konstellation, die dazu herausfordert, Ablehnung und Anrufung von Anthropologie miteinander konstruktiv in Beziehung zu bringen, scheint der Rückblick auf die hier diskutierte Konstellation deutscher Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert ansetzen zu können. Negative Anthropologie ist dieser Vermittlungsleistung vielleicht eher fähig als der Positivismus philosophierender Klimatologen oder die ethikfernen flachen Ontologien mancher posthumaner Theorien; sie erlaubt es, auf einige der Fragen zu reagieren, die durch Anthropozäntheorien, Post- und Transhumanismus aufgeworfen worden sind.

So ist die neue Notwendigkeit, angesichts seiner Zerstörungsmacht wieder vom Menschen zu reden – selbst Braidotti gibt eine „negative Form kosmopolitischer Verbundenheit [...] durch ein panhumanes Band der Vulnerabilität" zu (Braidotti 2014, S. 68) –, möglicher Anknüpfungspunkt einer negativen als deleatorischen Anthropologie Anders'schen Zuschnitts. Dass die Motivationen des alten Anthropologieverbots dabei nicht aufgehoben sind, weiß auch – anders als die Vertreter des „good anthropocene" meinen, die ohne zu zögern ein Prometheusbild des Menschen zeichnen – Dipesh Chakrabarty, der die Kollektivfigur des Menschen als planetarisch handelndes Gattungswesen sowohl aufruft wie problematisiert. Seine Überzeugung, es sei nötig, die Spezies als „universal that arises from a shared sense of catastrophe" in jene einer „negative universal history" zu überführen (Chakrabarty 2021, S. 45), ist unmittelbar in negativ-anthropologische Kategorien übersetzbar, die am ehesten an Sonnemann gemahnen: Alle Bestimmung fällt notwendig ihrer eigenen Negation anheim als Offenhal-

tung abweichender Möglichkeiten. Nur diese Dialektik „allows the particular to express its recalcitrance to its imbrication in the totality without denying being so imbricated“ (Chakrabarty 2021, S. 47). Dem Essenzialismus zusätzlich durch die Hinblicknahme der „conditions for the existence of life in the human form“ zu entgehen (Chakrabarty 2021, S. 40), lässt Arendts konditionale Anthropologie zur Sprache kommen. Deren paradoxes pluralistisches Moment erlaubt es zudem, die Schwierigkeiten des Anthropos im Anthropozän als einem „Skalenproblem“ (Hüpkes 2020) zumindest zu thematisieren: Die Herausforderung, Jemeinigkeit und Gattungsbegriff zusammenzubringen, wiederholt sich spiegelbildlich in der Differenz zwischen dem Menschen als idealisiertem Individuum der Philosophischen Anthropologie und der Menschheit als emergentem Kollektivakteur, der für den Klimawandel gerade nicht in der Vereinzelung seiner Mitglieder, sondern nur als Ganzes verantwortlich zu machen ist. Wenngleich in umgekehrtem Verhältnis, hat Arendts negative Anthropologie die Aporien synchron individueller und überindividueller Menschenbegriffe doch im Blick.

Dass negative Anthropologie in allen hier verhandelten Spielarten immer auch eine ethisch-politische Dimension hat, erlaubt ihr zudem, einem der Grundkritikpunkte am Posthumanismus zu begegnen. Aus der konsequenten posthumanistischen Dezentrierung des Menschen und seiner Auflösung in die Allverflochtenheit des Lebens, der Aktanten oder der Materie folgt, dass einerseits kein Adressat für ethische oder politische Forderungen mehr zur Verfügung steht, dass andererseits auch der Fortbestand der Art keinen Wert an sich darstellt. Das wird etwa bei Donna Haraway deutlich, bei der mit der Auflösung der Verantwortlichen des anthropogenen Klimawandels auch eine Auflösung von Verantwortlichkeit einhergeht und die schließlich für eine Strategie des langsamen, freiwilligen Aussterbens plädiert (Haraway 2018, S. 56, 284; vgl. Felcht 2020). Doch die absolute Dezentrierung des Menschen lässt auch das Aussterben *anderer* Spezies, die „sixth extinction“ (Kolbert 2015), zu einem kosmisch unbedeutenden Ereignis werden, bei der die Sorge um die Natur letztlich selbstbezogen eine „distracting sentimentality about humanity“ überspielt (Benatar 2017, S. 87). Nur wenn die Existenz von Menschen irgendeinen Wert hat – der keineswegs Hans Jonas’ „unbedingte Pflicht der Menschheit zum Dasein“ sein muss (Jonas 1984, S. 80), sondern allein aus der Notwendigkeit von Menschen für ein Interesse an der Existenz der Welt, Arendts „amor mundi“ (2002, S. 539–540) entspringen kann –, sind aber auch Verantwortlichkeiten zu benennen und Handlungsoptionen zumindest plausibel zu diskutieren. Nicht zuletzt ein Begriff wie „Gerechtigkeit“ setzt das voraus (Baxi 2016, S. 21). Günther Anders’ Diktum: „Da wir Heutigen die ersten Menschen sind, die die Apokalypse beherrschen, sind wir auch die ersten, die pausenlos unter ihrer Drohung stehen“ (Anders 1987, S. 242), macht diese Verzahnung von Selbsterhaltungsaffekt und ethisch-politischer Ansprechbarkeit deutlich. Im Gegensatz

zum Posthumanismus, für den Verantwortung immer als Externum eingebracht werden muss, erlaubt negative Anthropologie, diesem Komplex aus ihrem eigenen Theoriedesign her gerecht zu werden und einen „radikal entmoralisierten Schuldbegriff“ zu entwickeln (Di Blasi 2021, S. 160), indem sie am Menschen als unbekannter und zugleich unauflöslicher, aber immer normativer Variable festhält.

Schließlich wäre auch der Transhumanismus dem Korrektiv der negativen Anthropologie auszusetzen. Dass jener den Menschen für ein ‚unfestgelegtes‘ Wesen hält, scheint ihn zunächst mit dieser in Verbindung zu bringen. Doch die Unfestgelegtheit als die Lizenz zu beliebigem Enhancement – der Transhumanismus „affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason [...] and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities“ (World Transhumanist Association 2021) – beinhaltet nun gerade keine Unergründlichkeit: Zwar scheinen dessen Fantasien des Menschen als „fehlerhaftes Produkt“ (Fuchs 2020, S. 71) und der Möglichkeit seiner Verbesserung auf den ersten Blick in Anders und Arendt Paten zu finden, doch kommt der Transhumanismus ohne Vorstellung eines *homo absconditus* aus (vgl. Heil 2009). Er weiß im Gegenteil sehr genau, was der Mensch ist, betrachtet ihn als verfügbares Material zur freien Veränderung. Sein szientistisches Menschenbild aus reduktivem Naturalismus und neurologischem Funktionalismus (vgl. Fuchs 2020, S. 11) ist eine positive – Plessner würde sagen: inhaltliche – Bestimmung des Menschen, die ihn zudem allein als Objekt der Naturwissenschaft betrachtet, nicht als historisch-hermeneutisches Subjekt. Ihn trifft also weniger die alte Kritik am ‚Wesen‘, sondern eher der positivismusskeptische Zug, den die Philosophische Anthropologie mit der Kritischen Theorie teilt (vgl. dazu aus liberaler Perspektive Özmen 2011). So ist die dem Enhancement zugrundeliegende Quantifizierung in Sonnemanns Kritik an der Scheinevidenz des Menschen erfasst, die er am Beispiel der Demoskopie und Testpsychologie durchspielt, welche in ihren Objektivationsbestrebungen Spontaneität verunmöglichen. Einmal abgesehen von den offensichtlichen Gerechtigkeitsfragen der technologischen Selbstverbesserung – die in ihren Extremen Forderungen nach einer neuen Eugenik und neofaschistischen politischen Organisationsformen nach sich ziehen kann[27] –, ist der Transhuma-

27 Das ist in etwa die Konsequenz aus Nick Lands Essay „Dark Enlightenment“. Land übernimmt die Logik der exponentiellen Selbstverbesserung, die Ray Kurzweils Idee der Singularität (2006) zugrunde liegt, und leitet daraus eine Teilung der Menschheit in optimierte und nichtoptimierte Gruppen ab, die der Ausbildung einer neuen Art gleichkommt. Land begrüßt diese Speziation und leitet aus ihr einen autoritären politischen Führungsanspruch für die technologisch verbesserte Menschheit ab (Land 2013). Es ist gut möglich, dass Lands Entwurf lediglich die konsequente Durchführung eines im Transhumanismus angelegten politischen Programms ist.

nismus überdies auf andere Weise als der Posthumanismus dem Problem seiner normativen Basis ausgesetzt. Thomas Fuchs argumentiert, dass er in der Umsetzung seiner Optimierungen performativ ihren Vergleichswert eliminiert, denn die Umgestaltung des Menschen „würde zu einer neuen, eben posthumanen Art führen, für deren ‚Optimiertheit' wir gar keine Maßstäbe mehr haben" (Fuchs 2020, S. 99). Alle Verbesserung ließe sich immer nur in ihrem Anfang, über einen gewissen Punkt hinaus jedoch gar nicht mehr denken, daher können wir „auch nichts prognostizieren in Bezug auf die moralischen, politischen und sozialen Normen, die diese Anderen für sich als angemessen und legitim erweisen werden" (Özmen 2021, S. 275). Statt nun die positive Anthropologie des Transhumanismus mit einer anderen positiven korrigieren zu wollen, bietet die negative Anthropologie die Chance, sowohl humane Unbestimmtheit offenzuhalten wie auch ihre normative Basis jenseits nur scheinbar einsichtiger Optimierungslogiken zu reflektieren.

Wie die Befunde ihrer historischen Begriffe und wie die präsentierte Skala ihrer Spielarten sind auch die hier skizzierten möglichen Gegenstände negativer Anthropologie unvollständig. Nicht nur sind weitere denkbar, auch müsste die Anwendung negativer Anthropologie auf sie systematisch ausgeführt werden. Systematik war aber noch nicht das Ziel dieses Beitrags, sondern erst ihre Vorbereitung, die in der ideengeschichtlichen Sondierung und schließlich der Plausibilisierung eines solchen Projektes überhaupt besteht. Sie lautet in ihrer kürzesten Form: Negative Anthropologie ist eine Wendung, die sich nicht nur in ihrer Wortbedeutung aufdrängt, sondern auch eine Denkfigur, die einige der glänzendsten Philosophien des letzten Jahrhunderts beschäftigt hat. Sie ist ein Ansatzpunkt, einige aktuelle, sonst vor allem durch die antihumanistische Tradition bestellte Problemfelder zu durchdenken. Anders als diese muss sich die negative Anthropologie nicht mit dem „riddle of nonbeing" herumschlagen. Denn der Mensch bedeutet ihr einen leeren Namen nur insofern, als dessen Leere nicht bedeutungslos ist.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Anders, Günther (1979): „‚Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?' Günther Anders im Gespräch". In: Mathias Greffrath (Hrsg.): *Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern*. Reinbek: Rowohlt, S. 19–57.

Anders, Günther (1987): *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 1. *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.

Anders, Günther (1992a): „Die Antiquiertheit der philosophischen Anthropologie“. In: Ders.: *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 2. *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck, S. 128–130.

Anders, Günther (1992b): *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 2. *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.

Anders, Günther (1993): *Mensch ohne Welt. Schriften zu Literatur und Kunst*. 2. Auflage. München: Beck.

Anders, Günther (1996): *Ketzereien*. München: Beck.

Anders, Günther (2018a): „Die Irrelevanz des Menschen“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 331–371.

Anders, Günther (2018b): „Materiales Apriori und der sogenannte Instinkt. Ein Beitrag zur Theorie des Wissens“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 93–117.

Anders, Günther (2018c): „Die Weltfremdheit des Menschen“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 11–47.

Anders, Günther (2018d): „Pathologie der Freiheit. Versuch über die Nicht-Identifikation“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 48–81.

Anders, Günther (2018e): „Der Mensch halbgebacken, also ‚frei‘“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 82–89.

Anders, Günther (2018f): „Notizen zu Philosophie des Menschen 1927“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 196–220.

Anders, Günther (2018g): „Bedürfnis und Begriff 1936–38“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 223–277.

Anders, Günther (2018h): „Thesen über ‚Bedürfnisse‘, ‚Kultur‘, ‚Kulturbedürfnis‘, ‚Kulturwerte‘, ‚Werte‘“. In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 283–291.

Arendt, Hannah (1989): „Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsteren Zeiten“. *Menschen in finsteren Zeiten*. Hrsg. v. Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, S. 17–48.

Arendt, Hannah (1994a): „Tradition und die Neuzeit“. In: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München/Zürich: Piper, S. 23–53.

Arendt, Hannah (1994b): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 8. Auflage. München/Zürich: Piper.

Arendt, Hannah (1998): „Eine Antwort“. In: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung (Hrsg.): *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*. Dresden: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung, S. 42–51.

Arendt, Hannah (2002): *Denktagebuch 1950–1973*. Hrsg. v. Ursula Ludz/Ingeborg Normann München/Zürich: Piper.

Arendt, Hannah (2005): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. 2. Auflage. München/Zürich: Piper.

Arendt, Hannah (2008): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. 12. Auflage. München/Zürich: Piper.
Assmann, Jan (2006): *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. 2. Auflage. München: Beck.
Bajohr, Hannes (2011): *Dimensionen der Öffentlichkeit. Politik und Erkenntnis bei Hannah Arendt*. Berlin: Lukas.
Bajohr, Hannes (2013): „‚Am Leben zu sein heißt Furcht zu haben'. Judith Shklars negative Anthropologie des Liberalismus". In: Judith N. Shklar: *Der Liberalismus der Furcht*. Hrsg. v. Hannes Bajohr. Berlin: Matthes und Seitz, S. 131–167.
Bajohr, Hannes (2015): „Die Einheit der Welt. Hannah Arendt und Hans Blumenberg über die Anthropologie der Metapher". *WestEnd*. Nr. 2, S. 57–77.
Bajohr, Hannes (2019): „Keine Quallen. Anthropozän und Negative Anthropologie". *Merkur* 73. Nr. 840, S. 63–74.
Bajohr, Hannes (Hrsg.) (2020): *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin/Boston: de Gruyter.
Bajohr, Hannes (2021): „‚Negative Anthropologie' jenseits der *Negativen Anthropologie*. Eine historische Semasiologie". In: Tobias Heinze/Martin Mettin (Hrsg.): *„Denn das Wahre ist das Ganze nicht …" Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns*. Berlin: Neofelis, S. 101–136.
Barad, Karen (2012): *Agentieller Realismus*. Berlin: Suhrkamp.
Baxi, Upendra (2016): „Towards a Climate Change Justice Theory?". *Journal of Human Rights and the Environment* 7. Nr. 1, S. 7–31.
Benatar, David (2017): *The Human Predicament. A Candid Guide to Life's Biggest Questions*. Oxford: Oxford University Press.
Bennett, Elena M. u.a. (2016): „Bright Spots. Seeds of a Good Anthropocene". *Frontiers in Ecology and the Environment* 14. Nr. 8, S. 441–448.
Bennett, Jane (2021): *Lebhafte Materie. Eine politische Ökologie der Dinge*. Berlin: Matthes & Seitz.
Blumenberg, Hans (1961): „Weltbilder und Weltmodelle". *Nachrichten der Giessener Hochschulgesellschaft* 30, S. 67–75.
Blumenberg, Hans (1998): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Blumenberg, Hans (2006): *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Bostrom, Nick (2018): *Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze*. Berlin: Suhrkamp.
Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Hamburg: Campus.
Breuer, Stefan (1985): „Adornos Anthropologie". In: Ders. *Aspekte totaler Vergesellschaftung*. Freiburg: Ça-Ira, S. 34–51.
Burke, Joanna (2011): *What it Means to be Human. Reflections from 1791 to the Present*. Berkeley: Counterpoint.
Chakrabarty, Dipesh (2021): *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: The University of Chicago Press.
Crutzen, Paul/Christian Schwägerl (2011): „Living in the Anthropocene: Toward a New Global Ethos". *Yale Environment 360* e360.yale.edu/features/living_in_the_anthropocene_toward_a_new_global_ethos (letzter Zugriff 21.06.2019).
Di Blasi, Luca (2021): „Anthropozänische Schuld. Zur Dezentrierung des Menschen in der Gegenwart". *Germanic Review* 96. Nr. 2, S. 159–176.
Dries, Christian (2018): „Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit des Menschen. Günther Anders' negative Anthropologie". In: Günther Anders: *Die Weltfremdheit des Menschen*.

Schriften zur philosophischen Anthropologie. Hrsg. v. Christian Dries/Henrike Gätjens. München: Beck, S. 437–535.

Ebke, Thomas/Caterina Zanfi (2017): *Das „Leben" im Menschen oder der „Mensch" im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam.

Edinger, Sebastian (2021a): *Negative Anthropologie. Zur systematischen Bestimmung grundlegender Konvergenzen zwischen den Philosophien Helmuth Plessners und Theodor W. Adornos*. Berlin/Boston: de Gruyter.

Edinger, Sebastian (2021b): „Der Gegensatz von Geist und Leben. Zu einer ideengeschichtlichen Kontroverse und ihrem Nachleben in Sonnemanns Negativer Anthropologie". In: Martin Mettin/Tobias Heinze (Hrsg.): *„Denn das Wahre ist das Ganze nicht …" Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns*. Berlin: Neofelis, S. 23–50.

Ellis, Erle C. (2018): *Anthropocene. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Felcht, Frederike: „Spezies Mensch. Theorien der Menschheit in Biopolitik und Anthropozän". In: Hannes Bajohr (Hrsg.): *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 97–113.

Finger, Anke K./Rainer Guldin/Gustavo Bernardo (2011): *Vilem Flusser. An introduction*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Fischer, Joachim (2016): „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie". In: Ders.: *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*. Weilerswist: Velbrück, S. 115–148.

Flusser, Vilém (1994): *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung* (= *Schriften 3*). Bensheim: Bollmann.

Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fuchs, Thomas (2020): *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.

Gamm, Gerhard (2004): „‚Aus der Mitte denken'. Die ‚Natur des Menschen' im Spiegel der Bio- und Informationstechnologien". *Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität*. Wien: Philo, S. 15–39.

Geroulanos, Stefanos (2010): *An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford: Stanford University Press.

Groh, Ruth (2004): „Negative Anthropologie und kulturelle Konstruktion". In: Aleida Assmann u.a. (Hrsg.): *Positionen der Kulturanthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 318–357.

Hamilton, Clive (2017): *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge: Polity.

Haraway, Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Hamburg: Campus.

Klaus Hedwig, Klaus (1980): „Negatio Negationis. Problemgeschichtliche Aspekte einer Denkstruktur". *Archiv für Begriffsgeschichte* 24, S. 7–33.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969): *Wissenschaft der Logik I* (= *Werke*. Bd. 5). Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.

Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit*. 18. Auflage. Tübingen: Niemeyer.

Heil, Reinhard (2009): „Homo absconditus. Das Subjekt als Projekt und offene Frage". In: Andreas Hetzel (Hrsg.): *Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens*. Bielefeld: Transcript, S. 181–193.

Henckmann, Wolfhart (2018): „Einleitung". In: Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Hamburg: Meiner, S. 11–283.

Hobbes, Thomas (2017): *Vom Bürger. Vom Menschen*. Hrsg. v. Lothar R. Waas. Hamburg: Meiner.

Horkheimer, Max (1988): „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie". In: Ders.: *Schriften 1931–1936* (= *Gesammelte Schriften 3*). Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 249–276.

Horkheimer, Max (1992): „Traditionelle und kritische Theorie". In: Ders.: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 205–260.

Hüpkes, Philip: „Der Anthropos als Skalenproblem". In: Hannes Bajohr (Hrsg.): *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 115–130.

Johannßen, Dennis (2013): „Toward a Negative Anthropology". *Anthropology & Materialism* 1. Nr. 1, S. 1–12.

Johannßen, Dennis (2018): „Humanism and Anthropology from Walter Benjamin to Ulrich Sonnemann". In: Beverly Best, Werner Bonefeld/Chris O'Kane (Hrsg.): *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Los Angeles: Sage. Bd. 3, S. 1252–1269.

Jonas, Hans (1976): „Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk". *Merkur* 30. Nr. 10, S. 921–935.

Jonas, Hans (1984): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jörke, Dirk/Bernd Ladwig (2009): „Einleitung". In: Dies. (Hrsg.): *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*. Baden-Baden: Nomos, S. 9–21.

Kant, Immanuel (1999): „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht". In: Ders: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hrsg. v. Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner, S. 3–19.

Keil, Geert (2008): „Was ist der Mensch? Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage". In: Detlev Ganten/Volker Gerhardt/Jan-Christoph Heilinger/Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): *Was ist der Mensch?* Berlin/New York: de Gruyter, S. 139–146.

Kohl, Bernhard (2017): *Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx'*. Würzburg: Echter.

Kolbert, Elizabeth (2015): *The Sixth Extinction. An Unnatural History*. New York: Picador.

Kurzweil, Ray (2006): *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*. New York: Penguin.

Kristeva, Julia (2008): *Das weibliche Genie. Hannah Arendt*. Hamburg: EVA.

Kronfeldner, Maria (2018): *What's Left of Human Nature? A Post-Essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Krüger, Hans-Peter (2015): „Die Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens". *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 5. Nr. 1, S. 15-.

Land, Nick (2013): „Dark Enlightenment". https://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land/ (letzter Zugriff 12.12.2020).

Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp.

Loh, Janina (2018): *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*. Hamburg: Junius.
Lorenz, Konrad (1975): *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. München: dtv.
Luhmann, Niklas (1975): „Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen". In: Harald Weinrich (Hrsg.): *Positionen der Negativität*. München: Fink, S. 201–218.
Lukács, Georg (1968): *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Neuwied: Luchterhand.
Luks, Timo (2020): „Brasilianische Interventionen. Über Avantgarde, Anthropologie und Anthropophagie". *Merkur* 74. Nr. 849, S. 54–63.
Machiavelli, Niccolò (1977): *Discorsi*. Stuttgart: Kröner.
Marx, Karl (1998): „Ad Feuerbach". *Exzerpte und Notizen Sommer 1844 bis Anfang 1847*. Berlin: Dietz, S. 19–21.
Moyn, Samuel (2010): „Hatred and Humanism". *The Immanent Frame*. http://blogs.ssrc.org/tif/2010/06/16/hatred-and-humanism.
Nikolaus von Kues (1994): *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit*. Bd. 1. Hamburg: Meiner.
Özmen, Elif (2011): „Ecce homo faber! Anthropologische Utopien und das Argument von der Natur des Menschen". In: Julian Nida-Rümelin/Klaus Kufeld (Hrsg.): *Die Gegenwart der Utopie. Zeitkritik und Denkwende*. Freiburg/München: Alber, S. 101–124.
Özmen, Elif (2021): „Der Einzelne und sein normatives Selbst. Zur Anthropologie und Politikethik des Transhumanismus". In: Armin Grunwald (Hrsg.): *Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, S. 260–277.
Plessner, Helmuth (1969): „Homo absconditus". *Merkur* 23. Nr. 259, S. 989–998.
Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 3. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter.
Plessner, Helmuth (1981): *Macht und menschliche Natur: Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*.
Plessner, Helmuth (2019): *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*. Hrsg. v. Julia Gruevska/Hans-Ulrich Lessing/Kevin Liggieri Berlin: Suhrkamp.
Pseudo-Dionysius Areopagita (1956): *Mystische Theologie und andere Schriften*. München: Bartz.
Quine, Willard Van Orman (1961): „On What There Is". *From a Logical Point of View*. 2. Auflage. New York: Harper & Row, S. 1–19.
Raulet, Gérard (2009): „Jenseits des Anthropologieverdachts. Das kritische Potential der Philosophischen Anthropologie". In: Dirk Jörke/Bernd Ladwig (Hrsg.): *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*. Baden-Baden: Nomos, S. 45–65.
Ritter, Joachim (1974): „Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen". In: Ders.: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 36–61.
Rölli, Marc (2011): *Kritik der anthropologischen Vernunft*. Berlin: Matthes & Seitz.
Rölli, Marc (2021): *Anthropologie dekolonisieren*. Hamburg: Campus.
Sahlins, Marshall (2008): *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
Scheler, Max (1955): „Zur Idee des Menschen". In: Ders.: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (= *Gesammelte Werke 3*). Bern: Francke, S. 171–195.
Scheler, Max (1997): *Philosophische Anthropologie*. (= *Gesammelte Werke 12*). Bern: Francke.

Scheler, Max (2010): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 18. Auflage. Bonn: Bouvier.
Schmitt, Carl (1979): *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot.
Sheldrake, Philip (2020): „Anthropology". In: Edward Howells/Mark A. McIntosh (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Mystical Theology*. Oxford: Oxford University Press, S. 548–568.
Sedlmayer, Hans (1955): *Verlust der Mitte: Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*. Berlin: Ullstein.
Shklar, Judith N. (2013): „Der Liberalismus der Furcht". In: Dies.: *Der Liberalismus der Furcht*. Hrsg. v. Hannes Bajohr. Berlin: Matthes & Seitz, S. 26–66.
Sonnemann, Ulrich (2011): *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals* (= *Schriften 3*). Springe: zu Klampen.
Sonnemann, Ulrich (2014): *Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen*. *Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen (1)* (= *Schriften* 4). Springe. zu Klampen.
Soper, Kate (1986): *Humanism and Anti-Humanism*. London: Hutchinson.
Spinoza, Baruch de (2017): „Brief 50. An Jarrig Jelles". In: Ders.: *Briefwechsel*. Hrsg. v.Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner, S. 193–195.
Spreen, Dierk (2000): „Naturwesen, künstlicher Mensch und lachende Dritte. Zur kritischen Verortung negativer Anthropologie". In: Bernd Flessner (Hrsg.): *Nach dem Menschen. Der Mythos einer zweiten Schöpfung und das Entstehen einer posthumanen Kultur*. Freiburg: Rombach, S. 189–196.
Stang, Charles M. (2011): *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Aeropagite: „No Longer I"*. Oxford: Oxford University Press.
Stierle, Karlheinz (1985): „Die Modernität der Französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil". In: Karlheinz Stierle/Fritz Nies (Hrsg.): *Französische Klassik. Theorie, Literatur, Malerei*. München: Fink, S. 81–136.
Thielicke, Helmut (1950): *Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung*. Tübingen: Reichl.
Tsing, Anna Lowenhaupt (2018): *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*. Berlin: Matthes & Seitz.
Vyscheslavzev, Boris (1937): „Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen". In: Nikolaj N. Alekseev (Hrsg.): *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*. Genf: Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates, S. 316–348.
Wokart, Norbert (1995): „Anthropofugales Denken und Negative Anthropologie". In: René Weiland (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie der Moderne*. Weinheim: Beltz, S. 174–183.
World Transhumanist Association (2021):„Transhumanist FAQ 3.0". https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq.
Woodhead, Linda (2006): „Apophatic Anthropology". In: R. Kendall Soulen/Linda Woodhead (Hrsg.): *God and Human Dignity*. Grand Rapids: Eerdmans, S. 233–246.
Wunsch, Matthias (2014): *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
Zenkert, Georg (2009): „Mensch ohne Bild. Grenzen der Bestimmung des Unbestimmten". In: Andreas Hetzel (Hrsg.): *Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens*. Bielefeld: Transcript, S. 155–167.
Zill, Rüdiger (2015): „Vom Verschwinden des Menschen. Günther Anders' negative Anthropologie". In: Marc Rölli (Hrsg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: Transcript, S. 159–175.
Zolla, Elémire (1959): *L'eclissi dell' intellettuale*. Mailand: Bompiani.

Sebastian Edinger

Negative Anthropologie (NA) und negative Anthropologie (nA)

Kriterien und Konturen einer Unterscheidung

Die nachfolgenden Überlegungen vertiefen die Unterscheidung zwischen Negativer Anthropologie (NA) und negativer Anthropologie (nA), die ich meiner Monographie zur Negativen Anthropologie (Edinger 2021a) als analoge, aber nicht gleichsinnige Unterscheidung zwischen einer Philosophischen Anthropologie (PA) und einer philosophischen Anthropologie (pA) eingeführt habe. Diese Unterscheidung zwischen Philosophischer Anthropologie (PA) und philosophischer Anthropologie (pA) hat Helmuth Plessner bereits vereinzelt vorgenommen, Hans-Peter Krüger hat sie später kodifiziert; konzise hat er sie so gefasst: „Die philosophische Subdisziplin philosophische Anthropologie ist etwas anderes als die *prima philosophia* Philosophische Anthropologie." (Krüger 2009, S. 146) Was die hier vorgenommene Unterscheidung von der Plessners unterscheidet, obwohl ich das Modell der Negativen Anthropologie (NA) an Plessners Philosophie (oder PA) entwickelt habe, ist, dass die Negative Anthropologie hier nicht als *prima philosophia* verstanden wird, sondern lediglich im systematisch genuinen und starken Sinn als Anthropologie, während negative Anthropologien (nA) auch aufweisbar sind, wo jemand keine Anthropologie entwickelt zu haben beabsichtigt; der Aufweis einer nA ist dann aber immer noch eine systematisch einzulösende Aufgabe.

Im Folgenden geht es in einer Art Propädeutik um die Darlegung von fünf nicht erschöpfenden, aber für eine vorläufige Fassung der Differenz zwischen einer Negativen Anthropologie (NA) und negativen Anthropologie (nA) m.E. sinnvollen Kriterien. Für ideengeschichtlich orientierte Ansätze sind diese Kriterien insofern wertvoll, als keine Ideengeschichte ohne die Frage nach der Definition ihres Gegenstandes auskommt; auch wenn nicht jede nA eine NA sein muss, kann trotzdem nicht alles nach Wohldünken als nA bezeichnet werden. Als exemplarische NA werde ich im Folgenden die Position Helmuth Plessners darstellen, als exemplarische nA die Position Theodor W. Adornos. Die Kriterien, die ich hier darlege, habe ich entlang der Frage entwickelt: Welche logisch unverzichtbaren Kriterien lassen sich aus Plessners Negativer Anthropologie gewinnen und verallgemeinern, die sein Ansatz nicht nur *de facto* erfüllt, sondern erfüllen *musste*, um die Gestalt einer Negativen Anthropologie überhaupt annehmen zu können, und wie lassen diese Kriterien sich in einer abgeschwächten, aber zur strikten

http://doi.org/10.1515/9783110716948–003

Fassung komplementären Weise zu formulieren? Dieser Vorgehensweise entspricht die Unabgeschlossenheit der Kriterien: Es ist nicht auszuschließen, dass sich weitere formulieren lassen. Zugleich ist hier Vorsicht geboten, weil sonst ein einzelner philosophischer Ansatz auf Umwegen zu dem allein ein Paradigma definierenden Ansatz erhoben wird; die Kriterien einer Negativen Anthropologie (NA) überhaupt werden dann mit den Kriterien, die Plessners Ansatz erfüllt und die für die Kontur seines Ansatzes bestimmend sind, identifiziert. Darauf wird hier nicht hingearbeitet, sondern nur auf die Elaborierung und Erprobung von fünf als bedeutend eingestuften Kriterien.

1 Kriterien der Unterscheidung zwischen NA und nA

Die fünf Kriterien, anhand deren eine NA von einer nA sich unterscheiden lässt, sind die folgenden:

1. Eine NA muss im Unterschied zu einer nA im terminologischen Sinn eine Anthropologie sein.
2. Eine NA muss die Frage nach danach, was oder wer ein Mensch sei, explizit statt nur implizit behandeln. Die Fragen nach dem Was (klassisch: Wesensfrage) und nach dem Wer (Frage nach den Zugehörigkeitskriterien) sind hier gleichberechtigt. An einer nA – und dieses Kriterium ist wahrlich schwach – muss nur ein elaborierbares Verständnis dessen, wer ein Mensch sei oder was eine menschliche Person sei, explizierbar sein. Gerade deshalb kann dieses Kriterium noch kein alleiniges Kriterium einer nA sein, weil sonst jedes irgendwie ausmachbare Menschenbild schon ausreichen würde, um einen explikatorischen Industriezweig zu bedienen.
3. Für eine NA ist ein Naturbegriff verbindlich, was mit einschließt: Weder eine NA noch eine nA kann die Kreatürlichkeit des Menschen und seine Leiblichkeit, etwa rationalistisch,[1] ausblenden. Während eine NA Leiblichkeit

1 Dabei beziehe ich mich auf das gängige Verständnis von „Rationalismus“, nicht auf das elaborierte von Kondylis, das den Gegensatz zwischen Rationalismus und Sinnlichkeit nicht einfach schluckt und forttradiert, sondern gerade die rationalistische Rehabilitation der Sinnlichkeit ins Visier nimmt: „Diese Zusammenschließung von Intellekt und Sinnlichkeit [...] war insofern unvermeidlich, als der neuzeitliche Rationalismus [...] auf zwei Grundannahmen beruhen muß; die Loslösung der Denktätigkeit vom alten weltanschaulichen Rahmen geht ohne die Rehabilitation der Sinnlichkeit ins Leere – mit anderen Worten: der neuzeitliche Rationalismus bedarf einer empirischen Kehrseite, wenn er von seiner Polemik gegen das ‚mittelalterliche‘ Denken nicht ablassen will. Das ist meines Erachtens der Schlüssel zum Verständnis nicht nur seines Wesens, sondern auch seiner widersprüchlichen Entwicklung.“ (Kondylis 1986 S. 50)

und Kreatürlichkeit systematisch veranschlagen und kategorial erschließen muss, ohne sie bloß als Faktor oder „Auch-Wichtigkeit“ (Plessner) auf einer Liste aufzuführen, muss eine nA nur die anthropologische Dimension von Denkmotiven auszuleuchten, wofür z.B. der Rekurs auf die denkmotivische Valenz der Lebendigkeit ausreicht. Das ist mit bloßen Nebenbemerkungen und Assoziationen nicht zu leisten, bedarf aber zugleich keiner umfangreich systematisch entwickelten Begrifflichkeit.

4. Für eine NA ist verbindlich die Anerkennung eines anthropologischen Unvollständigkeitstheorems, das – dieser Zusatz sollte überflüssig sein, ist es aber leider nicht – ein Theorem im eigentlichen Sinne sein muss, d.h. sie muss von einem systematisch organisierten kategorialen Gefüge getragen und aus diesem heraus verstehbar sein. Bloße Kontingenz- oder Geschichtlichkeitsbehauptungen nehmen sich einem solchen Theorem gegenüber wie bloße private Meinungsäußerungen aus; philosophisch sind sie irrelevant. Eine nA ist nicht an ein Unvollständigkeitstheorem gebunden, sondern nur an ein die Organisation von denkerischen Motiven anleitendes Unvollständigkeitsethos, das sie in kohärenter Weise an einem gedanklichen Gebilde ausweisen und validieren können muss.
5. Eine NA entfaltet ihre Kerngehalte nicht in Substanz-, sondern in Strukturbegriffen. Ich sage hier Strukturbegriffe statt Funktionsbegriffe, weil auch eine Funktion wie die symbolische bei Cassirer in Ermöglichungsstrukturen wurzeln kann, die selber keine Funktionen darstellen.[2] Während eine NA auf die strukturell negative Entwicklung ihrer *anthropologischen Termini* verpflichtet ist, muss eine nA lediglich die strukturelle Negativität des jeweils behandelten Ansatzes immanent aufzeigen. Will die NA *Ermöglichungsbedingungen einer Pluralität* von Spezifizierungen struktureller Negativität elaborieren, verbieten Strukturbegriffe es, Universalität und Spezifität gegeneinander auszuspielen, wie es hier exemplarisch geschieht: „Die Universalität der anthropologischen Perspektive wird durch die Ausblendung von Besonderheiten erkauft; diese Spezifität ist der Preis dessen, was wir als grundlegend, fundamental und universal ansprechen.“[3] (Assmann 2004, S. 104)

2 Ob sie auf der Metaebene der Theoriekritik wiederum eine Funktion innerhalb einer Theoriebildung darstellen, ist eine andere Frage, um die es mir hier allerdings nicht geht.

3 Wenn die „Ausblendung von Besonderheiten“ in der Elaborierung solcher Strukturen bestehen soll, sollten die Verteidiger dieser Besonderheiten auch zur Kenntnis nehmen, dass in Anwendung von Luhmanns Beobachtungs- und Unterscheidungslogik jede Besonderheit zu ihrer Rückseite andere Besonderheiten hat, die ausgeblendet werden müssen, weil keine Bezeichnung zugleich ihre unbezeichnete Rückseite bezeichnen kann. Leider geht es nicht wenigen Verteidigern des Besonderen nicht um ein solches, sondern darum, in generischer Weise bestimmte

2 Exemplifizierung der Kriterien anhand der Negativen Anthropologie (NA) Plessners

Dass Plessner die ersten beiden Kriterien erfüllt, bedarf weder einer Erläuterung noch einer Exemplifizierung, weshalb ich mich auf wenige Bemerkungen dazu beschränke, *wie* er sie erfüllt.

Zu (1) und (2): Die Anthropologie *als genuine Anthropologie*

Auch explizite Anthropologien können sich unterschiedlichen philosophischen Anspruchsniveaus verpflichtet sehen. Für jede Anthropologie verbindlich ist ein anspruchsvoll durchgeführter Tier-Mensch-Vergleich.[4] Gehlen führt diesen durch, um zu einer Theorie des Menschen zu gelangen, während Scheler nicht nur die Anthropologie wirkungsgeschichtlich inauguriert, sondern ihr eine Fassung gegeben hat, die es erlaubt, von einem anthropologischen Klassizismus (gleichsam einer Revitalisierung der Aristotelischen *scala naturae*) zu sprechen, der es als theoretisch verbindlich anerkennt, die Reihe des Lebendigen phänomenologisch zu durchlaufen. Plessner hat diesem Klassizismus eine geradezu fundamentalphilosophische Gestalt verliehen: Über eine objektive Transformation der Phänomenologie hat er zuerst die Unterscheidung zwischen unlebendigen und lebendigen Dingen phänomenologisch entwickelt, um dann die Stufenfolge des Organischen in vorher nicht dagewesener Detailverliebtheit und systematischer Stringenz philosophisch zu entfalten. Der fundamentalphilosophische Anspruch ist Plessner zufolge nicht seine Wahlentscheidung, sondern in der Sache geboten: „Wiederum unter diesem Aspekt einer universellen Wissenschaft vom Ausdruck erweist es sich als notwendig, die Probleme einer philosophischen Anthropologie, einer Lehre vom Menschen und den Aufbaugesetzen seiner Lebensexistenz aufzusuchen und zu verfolgen.“ (Plessner 1975, S. 24) Das Anthropologie-Kriterium (1) und das Explizitheitskriterium (2) lassen sich nur im rein nominellen Sinne trennen, analytisch bilden sie eine Einheit. Die Einlösung des hier formulierten Anspruchs führt Plessner mit systematischer Notwendigkeit zum dritten, dem naturphilosophischen Kriterium (3), denn die Einlösung des

wohlklingende und üblicherweise geschätzte Floskeln auszuspucken, völlig unbekümmert um logische Konsistenz.

4 Da ich im Adorno geltenden Abschnitt nicht mehr gesondert darauf eingehen werde, sei hier erwähnt, dass ein solcher sich bei Adorno nicht findet.

oben formulierten Anspruchs „erzwingt also eine Philosophie der *Natur*, in ihrem weitesten und ursprünglichsten Sinn verstanden“ (Plessner 1975, S. 24).

Zu (3): Naturphilosophische Grundlegung der Negativen Anthropologie

Erzwungen wird eine Philosophie der Natur nicht, weil Natur der allgemeinste, jegliche Ausdifferenzierung innerhalb ihrer tragende Begriff wäre, dem deshalb alle Lebensformen in spezifizierender Subsumtion unterzuordnen wären, sondern weil die methodische Suche nach einem anthropologischen Fundament unweigerlich auf die Kategorie der Natur führt. Plessners Ausführungen zum Begriff des Fundaments sind gerade nicht essentialistischer, sondern methodischer Art: „Etwas kann sehr wichtig für die Entwicklung unserer Einsichten sein, fundamental wichtig, wie man sagt, ohne gleich den Charakter eines echten Fundamentes zu haben.“ (Plessner 1975, S. 38) Als Wesensbegriff scheidet ein solcher Naturbegriff aus, weil Natur das Tragende verschiedener Lebensformen, nicht nur des Menschen ist; wäre die Natur das Wesen des *Menschen*, dessen Wesen wäre nicht nur *seines* und der Begriff in Ermangelung von Spezifität sinnlos. Nicht nur ist die Äquivokation von Fundamentalem und Wesen unstatthaft, auch die Ableitung des Fundamentalcharakters aus der Wesentlichkeit von Merkmalen ist es: „So kann herauskommen, daß eine Sache fundamental wichtig ist, ohne Fundament zu sein.“ (Plessner 1975, S. 38) Fundamental wichtig ist Nahrungszufuhr, über das Wesen des Menschen oder eines anderen Lebenswesens sagt die Eigenschaft der Nahrungsabhängigkeit nichts aus. Bloße Wichtigkeit garantiert weder hinreichende Spezifität noch eine *tragende* Bedeutung im Sinne einer *spezifischen Ermöglichung der Entwicklung* sekundärer Vermögen, Fähigkeiten oder Dispositionen.

Die Frage danach, was ein Fundament sei, beantwortet Plessner in einer doppelten Abgrenzung vom ideengeschichtlichen Malstrom der neuzeitlichen Philosophie, vom von Descartes inaugurierten Idealismus einerseits, der durch verschiedene Transformationen hindurch auch den zu Plessners Lebzeiten wirkmächtigen Neukantianismus maßgeblich bestimmt hat, und vom Realismus andererseits. Dem Idealismus ordnet Plessner eine „monadologische Konsequenz“ (Plessner 1975, S. 331) zu, die sich aus einer „Lokalisation des Ichs“ (Plessner 1975, S. 54) in einem Körper ergibt, dem Realismus eine „naiv-realistische Konsequenz“ (Plessner 1975, S. 331), derzufolge das Ich Epiphänomen von naturwissenschaftlich aufklärbaren Vorgängen ist; der Idealismus laufe über eine Fundamentalisierung dieser Ich-Immanenz (vgl. Plessner 1975, S. 51), der Realismus über eine „Fundamentalisierung des Empfindungsbegriffs“ (Plessner

1975, S. 60). Wo solche Fundamentalisierung für unproblematisch erachtet wird, erscheint der „Mensch als Natur, als Ding, als Objekt kausaler Determination" (Plessner 1975, S. 6). Der naive Realismus gebiert demnach Plessner zufolge einen naiven Materialismus, der keinen philosophisch belastbaren Naturbegriff kennt, weil Natur in diesem Verständnis nur der Inbegriff dessen ist, was als Variable kausal-determinativer Forschung der Naturwissenschaften in den Blick geraten kann. Natur, die Fundament im philosophisch anspruchsvollen Sinne sein kann, entzieht sich gerade dieser mehrgestaltig formulierten Konfrontation,[5] aus der Plessner mit dem Konzept des Doppelaspekts heraustritt.

Der Doppelaspekt ist bei Plessner insofern Fundament, als er sich in der Anschauung als *tragende Struktur* und – als solche – als Eigenschaft von Lebendigem zeigt: „Der Doppelaspekt trägt nicht nur das Gebilde und verleiht ihm dadurch den Charakter der Dinglichkeit, sondern er tritt als Eigenschaft, und zwar in Wesensverknüpfung mit der Gestalt (Kontur) des Körpers, auf." (Plessner 1975, S. 104) Der Doppelaspekt benennt strukturell eine Erscheinungsqualität von Dinglichem, das sich in lebendiges und unlebendiges ausdifferenziert. Er ist als strukturell verfasstes Fundament nicht immanent fundamentalisierbar, ohne aufgehoben zu werden, weil in einer Fundamentalisierung eines der Aspekte dieser gegen seine eigene aspektive Qualität fundamentalisiert werden müsste. Er ist zudem als tragende Struktur keine sich selbst tragende Struktur,[6] sondern tragend, insofern Lebendiges nicht anders als „im Doppelaspekt" (Plessner 1975, S. 78) erscheinen kann, den Plessner in *Lachen und Weinen* auch als Doppelaspekt von Leib und Körper entfaltet hat. Als tragende Struktur ist die richtungsgegensätzliche Doppelaspektivität aber keine freischwebende Struktur, sondern Element einer triadischen Struktur, deren einheitgebender Aspekt die „funktionale", gegen den Richtungsgegensatz neutrale Mitte ist, die als organismisch realisierter Grenzübergang sowohl *das Woher* wie auch – beim Menschen – *das Wer* der Aspekte darstellt: nach „innen" in ihrer immanenten Vermittlungsfunktion, nach „außen" in der Koordinierung dieser Vermittlung mit dem Positionsfeld. Körper und Leib sind Körper und Leib einer menschlichen Person, die im *Doppelaspekt und Bruch* von Leib (korrelativ: Innen, Psychischem) und Körper

5 Zu nennen wäre hier vor allem die Alternative Apriorismus – Empirismus, vgl. Plessner 1975, S. 5.
6 Hinter ihn kann im kausalistischen Sinne nicht zurückgefragt werden, weil damit die phänomenologische Ebene, auf der er sich zeigt, verlassen bzw. derart anders als phänomenologisch unterbaut werden müsste, dass das Phänomenologische durch etwas erklärt wird, was mit anderen als phänomenologischen Mitteln gewonnen wird. Solche Gewinnung kann aber gerade nicht innerhalb des methodischen Ansatzes Plessners geleistet werden. Ein strukturell ähnliches Argument hat Schopenhauer bereits in Bezug auf den Satz vom zureichenden Grund formuliert, hinter den ebenfalls nur mittels seiner zurückfragt werden könne, weshalb solches Fragen sinnlos sei.

(Außen, Physischem), pragmatisch: von Leibsein und Körperhaben steht und aus diesem Bruch heraus ihr Leben zu führen hat. Doch aus diesem Bruch heraus sein Leben zu führen, bedeutet für den Menschen, sein Leben aus einem *Bruch seiner Natur* heraus führen zu *müssen*. Die NA beharrt darauf: Dieser Bruch – nicht eine abstrakte Natur, sondern eine strukturell die menschliche Existenz fundierende Natur – ist unhintergehbar. Das ist insofern unproblematisch, als darin keine Verpflichtung begründet liegt, alle Diskussionen darauf zu beziehen; es ist nur nicht möglich, diese Dimension kognitivistisch schlicht zu überspringen im Glauben, sondern das, was dabei herauskäme, könnte auch nicht mehr Anthropologie genannt werden.

Zu (4): Das anthropologische Unvollständigkeitstheorem

Weil Plessner diesen Bruch der menschlichen Existenz systematisch aus einer Transformation der Phänomenologie heraus entwickelt und über die Unterscheidung zwischen Leibsein und Körperhaben zu einer Rollentheorie weiterentwickelt, die ebenfalls aus diesem naturphilosophischen Bruch heraus entworfen wird, ist Unvollständigkeit bei ihm kein Inhalt einer bloßen Behauptung, sondern der Gehalt eines Theorems. Gemäß der Doppelaspektivität sind Leib und Körper dasselbe – der pharmazeutisch behandelbare und ggf. so zu behandelnde Körper ist auch gefühlter Leib, der gefühlte und bewohnte Leib ist zugleich Ding unter Dingen und als solches gemäß den Gesetzen der Physik manövrierbar – und voneinander Verschiedenes, die Habitualisierung des Verhältnisses in der Personalisierung der Umgang mit Identität in der Differenz und mit Differenz in der Identität. Die Doppelaspektivität ist kein bloß phänomenologischer Sachverhalt: Körper, Leib und Sprache sind bei Plessner interdependente Medien, die die Ausbildung von grundlegenden Fähigkeiten ermöglichen, die mit ihnen nicht automatisch gegeben sind. Im Leibsein und Körperhaben differenziert die Doppelaspektivität sich nicht nur als unaufhebbarer Bruch aus, sondern stellt sich als ein in Personalisierungsvollzügen pragmatisch zu bewältigender Bruch, aus dem heraus Personen zu leben haben, und damit als Aufgabe für die Lebensführung dar. Die Bewältigung der nie abschließbaren Verschränkung dieses Bruchs nennt Plessner Ausgleich. Dieser Ausgleich kann nie final sein, weil die Medien, in denen er zu erreichen ist, in eine strukturelle Negativität und damit in eine Unverfügbarkeit eingebettet sind: Der Körper kann nie Leib werden, kann aber partiell verleiblicht werden (z.B. im Erlernen eines Instruments, im Tanz etc.), der Leib kann nicht als bloßer Körper, gleich einem Steinbruch, verwendet werden, wie z.B. die Folgen etwa von Doping zeigen. Egal, wie sehr jemand mit sich leiblich im Reinen ist, der Leib ist als Körper in der sozialen Sphäre unaufhebbar *aus-*

drücklich, d.h. Bedeutungsträger auch da, wo nichts bedeutet werden soll, und in solcher Ausdrücklichkeit *immer auch* unverfügbar. Die unaufhebbare Verflochtenheit der Unverfügbarkeit der Medialität unserer Existenz mit der Unversöhnbarkeit derselben, d.h. mit der Unabschließbarkeit von Ausgleichsbedürftigkeit, konstituiert eine Unvollständigkeit, die anthropologisch so fundamental ist wie die Natur selbst es ist; sie ist strukturelle Form der Natur. Von der Unvollständigkeit gibt es kein vollständiges Bild,[7] aber eine Strukturtotalität von Bedingungen ist bestimmbar, die es erlaubt, die Legitimität der Behauptung prinzipieller Unvollständigkeit zu beanspruchen.

Zu (5): Struktur- statt Substanzbegriffe

Leibsein und Körperhaben, in deren Spiel sich die naturphilosophisch-phänomenologisch aufgewiesene Doppelaspektivität pragmatisch manifestiert, sind keine Substanz-, sondern Strukturbegriffe. Mittels ihrer wird nichts auch nur im Ansatz reduktiv bestimmt, sondern strukturell negative Ermöglichungsbedingungen werden von Plessner auf naturphilosophischer Grundlage expliziert. Doppelaspektivität, Personalität, Leibsein, Körperhaben, Sprache, exzentrische Positionalität – keiner dieser Begriffe bezeichnet eine Substanz, am ehesten könnte den Eindruck der Begriff der Personalität oder Person erwecken, weshalb auf diesen kurz einzugehen ist. Wenn man die Aristotelische Unterscheidung zwischen der ersten und der zweiten Substanz zugrundelegt, ist die Person in ihrer lebensweltlichen Vereinzelung erste Substanz als Lebewesen in einer Welt. Der gängigerweise umstrittene Substanzbegriff ist der zweite, der eine Substanz der Substanz und damit das Wesen der ersten Substanz meint. In dem Sinne ist die Person bei Plessner keine Substanz, sondern *substanzhaft*. Substanzhaft ist die Person, insofern sie als Träger ihrer Entwicklung ein Beharrendes ist; nicht mehr als substanzhaft ist sie, insofern sie nicht Träger *qua* Substanz im Sinne eines sie wiederum tragenden, erfüllenden oder sie „regierenden" Wesens ist, das eine Substanz hinter der Substanz oder, um Plessners sinnäquivalentes und in Bezug auf das Lebendiges überhaupt formuliertes Beispiel zu nehmen, ein Kern hinterm Kern wäre:

7 Ein anthropologisches Unvollständigkeistheorem kann zu dem Gedanken verleiten, dass die Unvollständigkeit nur auf der Basis und von der geleugneten, aber gleichwohl präsupponierten Vollständigkeit her behauptet werden kann. Damit wird aber das Theorem scholastisiert und der regressive Zusammenhang zwischen den Lebensführungen und ihren theoretisch dargelegten Ermöglichungsbedingungen der Lebensführung logifiziert.

> Diese ‚Verdoppelung' des synthetischen Zentrums ist nur der Ausdruck des in ihm Gesetztseins des lebendigen Körpers, braucht doch das im Kern substanzhaft geschlossene und gebundene physische Ding noch einen zweiten, ‚noch tiefer innen' seienden Kern, um in ihm selbst gesetzt zu sein. (Plessner 1975, S. 159)

Die Verdoppelung stellt für Plessner keine Erklärung, sondern eine Arkanisierung dar, weil mit ihr jenseits dessen, was die Philosophische Anthropologie analysiert, ein weiteres Explanandum – wenn auch vordergründig als „eigentliches" Explanans oder Wesen – eingeführt wird, auf das sie konzeptuell keinen Zugriff hat. Die Verdoppelung schaltet somit hinter die substanzhafte Personalität eine Substanz *jenseits der Personalität*, so wie z.B. eine explanatorisch überfrachtete Psychoanalyse die Substanz der Personalität mittels des Freud'schen Ich-Modells in die Doppelaspektivität, genauer: in den Aspekt des Psychischen hineinprojizieren und von dort aus verdoppeln muss, um die Substanz der Person auch jenseits der Sphäre des Aspektiven wiederum daraus zu gewinnen. Kann man bei Freud von einem Instanzenmodell als einer psychodynamisch transformierten Variante eines Substanzmodells sprechen, so wäre es angemessen, bei Plessner von einem naturphilosophisch-ontologisch orientierten Strukturmodell zu sprechen, in dem die Person nicht auf ihre Substanz, sondern auf ihre Ermöglichungsbedingungen hin befragt wird.

Diese Kriterien einer negativen Anthropologie (nA) werden nun anhand von Adornos Philosophie durchexerziert.

3 Exemplifizierung der Kriterien anhand der Negativen Anthropologie (nA) Adornos

Kriterium 1 und 2

Die ersten beiden Kriterien, deren gemeinsamer Nenner anthropologische Explizitheit, müssen in Bezug auf denjenigen, dessen Veto gegen eine jegliche Anthropologie zu den Kernelementen der panegyrischen Dogmatik gewisser Kreise gehört, tatsächlich nicht distinguierend erörtert werden. Dass und warum sich gleichwohl eine negative Anthropologie bei Adorno ausmachen lässt, habe ich an anderer Stelle dargelegt (vgl. Edinger 2021a), weshalb ich hier nur eine kurze Zusammenfassung der Gründe geben kann, die ich weitläufig entfaltet habe.

Entscheidend sind hier drei Schritte:

1. Systematisch den Ausgang zu nehmen von Adornos geradezu fundamentalphilosophischem Ausgang von der Subjekt-Objekt-Relation und seiner Umwertung von Hegels Subjekt-Objekt gemäß dem Vorrang des Objekts; über
2. die nähere Bestimmung dieses Vorrangs des Objekts durch den Naturbegriff, wie Marx ihn in seinen erst 1932 entdeckten und von Adorno systematisch (wenn auch nirgends ausdrücklich) in seine Philosophie eingearbeiteten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* entwickelt hat; hin zu
3. der nicht bruchlos möglichen und deshalb einen Sprachspielpluralismus innerhalb seiner Gesamtphilosophie erzeugenden Integration der Psychoanalyse in die Subjekt-Objekt-Dialektik.

In der Verschränkung von (2) und (3) treten philosophische Inkonsequenzen auf, die sich aus der Inkompatibilität von Freuds triadischem Ich-Modell mit der dyadischen Subjekt-Objekt-Relation ergeben, und die anthropologisch relevant sind, weil Adorno sich mit der Anknüpfung an Freuds Instanzenmodell eine materialistische, die anthropologische Schwelle überschreitende Perspektive auf den Menschen aneignet, die auf einem deutlich höheren Konkretionsniveau liegt als die Anknüpfung an die Subjekt-Objekt-Relation.

Kriterium 3 und 4: Naturphilosophie und Unvollständigkeitstheorem

Hier kommt unmittelbar das dritte Kriterium, das naturphilosophische, ins Spiel, und zwar dadurch, dass Adorno den Naturbegriff von Marx mit dem Libidobegriff Freuds so verschmelzen lässt, dass eine Linie von der Kritik des Idealismus Hegels über die Aneignung der Anthropologie Marxens zu Freuds Libidobegriff und Adornos zentralem Ausdruck des „Eingedenkens der Natur im Subjekt“ führt, anders gesagt: Die philosophische Anknüpfung an Hegel, Kant und Marx sowie die psychoanalytische an Freud und Adornos herrschaftskritische Denkfigur der Versöhnung werden über den Naturbegriff als ein negativ-anthropologischer Zusammenhang entwickelt. Was Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* als des Menschen „Bewußtsein seiner selbst als Natur“ (Adorno 1997a, S. 73) ansprechen, erschöpft sich nicht in der daselbst anvisierten „Urgeschichte der Subjektivität“ (Adorno 1997a, S. 73), weil dieses Bewusstsein auch Adornos Aneignung der Psychoanalyse anleitet. Nicht nur wird das schwache naturphilosophische Kriterium einer nA hier in starker Weise erfüllt, es wird sogar in einer Weise erfüllt, die es erlaubt zu sagen, dass Adorno das naturphilosophische Kriterium auch gemäß dem Anspruch einer NA erfüllt. Die Verschmel-

zung der klassischen – wie Adorno sagt: der radikalen (Adorno 1997b, S. 28) – Psychoanalyse[8] mit dem Vorrang des Objekts in der materialistischen Dialektik bildet deshalb die systematisch eigentlich tragende Säule meiner Vergleichung der Ansätze Adornos und Plessners. Die Nicht-Identität ist, am konkreten Fall des Menschen ausbuchstabiert, keine abstrakte dialektische Nicht-Identität, sondern Resultat dessen, dass

> in Wirklichkeit dieses Ich sich psychodynamisch aus einander entgegengesetzten Kräften, also aus den Kräften des Unbewußten, des nicht bewußten oder des verdrängten Triebes und andererseits dem Ich, also den nach außen gewandten und zugleich in sich selbst reflektierten, vollständig gegenwärtigen Momenten zusammensetzt; und diese Komplexität, um nicht zu sagen: dieser antagonistische Charakter, den das Ich in sich selbst besitzt, dieser Charakter führt eben dazu, daß wir von einer Einheit in einem strengen Sinn nicht reden können. (Adorno 2018, S. 150)

Die entgegengesetzten Kräfte liegen nicht auf derselben Ebene. Die Psychodynamik unterminiert gerade deshalb die Einheit des Ich, weil psychodynamisch das Ich die Entgegengesetztheit als doppelte Sprengung erfährt: von unten, vertikal-genetisch, von der Natur her, die sich dem Triebbegriff nicht austreiben lässt; und horizontal-genetisch, weil Natur nicht nur Verdrängtes, sondern auch dem Ich prinzipiell, wenn auch bei weitem nicht vollständig bekanntes Vorwärtsdrängendes ist. Im horizontalen Sinn ist Natur deshalb ein Vorwärtsdrängendes und in diesem Sinne die Einheit des Ichs von innen heraus Transzendierendes, weil „das Es, also die Triebmomente über die Dämme dieses Ichs und die recht dünne, in sich konsistente Sphäre des Bewußtseins hinausdrängen“ (Adorno 2018, S. 151) – was dem Ich nicht immer, aber doch prinzipiell bewusst ist.

Kriterium 4: Unvollständigkeitstheorem

Adorno behauptet nicht nur eine Unvollständigkeit, das Dass der Unvollständigkeit wird theoretisch von einem Warum her erklärt, das mehr leistet, als das Dass protokollarisch zu ratifizieren. Adorno leistet dies gleich auf zwei theoretischen Ebenen, die in einem Abbildungsverhältnis zueinander stehen: auf der Ebene der Theorie überhaupt bzw. der *negativen Dialektik* und auf der Ebene der Theorie im Besonderen bzw. der *dialektischen Dynamik des Psychischen*, um hier einen Ausdruck Plessners aus den *Grenzen der Gemeinschaft* zu verwenden. Dieses Abbil-

8 Zur Abgrenzung von Adornos Aneignung der Psychoanalyse vom revisionistischen Ansatz Karen Horneys vgl. Edinger 2021b.

dungsverhältnis bleibt, weil es sich auf einer anderen Ebene vollzieht, unberührt von Adornos generellem Verdikt über erkenntnistheoretische Abbildlehren oder Widerspiegelungstheorien[9].

Die dialektische Dynamik des Psychischen, derzufolge Ich, Es und Über-Ich jeweils durch das, wovon sie sich unterscheiden, immanent, d.h. in ihrer Konstitution selbst, vermittelt sind, gibt eine genauere Fassung der Subjekt-Objekt-Dialektik, in deren materialistischer Fassung der „Vorrang des Objekts" entscheidend ist. Der Vorrang des Objekts hat eine dreifache dialektische Bedeutung:

1. Innerhalb der Subjekt-Objekt-Dialektik meint der Vorrang des Objekts die Irreduzibilität des Objektseins, d.h. die Objekthaftigkeit des Subjekts als einer Entität überhaupt[10], das in seiner formalsten Fassung immer noch etwas (und insofern Objekt) ist. In dieser grundlegenden Bedeutung begründet der Vorrang des Objekts den materialistischen Charakter von Adornos Dialektik, in deren Konkretisierung das Subjekt das bereits angesprochene „Bewußtsein seiner selbst als Natur" (Adorno 1997a, S. 73) entwickelt.
2. In der dialektischen Dynamik des erhält dieser Naturbegriff eine genauere Fassung durch die Verortung im Instanzenmodell sowie durch seine Bestimmung als Moment der mehrfältigen antagonistischen Verfasstheit des Individuums. Es und Ich bilden einen Antagonismus im „Inneren" des Individuums, während im Über-Ich ein weiterer Antagonismus nistet, nämlich der zwischen Individuum und Gesellschaft. Keine immanente oder konstellative Analyse des Psychischen (z.B. in der Fokussierung des Antagonismus zwischen Individuum und Gesellschaft) ist möglich, die das Es oder den Trieb als Repräsentant (bei Adorno konkret: als Moment) der Natur eskamotieren oder übergehen kann.
3. Theoretisch höherstufiger als innerhalb der Subjekt-Objekt-Dialektik, die den theoretischen Rahmen der sie konkretisierenden dialektischen Dynamik des Psychischen bildet, nämlich auf der Ebene der Dialektik als solcher, erhält Unvollständigkeit eine Fassung, die die These legitimiert, dass bei

9 „In einer schlechthin Einen, unterschiedslosen, totalen Materie wäre keine Dialektik. Die offiziell materialistische hat die Erkenntnistheorie durch Dekrete übersprungen. Rache ereilt sie erkenntnistheoretisch: in der Abbildlehre. Der Gedanke ist kein Abbild der Sache – dazu macht ihn einzig materialistische Mythologie Epikurischen Stils, die erfindet, die Materie sende Bildchen aus –, sondern geht auf die Sache selbst." (Adorno 1997c, S. 205)

10 „Von Objektivität kann Subjekt potentiell, wenngleich nicht aktuell weggedacht werden; nicht ebenso Subjektivität von Objekt. Aus Subjekt, gleichgültig, wie es bestimmt werde, läßt ein Seiendes nicht sich eskamotieren. Ist Subjekt nicht etwas – und ‚etwas' bezeichnet ein irreduzibel objektives Moment –, so ist es gar nichts; noch als actus purus bedarf es des Bezugs auf ein Agierendes." (Adorno 1997d, S. 747)

Adorno nicht nur ein Unvollständigkeitstheorem auf einer direkt anthropologisch relevanten Ebene, sondern auch auf einer meta-anthropologischen Ebene „reiner" Theorie formuliert wird. Explizieren lässt sich die dialektische Unvollständigkeit *per se* am Beispiel des Verhältnisses von Begriff und Sache, das sich gemäß der dialektischen Dynamik von Identität und Nicht-Identität gestaltet.

Das Axiom der negativen Dialektik, das sie zugleich in Gang bringt, hält und erheischt, lautet: „Denken heißt identifizieren." (Adorno 1997c, S. 17) Medium der Identifikation ist der Begriff, dessen Intention die „unversöhnte Sache, der genau jene Identität mangelt, die der Gedanke surrogiert" (Adorno 1997c, S. 148). Die Nicht-Identität, d.h. die Unmöglichkeit der Identität oder der metaphysischen Koinzidenz von Begriff und Sache, ist die Rückseite und das Wundmal der Identität, die im notwendig identifizierend verfahrenden Denken immer hergestellt werden muss. Dass Vermittlung der Sache im Begriff nur als Identifikation möglich ist, macht die Sache zur unversöhnten und den Auftrag der negativen Dialektik zu einem logischen und normativen, der seine utopische Erfüllung darin fände, „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen" (Adorno 1997c, S. 27). Um die normative Dimension der Nicht-Identität geht es mir hier nicht, sondern ausschließlich um die logische, die nicht die Unversöhntheit zwischen Begriff und Sache begründet, sondern die logische Aporie der Identifikation und die Unmöglichkeit einer Abbildung der Sache im Begriff. Um ein Unvollständigkeitstheorem handelt es sich im starken Sinne, weil die negative Dialektik nicht nur die unaufhebbare Nicht-Identität von Begriff und Sache postuliert, sondern sie zu ihrem operativen theoretischen Grundprinzip macht. Die theoretische Operation, in der Unvollständigkeit sich materialisiert, heißt Vermittlung, in der Identität und Nicht-Identität keine dichotomischen Operatoren, sondern Momente voneinander bilden; sie muss selber gemäß der Identitätslogik verfahren, tut dies aber, um die Identifikation gegen sich selbst in Bewegung zu versetzen. Im Denken als der Vermittlung von Begriff und Sache findet auf einer höheren Ebene statt, was im Verhältnis von Subjekt und Objekt stattfindet: Der Vorrang des Objekts kehrt auf höherer Ebene wieder als Recht des nicht-assimilierbaren, aber logisch konstitutiven Anderen. Wie das Subjekt seiner selbst als Objekt gewahr wird, wird das Denken seiner selbst gewahr als durch das vermittelt, was weder es selbst ist noch in ihm aufgeht. Nicht umsonst nistet die Sprache der Psychoanalyse bei Adorno auch in der Logik des Begriffs: „Nicht anders vermag der Begriff die Sache dessen zu vertreten, was er verdrängte, der Mimesis, als indem er in seinen eigenen Verhaltensweisen etwas von dieser sich zueignet, ohne an sie sich zu verlieren." (Adorno 1997c, S. 26) Die Mimesis verklammert Begriff und Subjekt in der an Identität gebundenen und der Nicht-Identität verschriebenen Sehnsucht

nach der Einswerdung mit dem, womit es nicht eins werden kann – im Fall des Begriffs: der Sehnsucht nach der Sache, im Fall des Subjekts: der Sehnsucht nach der Natur. Noch deutlicher und explizit wird die klassische philosophische Schulsprache mit der Psychoanalyse hier verklammert: „Was irgend man von der Genese des Charakters weiß, ist mit der Behauptung eines solchen Akts moralischer Urzeugung unvereinbar. Das Ich, das bei Kant ihn vollziehen soll, ist kein Unmittelbares, sondern selber auch ein Vermitteltes, Entsprungenes, in psychoanalytischen Termini: von der diffusen Libido-Energie Abgezweigtes." (Adorno 1997c, S. 268) Das unaufhebbare Abgezweigtsein der Libido-Energie ist aufgrund der Verschmelzung von Philosophie und Psychoanalyse Merkmal struktureller Negativität im subjekt-objekt-theoretischen und im psychoanalytischen Sinne zugleich und darüber hinaus – existentiell und psychologisch – Wundmal versehrter Identität; die Negativität der Theorie und die Sehnsucht nach Versöhnung zwei Seiten einer Medaille. In der negativen Dialektik verbinden die theoretischen Grundstruktur die Subjekt-Objekt-Dialektik (1) und die dialektische Dynamik des Psychischen (2) sich mit Versöhnungssehnsüchten, die von einer unaufhebbaren Unvollständigkeit zeugen, die nicht sein und nicht vergehen soll.

Kriterium 5: Struktur- statt Substanzbegriffe

Adorno greift Cassirers Unterscheidung zwischen Substanz- und Funktionsbegriffen in der *Negativen Dialektik* auf, um beide gemeinsam zu verabschieden: „Der Kultus des Seins", so Adorno, lebt als reaktionärer „davon, dass auch real, wie einst in der Erkenntnistheorie, Funktionsbegriffe die Substanzbegriffe immer weiter verdrängt haben". (Adorno 1997c, S. 73) Statt diese philosophiegeschichtliche Verdrängung nachträglich geschichtsphilosophisch zu ratifizieren, macht Adorno sie als Symptom dessen aus, dass die Gesellschaft „zu dem totalen Funktionszusammenhang geworden, als welchen sie einst der Liberalismus dachte" (Adorno 1997c, S. 73). Weder Substanz- noch Funktionsbegriffe können der dialektischen Kritik standhalten, deren Zentralbegriff der der Vermittlung ist, der sich wiederum als Strukturbegriff fassen lässt, da Vermittlung auf die dynamische Artikulation der Bewegungsstruktur von Momenten zielt.

Im Vermittlungsdenken hält Adorno Hegels Bestreben, Ontologie entontologisiert Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die Treue. Adorno zufolge war es „unter den Motiven für die Ausbildung der Hegelschen Dialektik sicher nicht das geringste, dass er versucht hat, auf der einen Seite auch an einer solchen ontologischen Grundstruktur festzuhalten, zugleich aber doch die Unterschiedenheit zu ihrem gebührenden Recht zu bringen" (Adorno 1998, S. 152). Nicht nur der Metaphysik gilt es im Augenblick ihres Sturzes die Treue zu halten, für die Onto-

logie, die sich historisch als Kritik der Metaphysik ausgebildet hat (vgl. Kondylis 1990, S. 252ff.), gilt dies nicht weniger, denn wo Adorno sagt, dass die „dialektische Logik positivistischer als der Positivismus“ (Adorno 1997c, S. 144) sei, setzt er sich dezidiert ins Einvernehmen mit der „Grundthese der abendländischen Metaphysik: [...] daß das Substantielle das sei, was, um zu sein, keines anderen bedürfe“ (Adorno 1998, S. 47) oder: „dass substantiell nichts sein könne, was auf Grund eines anderen, ihm zugrunde liegenden prädiziert wird“ (Adorno 1998, S. 47). Die Dialektik ist positivistischer als der Positivismus, weil sie die Differenz von Begriff und Sache nicht eskamotiert, sondern beiden ihr Recht lässt. Die Arbeit der Dialektik, zugleich die der Vermittlung, findet unter der *Anerkennung der Substantialität und damit der Unabhängigkeit der Glieder des Vermittlungsprozesses* bei gleichzeitiger Nicht-Anerkennung ihrer Isolierbarkeit gegeneinander statt; Dialektik ist die vermittlungsorientierte Verweigerung gegenüber der Monolithisierung von Seiendem. Die Nicht-Isolierbarkeit ist keine Abhängigkeit, die Vermittlung relativiert oder unterwirft weder den Begriff der Sache noch die Sache dem Begriff, sondern sie vollzieht reflexiv die Bewegung, die der immanenten Logik der Reflexion beider folgt:

> Daß beide [Geist und Gegebenes, S.E.] wesentlich durcheinander vermittelt sind, macht beide zu Urprinzipien gleich untauglich; wollte indessen einer in solchem Vermitteltsein selber das Urprinzip entdecken, so verwechselte er einen Relations- mit einem Substanzbegriff und reklamierte als Ursprung den flatus vocis. Vermitteltheit ist keine positive Aussage über das Sein, sondern eine Anweisung für die Erkenntnis, sich nicht bei solcher Positivität zu beruhigen, eigentlich die Forderung, Dialektik konkret auszutragen. (Adorno 1997e, S. 32)

Die „Anweisung für die Erkenntnis“ lautet anders ausgedrückt: „Vermittlung durch das jeweils erkennende Bewußtsein“ (Adorno 1998, S. 51), das „zwei ihrerseits als Prinzipien absolut gesetzte Wesenheiten“ (Adorno 1998, S. 105) als *Momente dialektischer Vermittlung wie realer Bestimmtheit* auffasst. Die Dialektik erzeugt nicht die Bestimmtheit derjenigen Entitäten, die, etwa bei Descartes, als Substanzen „einander schroff gegenübergestellt“ (Adorno 1998, S. 111) sind, sondern sie reflektiert sie. Insofern kommt in der dialektischen Vermittlung das Kantische Diktum: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“, als Reflexionsmaxime aufgefasst, zu sich selbst. Mehr als für eine Struktur steht der Name der Dialektik für das Bewegungsprinzip eines Reflexionsprozesses, in dem als Prinzipien gesetzte Entitäten und verdinglichte Prinzipien als sich wechselseitig bestimmende und dadurch auch konstituierende Momente gefasst werden. Einem Denken in Strukturen statt in Substanzen steht die Dialektik allemal näher, weil sie an einer antinomischen, aber nicht-dichotomischen Relation sich vollzieht; dichotomisiert man die Relata, was ihre

klassisch-ontologische Substantialisierung voraussetzt, so ereignet sich damit, „daß dialektische Strukturen undialektisch, als wären sie einfach zu benennen, ausgedrückt und hypostasiert werden“ (Adorno 1997c, S. 114).

Was bedeutet das im Hinblick auf die Differenz zwischen einer NA und einer nA? So wenig Adornos negative Dialektik vor anthropologischen Motiven und Termini haltmacht, sie deutlich absorbiert sie dieselben innerhalb ihres Schematismus. Dadurch gewinnt zwar der Naturbegriff seine nicht mehr eskamotierbare Verbindlichkeit, aber die strukturelle Einbettung ist gerade nicht im genuinen Sinn anthropologischer Art, weil die maßgebende Struktur die Subjekt-Objekt-Relation bleibt, innerhalb derer der Subjektbegriff sowohl grundlegend materialistisch unterfüttert als auch psychoanalytisch ausbuchstabiert wird. Die Subjekt-Objekt-Relation als struktureller Rahmen entschärft allerdings *qua* Abstraktheit die anthropologischen Motive im Sinne einer nA, d.h. der Naturbegriff wird durch seine Einbettung de-anthropologisiert, obwohl er in seiner systematischen Gewichtigkeit zugleich *den Subjektbegriff durch dessen psychoanalytische Vertiefung immanent anthropologisiert*. Daraus ergibt sich die ambivalente Lage, dass Adorno, indem er z.B. Somatisches und Geistiges als antagonistische Momente voneinander fasst, beide Begriffe entsubstantialisiert, aber die Substantialität der Subjekt-Objekt-Relation selbst und damit ihrer als Momente gefassten Glieder unangetastet lässt. Das gilt auch für das Freud‘sche Instanzenmodell: Eine antagonistische Vermittlung des Ichs durch sein Anderes (Es, Trieb, Natur) tritt nicht aus dem Rahmen der Psychodynamik heraus, das dialektische Modell der antagonistischen Vermittlung wird hier „triadisiert“, aber die Psychodynamik wird zugleich gegen ihre Selbstübersteigung zu etwas anderem – z.B. einer Anthropologie – hin abgedichtet und der Naturbegriff letztlich psychodynamisch eingehegt. Der Übergang vom Substanz- zum Strukturdenken ist bei Adorno insofern in dem Maße anthropologisch, wie anthropologische Denkmotive innerhalb dieses Rahmens, dem einer nA, und gemäß dessen dialektischer Gesetzmäßigkeit explizierbar sind, d.h. anthropologisch bar jeglicher Anthropologie.

4 Schluss

In diesem Text ging es mir darum, die fragile und schwankende Mitte zwischen dem Kasuistischen der Analyse einzelner Ansätze und dem Fundamentalen im Sinne des typologisch Aufweisbaren zu finden. Das kasuistische Element der Auswahl der einem Vergleich unterzogenen Ansätze wird erst zum Problem, wenn die getroffene Auswahl als Repräsentation einer angeblich existierenden, nur leider aus Platzgründen nicht anwesenden Gesamtheit gleichgesetzt wird.

Zugleich ist der kasuistische Zugang nötig, um die Kriterien der Unterscheidung zwischen NA und nA darstellen zu können, statt sie nur zu benennen. Der fundamentale Sinn des Typologischen ist im Anspruch begründet, eine Unterscheidung zu explizieren, die einen Anspruch auf *grundsätzliche Gültigkeit* erheben kann, und diese Gültigkeit an konkreten Ansätzen exemplifiziert zu haben, die den Kriterien faktisch gerecht werden und sie philosophisch mit Leben erfüllen. Der grundsätzliche Gültigkeitsanspruch gilt hier der *Binnendifferenzierung* negativer Anthropologie (im paradigmatischen Sinne), deren grundsätzlicher Etablierung ich an anderer Stelle vorgearbeitet habe (vgl. Edinger 2021a). Wo eine grundsätzliche Gültigkeit eine allgemeine Akzeptanz findet, kann die Kodifikation einer Unterscheidung sich durchsetzen. Nicht weniger wird mit der Unterscheidung angestrebt.

Die Darlegung dessen, warum es sich bei Plessners Ansatz um eine Negative Anthropologie handelt, bedarf weniger der argumentativen Umwege und Indirektheit, als vielmehr einer strikten immanenten Analyse. Das zeigt sich daran, dass die ersten beiden Kriterien selbstredend erfüllt werden und die Erfüllung des dritten, des naturphilosophischen Kriteriums, sich ohne tiefgehende Erläuterungen aufweisen ließ. Wider eine weit verbreitete, Konnotationen gegenüber Logik und Semantik den Vorzug gebende Vorurteilsstruktur, für die Naturphilosophie einen biologistischen Anklang hat, erfüllt Plessner gerade das vierte Kriterium (Unvollständigkeitstheorem) in emphatischer Weise, indem er eine tragende Struktur entwickelt (aus Leibsein, Körperhaben, Sprach- und Rollenaneignung), die einerseits in sich negativ und unreduktionistisch verfasst ist, andererseits aber zugleich die Rückführung einer Diversität von Phänomenen auf universale und keine substantialistischen Vorentscheidungen verdeckt transportierende Ermöglichungsstrukturen enthält. Die Kriterien drei bis fünf (Struktur- statt Substanzbegriffe) werden nicht in einer analytisch voneinander separierbaren Weise erfüllt, sondern die Sachverhalte greifen ineinander und durchdringen sich gegenseitig, weshalb z.B. in der Explikation von (4) und (5) signifikante inhaltliche Überschneidungen bestehen und in beiden (3) in einer tragenden Weise präsent bleibt als mehr als nur logische Voraussetzung.

Verwickelter stellt sich die Sachlage im Fall Adornos dar. Das Veto gegen eine jegliche Anthropologie und die (negativ-dialektisch paradoxe und identitätslogisch nicht paradoxe) Identifikation von Anthropologie und essentialistischem Denken garantieren zwar die Nicht-Erfüllung der ersten beiden Kriterien, sind aber nicht das letzte Wort in der Sache. Das liegt vor allem an der Sache der Psychoanalyse, die Adorno sich über den Naturbegriff aneignet, wodurch er das dritte Kriterium im emphatischen Sinn und in einer Weise, die mit einer NA prinzipiell kompatibel ist, erfüllt. Das lässt sich so sagen, ohne dass sich die Frage aufdrängt, ob Adorno damit seine grundsätzliche philosophische Intention

torpediert, denn mit Blick auf das vierte Kriterium (Unvollständigkeitstheorem) bleibt festzuhalten, dass er zwar den Naturbegriff im starken bzw. emphatischen Sinne begreift, aber ihn dennoch dialektisch stringent so bestimmt, dass er sich der dialektischen Dynamik des Psychischen auf unproblematische Weise einfügt. Ein Unvollständigkeitstheorem im eigentlichen Sinne lässt sich bei Adorno ausmachen, weil bei ihm durch die naturphilosophische Anverwandlung der Psychoanalyse eine über die reine Psychodynamik hinausreichende *negativ-dialektische* Dynamik des Psychischen klar zutage tritt und die dialektische Verfasstheit dieser Theorie die negative Dynamik noch einmal höherstufig theoretisch reflektiert und einholt. Letzteres resultiert daraus, dass die negative Dialektik einen Bruch mit dem Substanzdenken zugunsten des Denkens in konstitutiven Strukturen vollzieht, allerdings auf einem Abstraktheitslevel gegenüber allen genuinen anthropologischen Denkfiguren, das sich mit der Kategorisierung als nA, nicht aber als NA vereinbaren lässt. Mit Blick auf die Kriterien 2 bis 5 lässt sich Adornos Veto gegen jegliche Anthropologie hinreichend entschärfen, um die Behauptung zu legitimieren, dass sich eine negative Anthropologie (nA) bei ihm ausmachen lässt, ohne seine Philosophie gegen deren eigene – mit der Plessners im Grundsatz kompatible – Intention zu verkehren, was freilich in Bezug auf eine Negative Anthropologie (NA), sofern man ihm eine solche nachsagen will, nicht gilt. So viel Respekt ist gegenüber dem Veto dann doch angebracht, aber auch gegenüber der Philosophischen Anthropologie.

Literatur

Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (1997a): *Dialektik der Aufklärung* (= Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. Bd.3). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1997b): „Die revidierte Psychoanalyse". In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. *Soziologische Schriften. Schriften zur Soziologie*. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 20 – 41.

Adorno, Theodor W. (1997c): „Negative Dialektik". In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 7 – 400.

Adorno, Theodor W. (1997d): „Zu Subjekt und Objekt". In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10, 2. Teilband. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 741 – 758.

Adorno, Theodor W. (1997e): „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien". In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 7 – 245.

Adorno, Theodor W. (1998): *Metaphysik. Begriff und Probleme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (2018): *Erkenntnistheorie (1957/58)*. Berlin: Suhrkamp.

Assmann, Aleida (2004): „Neuerfindungen des Menschen. Literarische Anthropologien im 20. Jahrhundert“. In: Assmann, Aleida/Gaier, Ulrich/Trommsdorff, Gisela (Hrsg.): *Positionen der Kulturanthropologie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 90 – 117.

Edinger, Sebastian (2021a): *Negative Anthropologie. Zur systematischen Bestimmung grundlegender Konvergenzen zwischen den Philosophien Helmuth Plessners und Theodor W. Adornos*. Berlin/Boston: de Gruyter.

Edinger, Sebastian (2021b): „Kritik des Individualismus und Apologie der Libidotheorie. Zur Stellung von Adornos Kritik der revisionistischen Psychoanalyse Karen Horneys innerhalb seiner Kulturkritik“. In: Anderson, Inga/Edinger, Sebastian (Hrsg.): *Psychotherapie zwischen Klinik und Kulturkritik Reflexionen einer Kultur des Therapeutischen*. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 169 – 234.

Kondylis, Panajotis (1986): *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Kondylis, Panajotis (1990): *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Krüger, Hans-Peter (2009): *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik*. Berlin: Akademie.

Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin/New York: de Gruyter.

Teil II: **Die (Vor-)Geschichte der negativen Anthropologie im neunzehnten Jahrhundert**

Simon Schüz

Hegels negative Anthropologie?

Eine Bestandsaufnahme im Dialog mit Plessner

Der Begriff ‚negative Anthropologie' wurde von Ulrich Sonnemann in seinem gleichnamigen Buch (Sonnemann 1969) geprägt, um in der Tradition der Kritischen Theorie die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie zu problematisieren. Ist das Wesen des Menschen überhaupt in essentialistischer Manier zu fassen oder widersetzt der Mensch sich nicht paradoxerweise ‚von Natur aus' seiner Naturalisierung und politisch-sozialen Fixierung? Und ist die Anthropologie nicht derart in ihren Gegenstand verstrickt, dass sie von ihren eigenen historischen und gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen nicht abstrahieren kann, wenn sie ‚den' Menschen positiv bestimmen will? Der Begriff der negativen Anthropologie weist zugleich über Sonnemanns Entwurf hinaus, indem er das Desiderat umreißt, jenen kritischen Anfragen zu begegnen, ohne das Projekt der philosophischen Anthropologie ganz aufzugeben.[1]

Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* bietet dem Desiderat einer negativen Anthropologie sowohl Anknüpfungspunkte als auch Widerstände. Dem ersten Anschein nach entwickelt Hegel dort im Kapitel „Anthropologie" innerhalb des „subjektiven Geistes" vielmehr eine ‚positive' Anthropologie in genau dem von Sonnemann kritisierten Sinne. Zum einen scheint Hegels Anthropologie auf einer problematischen Metaphysik der „Seele" und des „Geistes" aufzubauen und droht ihrem Gegenstand durch den Apriorismus einer triadischen Entwicklungslogik Gewalt anzutun. Zum anderen scheint sie auf eine eklektische und unkritische Weise in empirische Behauptungen verstrickt zu sein, wenn sie sich dazu versteigt, Menschenrassen und ihre Wesensmerkmale zu bestimmen oder Nationalcharaktere zu diagnostizieren, oder sich auf längst überholte, pseudowissenschaftliche Theorien wie den „animalischen Magnetismus" einlässt.[2]

Auf den zweiten Blick weist Hegels „Anthropologie"-Kapitel jedoch über sich selbst hinaus, da es eingebettet ist in eine „Philosophie des Geistes", welche

1 Zum Desiderat einer ‚negativen Anthropologie', siehe Edinger (2021), Gamm (2006, 2015), Krüger (2019) und vgl. das hermeneutisch-anthropologische Konzept der „Wesensoffenheit des Menschen" bei Schüz (2001), auf das ich hier nicht näher eingehen kann.

2 Zu Hegels Rezeption des animalischen Magnetismus nach Franz Anton Mesmer, siehe Fetscher (1970, S. 79, 81f.).

http://doi.org/10.1515/9783110716948–004

unter der Leitidee selbstbezüglicher Negativität den Menschen als wesentlich frei und selbstbestimmt denkt und dabei die genetischen Bedingungen sowie die logische Form dieser Wesensbestimmung kritisch reflektiert. Ich werde im Folgenden versuchen, das auf den zweiten Blick Entdeckte zu vertiefen. Mein Ziel ist es, eine tentative Bestandsaufnahme von Hegels philosophischer Anthropologie zu geben, die dabei helfen soll, die Konzeption einer negativen Anthropologie weiter zu entfalten (was sowohl durch affirmative Aneignung hegelscher Theoreme als auch durch kritische Abgrenzung geschehen kann).

Meine Analyse Hegels bedient sich zweier Orientierungsachsen. Die erste Achse (1.) bilden Adornos und Foucaults paradigmatische Einwürfe gegen jegliche ‚positive' Anthropologie. Aus ihnen werde ich die systematischen Topoi extrapolieren, zu denen Hegels Anthropologie positioniert werden muss; sie strukturieren meinen Zugriff auf den Text der *Enzyklopädie*. Die zweite Achse (2.) bildet Plessners Schrift *Macht und menschliche Natur*, in deren Zentrum das Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen steht und die ich deshalb als Programmschrift für eine negative Anthropologie interpretiere. Plessners Entwurf soll hier der Orientierung dienen, wie eine negative Anthropologie inhaltlich entfaltet werden müsste; das so gewonnene Vorverständnis soll helfen, Hegels anthropologischen Entwurf aufzuschließen und die für das anvisierte systematische Anliegen relevanten Motive fokussieren.[3]

Entlang dieser beiden Achsen werde ich Hegels *Enzyklopädie* in einem tentativen Aufriss (3.) als Entwurf einer negativen Anthropologie porträtieren, welche auf dem Grundsatz aufbaut, dass das Wesen des Menschen der „Geist" ist. Indem Hegel das Wesen des Geistes wiederum als Freiheit im Sinne selbstbezüglicher Negativität denkt, so meine These, entwirft er eine eigene Version des auch von Plessner formulierten Unergründlichkeitsprinzips. In einem letzten Schritt (4.) untersuche ich, inwieweit das „Anthropologie"-Kapitel diese These bestätigt, d.h. ob es Hegel dort gelingt, den Geist des Menschen auf eine natürliche, leibliche Grundlage zu stellen, ohne das Prinzip der Unergründlichkeit dabei zu verletzen. Hier lege ich einen Schwerpunkt auf die „Gewohnheit", welche für Hegel der Mechanismus ist, mit dem sich der Mensch auf der Basis seiner körperlich-organischen ‚ersten' Natur eine ‚zweite' Natur ausbildet, durch welche seine Leiblichkeit zum unmittelbaren Ausdruck des Geistes wird. Im Anschluss an Khuranas Interpretation der Gewohnheit komme ich zu dem Ergebnis, dass Hegels Anthro-

3 Deshalb werde ich nur nebenbei darauf eingehen, welche direkten Bezüge sich zwischen Plessners philosophischer Anthropologie und derjenigen, die ich bei Hegel skizzieren möchte, herstellen lassen. Ausführlich auf das Verhältnis Hegel-Plessner gehen jüngst Lessing (2011), Rohmer (2017) und Sell (2013) ein.

pologie hier eine beträchtliche Nähe zu Plessners Unergründlichkeitsgedanken aufweist, indem sie die Offenheit und Riskiertheit der menschlichen Lebensführung herausstellt und diese bis in das ‚natürliche' bzw. ‚zweitnatürliche' Selbstverhältnis des Menschen zurückverfolgt. Meine Bestandsaufnahme wird zu dem Ergebnis gelangen, dass Hegels Entwurf das systematische Potenzial für die Entwicklung einer negativen Anthropologie hat und dabei in bestechender Weise die Anthropologie in eine Systemkonzeption einbettet, die hinsichtlich ihrer eigenen theoretischen Form in hohem Maße selbstreflektiert ist und Natur- und Geschichtsphilosophie auf wegweisende Art verbindet.

1 Motivation: Einwände gegen ‚positive' Anthropologien

Was soll das Konzept einer negativen Anthropologie leisten und warum ist es als ein Desiderat anzusehen? Zum Konzept einer negativen Anthropologie führt die radikale Kritik an den traditionellen, ‚positiven' Modellen der Anthropologie im zwanzigsten Jahrhundert in Verbindung mit der Einsicht, dass es sich gerade im kritischen und emanzipatorischen Interesse lohnt, dennoch am Begriff des Menschen als philosophischer Fundamentalkategorie festzuhalten. Diese doppelte Motivation kann hier nur skizzenhaft entfaltet werden; ich konzentriere mich auf einige Leitmotive, die mir systematisch bedeutsam erscheinen.[4]

Die Kritik an der Anthropologie im zwanzigsten Jahrhundert richtet sich zum einen gegen das Projekt einer in empirische Subdisziplinen aufteilbaren Einheitswissenschaft vom Menschen gemäß dem aufklärerischen Paradigma von Kant und Herder und zum anderen gegen das Projekt einer *philosophischen* Anthropologie, die das überzeitliche Wesen des Menschen zu bestimmen versucht. Beide Projekte hängen freilich zusammen und sind auch in ihrer historischen Entwicklung nicht voneinander zu trennen.[5]

---

4 Ferner werde ich nicht näher auf die Frage eingehen, warum etwa die modernen Klassiker der philosophischen Anthropologie, d.h. Scheler und Gehlen – Plessner schreibe ich im 2. Abschnitt eine Sonderrolle zu –, nicht bereits eine negative Anthropologie formulieren. Zur kritischen Betrachtung Schelers und Gehlens vor dem Hintergrund der Hegel'schen Anthropologie, siehe Lohmar (1997, S. 139–149, 150–165). Eine mit Gehlen sympathisierende Gewichtung der Trias Scheler-Gehlen-Plessner, die auch auf Hegel übertragen wird, nimmt Sandkaulen (2011, S. 38ff.) vor.

5 Siehe Zammito (2002, S. 3).

Zu den gewichtigen Einsprüchen gegen die Anthropologie als Paradigma der Humanwissenschaften zählt Foucaults kritische Diagnose eines „anthropologischen Schlafs“ (Foucault 1971, S. 410) sowie seine Prognose, dass der Mensch einmal „verschwinden“ (Foucault 1971, S. 460) werde. Nach Foucault ‚schläft‘ die Anthropologie, insofern sie die Konstitutionsbedingungen ihres Gegenstandes nicht hinreichend kritisch reflektiert. Sie begehe die „empirisch-kritische Reduplizierung“ (Foucault 1971, S. 411), empirische Befunde zu transzendentalen Wesensmerkmalen zu fundamentalisieren, die auf zirkuläre Weise wiederum dazu dienen, das Feld der humanwissenschaftlichen Empirie zu normieren: „Die präkritische Analyse dessen, was der Mensch in seiner Essenz ist, wird zur Analytik all dessen, was sich im allgemeinen der Erfahrung des Menschen geben kann.“ (Foucault 1971, S. 411) Nach Foucault orientiert sich jene präkritische Analyse an den „konstituierenden Modellen“ der Biologie, Ökonomie und Linguistik, die entsprechend zu beherrschenden „Projektionsoberfläche[n]“ für die Deutung des Menschen und seiner Lebensführung geworden sind (Foucault 1971, S. 428). Der darin sich ausdrückende ‚dogmatische Schlummer‘ beruht letztlich auf einem unzureichenden Bewusstsein für die historische Gewordenheit des Diskurses über den Menschen, welche Foucaults „Archäologie“ der Humanwissenschaften herauszustellen sucht. Da die diskursive Konstitution des Forschungsgegenstands ‚Mensch‘ für Foucault auf eine bestimmte historische Konstellation von Interessen, politisch-sozialen Umständen und Diskursformen (insbesondere eine gewisse Auffassung der Sprache selbst) zurückgeht, folgt daraus die Möglichkeit, dass ‚der Mensch‘ einmal verschwinden wird, sofern diese kontingenten Rahmenbedingungen sich wieder verändern.[6]

Direkt gegen die philosophische Anthropologie im engeren Sinne gerichtet ist Adornos „Veto gegen jegliche [Anthropologie]“, das auf der These beruht, „[d]aß sich nicht sagen lässt, was der Mensch sei“ (Adorno 1966, S. 128).[7] Adornos Veto ist auf Heideggers Daseinsanalytik als angebliche „Ontologisierung des Ontischen“ (Adorno 1966, S. 120) gemünzt, richtet sich aber grundsätzlich gegen die Tendenz, Individualität identifizierend in Verallgemeinerungen aufzulösen, sowie gegen den Versuch, (analog zu Foucaults „Reduplizierung“) aus der faktischen Situation des Menschen ein überzeitliches „Menschenwesen [zu] entziffer[n]“ (Adorno 1966, S. 128). Adorno kritisiert damit den ontologischen Anspruch der philosophischen Anthropologie als solchen. Es ist für ihn gleich-

6 Vgl. Foucault (1971, S. 414f.). Zur These des Verschwindens bzw. Todes des Menschen und Foucaults späterer Abstandnahme von derselben, siehe Gehring (2015) u. Krüger (2017, S. 38f.).

7 Zu diesem Veto und seiner Interpretation, siehe Edinger (2021, S. 188ff.); Gamm (2015, S. 151ff.); Schüz (2001, S. 12ff.).

gültig, ob die Anthropologie dem Menschen eine wesentliche Offenheit und Ungebundenheit attestiert; auch eine solche Wesensbestimmung stellt eine metaphysische Fixierung des Menschen dar.

Aus den prominenten Einwürfen Foucaults und Adornos lassen sich die zentralen systematischen Topoi extrapolieren, in denen die (philosophische) Anthropologie zum Problem wird und an denen eine negative Anthropologie anzusetzen hat:

1. *Metaphysischer Essentialismus* bzw. *Substanzbegriff*. Die von Foucault herausgestellte diskursive Konstitution des Menschen als Objekt theoretischer Bestimmung sowie die Historizität derselben sollen zeigen: Es gibt keine metaphysisch fixierten Wesensmerkmale, die universell und überzeitlich festschrieben, was den Menschen als solchen ausmacht und wer der Menschheit als natürlicher Art bzw. substantieller Form zuzurechnen wäre. Dies zu glauben beruht auf der stillschweigenden „Ontologisierung" bzw. transzendentalen „Reduplizierung" gewisser empirischer Merkmale (bzw. ihrer Rolle im Diskurs) zu essentiellen Eigenschaften. – Demnach ist (mit Cassirer gesprochen) ein *Substanzbegriff* vom Menschen fragwürdig, der ihn als ein naturhaft gegebenes Ding von gewissen intrinsischen Eigenschaften auffasst.
2. *Naturalismus* bzw. *naturphilosophische Prämissen*. Sobald der Mensch im Sinne von Cassirers Substanzbegriff bestimmt wird (1.), stellt sich die Frage nach den Eigenschaften, die seine spezifische Differenz gegenüber den (anderen) Tieren ausmachen. Die Fragehinsicht legt bereits nahe, dass der Mensch ein primär mit biologischen Kategorien bestimmbares Naturwesen ist, dessen Phänotyp sich in gewissen physiologischen (z.B. Gehirnvolumen), ontogenetischen (z.B. ‚extrauterines Frühjahr') oder ethologischen Hinsichten (z.B. Werkzeuggebrauch, aufrechter Gang) von anderen Säugetieren unterscheidet. Dies kann dazu führen, dass die Mensch-Tier-Differenz gänzlich nivelliert wird, weil die Phylogenese in evolutionärer Perspektive stets ein Kontinuum bildet. Der Mensch präsentiert sich dann als ein besonders intelligenter Primat, dessen Kommunikation, Kognition und Sozialverhalten sich nur graduell von denen anderer Tierarten unterscheiden. Oder die spezifische Differenz des Menschen wird auf das reduziert, was ihn als eine bestimmte Spezies von Lebewesen auszeichnet, etwa auf das, was sich im Sinne von Foot und Thompson als *Aristotelian categorical* von ihm aussagen lässt.[8]

8 Vgl. Foot (2004, S. 53, 59ff.) u. Thompson (2011). Zur Rolle von *Aristotelian categoricals* in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes, siehe Melichar (2019, S. 148). Für eine affirmative, mit dem Plessner'schen Leitmotiv der Unergründlichkeit womöglich kompatible Lesart von *Aristote-*

3. *Normative und teleologische Setzungen*. Wenn ein Substanzbegriff vom Menschen zugrunde gelegt (1.) und derselbe essentialistisch bzw. reduktiv naturalistisch bestimmt wird (2.), dann ergibt sich fast von selbst eine gewisse Ein- und Abgrenzung des Spektrums menschlicher Möglichkeiten. Gemessen an seinem Wesen kann festgelegt werden, was gut, schlecht oder normal für ‚den' Menschen ist, und was von ihm erwartet werden kann. Hier liegt vermutlich der eigentliche Stein des Anstoßes für Foucault und Adorno: Eine ‚positive' Anthropologie geht unweigerlich mit Setzungen einher, die den Menschen in seiner Natur und die Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung normativ vereinnahmen und/oder teleologisch determinieren.[9] Zum Beispiel ist für die Anthropologie Herders trotz ihrer kulturrelativistischen Grundhaltung zentral, dass die Anlagen und Kräfte des Menschen zur Ausbildung eines Ideals der „Humanität" bestimmt sind, und auch Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* und Fichtes *Die Bestimmung des Menschen* gehen davon aus, dass der Mensch nicht in seinem Wesen bestimmbar ist, ohne ihm eine (moralische) ‚Bestimmung' zuzuschreiben, die er auf der Bühne der Weltgeschichte zu verwirklichen hat.[10]
4. *Reflexion und Historisierung des eigenen intentionalen Bezugssinnes*. Den Einwürfen Foucaults und Adornos folgend ist das Problematische an normativen und teleologischen Setzungen (3.) die Ausblendung ihrer Historizität und kulturellen Bedingtheit. Durch den oben erwähnten Vorgang der Reduplizierung bzw. Ontologisierung wird etwas Zeitgebundenes und Partikulares – bei Herder und Kant etwa das Diskursfeld der europäischen Aufklärung – zu etwas Überzeitlichem und Universellem überhöht. Demnach drohten solche ‚positiven' Anthropologien in eine eurozentrische, potentiell rassistische und kultursuprematistische Sichtweise abzugleiten. Was der ‚positiven' Anthropologie entsprechend fehlt, ist die Reflexion auf sich selbst als Form der theoretischen Bezugnahme. Der Bezugssinn, mit dem sie sich auf den Menschen als ihr intentionales Objekt richtet, wird dann nicht in seiner historischen Bedingtheit durchschaut, sondern die Objektseite wird von der Seite der Bezugnahme abstrahiert und für etwas naturhaft Gegebenes gehalten.

---

lian categoricals als geschichtliche Beschreibungen der menschlichen Lebensform, siehe Becker (2020, S. 72ff.).

9 Vgl. Beckers Analyse von Foucaults und Adornos Anthropologiekritik als einer „um des Menschen willen" (2015, S. 180ff.).

10 Zu Herders Relativismus, siehe Forster (2019). Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie in der Idee einer ‚Bestimmung des Menschen', siehe Marquard (1992, S. 128ff.).

Aufgrund der mit (3.) und (4.) aufgeworfenen Desiderate ist es nicht hinreichend, die philosophische Anthropologie statt mit Substanzbegriffen in Funktionsbegriffen (Cassirer) zu artikulieren, auch wenn dies für eine negative Anthropologie eine notwendige Bedingung darstellen mag.[11] Gehlens Anthropologie zum Beispiel gibt mit dem zur entlastenden Handlung aufgeforderten Mängelwesen einen Funktionsbegriff des Menschen. Dieser ermöglicht eine Struktur- und Funktionsanalyse menschlicher Handlungsvollzüge und ihrer leiblich-biologischen Grundlagen, die den Menschen und seine Differenz zum Tier bestimmen kann, *ohne* auf ontologische Festlegungen wie ein Stufenschema des Lebendigen oder intrinsische biologische Unterschiede rekurrieren zu müssen.[12] Gleichwohl ist Gehlens am Begriff des Mängelwesens orientierte Konzeption von Handlung und Entlastung geradezu durchtränkt von normativen und teleologischen Setzungen, welche in den mit ihr angestellten Funktionsanalysen vielmehr naturalisiert statt kritisch reflektiert werden.[13]

Auch wenn die hier aufgestellten systematischen Aspekte nicht ausnahmslos auf alle ‚positiven' Anthropologien zutreffen mögen, stecken sie doch das Feld ab, in welchem jene für Kritik in der Stoßrichtung Foucaults und Adornos angreifbar sind. Sie zeigen die Hinsichten auf, die unser Selbstverständnis als Menschen dergestalt prägen können, dass wir in der Folge unsere Lebensführung normierenden und deterministischen Vorstellungen unterwerfen und uns von denselben gleich einer selbsterfüllenden Prophezeiung leiten lassen.

Demgegenüber sucht eine negative Anthropologie die Offenheit, Vielfalt und Unergründlichkeit des Menschen und der von ihm ausgebildeten Lebensformen theoretisch einzuholen. Wenn eine solche negativ erfasste Anthropologie möglich ist, könnte gerade ihre Ansetzung der irreduziblen Fundamentalkategorie ‚Mensch' verhindern, dass unser Selbstverständnis als freie und intrinsisch wertvolle Individuen durch biologische, psychologische oder soziologische Reduktionismen gefährdet wird. Doch der Raum für eine solche Unergründlichkeit besteht nicht schon allein deshalb, weil wir ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse verfolgen möchten. Die angeführten systematischen Aspekte benennen auch die Herausforderungen, die die negative Anthropologie zu bewältigen hat, wenn sie sich gegen die Spielarten des Essentialismus und/oder Naturalismus durchsetzen will.

---

11 Vgl. den Beitrag von Sebastian Edinger in diesem Band.

12 Siehe Gehlens Kritik an Scheler (Gehlen 1976, S. 20–30) und ihre Explikation anhand der Unterscheidung von Substanz- und Funktionsbegriff in Lohmar (1997, S. 137f.) Vgl. auch Sandkaulens Aufwertung von Gehlens Anthropologie hinsichtlich gerade dieses Aspekts (Sandkaulen 2011, S. 39).

13 Siehe die kritischen Analysen Gehlens in Edinger (2021, S. 61–72) u. Lohmar (1997, S. 159f.).

2 Programm: Negative Anthropologie nach Plessners *Macht und menschliche Natur*

Plessner entwickelt in seiner Schrift *Macht und menschliche Natur* das Programm einer neuartigen Anthropologie – die hier als ‚negative Anthropologie' expliziert werden soll –, indem er am oben genannten Aspekt (4.) ansetzt, d.h. der Selbstreflexion und Historisierung des der Anthropologie eingeschriebenen intentionalen Bezugssinnes. Nach Plessner entsteht die Anthropologie in Europa aus der christlichen Vorstellung der Gleichheit aller Geschöpfe vor Gott, die sie zum universalen Prinzip der „Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt" (MmN, S. 149) umbilde, welches dem Begriff ‚Mensch' zugrunde liege. Erst dieses Prinzip und die ihm entsprechenden „formalen oder formalisierbaren Kategorien wie Leben, Kultur, Welt" ermöglichten die „Weite des Blicks" (MmN, S. 159), in welcher die Mannigfaltigkeit menschlicher Lebens- und Kulturformen erschließbar wird (z.B. synchron durch die Ethnologie oder diachron durch die Geschichtswissenschaft). Die Übernahme dieses universalistischen Begriffs vom Menschen schildert Plessner als Bewegung der Dezentrierung und Rezentrierung (vgl. Krüger 1999, S. 65): „Die vom Abendland errungene Weite des Blicks erfordert die Relativierung der eigenen Position gegen die anderen Positionen." (MmN, S. 159) Der schlechthin allgemeine Begriff des Menschen kommt demnach gerade dann zu universeller Geltung, wenn er als partikulare Vorstellung des europäischen Kulturkreises transparent und der „Anerkennung außereuropäischer Kultursysteme und Weltbilder" (MmN, S. 148) untergeordnet wird.

Eine Anthropologie, die sich derart radikal selbst relativiert, muss demnach von allen ‚positiven' Festlegungen gemäß den oben genannten Aspekten (1.)-(3.) grundsätzlich Abstand nehmen. Doch wie soll damit mehr gewonnen sein als die gänzliche Destruktion des anthropologischen Diskurses im Sinne von Foucaults „Verschwinden" des Menschen oder Adornos „Veto" gegen jegliche Anthropologie? Kann von Anthropologie dann mehr übrig bleiben, als ein Historismus von Menschenbildern?

Die Pointe der von Plessner beschriebenen Selbstrelativierung der Anthropologie ist, dass es erst in einer universalistischen Perspektive möglich wird, die anderen Positionen neben der eigenen als prinzipiell gleichwertig anzuerkennen. Für Plessner bedeutet das jedoch keine Verabsolutierung der universalistischen Position durch die Hintertür, sondern sie sichert der Selbstrelativierung allererst ihre reflexive Konsistenz: Indem die Anthropologie sich als *eine* menschliche Möglichkeit der Selbstdeutung unter anderen begreift, wird sie zugleich dazu

ermächtigt, sich selbst *als* eine solche Möglichkeit zu ergreifen.[14] Im entschlossenen Ergreifen der Historizität der eigenen Position wandelt sich auch das Selbstverständnis des Menschen: Er betrachtet sich selbst nicht mehr mit dem „Finderblick", welcher empirische Phänomene des Menschlichen aufsammelt und auf zeitlose Wesensmerkmale zurückführt, sondern als „echte[] Schöpfermacht" (MmN, S. 149), als welche er selbst je neu bestimmen kann, was für ihn das ‚Wesentliche' sein soll.

Indem der metaphysische, ahistorische Zuschnitt der ‚positiven' Anthropologie destruiert wird, verliert sich der Mensch also nicht aus dem Blick, sondern wird sich nach Plessner allererst zugeeignet „als die schöpferische Durchbruchstelle seiner geistigen Welt, aus deren Werten und Kategorien heraus er sich, seine Mitwelt und Umwelt versteht und behandelt, seines eigenen Apriori also" (MmN, S. 160). Diese Einsicht ist auch als Absage an die universalistische Vogelperspektive eines historistischen Nebeneinanders verschiedener Kultur- und Wertewelten zu verstehen. Denn diese historistische Perspektive nimmt ihre eigene Verbindlichkeit nicht reflexiv konsistent zurück. Die Entdeckung des Menschen als „schöpferische Durchbruchstelle seiner geistigen Welt" lässt hingegen radikal offen, welche Perspektive auf den Menschen verbindlich zu nehmen ist. Die initiale Bewegung der Selbstrelativierung entpuppt sich somit als radikale Relativierung des Menschen *auf* seine geschichtlichen Entscheidungen über sein eigenes Wesen.

Die Bestimmung des Menschen als radikale Schöpfermacht fällt somit nicht einfach in eine weitere ‚positive' Anthropologie zurück, da sie in der geschilderten Weise aus einer Selbstrelativierung erwächst. Indem das Selbstverständnis als schöpferische Macht sich auf sich selbst bezieht, nehmen wir mit ihm zugleich von ihm (und uns) Abstand und ergreifen die mit ihm erschlossenen potentiell unendlichen Möglichkeiten als unsere eigene *Unergründlichkeit*:

> Es muß *offen*bleiben, um der Universalität des Blickes willen auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen, wessen der Mensch fähig ist. *Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen* [H.v.m.], und die Möglichkeit zum Menschsein, in der beschlossen liegt, was den Menschen allererst zum Menschen macht, jenes menschliche Radikal, muß nach Maßgabe der Unergründlichkeit fallen. (MmN, S. 161)

14 Vgl. MmN, S. 148: „Wohl gibt die geschichtliche Auffassung, *die bis zum Äußersten geht*, eine Anleitung zur universalen Anthropologie, wenn sie den Menschen auch in den außerempirischen Dimensionen des rein Geistigen als Zurechnungssubjekt seiner Welt, als die ‚Stelle' des Hervorgangs aller überzeitlichen Systeme begreift, aus denen seine Existenz Sinn empfängt. Wir müssen ihn nicht so begreifen, aber wir *können es*."

Der von Plessner in *Macht und menschliche Natur* entwickelte Begriff der Unergründlichkeit bildet den Kern und die Blaupause für das, was ich im Folgenden als ‚negative Anthropologie' anvisiere. Die oben rekonstruierte Herleitung der Unergründlichkeit sollte ihre selbstreflexive Struktur herausstellen: Sie ist wesentlich eine *Maxime*, welcher sich die (negative) Anthropologie verschreibt, d.h. sie ist „[d]as Prinzip, die Unergründlichkeit für das Wissen vom Leben des Menschen verbindlich *zu nehmen*" (MmN, S. 186, H.v.m.). Daher ist „die Entscheidung über das Wesen des Menschen" Plessner zufolge „in keiner neutralen Definition einer neutralen Struktur" zu suchen, sondern „nur in seiner Geschichte als eine ständig neu erwirkte *Entscheidung*" (MmN, S. 187, H.v.m.). Das heißt, dass die Unergründlichkeit für die negative Anthropologie sowohl auf ihrer Objektebene das ist, was den Menschen als radikale Schöpfermacht auszeichnet, als auch das, was auf der Metaebene ihre Bezugnahme auf den Menschen allererst ermöglicht. Beide Ebenen bedingen sich gegenseitig: „*Solange* er [der Mensch] an dieser Konzeption seines Wesens als Macht festhält, hat er Macht" (MmN, S. 190). Die Unergründlichkeit verbindlich zu nehmen bedeutet also, eine Entscheidung über das Wesen des Menschen herbeizuführen und seine Mächtigkeit zu einer solchen Entscheidung performativ zu bestätigen.

2.1 Unergründlichkeit im Doppelaspekt von Natur und Geschichte

Aus der reflexiven Struktur des Unergründlichkeitsprinzips ergeben sich gewisse Anforderungen an die Form und den Inhalt einer negativen Anthropologie, die sich anhand von Plessners Ausführungen explizieren lassen.

Ihre *Form* kann nicht mehr in kategorischen Urteilen bestehen, die den Menschen auf diese oder jene essentielle Eigenschaft festlegen, wie z.B. als das *animal rationale*. Das bedeutet eine Absage an den systematischen Aspekt (1.) eines metaphysischen Essentialismus. Gleichwohl fungiert die Unergründlichkeit nicht als bloß negativer Grenzbegriff, der sich letztlich einer affirmativen Wesensbestimmung enthält (wie es eher Sonnemanns Modell einer negativen Anthropologie entspräche), sondern sie besteht aufgrund ihrer reflexiven Struktur in einer „sehr positiven Haltung im Leben zum Leben, die um seiner selber willen die Unbestimmtheitsrelation zu sich einnimmt." (MmN, S. 188) Die Wesensbestimmung des Menschen als Macht ist nach Plessner vielmehr als *regulatives Prinzip* anzusehen, welches „die Regel gibt, eine inhaltliche oder formale theoretische Fixierung als ... *fernzuhalten*" (MmN, S. 191); wobei für die Gültigkeit dieses Prinzips zugleich konstitutiv ist, dass jene Wesensbestimmung „den Menschen in seiner Macht zu sich und über sich [...] trifft" (MmN, S. 191). Weil der

Mensch sich als schöpferische Macht immer neu umzubilden vermag, sind Aussagen über den Menschen stets mit einem zeitlichen Index zu versehen, sodass auch „die Macht als eine *Essenz* im Menschen“ nur „durch die Geschichte selber erhärtet werden [kann]“ (MmN, S. 191). Plessner orientiert sich dabei an Diltheys Hermeneutik, die mit geisteswissenschaftlichen Methoden auf das Verstehen der menschlichen Lebenswirklichkeit in ihrer jeweiligen historischen Gewordenheit zielt (im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Erklären derselben).[15]

Inhaltlich ist die von Plessner implizit skizzierte negative Anthropologie entsprechend nicht frei von gewissen Festlegungen, die sich aus der verbindlich genommenen Maxime der Unergründlichkeit ergeben. Diese Festlegungen sollen im gegenwärtigen Rahmen nur schlaglichtartig angezeigt werden, um eine gehaltvollere Kontrastfolie für Hegels Anthropologie zu gewinnen. Aus der Bestimmung des Menschen als schöpferische Macht folgt nach Plessner, dass der Mensch stets als „offene Frage“ bzw. „offene Immanenz“ zu verstehen ist.[16] Die Bestimmung offener Immanenz betrifft sowohl den Status der *Geschichtlichkeit* des Menschen als auch ihn als *Naturwesen*, welche Hinsichten sich respektive auf die systematischen Aspekte (3.) und (2.) beziehen lassen.[17]

Hinsichtlich des Aspekts (3.) – normativer und teleologischer Setzungen – folgt aus der Verbindlichnahme des Prinzips der Unergründlichkeit, dass der Mensch „sich selbst und seine Welt als aus der Macht vergangener Generationen geworden erkenn[t]“ (MmN, S. 182), sich dabei aber zugleich als schöpferische Quelle dieses Gewordenseins erfasst. Dadurch gewinnt der Mensch eine „*Macht über* die Vergangenheit“ (MmN, S. 183), die ihre „ewige *Umprägbarkeit* oder *Offenheit* bis in die fernsten Fernen“ (MmN, S. 185) bedeutet. Die menschliche Lebensführung ist daher weder normativ hinsichtlich der in ihr verbindlichen Werte noch teleologisch hinsichtlich ihrer geschichtlichen Entwicklung fixiert, aber sie ist immer schon auf eine bestimmte Weise gestaltet bzw. gedeutet. Dieses Spannungsverhältnis der zu gestaltenden Gegenwart zu ihrer Vergangenheit ist nur der Spezialfall der mit der offenen Immanenz des Menschen gestellten Aufgabe, stets neu eine Grenzziehung von Vertrautheit und Fremdheit vorzunehmen, die Plessner in einer kontroversen Anlehnung an Carl Schmitt als „Freund-Feind-Relation“ (MmN, S. 192) bestimmt.[18]

---

15 Siehe MmN, S. 181f.

16 Vgl. MmN, S. 181, 187, 222.

17 Zum Verhältnis bzw. der Verschränkung der Aspekte von Natur und Geschichte bei Plessner, die hier nur aus analytischen Gründen voneinander getrennt behandelt werden, siehe Krüger (2019, S. 446); Mitscherlich (2007); Schürmann (2014, S. 49f.) und die Diskussion in Abschnitt 2.2, Fn. 24.

18 Zur Kontroverse, siehe Honneth (2014, bes. S. 176f.) u. Schürmann (2014, S. 48).

Hinsichtlich von Aspekt (2.) – der Frage des Naturalismus bzw. Naturbezugs – rekurriert Plessners auf seine in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* entfaltete nicht-reduktionistische Naturphilosophie des Lebendigen. Sie analysiert Organismen anhand des Funktionsbegriffs der „Positionalität", welcher die Weise beschreibt, wie ein Lebewesen seine körperliche Grenze aktiv gegenüber seiner Umwelt realisiert.[19] Die Verbindlichnahme des Prinzips der Unergründlichkeit erläutert Plessner entlang der Struktur „exzentrischer Positionalität", d.h. als das gebrochene Selbstverhältnis, in welchem das menschliche Leben immer schon über sich selbst hinaus ist: „Als exzentrische Position des In sich – Über sich ist er das Andere seiner selbst: Mensch, sich weder der Nächste noch der Fernste" (MmN, S. 230). In der exzentrischen Position wiederholt sich auf einer elementaren, leiblichen Ebene die oben erwähnte Struktur der Freund-Feind-Relation. Der Mensch ist sich selbst einerseits unmittelbar leibhaft „erschlossen, in einem Kreis von Vertrautheit, Selbstverständlichkeit" sowie andererseits sich *als Natur* vorgegeben, d.h. als „etwas Zufälliges, Unverständliches, nur künstlich Begreifbares" (MmN, S. 230). Mit diesem Spannungsverhältnis nimmt Plessner seine in der Schrift *Lachen und Weinen* entwickelte Analyse der Leiblichkeit des Menschen als Bruch von ‚Leibsein' und ‚Körperhaben' vorweg: Der Mensch „wird stets dieses immanente Plus seiner Innerlichkeitsperspektive gegen die Identifikation seines Wesens mit seinem Körper (als einem Anderen seiner selbst) ausspielen müssen" (MmN, S. 226).

Plessners Skizze einer negativen Anthropologie eskamotiert somit nicht die naturhafte Seite des Menschen zugunsten eines (wiederum metaphysisch fragwürdigen) Kulturalismus, nur um die schöpferische Macht und damit das Prinzip der Unergründlichkeit zu retten. Vielmehr denkt Plessner Unergründlichkeit derart radikal reflexiv als Unbestimmtheit menschlicher Möglichkeiten, dass es für den Menschen notwendig „ungewiß [ist], welche seiner Seiten das Übergewicht hat" (MmN, S. 230), die natürliche oder die geistig-schöpferische. Die Sichtweise des reduktiven Naturalismus wird damit keineswegs ausgeschlossen, sondern entpuppt sich als irreduzible Kehrseite der menschlichen Unergründlichkeit:

> In seiner Macht scheint der Mensch also auf seine Ohnmacht oder seine Dinglichkeit durch. Er ist eigentlich auch Körper. Von diesem Körper läßt sich der Mensch bis in's Letzte bestimmen, auch wenn er dagegen den Kampf aufnehmen kann [...]. Ding und Macht kollidieren, indem sie in der Undverbindung das Kompositum Mensch bilden, das in Transparenz die durch Nichts vermittelte Einheit seines offenen Wesens ausmacht. (MmN, S. 227)

19 Siehe Plessner (1975, S. 129ff.). Für eine systematische Rekonstruktion von Plessners Ontologie des Organischen, siehe Edinger (2017).

Die Kollision von „Ding und Macht“ vertieft die Bestimmung der Unergründlichkeit noch weiter, sofern sie ihr die „‚Schicht‘ des ohnmächtigen Ausgeliefertseins an die Naturgesetze“ (MmN, S. 227) hinzufügt, welche das Selbstverständnis schöpferischer Macht noch radikaler herausfordert. In *Macht und menschliche Natur* bleibt Plessner allem Anschein nach dabei stehen, eine Erklärungslücke zwischen beiden Beschreibungsperspektiven – der naturalistischen und der hermeneutischen – zu konstatieren, d.h. sie als irreduzible Perspektiven innerhalb der Selbstdeutung des Menschen gegeneinander zu stellen.[20]

Plessner geht aber nicht so weit, die Gegensätzlichkeit der Perspektiven zu einem Dualismus auszuweiten, denn dies würde gerade das Spannungsverhältnis der Exzentrizität auflösen. Die naturhafte Seite der Unergründlichkeit ist notwendig und jederzeit im Leben des Menschen präsent als etwas, das seine Lebensführung herausfordert. Diese innere und gerade nicht dualistisch externalisierbare „*Gebrochenheit* der menschlichen Transparenz“ besteht für Plessner darin, dass der Mensch je partikular in den „beschränkte[n] Daseins- und Gesichtskreis eines *Volkes*“ eingelassen ist (MmN, S. 231).[21]

2.2 Unergründlichkeit und die Nichtentscheidbarkeit des Primats von Philosophie, Anthropologie und Politik

Für Plessner folgt aus der Verbindlichnahme des Prinzips der Unergründlichkeit eine Situation, in welcher sich das Gegenstrebige von schöpferischem Möglichsein des Menschen und dessen reflexiv-historischer Selbstrelativierung (auf eine partikulare Entscheidung über das Wesen des Menschen) zuspitzt: „Den Menschen als offene Frage behandeln heißt die Entscheidung über den Primat von Philosophie, Anthropologie, Politik offen lassen.“ (MmN, S. 221) Diese „Situation der *Nichtentscheidbarkeit des Vorrangs*“ (MmN, S. 218) bedeutet, dass es wesentlich unbestimmt bleibt, *von woher* der Mensch auf sein eigenes Wesen freigegeben ist, um es gemäß dem Unergründlichkeitsprinzip als offene Immanenz

20 Siehe MmN, S. 231: „Exzentrische Position als Durchgegebenheit in das Andere seiner Selbst im Kern des Selbst ist die offene Einheit der Verschränkung des hermeneutischen in den ontisch-ontologischen Aspekt: der Möglichkeit, den Menschen zu verstehen, und der Möglichkeit, ihn zu erklären, ohne die Grenzen der Verständlichkeit mit den Grenzen der Erklärbarkeit zur Deckung bringen zu können.“

21 Zu Plessners für zeitgenössische Leser irritierenden Betonung der Gebundenheit des Menschen an ein „Volkstum“ (die eine noch zu diskutierende Parallele zu den Qualitäten der Naturseele bei Hegel darstellt), siehe Schürmann (2018).

zu ergreifen.[22] Plessners Argumentation für die Nichtentscheidbarkeit des jeweiligen Primats lässt sich wie folgt als Kreisgang beschreiben.

Zunächst scheint es, als ob die Unergründlichkeit von der Philosophie ausginge, weil nur die Philosophie ein Prinzip als solches erfassen kann, zumal ein solches, durch welches der Mensch sich in einer bestimmten Selbstdeutung zugänglich wird, hier: in einer der Lebensphilosophie verpflichteten Tradition (vgl. MmN, S. 212). Die Philosophie lässt sich jedoch wiederum auf die Anthropologie zurückführen, insofern die menschliche Subjektivität und ihre Grundstruktur das „ursprünglich-natürliche[] Ausgangsmedium[] jeder nur möglichen Philosophie" (MmN, S. 209) bilden, wie etwa Heideggers Daseinsanalytik vorführt. Der Zirkel schließt sich, wenn dieser anthropologische Fundierungsversuch selbst als apriorische theoretische *Entscheidung* reflektiert wird, die „selbst schon getragen ist von einem Prinzip, das nichts über und hinter sich hat, das selbst schon Vorgabeoperation und also Prinzip einer *Philosophie* ist" (MmN, S. 214).

Die „Politik" tritt laut Plessner „in den unentscheidbaren Kampf um den Primat, den Philosophie und Anthropologie untereinander führen, mit ein" (MmN, S. 220) und erweitert so die Kreisbewegung um eine dritte Station. Denn das, was in der Anthropologie als die Verfasstheit menschlicher Lebensführung erscheint und entsprechend in der Philosophie als Prinzip, wird faktisch als Erstes in der Politik vollzogen – und muss es auch, wenn die Einsicht von der Historizität und Relativität des eigenen Standpunktes weiterhin gelten soll. *Aus seiner Lebensführung heraus* gestaltet und ergreift sich der Mensch als positive Unbestimmtheit, d.h. als Möglichsein. Diese konkret geschichtlich auftretende schöpferische Macht nennt Plessner politisch, insofern er „*Politik* als selbstmächtige Gestaltung und Behauptung menschlicher Macht" (MmN, S. 218) versteht. In dieser Blickrichtung fungiert die Politik als „Organon der Philosophie" wie auch als „Organon der Anthropologie" (MmN, S. 220) und ist somit die Ermöglichungsbedingung einer Anthropologie der exzentrischen Positionalität sowie eines bestimmten lebensphilosophischen Selbstverständnisses. Doch auch hier endet die Kreisbewegung nicht: Es kann genauso behauptet werden, dass ein solches Verständnis des Politischen selbst schon ein (lebens)philosophisches Prinzip voraussetzt oder erst aus einer „exzentrischen" Form der Lebensführung erwachsen kann.[23]

22 Vgl. Schürmann (2014, S. 45): „Diese Struktur der Nicht-Entscheidbarkeit – und nur sie, so die These – sichert, ‚den Menschen als offene Frage [zu] behandeln'".

23 Vgl. Schürmanns (2014, S. 45) Abgrenzung der Plessner'schen Nichtentscheidbarkeitsthese gegenüber einem politischen Dezisionismus.

In der Nichtentscheidbarkeit des Primats von Philosophie, Anthropologie und Politik vollendet sich die reflexiv konsistente Übernahme der Unbestimmtheitsrelation des Menschen zu sich selbst. Eine Anthropologie, welche das Prinzip der Unergründlichkeit verbindlich nimmt, wird darin in vollendeter Weise eine *negative*, insofern sie sich selbst einen im Voraus festgelegten systematischen Ort verwehrt. Die Ambiguität des eigenen Ortes bzw. Ausgangspunktes ist dabei keine bloße Unbestimmtheit, sondern sie befreit die negative Anthropologie *von* Fixierungen und zugleich *zu* gehaltvollen Setzungen, insofern sie sie stets neu in die Entscheidung über sich und ihren Gegenstand stellt.[24]

Plessners anthropologische Programmatik in *Macht und menschliche Natur* wurde entlang der systematischen Aspekte skizziert, die im Visier der modernen Anthropologiekritik stehen. Es konnte gezeigt werden, dass die im ersten Abschnitt formulierten Kritikpunkte nicht oder nicht ohne Weiteres auf Plessners Entwurf zutreffen. Ausgehend von diesem Vorbegriff einer negativen Anthropologie wende ich mich nun Hegels *Enzyklopädie* zu.

24 Vgl. Schürmann (2014, S. 47): „Die prinzipielle Nicht-Entscheidbarkeit eines Primats von Politik, Anthropologie und Philosophie ist bewusster Ausdruck einer Entscheidung, das Menschsein als geschichtlich offene Frage verstehen zu wollen. Es ist eine *theoretische Bestimmung* dieses Konzepts – und nicht nur ein psychologischer Sachverhalt –, dass man dieser Entscheidung folgen kann *oder auch nicht*." Schürmanns Fazit betont das, was hier die ‚reflexive Konsistenz' des Unergründlichkeitsprinzips genannt wurde. Daraus folgt jedoch nicht, dass sich die einmal getroffene Entscheidung *für* eine negative Anthropologie hier im Ungefähren halten müsste, sondern sie müsste nur ihre theoretische Entscheidung als eine solche treffen können. Meine Rekonstruktion der „Nichtentscheidbarkeit" versucht in diesem Sinne weitgehend neutral zu bleiben, was die Debatte um das Verhältnis von Natur- und Geschichtsphilosophie bei Plessner im Allgemeinen sowie das Verhältnis der *Stufen des Organischen* zu *MmN* im Besonderen betrifft. – Nach Schürmann sind Exzentrizität (zur Divergenz von Schürmanns „Prinzip der Exzentrizität" [Schürmann 2014, S. 38] und der Kategorie der exzentrischen Positionalität, siehe Edinger 2021, S. 175) und Unergründlichkeit zwei eng verbundene, aber getrennte Prinzipien (Schürmann 2014, S. 28). Mithin ist nach Schürmann die Verbindlichnahme des Prinzips der Unergründlichkeit im Entwurf von *MmN* noch fundamentaler, da sie die Exzentrizität davor bewahrt, als eine weitere ontisch-‚positive' Wesensbestimmung missverstanden zu werden und sie allererst deren Einführung als Theorem einer geschichtlich selbstrelativierten Anthropologie ermöglicht (siehe Schürmann 2014, S. 37ff.). – Gegen diesen tendenziellen Primat der Geschichtsphilosophie vor der Naturphilosophie bei Plessner haben sich jüngst Krüger (2019, S. 446) und Edinger (2021, S. 175–182) positioniert (auf der Grundlage von Krüger 1999 und Edinger 2017) und sich vielmehr für einen Primat der Naturphilosophie ausgesprochen. Mitscherlich zielt hier auf eine Vermittlungsposition, jedoch mit geschichtsphilosophischer Schlagseite (siehe Mitscherlich 2007, S. 22).

3 Aufriss: Hegels „Philosophie des Geistes“ als negative Anthropologie

Es ist in der Forschung umstritten, ob und inwieweit sich bei Hegel eine philosophische Anthropologie im modernen, hier zugrunde gelegten Sinne finden lässt.[25] Daran nicht ganz unschuldig ist eine Ambivalenz im Aufbau von Hegels *Enzyklopädie*, die den Hauptbezugspunkt dieser Debatte bildet.

Dem Namen nach findet sich die Anthropologie in einem untergeordneten Kapitel der „Philosophie des Geistes“. Diese ist in die Abteilungen „subjektiver Geist“, „objektiver Geist“ und „absoluter Geist“ gegliedert. Das Kapitel „A. Anthropologie. Die Seele“ steht am Anfang der Abteilung zum subjektiven Geist; es folgen die Kapitel „B. Die Phänomenologie des Geistes. Das Bewußtsein“ und „C. Die Psychologie. Der Geist“. Laut Hegel hat die „Anthropologie“ den subjektiven Geist zum Gegenstand, wie er „[*a*]*n sich* oder *unmittelbar*“ als „*Seele* oder *Naturgeist*“ existiert (Enz, § 387, S. 38).

Der Sache nach stellt Hegel jedoch den Menschen ausdrücklich in das Zentrum der „Philosophie des Geistes“ als ganzer, indem er im ersten Paragraphen derselben feststellt, dass die Erkenntnis des Geistes zugleich „die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen“ habe (Enz, § 377, S. 9). Hegel spezifiziert dies in einem der philosophischen Anthropologie zugeneigten Sinn: Es gehe seiner Philosophie des Geistes nicht um die „sogenannt[e] *Menschenkenntnis*“, sondern um die „Erkenntnis des *Allgemeinen*, *des* Menschen und damit wesentlich des Geistes“ (Enz, § 377, S. 9).[26] Gemäß der ‚weiten‘ Verortung

25 Das Spektrum der Debatte lässt sich anhand folgender Beiträge umreißen. Marquard attestiert Hegel den Versuch, „die Anthropologie an die Geschichtsphilosophie anzupassen“, was die „Degradierung der Anthropologie“ impliziere (Marquard 1992, S. 132; diesem Votum stimmt Bauer 2015, S. 49 aus Gründen zu, die für ein Unergründlichkeitsprinzip bei Hegel sprechen). – Nach Jaeschke ist zumindest der Gegenstand des Anthropologiekapitels „für Hegel nicht der Mensch, sondern die Seele“ (Jaeschke 2017, S. 7). – Sandkaulen hingegen sieht in Hegels Anthropologie eine „eigentümliche ‚Kombination‘“ verschiedener Modelle philosophischer Anthropologie am Werk (Sandkaulen 2011, S. 40ff.), mit besonderer Nähe zu Gehlens „*qualitativ-holistischen* Ansatz“ (Sandkaulen 2011, S. 38). – Theunissen (2018) bringt die Konzeption einer „revisionären“ Anthropologie Hegels (im Sinne von Strawsons Begriff ‚revisionärer Metaphysik‘) ins Spiel. – Lohmar schließlich geht m.E. noch weiter in die Richtung einer negativen Anthropologie, indem er Hegel als Vertreter einer wesentlich „*sinnkritische*[n]“ Anthropologie rekonstruiert (Lohmar 1997, S. 22), die sich selbst als Theorie mitreflektiere und darüber hinaus die üblichen Desiderate an eine philosophische Anthropologie einlöse (siehe Lohmar 1997, S. 22ff., 185ff.). Vgl. ferner die Beiträge in Wunsch (2012). Zu den Kriterien für eine „Philosophische Anthropologie“ im emphatischen Sinne, siehe Krüger (2017, S. 49ff.).

26 Diese anthropologische Zuspitzung des Geistbegriffs findet sich noch deutlicher in Hegels

ist somit der Geist die zentrale Wesensbestimmung des Menschen, woraus folgt, dass Hegel eine im emphatischen Sinne *philosophische* Anthropologie zu unterstellen ist, da der Begriff des Geistes das Kernstück sowie den entwicklungslogischen Zielpunkt des ganzen enzyklopädischen Systems bildet.[27]

Um in Hegels *Enzyklopädie* eine philosophische Anthropologie umfassend herauszuarbeiten, müssten beide Verortungsweisen systemimmanent verknüpft werden, d.h. die Rolle der Seele im „Anthropologie"-Kapitel für die Geistphilosophie als ganzer nachgezeichnet und umgekehrt deren strukturbildende Funktion für jene analysiert werden. Denn nur so ließe sich abschließend der Zweifel daran ausräumen, ob Hegels *Enzyklopädie* tatsächlich denselben Gegenstand in den Blick nimmt (sowohl extensional-klassifikatorisch als auch intensional-theoretisch) wie die philosophische Anthropologie. Diese äußerst komplexe Aufgabe soll hier nur angezeigt, aber nicht ausgeführt werden.[28] Um Ansatzpunkte für eine negative Anthropologie schlaglichtartig herauszustellen, arbeite ich im Folgenden mit der m.E. unstrittigen Hypothese, dass es einen engen Zusammenhang beider Ebenen des Systems gibt, sowie mit der Hypothese, dass Hegel von der oben zitierten Wesensbestimmung des Menschen als Geist ausgeht.

Auf dem gegenwärtig eingenommenen Abstraktionsniveau lässt sich Hegels *Enzyklopädie* relativ leicht als negative Anthropologie porträtieren. Dazu dient folgender Syllogismus: 1. das Wesen des Geistes ist die Freiheit, 2. das Wesen des Menschen ist der Geist, also folgt 3. das Wesen des Menschen ist die Freiheit, welche zu explizieren wäre als: die Unergründlichkeit seines Wesens. Dergestalt räsoniert Hegel auch in seinen Berliner *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* von 1827/28:

> „Wenn der Mensch geistig ist, und der Geist frei, so ist in allem, auch was als das Schlechteste erscheint, der Geist, die Freiheit. In allem Menschlichen ist der unendliche Stempel des Geistes, die Freiheit, enthalten." (VPG, S. 4)

Das hier in anthropologischer Zuspitzung präsentierte Leitmotiv der Freiheit ist auch für die *Enzyklopädie* kennzeichnend. So konstatiert Hegel am Ende der Abteilung des subjektiven Geistes, welches der „freie Geist" markiert, dass hier

---

VPG: „daß der Mensch sein Wesen, d. h. den Geist, erkenne" (VPG, S. 5). Kritisch gegen eine Ineinssetzung von Geist und Menschenwesen, die für die vorliegende Lesart auch nicht erforderlich ist, wendet sich Wiehl (1979, S. 89).

27 Für eine noch weitere, den ganzen enzyklopädischen Systementwurf umspannende Lesart der Hegel'schen Anthropologie argumentiert Lohmar (1997, S. 18 u. 196ff.).

28 Siehe die Überlegungen in Wiehl (1979, S. 86f. u. 93f.) zur Verbindung von Hegels Lehre vom Menschen im „engeren" und im „weiteren" Sinn.

das „Wissen der Menschen“ eingeholt worden sei, „daß ihr Wesen, Zweck und Gegenstand die Freiheit ist“ (Enz, § 482, S. 302).

In den einleitenden Paragraphen der Philosophie des Geistes spezifiziert Hegel den Freiheitsbegriff in einer für das Plessner'sche Unergründlichkeitsprinzip anschlussfähigen Weise. Die Freiheit des Geistes sei die Fähigkeit zur Selbstbestimmung in der Form unbedingter, selbstbezüglicher Negativität:

> Das *Wesen* des Geistes ist formell die *Freiheit*, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung *kann* er von allem Äußerlichen und seiner eigenen Äußerlichkeit, seinem Dasein selbst abstrahieren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen *Schmerz* ertragen, d.i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten. (Enz, § 382, S. 25f.)

Hegels Fassung der Freiheit als „absoluter Negativität des Begriffs“ zufolge ist der Mensch als geistiges Wesen nur insofern positiv bestimmt, als er in einem durch die Form der Negation vermittelten Selbstverhältnis steht. Der Mensch ist demnach zumindest ansatzweise eine offene Immanenz im Sinne Plessners, da er gerade darin mit sich selbst identisch ist, dass er in Differenz zu sich und anderem treten kann. Dies schließt laut Hegel die Fähigkeit zur Negation bzw. Abstraktion „von allem Äußerlichen“ mit ein, d.h. die Unabhängigkeit von der „individuellen Unmittelbarkeit“ des natürlichen Seins sowie des historisch situierten „Dasein[s]“. Doch in Entsprechung zu Plessners positiver Fassung der Unergründlichkeit bedeutet das keine völlige Ungebundenheit oder freischwebende Losgelöstheit des Geistes. Die geistige Freiheit ist gerade die, aus dem durch die Fähigkeit zur Abstraktion eröffneten Möglichsein heraus sich an eine Entscheidung zu binden, d.h. „in dieser Negativität affirmativ sich zu erhalten“.[29]

Ausgehend von der anthropologischen Fassung des Geist- und damit des Freiheitsbegriffs lässt sich hinsichtlich des oben entwickelten Anforderungsprofils folgendes Bild einer negativen Anthropologie Hegels skizzieren:

1. *Metaphysischer Essentialismus bzw. Substanzbegriff*. Hegels philosophische Anthropologie kann schon deshalb keinen metaphysischen Essentialismus vertreten oder ausschließlich einen Substanzbegriff des Menschen verwenden, weil das Wesen des Geistes nur durch den spekulativen „Begriff“ bzw. als „Idee“ angemessen darstellbar ist. Der Substanzbegriff und die Form des kategorischen Urteils gehören als Moment zur Hegel'schen Idee, sind ihr aber in isolierter Form unangemessen. – Zwar bedient sich Hegel in den Zusätzen

29 Vgl. den in der Rechtsphilosophie entwickelten Begriff des (freien) Willens, der wesentlich darauf zielt, die Momente der Unbestimmtheit des Möglichen und der Festlegung auf einen einzelnen Entschluss miteinander zu vermitteln (PhR, §§ 5–7, S. 49–55).

zur enzyklopädischen Logik gerade Beispielen wie „alle Menschen sind sterblich“ oder „Gajus ist ein Mensch“, um darauf hinzuweisen, dass „Mensch“ im ersteren Fall nicht irgend eine beliebige Klassifikation bezeichnet und in letzterem nicht nur ein akzidentelles Prädikat, sondern ein konkretes Allgemeines bzw. die „substantiell[e] Natur“ (Enz, § 177 Z, S. 329) des Menschen, welche das „alles Besondere Durchdringende und in sich Beschließende“ (Enz, § 175 Z, S. 327) sei. Aber Hegels Begriffslogik zeigt gerade, dass die endliche Form des Urteils allein nicht hinreichend ist, um ein konkretes Allgemeines vollständig zu bestimmen; ferner ist Hegels Kritik an Grundannahmen des metaphysischen Essentialismus in der Wesenslogik zu berücksichtigen.[30]

2. *Naturalismus bzw. naturphilosophische Prämissen*. Die oben angeführte Freiheit des Geistes von allem Äußerlichen impliziert auch eine Freiheit gegenüber der Natur als der Sphäre der Äußerlichkeit. Dass dies jedoch keine Loslösung des Geistes von der Natur bedeutet, zeigt sich schon an Hegels programmatischem Satz in *Enz* § 381: „Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit *absolut Erstes* er ist.“ (Enz, § 381, S. 17) Auf die Bedeutung dieses Satzes und Hegels nähere Einlösung des zweiten systematischen Aspekts werde ich im folgenden Abschnitt gesondert eingehen.
3. *Normative und teleologische Setzungen*. Sofern die Bestimmung des Menschen das Ergreifen seiner geschichtlich selbstmächtigen Freiheit ist, bleibt ambivalent, inwieweit dieses Telos nicht gerade eine Absage an alle der menschlichen Freiheit äußerlichen Setzungen darstellt. In *VPG* 1827/28 greift Hegel die klassische Frage nach der Bestimmung des Menschen in diesem Sinne auf und konstatiert, dass „daß der Geist an sich frei ist und dies sein Wirken, seine Tätigkeit ist, sich zu befreien, diese Geschichte seiner Befreiung ist der ganze Inhalt unserer Wissenschaft, daß wir zuschauen dem Geiste, wie er durch sich selbst zu seiner Bestimmung gelangt, nämlich zur Freiheit.“ (VPG, S. 7)[31] Zwar stellen auch Kant und Fichte einen Zusammen-

30 Siehe auch Lohmars begriffslogische Kritik an der Auffassung, dass der Mensch bei Hegel ein substantialistisch verstandener „Träger“ des Geistes sei, die ebenfalls hervorhebt, dass der Geist ein konkretes Allgemeines ist (Lohmar 1997, S. 198ff., 205). Gleichwohl ist es weiterhin eine in der Forschung offen diskutierte Frage, inwiefern Hegel doch einen Essentialismus aristotelischer Prägung vertritt (siehe Stern 2009, S. 26ff.).

31 Zum hier verwendeten Begriff der Bestimmung des Menschen siehe VPG, S. 6f.: „Wenn gefragt wird, was der Geist ist, so ist der eigentliche Sinn dieser Frage: was ist das Wahrhafte des Geistes, und das ist gleichbedeutend damit: was ist die Bestimmung des Menschen? – Bestimmung sagt einen Unterschied aus, ein Ziel, einen Zweck, der erreicht werden soll, zu was soll der Mensch sich machen, was soll er sein, was in sich durch seine Freiheit hervorbringen? Bestim-

hang von menschheitsgeschichtlicher Bestimmung und Freiheit her, jedoch mit einer Verengung desselben auf einen formalen und einer zeitlosen intelligiblen Welt zugeordneten Moralitäts- und Vernunftbegriff. Nach Hegel hingegen unterliegt der Freiheitsbegriff selbst einer geschichtlichen Entwicklung, insofern die Weltgeschichte das Ziel habe, das „Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit und ebendamit die Wirklichkeit seiner Freiheit" (Hegel 1986b, S. 32) hervorzubringen.

4. *Reflexion (und Historisierung) des eigenen intentionalen Bezugssinnes*. Hegels anthropologischer Grundsatz, dass der Mensch wesentlich Geist ist, wird von ihm nicht als apriorische Wahrheit ausgegeben, sondern als historisch gewordenes Selbstverständnis reflektiert.[32] Anders als man es womöglich von einem ‚Idealisten' erwarten mag, historisiert Hegel auf reflexiv konsistente Weise den eigenen Standpunkt des Geist- und Freiheitsbegriffs. Besonders deutlich wird dies in folgender Passage aus VPG 1827/28:

> Es ist zu bemerken in Ansehung der Wissenschaft über diesen Gegenstand, daß erst den Griechen das Gebot des delphischen Apoll geworden, und zwar als ihr höchstes: Erkenne dich selbst. [...] [E]s ist Gebot des wissenden Gottes, allgemeines Gebot, daß der Mensch sein Wesen, d. h. den Geist, erkenne. Daß der Geist dieses Gebot den Griechen gegeben, dazu sind besondere Bedingungen, Weisen des Selbstbewußtseins erforderlich gewesen, und diese sind erst bei den Griechen eingetreten. [...] Daß Geisteswissenschaft für ein Volk Wert habe, dazu gehört, daß der Geist unendlichen Wert, Wichtigkeit fürs Wissen habe. Diese hat er nur als freier Geist, wenn er zum Bewußtsein seiner Freiheit gekommen ist. Dies Bewußtsein ist den Griechen aufgegangen, daher ist es geschehen, daß der Geist zu sich selbst gekommen ist, sich selbst zu erkennen. (VPG, S. 5f.)

Hegels Bemerkung ist analog zu Plessners These, dass es erst gewisse historisch-kulturelle Bedingungen sind, wie etwa das Aufkommen der Lebensphilosophie, welche dem Menschen seine eigene Schöpfermacht aufschließen. Bei Hegel ist es die historische Bedingung eines Griechentums, das zum Bewusstsein des unendlichen Werts der Freiheit gekommen ist. Bei Hegel wie Plessner folgt also das Sein gleichsam dem Bewusstsein: Der Geist bzw. Mensch *wird* erst zu dem, der er wesenhaft *ist*, *indem* er sich als Geist bzw. als Macht und Können *erkennt*.

---

mung heißt aber auch auf der anderen Seite ebenso das Ursprüngliche, was der Mensch an sich ist. [...] So ist seine Bestimmung, sich zu dem zu machen, was er an sich ist."

32 Die selbstreflexive Form, mit welcher Hegels Anthropologie ihre eigene intentionale Struktur auch auf logischer Ebene abbildet, arbeitet Lohmar (1997, S. 21ff., 186f., 196f., 226) in einer m.E. besonders konsequenten Weise heraus, betont aber nicht ihren historischen Charakter.

Das obige Porträt von Hegels negativer Anthropologie ist jedoch in mindestens zwei entscheidenden Hinsichten unvollständig.

Erstens bleibt das Porträt beim bloß „formellen" Begriff des Geistes bzw. der Freiheit als absolute Negativität stehen und blendet die inhaltliche und insbesondere die teleologische Durchbildung dieser Konzeption aus, die sie gerade im Psychologiekapitel des subjektiven Geistes sowie auch in den Abteilungen zum objektiven und absoluten Geist erhält. Es ist zumindest noch nicht geklärt, ob die so weiterbestimmte Freiheit immer noch hinreichend dem von Plessner vertretenen Unergründlichkeitsprinzip entspricht, d.h. ob sie als radikale Schöpfermacht ein genuin historisches Apriori darstellt oder dem begrifflichen Apriori einer vorherbestimmten Entwicklung unterworfen ist.[33] Die Verwirklichung der menschlichen Freiheit ist zwar für Hegel wesentlich ein geschichtlicher Prozess, mithin das, was er als „Weltgeist" bezeichnet. Aber die Hegel'sche Geschichtsphilosophie wird gemeinhin und nicht zuletzt von Plessner selbst für ihre teleologische Abgeschlossenheit kritisiert.[34] Der Status einer philosophischen Anthropologie Hegels hinsichtlich des eingangs exponierten systematischen Aspekts normativer und teleologischer Setzungen (3.) ist in diesen Hinsichten also bestenfalls noch offen.

Zweitens bleibt, wie schon angemerkt, im obigen Porträt das Verhältnis des Geistes zur Natur unterbestimmt; insbesondere wird nicht klar, inwieweit die menschliche Natur nach Hegel jene innere Gebrochenheit und darum auch

33 Vgl. die Diskussion bei Mitscherlich (2007, S. 345ff.).

34 Plessner unterstellt Hegels Philosophie – zwar ohne sie durchgehend ausdrücklich zu benennen, aber mit eindeutigen terminologischen Anspielungen –, dass sie derart mit teleologischen Setzungen kontaminiert sei, dass in ihr Geschichtlichkeit nicht im Sinne des Unergründlichkeitsprinzips denkbar sei. Statt dessen begreife sie die Geschichte und ihren eigenen kulturellen Standpunkt als „einen stillen Prozeß [...], der den Gang des Geistes bis zu einer nunmehr erreichten, endgültigen und absoluten Freiheit vorangetragen" habe (MmN, S. 161). Dementsprechend verstehe Hegel die Mannigfaltigkeit der „geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte" als durch einen „‚Weltgeist' planvoll gebundene[]", statt als „offene[], unbegrenzte[]" (MmN, S. 185). Entscheidend an dieser teleologischen Deutung Hegels ist bei Plessner, dass sie die Macht des einzelnen Menschen nivelliert und an seiner Stelle den „Weltgeist als das durchdringende und selbstmächtige Medium" setzt, d.h. als eigenmächtiges Supersubjekt, das wie ein Marionettenspieler „die Individuen mit ihren subjektiven Perspektiven als die List [gebraucht], der Idee in einem den Perspektiven überraschenden und für sie u. U. ungewollten Sinne Realität zu geben." (MmN, S. 223) In dieser Fluchtlinie resümiert Plessner, dass der Idealismus die Geschichte „zu dem Schauplatze degradiert, auf dem ein überweltliches Drama des absoluten Geistes zur Aufführung kommt [...], so nimmt sie damit dem Wirklichen die Relativität, das Unbestimmte und damit die Macht, das, was geschehen ist, durch eigene Kraft ins Unvorhersehbare hinein zu ändern." (MmN, S. 232) Siehe auch die Rekonstruktion dieser Diagnose bei Mitscherlich (2007, S. 272).

Offenheit besitzt, die nach Plessner ihre Unergründlichkeit ausmacht. Die Frage, ob Hegels Umgang mit dem zweiten systematischen Aspekt des Naturalismus und einer naturphilosophischen Fundierung (2.) dem Programm einer negativen Anthropologie entspricht, ist also ebenfalls noch offen. Für diesen systematische Topos, der die Leiblichkeit des Menschen, seine Seinsweise als Lebendiges und seine spezifische Differenz zum Tier umfasst, ist in Hegels *Enzyklopädie* das „Anthropologie"-Kapitel einschlägig – ihm wird im folgenden Abschnitt nachgegangen.

In natur- und geschichtsphilosophischer Hinsicht sind also noch entscheidende Fragen offen. Vor dem Hintergrund von Plessners Entwurf lässt sich jedoch eine weitere kritische Anfrage an Hegel richten, die das Verhältnis von Natur und Geschichte als solches betrifft. Plessner vertritt die These, dass das Prinzip der Unergründlichkeit die Nichtentscheidbarkeit des Primats von Philosophie, Anthropologie und Politik impliziert (siehe 2.2). Wenn dies zum Kriterium erhoben wird, scheint Hegels enzyklopädischer Entwurf keine negative Anthropologie darstellen zu können und somit auch die genannten offenen Fragen sich erledigt zu haben.

Denn Hegel scheint sich bereits in der Architektonik der *Enzyklopädie* für den Primat der Logik bzw. der logischen „Idee" und damit für den Primat der Philosophie als Form des *absoluten Geistes* entschieden zu haben. Demnach ist Hegels Anthropologie von einem logisch-kategorientheoretischen und also dezidiert *keinem historischen* Apriori getragen. Diesem Primat der Philosophie entspricht der letzte der drei am Ende der *Enzyklopädie* aufgestellten ‚Schlüsse der Philosophie' im Abschnitt über den absoluten Geist: „die Idee der Philosophie" fungiert hier als die Mitte, aus welcher das „*Sich-Urteilen* der Idee in die beiden Erscheinungen" von Geist und Natur begreiflich werden soll (Enz, § 577, S. 394).[35]

Diese Diagnose lässt sich jedoch sowohl systemimmanent als auch mit dem Seitenblick des Interpreten infrage stellen. So könnte man ebenso argumentieren, dass die Philosophie bzw. der absolute Geist wesentlich aus der Keimzelle des *subjektiven Geistes* hervorgegangen ist. Dieses genealogische Verhältnis wird in 4.2 näher anhand der Gewohnheit nachvollzogen: Die Entwicklung der *Philosophie* des Geistes wäre Hegel selbst zufolge nicht möglich, wenn nicht der subjektive Geist eine entsprechende zweite Natur ausbildete, die sie letztlich her-

35 Zu den sogenannten ‚Schlüssen der Philosophie', siehe Jaeschke (2010, S. 268–272). Für die von Plessner her gestellte Frage des Primats ist freilich zu beachten, dass alle drei Schlüsse erst innerhalb der Philosophie als Form des absoluten Geistes aufgestellt werden können und dass bei ihrer syllogistischen Struktur die Rolle des Mittelterms zwar entscheidend, aber womöglich nicht mit der gesuchten Rolle des Primats deckungsgleich ist.

vorbringt. Ferner scheint Hegel im Psychologiekapitel zu zeigen, wie das (philosophische) Denken notwendig aus der Verfasstheit des menschlichen Geistes erwächst. Dies spräche vielmehr für einen Primat der Anthropologie bei Hegel – zumindest, wenn ‚Anthropologie' im ‚weiten' Sinne verstanden wird. Dem entspricht der erste Schluss der Philosophie: Die Natur hat hier die entscheidende Vermittlungsfunktion, insofern „[d]as Logische [] zur Natur und die Natur zum Geiste [wird]" (Enz, § 575, S. 393).

Ferner ließe sich argumentieren, dass methodologisch gesehen die Sphäre des *objektiven Geistes* den Primat vor dem absoluten und subjektiven Geist hat. Dies scheinen die unumgänglichen „Antizipationen" in Hegels Darstellung der Entwicklung des Geistes zu zeigen; sie beziehen sich auf geistige Inhalte wie „das Religiöse, Sittliche, usf." (Enz, § 380, S. 17), die erst in einer als objektiver Geist vollumfänglich beschriebenen Lebenswelt auftreten.[36] Diese Einbettung des Individuums in den objektiven Geist zeigt sich bereits an der natürlichen Seele als deren jeweilige Prägung durch die „Lokalgeister" der Nationalcharaktere. Was der Mensch auf anthropologischer Ebene als subjektiver Geist ist und wie er sich auf philosophischer Ebene als absoluter Geist selbst reflektiert, ist demnach davon abhängig, in welcher geschichtlich als objektiver Geist gewordenen Lebenswelt er sich vorfindet. Dies spräche für einen Primat der Politik im Sinne Plessners. Dem entspricht der zweite Schluss der Philosophie, dem zufolge es der „Standpunkt des Geistes selbst ist, welcher das Vermittelnde [ist]" (Enz, § 576, S. 394), insofern der Akzent nicht auf dem von Hegel in den Vordergrund gestellten „subjektive[n] *Erkennen*" liegt, sondern darauf, dass dieses „selbst der Weg ist, sich dieselbe [*scil.* die Freiheit] hervorzubringen" (Enz, § 576, S. 394).

Die Form des objektiven Geistes lässt sich jedoch wiederum nach ähnlichem Muster als jeweils in den Formen des subjektiven und absoluten Geistes fundiert begreifen. Gleiches gilt für den subjektiven Geist in Bezug auf die Philosophie, da Hegels anthropologische Beschreibungsebene sich erst „[i]n der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen" (Enz § 387, S. 39) ergibt. Wir geraten somit in einen Kreisgang hinein, wie er in ähnlicher Form bei Plessner vorgeführt wurde (2.2). Gemäß der Struktur von Hegels Philosophie des Geistes erscheint der Geist ohnehin notwendigerweise in jenen drei Formen des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes, die aufeinander irreduzibel sind und im geschichtlich verwirklichten Geist als Momente synchron existieren. Nicht zuletzt ergeben die drei Schlüsse der Philosophie erst gemeinsam einen vollständigen Syllogismus.[37] Die Frage des Primats

36 Dies wäre im Sinne von Lohmar (1997) argumentiert, siehe Fn. 40.
37 Siehe Jaeschke (2010, S. 268).

lässt sich bei Hegel folglich nicht zugunsten eines Moments im Begriff des Geistes entscheiden, ohne unzulässig von den anderen zu abstrahieren.

Diese skizzenhaften Überlegungen sind der heterodoxe Versuch, Plessners Situation der Nichtentscheidbarkeit des Primats von Philosophie, Anthropologie und Politik auf die Architektonik von Hegels Philosophie des Geistes zu übertragen. Mein Anliegen ist aber nicht das der Heterodoxie, sondern weiterhin das der Bestandsaufnahme: Die aufgezeigte Ambiguität fordert erstens zu weiteren exegetischen Bemühungen auf, um den Status von Hegels Anthropologie zu ergründen, und zweitens fordert sie die zeitgenössische philosophische Anthropologie heraus, Hegels Entwurf in seiner Modernität anzuerkennen. Die aufgeworfenen Fragen sind also noch offen.

4 Die anthropologische Dimension des Verhältnisses von Geist und Natur

Wenn Hegels philosophische Anthropologie zum Ziel hat, das Wesen des Menschen als Geist zu denken, dann muss die Betrachtung des Menschen als leibliches Naturwesen in eine allgemeine Verhältnisbestimmung von Geist und Natur eingebettet werden. Und wenn diese Verhältnisbestimmung einer negativen Anthropologie gemäß den oben aufgestellten Kriterien Vorschub leisten soll, dann darf der Geist ihr zufolge weder bruchlos naturalisierbar sein noch als Super-Additum oder dualistisches Gegenprinzip einer tierhaften Natur aufgepfropft werden; ferner darf der Geist nicht als Cassirer'scher Substanzbegriff behandelt werden. Stattdessen muss die organisch-leibliche Konstitution des Menschen mit Funktions- bzw. Strukturbegriffen erschlossen werden und zwar auf eine Weise, die das Prinzip der Unergründlichkeit verbindlich nimmt. Dass Hegels „Anthropologie" dies gelingt, soll der vorliegende Abschnitt zeigen.

Hegel greift die oben mit dem Freiheitsbegriff eingeführte Form absoluter Negativität auf, um in *Enz* § 381 das Verhältnis des Geistes zur Natur zu bestimmen. Seine Erläuterung bezieht sich zunächst auf den Übergang von der Natur- zur Geistphilosophie, gilt aber programmatisch auch für das Verhältnis des Menschen zu seiner Natürlichkeit und Leiblichkeit, das Gegenstand des Anthropologiekapitels ist:

> Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit *absolut Erstes* er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben [...]. Diese Identität ist *absolute Negativität*, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objektivität hat, diese seine Entäuße-

> rung aber aufgehoben und er in dieser identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur. (Enz, § 381, S. 17)

An Hegels Erläuterung irritiert die dialektische Verschränkung von Geist und Natur (als Erscheinungsformen der logischen Idee), in welcher der Geist sowohl absolut über die Natur erhaben als auch konstitutiv an sie zurückgebunden ist. Der Geist ist in teleologischer Ordnung „*Erstes*" und „*Wahrheit*" der Natur, aber in genetischer Ordnung ist die Natur zugleich seine „*Voraussetzung*" und er existiert „nur als Zurückkommen aus der Natur". Der Geist ist einerseits über die Natur erhaben und diese in ihm „verschwunden", insofern er ihre „Entäußerung [...] aufgehoben" hat, d.h. nicht in der für die Natur charakteristischen relationalen Form der Äußerlichkeit bzw. des Auseinander begriffen werden kann. Das Aufgehobensein der Natur bedeutet andererseits auch, dass sie dem Geist ihr Gepräge auf bestimmte Weise mitgibt und in ihm in der Form eines Moments erhalten bleibt, d.h. der Geist hat nach Hegel eine natürliche Basis. Der Geist als „*Erstes*" und die Natur als seine „*Voraussetzung*" gehören demnach zusammen: Der Geist ist Erstes, insofern er sich selbst die Natur voraus-setzt, sodass die Natur nicht als etwas an sich Vorhandenes in den Blick gerät, sondern *als* Grundlage des Geistes (der insofern auch ihre „*Wahrheit*" darstellt).[38]

Khurana charakterisiert dieses Wechselverhältnis als „genealogische Dimension" (siehe Khurana 2017, S. 316ff) der Entwicklung des Geistes, die im Unterschied zu einer naturalistischen Kausalerklärung vom bereits erreichten Standpunkt des Geistes ausgehend dessen natürliche Grundlage in den Blick nimmt und zwar so, dass er sie sowohl von sich unterscheidet als auch als das begreift, aus dem er hervorgegangen ist. Diese genealogische Darstellungsform erfordert Khurana zufolge eine Überlappung der Geist- mit der Naturphilosophie, denn nur durch die „*Wiederholung* von Formen, die an der lebendigen Natur bereits hervorgetreten sind" (Khurana 2017, S. 319), lasse sich der Geist als Aneignung und Übersteigung der lebendigen Natur begreifen. Diese genealogische Dimension und die ihr zugehörige „Zone der Ununterschiedenheit zwischen Natur und Geist" (Khurana 2017, S. 318) zeige sich im Anthropologiekapitel „am explizitesten" (Khurana 2017, S. 317).[39] Ich werde mich im Folgenden an Khuranas Lesart

38 Angesichts dieser reflexionslogischen Verschränkung von Natur und Geist (siehe Quante 2011, S. 121–124) ist es m.E. unzutreffend und überspitzt, wie Rohmer zu behaupten, dass Hegels System die „Entscheidung gegen ein Fürsichsein der Natur" treffe und stattdessen in objektividealistischer Manier „das *reine*, subjektlose Denken zum Demiurgen der Wirklichkeit erklärt" (Rohmer 2017, S. 324).

39 Die Form des Hervorgehens aus der Natur und Sichunterscheidens gegen sie sei aber auch für die anderen Stufen des subjektiven und objektiven Geistes konstitutiv (Khurana 2017, S. 319).

einer genealogischen Dimension orientieren; sie hat m.E. den Vorzug, dass sie sowohl am Primat des Geistes festhalten als auch die kulturalistische Nivellierung eines natürlichen Substrats desselben vermeiden kann.[40]

4.1 Die „Anthropologie" als Genealogie des Geistes

Wenn die Stufen des subjektiven Geistes und insbesondere die Anthropologie eine Genealogie im obigen Sinne darstellen sollen, so geht dies nicht ohne die „Antizipation" des bereits entwickelten Geistes. Hegel erklärt dies so, dass die genealogischen Schichten in der Entwicklung des Geistes „nicht zugleich als besondere Existenzen zurück- und seinen tieferen Gestaltungen gegenüber bleiben", sondern „wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höheren Entwicklungsstufen [sind]." (Enz, § 380, S. 16f.) Deshalb müsse man diese höheren Stufen „antizipieren", um ihre Voraussetzungen in der Form solcher Momente und Zustände von ihnen abheben zu können.[41] Auch die fol-

Zur Anthropologie als „Schranke" von Natur- und Geistphilosophie, die beide sowohl gegeneinander abschließe als auch füreinander öffne, siehe Wiehl (1979, S. 105).

40 Zu letzterer, von mir ‚kulturalistisch' genannter Lesart tendiert m.E. die Interpretation von Lohmar, weil sie die Struktur der Antizipation in Hegels Darstellungsform (mehr dazu unten) als in einem starken Sinne gegenstandskonstitutiv versteht: „Erst durch sie [die Antizipation] wird deutlich, daß ‚natürlich-sein' im Rahmen der Philosophie des Geistes nicht mehr bedeutet, daß wir es mit einem der Betrachtung (dem Begriff) äußerlichen Gegenstand zu tun haben, sondern mit einem Aspekt unseres eigenen Daseins." (Lohmar 1997, S. 226; siehe auch S. 231, Fn. 17) Die Natur des Menschen ist dann im Wesentlichen nur eine Abstraktion seiner Selbsterfahrung innerhalb seiner Lebenswelt. Dies zeigt sich z.B. an Lohmars allzu glättender Interpretation von Hegels Aussagen zu Rassenunterschieden, nach der diese für Hegel „keine echten Naturunterschiede" seien, sondern als „*je zu revidierende* Zuschreibungen" auf der „realen Entwicklung der Lebensformen der Völker und Nationen als *Kulturgemeinschaften*" beruhten (Lohmar 1997, S. 231). – Auch bei Quantes Rekonstruktion von Enz § 381 besteht m.E. eine Nähe zu einem solchen Kulturalismus. Quante betont zwar den spekulativen Gedanken, dass es letztlich die Idee sei, die sich *sowohl* als Natur *als auch* als Geist entfalte (vgl. Quante 2011, S. 124). Aber unter dem von Quante behaupteten „Primat der Teilnehmerperspektive" (Quante 2011, S. 131, Fn. 18) scheint diese spekulative Balance einseitig zugunsten des Geistes aufgelöst zu werden, da für Quante zugleich das Folgende gilt: „‚Geist' und ‚Natur' [sind] [...] Reflexionsbestimmungen: Als Modi der Idee sind sie nur in ihrem internen reflexionslogischen Beziehungsgeflecht epistemisch unterscheidbar *und ontologisch unterschieden*." (Quante 2011, S. 130, H.v.m.)

41 Siehe Enz, § 380, S. 17: „Aber zugleich wird es, indem niedrigere Stufen betrachtet werden, nötig, um sie nach ihrer empirischen Existenz bemerklich zu machen, an höhere zu erinnern, an welchen sie nur als Formen vorhanden sind, und auf diese Weise einen Inhalt zu antizipieren, der erst später in der Entwicklung sich darbietet (z. B. beim natürlichen Erwachen das Bewußt-

gende Erläuterung muss z.T. auf Phänomene wie das Ich-Bewusstsein oder den Willen rekurrieren, obwohl sie in Hegels Anthropologie noch nicht entwickelt wurden, weil sie auf dem für die Genealogie bereits eingenommenen Standpunkt des Geistes gleichsam das Setting bilden, an dem diese basaleren, naturhaften Momente erscheinen und von dem her sie nur abstraktiv verständlich werden.

Eine Genealogie erfordert ferner eine Grundlage, aus welcher der Geist allererst hervorgegangen ist; im vorliegenden Fall muss diese zudem die anthropologische Differenz von Mensch und Tier überbrücken können. Vor diesem Hintergrund ist m.E. der Grundbegriff von Hegels Anthropologie, die „Seele", zu verstehen. Hegel schließt hier an Aristoteles' Definition der Seele als Form des lebendigen Körpers an, um den Geist in einem naturphilosophischen Begriff zu verankern, der erstens weder etwas bloß Materielles noch etwas der Materie dualistisch Entgegengesetztes bezeichnet, welches zweitens Mensch und Tier als Lebewesen gemeinsam und drittens hinreichend unbestimmt ist, um einer beide ausdifferenzierenden Entwicklung fähig zu sein.[42] Entsprechend nennt Hegel die Seele den „*Schlaf* des Geistes; – der *passive* νοῦς des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist." (Enz, § 389, S. 43)

Als Grundlage betrachtet spielt die Seele die begriffliche Rolle einer Substanz, d.h. eines dauerhaft zugrunde liegenden Medium des Geistes: „[Die Seele] ist die *Substanz*, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß *er* in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und *sie* [H.v.m.] die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt." (Enz, § 389, S. 43) Als die Besonderung des Geistes „durchdringende identische Idealität" dient die Seele Hegel als Scharnierstelle für einen (mit Cassirer gesprochen) immanenten Übergang vom Substanz- zum Funktionsbegriff: Die unmittelbaren Bestimmungen der „natürlichen" und „fühlenden" Seele werden vom Geist gleichsam funktional und strukturbildend zur „wirklichen" Seele überformt.[43] In ihrem Gang von

---

sein, bei der Verrücktheit den Verstand usf.)." Zum kontroversen Status dieser Antizipationen, siehe Fetscher (1970, S. 30f.) u. Lohmar (1997, S. 223–227) und obige Fn. 40.

42 Zu Hegels Anschluss an Aristoteles' Hylemorphismus in Enz, § 389, siehe Testa (2013, S. 25f.) u. Wolff (1992, S. 14); zu Hegels Rezeption der aristotelischen Seelen- und Entelechie-Begriffe im subjektiven Geist, siehe Hespe (1991, S. 497–501) u. Melichar (2019, S. 139ff.). Zu Hegels Übertragung des Verhältnisses von Geist und Natur auf das Leib-Seele-Problem, siehe Nuzzo (2013, S. 11ff.); Schlösser (2004) u. Schüz im Erscheinen.

43 Vgl. Khurana (2017, S. 380): „Individuelle geistige Wesen existieren vielmehr, genau wie die bloß lebendigen Wesen [...] als materielle Wesen. Der Unterschied liegt nicht in der materiellen Substruktur, sondern allein in der Art und Weise, wie diese organisiert und durchbildet wird." Siehe auch Hegels Erläuterung in Enz, § 401, S. 102: „Die Eingeweide und Organe werden in der Physiologie als Momente des animalischen Organismus betrachtet, aber sie bilden *zugleich*

der natürlichen über die fühlende zur wirklichen Seele schildert Hegels Anthropologie die Befreiung der körperlich-organischen Natur des Menschen zu einer vom Geist „durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit“ (Enz, § 411, S. 192), welche wiederum als genealogische Bedingung für das „Erwachen der Seele zum *Ich*“ (Enz, § 412, S. 197) fungiert.

Auf der letzten Stufe der wirklichen Seele ist die Leiblichkeit ein „*Zeichen*“ (Enz, § 411, S. 192) der Seele, d.i. die körperlichen Bewegungen vollziehen sich im Doppelaspekt der „Identität des Innerem mit dem Äußeren, das jenem unterworfen ist“ (Enz, § 411, S. 192) und haben mithin eine intentionale Ausdrucksfunktion, z.B. als Mimik, Gebärde oder stimmhaft artikulierte Sprache.[44] Hegel schildert diesen Funktionswandel in einem an Plessners Phänomenologie der Grenzrealisierung anschlussfähigen Sinne: Der „menschliche Ausdruck“ sei „der über das Ganze ausgegossene geistige Ton, welcher den Körper *unmittelbar* [H.v.m.] als Äußerlichkeit einer höheren Natur kundgibt.“ (Enz, § 411, S. 192)[45] Genealogisch setzt diese Verleiblichung bei Hegel eine in Plessners Sinne ‚exzentrische‘ Bewegung der veräußerlichenden Entgegensetzung des Leibes und seiner intentionalen Wiederaneignung voraus: Die wirkliche Seele hat „ihr Sein sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das ihrige bestimmt“ (Enz, § 412, S. 197). Das Erwachen der Seele zum Ich des Bewusstseins ergibt sich für Hegel erst aus dieser exzentrischen Bewegung der Rückkehr, da erst dann die Seele „in ihrer Äußerlichkeit *erinnert* in sich und unendliche Beziehung auf sich“ (Enz, § 412, S. 197) werde, wobei dem Leib stets ein Rest von Widerständigkeit zukommt, der die Reflexion erneut über diesen hinaus auf sich zurückwirft.[46]

Wie aber gelangt Hegels Anthropologie zu diesem Zielpunkt, d.h. wie ist die genealogische Entwicklung der Naturseele zur vollständig reflexiv durchdrunge-

---

[H.v.m.] ein System der Verleiblichung des Geistigen und erhalten hierdurch noch eine ganz andere Deutung.“

44 Vgl. Enz, § 411, S. 192 u. die Erläuterung im Zusatz, nach welcher in der wirklichen Seele einerseits die „*freiwilligen* Verleiblichungen des Geistigen durch Gewohnheit zu etwas *Mechanischem*, zu etwas keiner besonderen Willensanstrengung Bedürftigem werden“ und andererseits einige der „*unwillkürlichen* Verleiblichungen des von der Seele Empfundenen zugleich mit *Bewußtsein* und *Freiheit* erfolgen“ (Enz, § 411 Z, S. 196), z.B. die zur Sprache gewordene Stimme (etwa im Unterschied zum Schrei des Kleinkinds), das zum Auslachen transformierte Lachen oder das bewusste Seufzen. Zu Hegels Unterscheidung von freiwillig-unfreiwillig als Beschreibung der generellen Ausdrucksfunktion menschlicher Verleiblichung, siehe Lohmar (1997, S. 234–239).

45 Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner, siehe die Studie von Rohmer (2017).

46 Siehe Khurana (2017, S. 435): „Bemerkenswerterweise kann gerade diese Widerständigkeit des organischen Lebens hier den Impuls zum nächsten Schritt der Befreiung geben, indem diese die Seele realisieren lässt, dass ein Aspekt ihrer Freiheit darin besteht, gerade nicht mit ihrem Leib zusammenzufallen“.

nen Leiblichkeit der wirklichen Seele strukturiert? Für den Schritt vom tierischen Leben zum geistigen bieten sich *additive* und *holistisch-transformative* Modelle an: Ersteren zufolge ist der Geist nichts anderes als „Leben plus Selbstbewusstsein" (Khurana 2017, S. 381), was aber zum Problem des Dualismus bzw. eines Substanzbegriffs des Geistes führt; letzteren zufolge bildet der Geist das animalische Leben in einer spezifischen Form aus, die diesem insgesamt ein anderes Gepräge gibt.[47] Doch der Holismus des transformativen Modells darf nicht so weit gehen, die natürliche Grundlage des Geistes als solche in ihm verschwinden zu lassen, sodass das rationale Leben nicht auch als animalisches Leben wiedererkannt werden könnte.[48] Sonst würde das genealogische Band zwischen Geist und organischem Leben zerreißen, mithin wäre die Natur nicht mehr die *Voraus*-Setzung des Geistes und er nicht das Zurückkommen aus ihr, wie es in *Enz* § 381 heißt.

Khurana zufolge vertritt Hegel demgegenüber ein ‚dialektisches' Modell der Transformation, nach welchem diese ein Prozess ist, der nicht irgendwann einmal evolutionär abgeschlossen wurde, sondern – mit Plessner gesprochen – in der Lebensführung je neu zu vollziehen ist. Nach dieser Lesart nivelliert Hegels Geistkonzeption gerade nicht die Riskiertheit und Offenheit der menschlichen Lebensführung. Vielmehr ist das rationale, geistige Leben eines, in dem „ein bloß animalisches Leben sich als das zu überschreitende, als das zu verwandelnde, als das nie einzuholende oder als eines, in das wir zurückzufallen drohen, abzeichnet." (Khurana 2017, S. 386) Das von Plessners Unergründlichkeitsprinzip eröffnete Spannungsfeld von Macht und Ohnmacht des Menschen ließe sich dann durchaus auf Hegels dialektische Fassung des Geist-Natur-Verhältnisses abbilden. Dieser Beobachtung werde ich am Beispiel der Gewohnheit, die in Hegels Anthropologiekapitel eine zentrale Rolle spielt, abschließend nachgehen.

4.2 Macht und Ohnmacht der Gewohnheit

Die Gewohnheit stellt als letztes Moment der fühlenden Seele den entscheidenden Schritt zur wirklichen Seele und damit zum Begriff eines umfassend vom Geist durchdrungenen leiblichen Individuums dar. Hegel schließt hier an den aristotelischen Habitusbegriff an, indem er die Gewohnheit als durch wiederholte Übung erworbene allgemeine Disposition gegenüber Gefühlsbestimmungen versteht. Die Ausbildung von Gewohnheiten bedeutet für Hegel die „*Befreiung*" (Enz,

47 Vgl. die Diskussion dieser Modelle in Khurana (2017, S. 380ff.).
48 Vgl. die Kritik in Khurana (2017, S. 383ff.).

§ 410, S. 185) der Seele von den passiv erlittenen Veränderungen der natürlichen Seele (inklusive der Empfindungen) sowie der ebenso passiv ins Selbstgefühl aufgenommenen besonderen Bestimmungen der fühlenden Seele. Ermöglicht werden soll mit Plessner gesprochen die Fähigkeit zur Lebens*führung*, d.i. die selbstreflektierte Gestaltung der Art und Weise, wie das eigene Leben gelebt wird.

Die Form der Gewohnheit findet sich nach Hegel nicht nur in der Anthropologie, sondern auch in der Psychologie (und darüber hinaus): „Die Form der Gewohnheit umfaßt *alle* [H.v.m.] Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes" (Enz, § 410, S. 186). Sie reicht vom aufrechten Gang bis hin zum reinen Denken, sofern dieses durch ein leibliches Individuum vollzogen werden soll, das z.B. eine gewisse Übung der fortgesetzten Aufmerksamkeit und des Gedächtnisses haben muss, um denkend mit geistigen Gehalten umgehen zu können. Wie sich unten ergeben wird, prägt die Form der Gewohnheit auch noch die Sphäre des objektiven Geistes. Die Gewohnheit ist nach Hegel somit ein notwendiges und ubiquitäres Strukturmerkmal menschlicher Lebensführung.

Hegel nennt in Enz § 410 folgende Formen der Gewohnheit: 1. die „*Abhärtung*" gegen äußere Empfindungen (sowie innere, im Gemüt entspringende), 2. die Abstumpfung von Begierden bzw. Trieben durch die Gewohnheit ihrer Befriedigung, 3. die „*Geschicklichkeit*" mit der die Bewegungen des Leibes nach entsprechender Übung ausgeführt werden, damit durch sie hindurch allgemeine Zwecke verfolgt werden können (Enz, § 410, S. 186). Dabei beziehen sich Abhärtung und Abstumpfung als passive Dispositionen primär auf das, was im tierischen Organismus dessen dem Nervensystem zugeordnete „*Sensibilität*" ist, d.h. sein Empfinden von äußeren Reizen und Trieben (wobei letztere auch zum Moment der Assimilation gezählt werden können), während die Geschicklichkeit als aktive Disposition sich eher auf die dem Muskel- bzw. Blutsystem zugeordnete „*Irritabilität*" bezieht (siehe Enz, § 354, S. 439).[49]

Schon an dieser Mehrdeutigkeit ihres Inhalts zeigt sich, dass es Hegel vor allem auf die Form der Gewohnheit ankommt, die er einen „Mechanismus" nennt (Enz, § 410, S. 184).[50] In der Logik bestimmt Hegel den („formellen") Mechanismus als eine rein externe Relation, in welcher alle Bestimmtheit eines Objekts „eine äußerlich gesetzte" ist, sodass die Objekte als Relata „ebenso selbständig, Wider-

49 Greene liest die von Hegel genannten Formen der Gewohnheit als aufsteigende Stufenfolge (Greene 1972, S. 136f.), während sie m.E. eher synchrone Aspekte der Beherrschung des Leibes darstellen, welche der Gestalt des tierischen Organismus wie oben angezeigt entsprechen; vgl. die Diskussion bei Khurana (2017, S. 411f.); Lohmar (1997, S. 233f.) u. Peters (2016, S. 123).

50 Mit meiner starken Lesart des Mechanismus in der Philosophie des Geistes folge ich Peters (2016, S. 121ff.). Siehe auch Hegels Anmerkung, dass „[a]uch im Gebiet der geistigen Welt [...] der Mechanismus seine, [...] untergeordnete Stelle [hat]" (Enz, § 195 Z, S. 354).

stand leistend, einander äußerlich“ sind (Enz, § 195, S. 352). Die Gewohnheit ist dabei etwas Mechanisches sowohl im Prozess ihres Erwerbs (der Form der bloßen Wiederholung) als auch in ihrer jeweiligen ausgebildeten Gestalt. Durch Abhärtung und Abstumpfung gelingt es der fühlenden Seele, eigentlich unmittelbar empfundene Reize bzw. Begierden von sich zu distanzieren, d.h. sich zu ihnen in ein äußerliches Verhältnis zu setzen. Geschicklichkeit zu haben bedeutet, dass eine Tätigkeit ohne bewusste Anstrengung fast wie ein Automatismus vollzogen werden kann. Auch sie ist insofern etwas dem Subjekt, seinem Bewusstsein und seiner Willkür Äußerliches; Hegel nennt als Beispiele u.a. den aufrechten Gang, der zur unbewussten Selbstverständlichkeit geworden ist, und das flüssige Schreiben, das nicht mehr auf einzelne Buchstaben zu achten braucht.[51]

Insofern es bei der Gewohnheit um die Form des Mechanismus bzw. der Äußerlichkeit zu tun ist, wird ferner verständlich, wieso sie nach Hegel „alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes [umfaßt]“ (Enz, § 410, S. 186) und auch in der Psychologie sowie in der Sphäre des objektiven Geistes wieder auftritt. Die Sittlichkeit zum Beispiel erscheint an den Individuen als „allgemeine Handlungsweise derselben, als *Sitte*, – die *Gewohnheit* desselben als eine *zweite Natur*, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt [ist]“ (PhR, § 151, S. 301).[52]

Wie bereits anhand von Enz § 381 gezeigt, ist diese Äußerlichkeit genau der Grundcharakter, der nach Hegel die Natur vom Geist unterscheidet. Der Mechanismus der Gewohnheit bedeutet somit eine *Wiederholung der Natur* innerhalb der Genealogie des Geistes, durch welche die Äußerlichkeit der Natur allererst integriert werden kann.[53] Der Geist befreit sich von der Natur, indem er Gewohnheiten einübt, welche an ihm eine „zweite Natur“ ausbilden, die einerseits die „Weise von Naturexistenz“ wiederholt, insofern die etablierte Gewohnheit als unwillkürlich verkörperter Mechanismus ein „unmittelbares Sein der Seele“ darstellt, andererseits aber eine willlkürlich „*gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und und Durchbildung der Leiblichkeit“ ist (Enz, § 410, S. 184). In der Gewohnheit

51 Siehe Enz, § 410, S. 186 u. Enz, § 410 Z, S. 191. Vgl. die detaillierte Analyse des Schreibens bei Peters (2016, S. 123–127).

52 Vgl. übereinstimmend Khurana (2017, S. 399, 498); zum absoluten Geist, siehe Khurana (2017, S. 501f.).

53 Vgl. die Rekonstruktion der Gewohnheit als Form des Mechanismus bei Peters (2016, S. 126): „Mechanism is also an instrument of liberation from nature in the appropriative sense. [...] [S]pirit has only fully appropriated the external when it has integrated the external *as external*. In other words, the external *as external* has to become a reflection of spirit; only then has it become fully appropriated.“ Die besondere Bedeutung und Binnenstruktur der bei dieser Integration der Natur auftretenden Wiederholungsfigur weist Khurana m.E. überzeugend nach, siehe Khurana (2017, S. 418ff.).

gerinnt die Verleiblichung des Geistes somit zu einem unmittelbaren Sein, wie es schon für die unterste Stufe der Naturseele charakteristisch war, aber dieses Sein ist zugleich ein gezielt erworbenes, d.h. „*gesetzte* Unmittelbarkeit".

Als zweite Natur hat die Gewohnheit somit an ihr selbst die Ambivalenz von Macht und Ohnmacht im Sinne Plessners: Sie ermöglicht zwar die „*Existenz* aller Geistigkeit im individuellen Subjekte", aber zugleich ist es „die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt oder [...] der Tod selbst ist." (Enz, § 410, S. 187) Dass die Gewohnheit „der Tod selbst" ist, lässt sich so verstehen, dass sie die von geistigen Zwecken regierte Lebensführung gleichsam auf ein festes Gleis setzt, auf dem das Leben automatisch und ohne Richtungsänderung fortläuft, sodass der Mensch im Extrem kein Leben *führt*, sondern auf dem Gleis der Gewohnheit nur noch dahinlebt. Auf der unmittelbar leiblichen Ebene entspricht dies einer restlos habitualisierten Bewegung, die zwar eine ‚beseelte' Geste, aber keine willentlich ausgeführte Handlung darstellt, bei der „unser Bewußtsein zu gleicher Zeit in der Sache gegenwärtig, für dieselbe *interessiert* und umgekehrt doch von ihr *abwesend*, gegen sie *gleichgültig* ist" (Enz, § 410 Z, S. 191). Die einmal geprägte Form des Mechanismus kehrt sich dann nicht mehr daran, wie und warum sie auf eine bestimmte Weise gesetzt wurde. Durch die Weise, wie die Gewohnheit den Menschen befreit – vom Druck seiner Triebe und unmittelbaren Empfindungen sowie zur geistigen Inbesitznahme seiner Leiblichkeit –, „so macht ihn dieselbe doch andererseits zu ihrem *Sklaven*" (Enz, § 410 Z, S. 189). Wie Khurana treffend pointiert, bleibt die Gewohnheit „nicht nur in der Natur verhaftet", sondern zu ihr gehört wesentlich, dass sie den Geist „damit bedroht, ihn in Natur zu verkehren" (Khurana 2017, S. 433). Als zentrale Scharnierstelle in Hegels dialektisch-transformativem Modell der „zweiten Natur" des Menschen, gilt diese Dialektik der Gewohnheit (wie oben gezeigt) auch für höhere Formen geistiger Tätigkeit, mithin für die Ebene des objektiven Geistes, d.i. die Sittlichkeit sowie die Einübung sozialer Rollen im Allgemeinen.

Auf der basalen Ebene leiblichen Personseins, die Hegel im „Anthropologie"-Kapitel genealogisch rekonstruiert, zeigt sich in der Gewohnheit somit die Keimzelle für die allgemeine Offenheit und Riskiertheit sowie die Macht und Ohnmacht, welche die menschliche Lebensführung auszeichnen. Durch die Gewohnheit *bemächtigt* sich der Geist des individuellen Körpers und sie *ermächtigt* ihn, seine Freiheit in diesem Medium zu entwickeln – aber zugleich birgt die Gewohnheit in sich die Möglichkeit der *Ohnmacht* gegenüber der Erstarrung der eigenen zweiten Natur sowie (in den höheren Formen der Gewohnheit) gewisser Sitten, Gebräuche und anderer Traditionszusammenhänge. Wie Hegels Erörterung der „Verrücktheit" zeigt, besteht diese Möglichkeit der Ohnmacht nicht nur hinsichtlich des geistigen Allgemeinen, das zur zweiten Natur gemacht wird,

sondern auch hinsichtlich der Besonderung des Individuums, das sich jenes Allgemeine anzueignen hat.[54]

Hinsichtlich des systematischen Aspekts (2.) – die Frage des Naturalismus und insbesondere der Mensch-Tier-Differenz – ist daher festzustellen, dass Hegels philosophische Anthropologie dem Unergründlichkeitsprinzip der negativen Anthropologie in (überraschend) hohem Maße Rechnung zu tragen vermag. Ob sich dieser anhand der Gewohnheit herausgestellte Zug von Hegels „Anthropologie" tatsächlich durchhält, müsste jedoch an allen Momenten der Naturseele untersucht werden; hier wären insbesondere Hegels berüchtigte Aussagen zu den „natürlichen Qualitäten" der Seele sowie die rätselhafte Erscheinung des „Genius" als eines ‚Subjekts im fühlenden Subjekt' (Enz § 405) zu thematisieren.

5 Schluss: Hegels negative Anthropologie?

Konnte die hier unternommene Bestandsaufnahme zeigen, dass Hegels philosophische Anthropologie als ‚negative Anthropologie' gelesen werden kann? Ich habe dafür argumentiert, dass Hegel in der *Enzyklopädie* eine doppelte These vertritt: das Wesen des Menschen ist der Geist und damit die Freiheit selbst. In für Hegels System charakteristischer Weise ist diese These selbstbezüglich zu verstehen und geht in die Theoriebildung mit ein, wie anhand von Hegels Exposition der Philosophie des Geistes sowie dem begrifflichen Verhältnis von Natur und Geist gezeigt wurde (3. und 4.1). Damit erfüllt Hegels Entwurf eine wesentliche metatheoretische Anforderung an eine negative Anthropologie, wie sie im Anschluss an Plessners Unergründlichkeitsprinzip skizziert wurde (2.), und scheint die Einwände der modernen Anthropologiekritik (1.) zu unterlaufen. Ob die Freiheit des Geistes bei Hegel auch die „exzentrische" Offenheit und Riskiert-

54 In der Verrücktheit wird somit eine weitere Dimension der Offenheit und Riskiertheit der menschlichen Lebensführung thematisch, die eine weitere, auf die Konzeption einer negativen Anthropologie bezogene Diskussion verdient hätte. Vgl. Enz, § 408, S. 161: „Bei der Betrachtung der Verrücktheit ist gleichfalls das ausgebildete, verständige Bewußtsein zu antizipieren, welches Subjekt zugleich *natürliches* Selbst *des Selbstgefühls* ist. In dieser Bestimmung ist es *fähig* [H.v.m.], in den Widerspruch seiner für sich freien Subjektivität und einer Besonderheit, welche darin nicht ideell wird und im Selbstgefühle festbleibt, zu verfallen." Vgl. Khurana (2017, S. 420) u. Fetscher (1970, S. 85): „Der Geist als solcher ist der Krankheit nicht fähig, sondern nur der *auf die Stufe des Körpers herabgesunkene*, der gegen sie als gleichberechtigte in Widerspruch getretene Geist." Zu Fetschers Kommentierung wäre hinzuzufügen, dass der subjektive Geist nach obiger Lesart der Gewohnheit stets ein ‚Herabsinken' auf die Stufe des Körpers zu bewältigen hat und als solcher stets zumindest auf der Stufe der Leiblichkeit steht.

heit der menschlichen Lebensführung im Sinne Plessners einschließt, wurde am Beispiel der Gewohnheit genauer untersucht (4.2). Im Anschluss an Khuranas ‚dialektisch-transformatives' Modell habe ich zu zeigen versucht, dass dies der Fall ist. Im Anthropologiekapitel verschränkt Hegel die geistige ‚zweite' Natur des Menschen und seine ‚erste' Natur in der Form selbstbezüglicher Negativität, sodass er sie weder in einem Schichtenmodell auseinanderhält noch eine Seite nivelliert.

Damit ist die Ausgangsfrage freilich nur im Umriss geklärt, denn wie Plessners Prinzip der Unergründlichkeit lehrt, ist eine negative Anthropologie nicht allein dadurch zu haben, dass man eine Anthropologie vertritt, welche die Ebenen ‚erster' und ‚zweiter' Natur zu unterscheiden und zugleich zu verschränken vermag. Hegels Entwurf bleibt dabei jedoch nicht stehen, da ‚erste' und ‚zweite' Natur ihrerseits in eine komplexe Systemkonzeption eingebettet sind, die Natur- und Geistphilosophie als organisches Ganzes zu entwickeln versucht und die insgesamt auf einem Freiheitsbegriff aufbaut, der mit Plessners Prinzip der Unergründlichkeit auf Augenhöhe steht, gerade weil er mit ihm nicht deckungsgleich ist. Der Dialog mit Plessner sollte vor Augen führen, dass es ein Irrtum wäre, Hegels Philosophie des Geistes den Status einer negativen Anthropologie (oder überhaupt den einer philosophischen Anthropologie) abzusprechen, nur weil sie eine gewisse ‚Moderne' nicht durchgemacht haben mag. Hegel entfaltet vielmehr seine anthropologische Grundthese in einer höchst anspruchsvollen und methodisch selbstreflektierten Systematik, die eine Messlatte für jede zukünftige negative Anthropologie darstellen sollte.[55]

Siglen

Enz *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Hegel 1970)
MmN *Macht und menschliche Natur* (Plessner 2003)
PhR *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hegel 1986a)
VPG *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827/28) (Hegel 1994)
Z Zusatz

55 Ich danke den Herausgebern Hannes Bajohr und Sebastian Edinger sowie Ralf Becker und Gustav Melichar für wertvolle Kommentare zu einer früheren Version des vorliegenden Texts.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bauer, Christoph J. (2015): „Hegels Integration der Anthropologie in sein Konzept einer *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*". In: Marc Rölli (Hrsg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: Transcript-Verlag, S. 33–49.

Becker, Ralf (2015): „Der Mensch will über den Menschen hinaus. Hinweise zur Ideengeschichte des homo creator". In: Gerald Hartung/Matthias Herrgen (Hrsg.): *Religion und Ritual*. Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 3/2015. Wiesbaden: Springer VS, S. 165–186.

Becker, Ralf (2020): „Der Mensch als Lebensform". In: Martin Hähnel/Jörg Noller (Hrsg.): *Die Natur Lebensform. Perspektiven in Biologie, Ontologie und praktischer Philosophie*. Leiden, Boston, u.a.: mentis, S. 57–75.

Edinger, Sebastian (2017): *Das Politische in der Ontologie der Person. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Verhältnis zu den Substanzontologien von Aristoteles und Edith Stein*. Berlin/New York: de Gruyter.

Edinger, Sebastian (2021): *Negative Anthropologie. Zur systematischen Bestimmung grundlegender Konvergenzen zwischen den Philosophien Helmuth Plessners und Theodor W. Adornos*. In Vorbereitung.

Fetscher, Iring (1970): *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).

Foot, Philippa (2004): *Die Natur des Guten*. Übers. v. Michael Reuter. Berlin: Suhrkamp.

Forster, Michael (2019): „Johann Gottfried von Herder. Supplementary Discussion: Herder's Moral Relativism". In: Edward N. Zalta (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2019: Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. v. Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gamm, Gerhard (2006): „‚Abgerissenes Bruchstück eines ganzen Geschlechts'. Philosophische Anthropologie in der Leere des zukünftigen Menschen". In: Hans-Peter Krüger/Gesa Lindemann (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Akademie Verlag, S. 103–124.

Gamm, Gerhard (2015): „La conditione humaine. Über das kritische Interesse am Menschen – Th. W. Adorno". In: Marc Rölli (Hrsg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: Transcript-Verlag, S. 137–158.

Gehlen, Arnold (1976): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 11. Aufl. Wiesbaden: Athenaion.

Gehring, Petra (2015): „Wird er sich auflösen? Foucaults Anthropologiekritik – Ein Retraktandum". In: Marc Rölli (Hrsg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: Transcript-Verlag, S. 189–212.

Greene, Murray (1972): *Hegel on the Soul. A Speculative Anthropology*. Dordrecht: Springer Netherlands.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Theorie-Werkausgabe. Bde. 8–10. Eva Moldenhauer/Karl M. Michel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a): *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Theorie-Werkausgabe. Bd. 7. Eva Moldenhauer/Karl M. Michel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b): *Vorlesungen über die Philosophie Geschichte*. Theorie-Werkausgabe. Bd. 12. Eva Moldenhauer/Karl M. Michel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1994): *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. Vorlesungen – Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 13. Franz Hespe/Burkhard Tuschling (Hrsg.). Hamburg: Meiner.

Hespe, Franz (1991): „System und Funktion der Philosophie des subjektiven Geistes". In: Franz Hespe/Burkhard Tuschling (Hrsg.): *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*. Stuttgart: frommann-holzboog, S. 490–521.

Honneth, Axel (2014): „Versuchungen eines Liberalen. Helmuth Plessner vor dem Nationalsozialismus". In: Axel Honneth: *Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 167–177.

Jaeschke, Walter (2010): *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. 2. Aufl. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.

Jaeschke, Walter (2017): „Anthropologie und Personalität". In: Andreas Arndt/Jure Zovko (Hrsg.): *Hegels Anthropologie*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 1–15.

Khurana, Thomas (2017): *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Berlin: Suhrkamp.

Krüger, Hans-Peter (1999): *Zwischen Lachen und Weinen*. Bd. 1: *Das Spektrum menschlicher Phänomene*. Berlin: Akademie Verlag.

Krüger, Hans-Peter (2017): „Die doppelte Kritik der Philosophischen Anthropologie und die Vieldeutigkeit des theoretischen Anti-Humanismus". In: Thomas Ebke/Caterina Zanfi (Hrsg.): *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, S. 31–58.

Krüger, Hans-Peter (2019): *Homo absconditus. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Vergleich*. Berlin/Boston: de Gruyter.

Lessing, Hans-Ulrich (2011): „Hegel und Helmuth Plessner. Die verpaßte Rezeption". In: Thomas Wyrwich (Hrsg.): *Hegel in der neueren Philosophie*. Hamburg: Meiner, S. 163–180.

Lohmar, Achim (1997): *Anthropologie und Vernunftkritik. Hegels Philosophie der menschlichen Welt.* Paderborn: Schöningh.

Marquard, Odo (1992): „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie' seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts". In: Odo Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze.* 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 122–144.

Melichar, Hannes Gustav (2019): „The universal will as final end. On Hegel's moral conception of the human mind between Aristotelian naturalism and Kantianism". In: *Philosophical Inquiries* 7 (2), S. 131–150.

Mitscherlich, Olivia (2007): *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*. Berlin: Akademie Verlag.

Nuzzo, Angelica (2013): „Anthropology, *Geist*, and the Soul-Body Relation. The Systematic Beginning of Hegel's *Philosophy of Spirit*". In: David S. Stern (Hrsg.): *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Albany (N.Y.): State University of New York Press, S. 1–18.

Peters, Julia (2016): „On Naturalism in Hegel's Philosophy of Spirit". In: *British Journal for the History of Philosophy* 24 (1), S. 111–131.

Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 3., unveränd. Aufl. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Plessner, Helmuth (2003): „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931)". In: Helmuth Plessner: *Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften*. Bd. V. Günter Dux u.a. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 135–234.

Quante, Michael (2011): *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel.* Berlin: Suhrkamp.

Rohmer, Stascha (2017): *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*. Freiburg: Verlag Karl Alber.

Sandkaulen, Birgit (2011): „‚Die Seele ist der existierende Begriff'. Herausforderungen philosophischer Anthropologie". In: *Hegel-Studien* 45, S. 35–50.

Schlösser, Ulrich (2004): „Natur und Geist oder Leib und Seele? Eine Perspektive auf Hegels Systemansatz in den ‚Jenaer Systementwürfen I'". In: Heinz Kimmerle (Hrsg.): *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels. Gemeinsame Tagung der Internationalen Hegel-Gesellschaft und der Internationalen Hegel-Vereinigung, 10.-12. 04. 2003, Erasmus Universität Rotterdam*. Berlin/Boston: de Gruyter, 117–134.

Schürmann, Volker (2014): *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Schürmann, Volker (2018): „Volkhaftigkeit und Weltgesellschaft. Was kann Plessner meinen?". In: Rainer Adolphi/Andrzej Gniazdowski/Zdzisław Krasnodębski (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, S. 249–268.

Schüz, Gottfried (2001): *Lebensganzheit und Wesensoffenheit des Menschen. Otto Friedrich Bollnows hermeneutische Anthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Schüz, Simon (im Erscheinen): „Klassische deutsche Philosophie". In: Vera Hoffmann-Kolss (Hrsg.): *Handbuch Philosophie des Geistes*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.

Sell, Annette (2013): „Vom natürlichen Leben zum geistigen Sein – Vom lebendigen Dasein zur Sphäre des Menschen. Hegel und Plessner im Vergleich". In: Peter Heuer/Wolfgang Neuser/Pirmin Stekeler-Weithofer (Hrsg.): *Der Naturbegriff in der klassischen deutschen Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Sonnemann, Ulrich (1969): *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*. Reinbeck bei Hamburg: Rohwolt.

Stern, Robert (2009): *Hegelian Metaphysics.* Oxford: Oxford University Press.

Testa, Italo (2013): „Hegel's Naturalism or Soul and Body in the *Encyclopedia*". In: David S. Stern (Hrsg.): *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit.* Albany (N.Y.): State University of New York Press, S. 19–36.

Theunissen, Brendan (2018): „Ist Hegels Anthropologie eine deskriptive oder eine revisionäre Theorie?". In: *Hegel-Jahrbuch* 11, S. 316–321.

Thompson, Michael (2011): *Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*. Übers. v. Matthias Haase. Berlin: Suhrkamp.

Wiehl, Rainer (1979): „Das psychische System der Empfindung in Hegels ‚Anthropologie'". In: Dieter Henrich (Hrsg.): *Hegels philosophische Psychologie. Hegel-Tage Santa Margherita 1973*. Bonn: Bouvier, S. 81–139.

Wolff, Michael (1992): *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Wunsch, Matthias (Hrsg.) (2012): *Von Hegel zur philosophischen Anthropologie. Gedenkband für Christa Hackenesch*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Zammito, John H. (2002): *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

Christian Loos

Ludwig Feuerbachs Kritik an „theologischen und anthropologischen Ungeheuerlichkeiten und Unverträglichkeiten“

Befragt man die Feuerbach'sche Philosophie nach Ansätzen einer „Negativen Anthropologie“, dann handelt es sich hierbei um eine mögliche Rückprojektion einer Problemstellung, die nicht unbedingt zeitgenössisch zu den Bestrebungen vormärzlicher Philosophie gehört. Anders verhält es sich zu dem terminologischen und epistemischen Potenzial, was eine Relektüre der Feuerbach'schen Philosophie aus der Perspektive „negativer Anthropologie“ ermöglicht.

Aber was heißt eigentlich genau negative Wissenschaft vom Menschen? Sonnemann gibt in seinem Vorwort der *Negativen Anthropologie* hierzu eine Erklärung ab:

> [D]aß die hier entworfene negativ ist, heißt, daß Nachweis logischer Unmöglichkeit jeder Totaltheorie über den Menschen ihr Weg ist. Der Topologisierung eines andern Weges – des der Verwirklichung von Utopie – hofft sie vorzuarbeiten; negative Anthropologie, deren Begriff damit konkret wird, auch hierin, daß sie das Humane aus seinen Negationen erschließt, die es verweigern und ableugnen (Sonnemann 1969, S. 22).

Das „logisch“ muss hier im Sinne von widerspruchsfrei und positiv gelesen werden (vgl. Sonnemann 1969, S. 227). Dass Marx, Hegel und Feuerbach oder andere Repräsentanten anthropologischer Konzepte wirklich „Totaltheorien“ über den Menschen entworfen haben, kann bezweifelt werden. Jedenfalls müsste Sonnemann diese These zunächst belegen. Dass es unmöglich und ein irrsinniges Unterfangen ist, eine Totaltheorie über den Menschen anzubringen, scheint in Bezugnahme auf die vor- und nachmärzliche Anthropologiekritik (Bauer, Stirner, Marx) erst einmal keine überraschende These zu sein, was die Bedeutung des resoluten Verwerfens solcher Ansätze als philosophiegeschichtliches Phänomen nicht in Abrede stellen soll. Vielleicht muss man das „total“ in „Totaltheorien“ auch etwas abgemildert als „(alles) umfassend“ lesen. Dann wäre es Sonnemanns Anliegen zu postulieren, dass es nicht möglich ist, eine umfassende positive Anthropologie ohne Widersprüche zu konzipieren. Die Formulierung der „Topologisierung eines andern Weges“ ist unklar: Handelt es sich hier um eine bestimmte methodologische Verfahrensweise und/oder um ein dialektischen Denken (vgl. Sonnemann

http://doi.org/10.1515/9783110716948–005

1969, S. 26)?[1] Vielleicht müssen derartige Topologien auch metaphorisch als „Erhabenheiten“ im Menschsein, sozusagen als das Nicht-Fassbare anthropologischer Theoriebildung, thematisiert werden. Als „Weg“ bzw. „Wegweiser“ ist die negative Anthropologie dann keine Theorie vom Menschen, sondern ein Propädeutikum, mittels dessen bestimmte Theorietypen anthropologischer Entwürfe, die sich als apriorische, positivistische, essentialistische, materiale und gehaltvolle Ganztheorien fassen lassen, offengelegt werden können. Abgelehnt werden Letztbegründungsfiguren und Konzepte, die Selbstimmunisierungsideen transportieren und den Anschein auf Vollständigkeit sowie Alternativlosigkeit suggerieren. In der vorliegenden Auseinandersetzung wird negative Anthropologie daher als ein spezifischer wissenschaftstheoretischer Kritiktyp verstanden, der existentialistische Invarianzthesen und perfektionistische Prämissen dechiffrieren möchte.[2]

Das ergibt auch insofern Sinn, wenn man den dialektischen Charakter Sonnemanns negativer Anthropologie hervorhebt: Ausgangspunkt zur Auseinandersetzung mit anthropologischen Konzepten sind die menschenvernichtenden Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhunderts. Visionen eines menschlichen Menschen sind gescheitert und haben Unmenschlichkeit hervorgebracht. Eine negative Anthropologie richtet sich insofern nicht nur gegen falsche Aufklärungs- und Allgemeinbegriffe marxistischer Theorien, die mit einem Fortschrittsglauben einhergehen, sondern auch gegen Liberalismusentwürfe, die den Menschen als ökonomisches Konkurrenzwesen fixieren wollen. Sie ist keine äußere Kritik an positiven Anthropologien, sondern ihr immanentes Korrektiv im Sinne einer Denkbewegung. Die positiven Anthropologien sind ihr fester Bezugsrahmen und Reflexionspartner; auch als negative bleibt sie deshalb fester Teil einer umfassenden positiven Anthropologie. Die Negativität wird dabei nie zur Totalnegativität, sondern will analog zu Adornos *Negativer Dialektik* etwas vom Menschen „retten“. Hintergrund für Sonnemanns Konzept negativer Anthropologie ist vermutlich die Rezeption des Bilderverbots der Kritischen Theorie (vgl. Arlt 2001, S. 214 sowie Tränkle 2013, S. 86–87). Wie die Topologisierung macht auch der rezipierte Topos des Bilderverbots die Ortsfrage explizit. Ist es untersagt, vom Menschen ein Bild

1 Dort wird die politische Gesellschaftskritik Karl Kraus’ als „essentiell strategisch“ charakterisiert, die aber auch „topologisch“ hätte sein müssen, um eine Gesellschaft zu erfassen.

2 Hier gilt es zu unterscheiden: Nicht jede Invarianz muss existentialistisch gedeutet werden. Beispielsweise sind Naturkonstanten und mathematische Gegebenheiten zwar Invarianten, aber keine existentialistischen. Hinsichtlich der Essenz ist es von Bedeutung, ob diese dynamisiert oder nicht-dynamisiert bzw. statisch gedacht wird. Dynamisierte Essenzauffassungen lassen sich etwa bei Hegel oder Heidegger ausmachen. In der *Wissenschaft der Logik* fokussiert Hegel beispielsweise eine Reflexion des Gewordenen und lässt die Zukunft im Sinne eines dynamischen Essentialismus als noch unbestimmte Andersheit offen.

zu entwerfen, dann müssen Aussagen über den Menschen in einer praktischen Konfrontation mit den realen „Räumen“ – bei Sonnemann womöglich eben jene Topologien – menschlicher Lebenswelt gewonnen werden.

Das „Humane“ aus seinen Negationen zu evozieren kann, allerdings etwas anderes meinen, als den Menschen anthropologisch aus seinen Negationen zu bestimmen. Hier ist eine Doppeldeutigkeit auszumachen, die Sonnemann bewusst einsetzt: Einerseits geht es dann in erster Linie um einen Verweis auf Inhumanität (die Negationen „verweigern und verleugnen“ nämlich das Humane), andererseits soll – und das ist ein sehr innovativer Gedanke – das „Humane“ im Sinne des Menschlichen aus seiner Negativität her bestimmt werden. Zwischen negativen Bestimmungen des menschlichen Wesens und konkreter Inhumanität besteht eine nicht zu missachtende Differenz.[3] Das „negativ“ in „negativer Anthropologie“ wird nach der hier angebrachten Lesart von Sonnemann dazu benutzt, um gemäß einer negativen Bestimmung vom Wesen des Menschen positive Normativität im Sinne von Humanität zu generieren. Vor dem Hintergrund dieser Annahme weist Sonnemanns Anthropologiekonzept eine Nähe zu Theorien „formaler“ Anthropologien auf, die zwar einerseits von unveränderlichen Voraussetzungen der menschlichen Existenz ausgehen, aber andererseits dem menschlichen Wesen ein Höchstmaß an Varianz und Kontingenz zuschreiben.[4]

In Sonnemanns *Negativer Anthropologie* wird Ludwig Feuerbach namentlich an keiner einzigen Stelle erwähnt; das überrascht, weil nicht nur ausführlich Hegels Phänomenologie und Marxens Anthropologie sowie Freuds Psychoanalyse diskutiert werden, sondern auch die Eigenständigkeit der anthropologischen Perspektiven anderer Vormärzler erfasst wird.[5] Beispielsweise wird Bruno Bauers

3 Eine Diskussion des Inhumanen und Bösen im Sinne der Negationen des Humanen in der Philosophie Ludwig Feuerbachs muss in einer anderen Auseinandersetzung erfolgen. Givsan (2011, S. 122) argumentiert, dass Feuerbach vor dem Hintergrund seiner Annahme, dass die Theologie Anthropologie sei (vgl. GW 6, S. 24), vergesse, die negativen Prädikate Gottes, also den „Satan“, zu behandeln. Dieser Einschätzung ist zu widersprechen. Feuerbach hält nicht nur explizit „die Erkenntnis des Teufels, des Satans, der Dämone“ (GW 5, S. 319–320) für die Erkenntnis des Wesens der Religion für wesentlich, sondern diskutiert die Begriffe des ‚Bösen‘ und des ‚Teufels‘ in seinem Gesamtwerk in großer Dichte.

4 Zum Begriff der „formalen Anthropologie“ vgl. Stahl (2013, S. 65–168). Stahl diskutiert das Konzept „formaler Anthropologie“ hinsichtlich seiner Verwendung und sozialphilosophischen Ausrichtung bei Axel Honneth. Maßgeblich erachtet wird hier S. 167 der „Unterschied, ob die menschliche Existenz selbst normative Erwartungen hervorbringt, oder ob erst dank spezifischer Formen der Interaktion normative Elemente in das menschliche Leben einwandern.“

5 Ebenfalls unerwähnt bleibt Max Stirner und dessen radikaler Nominalismus sowie dezidierte Anthropologiekritik an Feuerbach und den anderen Junghegelianern. Gerade Stirners Kritik an perfektionistischen Konzepten, die mit Wesensannahmen des Menschen arbeiten und daher

„kritische Kritik“ hinsichtlich der Marx’schen Anthropologie als eine „präzise [...] Schärfung des reflexiven Bewusstseins, die gerade anthropologisch-methodische Irrtümer jener Art sehr wahrscheinlich vermieden [...] hätte“ (Sonnemann 1969, S. 46), gewürdigt. Die Schwäche des Bauer’schen Konzepts hingegen „war eine Anfälligkeit für die Illusion, ein selbst zu schwärmerischer, ichbezogener, dünn ästhetisierender Genie-Kult, der in verspätetem Sturm und Drang das Verhältnis zwischen der Gesellschaft und dem kreativen Bewußtsein verzeichnete“ (Sonnemann 1969, S. 46).

Ließe sich nicht auch Feuerbachs philosophische Anthropologie in einer ähnlichen Mittellage verorten? Für Feuerbach bedeutet beispielsweise Individuum zu sein „zwar allerdings „Egoist“ sein, es heißt aber auch zugleich, und zwar nolens volens, *Kommunist* sein.“ (GW 9, S. 432–433) Kommunist ist hier in einem etymologischen Sinne von „Gemeinmensch“ zu verstehen. Auch im Konzept der „Selbstliebe“ wird das Individuelle und Egoistische menschlicher Existenz genauso anerkannt wie das Mitmenschliche und Altruistische (vgl. GW 6, S. 61). Warum hat Sonnemann vor diesem Hintergrund Feuerbach völlig unerwähnt gelassen? Immerhin war Feuerbachs Philosophie zwischen Hegel, Marx und Freud eine wichtige Scharnierstelle.

Es scheint so als ob Sonnemann die gesamte vormärzliche Philosophie in toto kritisiert, zu der auch Feuerbachs philosophische Anthropologie gezählt werden muss. Seine Kritik richtet sich vor allem gegen unreflektierte Präsuppositionen und Axiome sozial-engagierter anthropologischer Konzepte zum „reellen Menschen“: Also „jene Vorstellung vom wiederhergestellten, ‚positiven‘, harmonischen Menschen, die als bürgerliche Vormärz-Imago den frühen Marx mit dem späten Hegel verband“ (Sonnemann 1969, S. 47). Die Lehre vom wirklichen Menschen und die Prätention, ihn begrifflich erfassen zu können, hält Sonnemann für eine Ideologie und Illusion, da er „im Augenblick seines Entdecktwerdens auch um seine Wirklichkeit schon gebracht“ (Sonnemann 1969, S. 39) worden ist. Dagegen positioniert er die Begriffe der Spontaneität, der Aufmerksamkeit und der Kathexis, mit denen er auf das wirkliche Weltverhältnis des (lebendigen statt „wirklichen“) Menschen zielt.

---

mögliche Momente einer Fremdbestimmung individueller Selbstbestimmung aufweisen, deckt sich mit Sonnemanns Kritik an positiven Anthropologien. Beide betonen ihre Kritik an perfektionistischer Bevormundung individueller Spontaneität. Aus der Sicht einer negativen Anthropologie wären nicht nur Feuerbachs Repliken auf Stirner bedeutsam, sondern auch dessen Einschätzung in einem Brief vom November 1844 an seinen Bruder Friedrich, dass es bei Stirner „im Grunde nichts andres ist, als was wir wollen“ (GW 18, S. 417).

Diese Einschätzung trifft auf Feuerbachs Philosophie auch deshalb zu, weil dort der Mensch als ein Akteur seiner eigenen Befreiung begriffen wird. Fokussiert wird kein neuer Mensch,[6] sondern derselbe Mensch, der einst im „Morast“ seiner Zeit versunken war und „sich selbst bei den Haaren [nicht] herausziehen kann [...].“ (GW 8, S. 158) Vor diesem Hintergrund sind Feuerbachs *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (GW 9, S. 264–341) von 1843 nicht nur der Versuch Theologie in Anthropologie zu überführen, sondern auch ein fundamental angelegtes Reformprogramm der Philosophie überhaupt. Dieser geht es nämlich zur Zeit des Vormärz „noch nicht darum, den Menschen *darzustellen*, sondern darum, ihn nur erst aus dem Morast, worein er versunken war, herauszuziehen“(GW 9, S. 264–265).[7] Diese spezifische normative Intention der Feuerbach'schen Anthropologie ist eine entscheidende Differenz zu anthropologischen und ethnologischen Versuchen, die das Wesen des Menschen rein deskriptiv fassen wollen. Feuerbachs „neue Philosophie“ ist keine Wissenschaft *vom*, sondern *für* den Menschen. Insofern besitzt sie eine explizite Erziehungs- und Entwicklungsabsicht. Als inhaltlich definiertes Material sind aufklärerische Indices auszumachen: Menschenbildung und Selbsterkenntnis.

Als ein normatives Anthropologieprojekt muss sich dieses natürlich nicht zwangsläufig „negativ“ positionieren. Im Folgenden sollen einige Fragen und Thesen untersucht werden, die gewisse Ansätze einer negativen Anthropologie in der Feuerbach'schen Philosophie aufzeigen und hierüber auch epistemische sowie methodologische Erkenntnisgewinne zu Feuerbachs Anthropologiekonzept liefern:

(1) Ist Feuerbachs Anthropologie als Grundgrammatik seiner „neuen Philosophie“ zu verstehen oder ist sie ein Baustein neben anderen Fachdisziplinen in einem interdisziplinären Projekt? Wie konzipiert Feuerbach seinen Anthropologiebegriff? (2) Feuerbach richtet sich in seiner philosophischen Ausrichtung zwar gegen Hegel, aber übernimmt in seiner Verwendung der Interjektion von

6 „Wir kommen“, schreibt Ludwig Feuerbach im Juni 1843 an Arnold Ruge, „in Deutschland so bald auf keinen grünen Zweig. [...] Neue Menschen brauchten wir. Aber sie kommen diesmal nicht wie bei der Völkerwanderung aus den Sümpfen und Wäldern, aus unseren Lenden müssen wir sie erzeugen. Und dem neuen Geschlecht muß die Welt zugeführt werden in Gedanken und Gedicht.“ (GW 9, S. 342) Dies ist die einzige Stelle an der Feuerbach explizit von „neuen Menschen“ spricht. Auffällig auch hier ist der Bildungsgedanke.

7 Nach Röhr (2000, S. 159) zählen zum Morast nicht nur Theologie und spekulative Philosophie, sondern auch „ein bestimmter Typ von *Psychologie*, wie man vor allem in *Wider den Dualismus* sehen wird.“ Dieser Einschätzung ist zu zustimmen, da Feuerbach im Verlauf seiner Schriften verschiedene psychologische Konzepte und Methoden kontrovers diskutiert und teilweise stark kritisiert.

Anthropologie und Psychologie die Systematik der Wissenschaften letztendlich von der Hegel'schen Systematik der *Phänomenologie des Geistes*. Bei Hegel bedeutet Anthropologie vor allem „Seelenlehre", also nach heutigem Verständnis Psychologie. Es soll gezeigt werden, dass die Provenienz eines Bereichs der Feuerbach'schen Anthropologie in Hegels Geistlehre auszumachen ist. (3) In Feuerbachs Anthropologie lassen sich sowohl negative und kontingente als auch positive und konstitutive Aussagen zum Wesen des Menschen ausmachen. Als „formale" Anthropologie ist sie vor allem normativ ausgerichtet.

(1) Spricht man weitläufig über Feuerbachs Anthropologie, dann ist nicht klar, was hiermit eigentlich gemeint ist. Feuerbachs Philosophie lässt sich nämlich zurecht auch als ein „interdisziplinäres Experiment" (Ritzer 2000, S. 140) bezeichnen, das sich nicht nur gegen die Theologie und die spekulative Philosophie des Deutschen Idealismus richtet, sondern auch gegen reduktionistische, szientistische sowie naturalistische Positionen in der Naturwissenschaft.[8] Im Fokus der Philosophie Feuerbachs steht der leibliche Mensch. Im Zuge der Ausfächerung und Differenzierung der naturwissenschaftlichen Disziplinen im Vor- und Nachmärz sind für Feuerbach vor allem die Disziplinen, die sich mit der menschlichen Leiblichkeit beschäftigen, von besonderem Interesse. Hierzu zählen beispielsweise Pathologie, Anatomie, Medizin, Psychologie und Physiologie.

Den Menschen und die Natur gilt es aus ihrer Immanenz her zu erforschen. Die Naturwissenschaft ist für den „geistigen Naturforscher" (GW 5, S. 5) eine heimliche „Geliebte" (GW 19, S. 244). Dabei verwahrt sich Feuerbach aber gegen materialistische, empiristische und spiritualistische Inanspruchnahmen und Reduzierungen. Es ist zudem falsch gedacht, wenn man annimmt, dass der prominente Religionskritiker sich auf einem anthropologisch-materialistischen Feldzug gegen jegliche metaphysischen Annahmen befunden hätte. Auch den menschlichen Empfindungen misst Feuerbach beispielsweise ontologische und metaphysische Bedeutung bei (vgl. GW 9, S. 318). Für Feuerbach ist der Mensch eine „lebendige Universität" (GW 8, S. 320), d. h. ein offenes und bildsames Wesen.

Nur vor der Annahme, dass Feuerbachs neue Philosophie eine Vision einer interdisziplinären Kooperation darstellt, erhellt sich sein methodischer Zugriff: „[D]ie *genetisch-kritische*, die *spekulativ-rationelle* oder spekulativ-empirische Methode [...]." (GW 5, S. 105) Bisweilen wurde in der Feuerbachforschung vor

8 Vgl. beispielsweise GW 10, S. 254. Dort argumentiert Feuerbach gegen einen falschen Materialismus: „Das Leben ist allerdings nicht Produkt eines chemischen Prozesses, nicht Produkt überhaupt einer vereinzelten Naturkraft oder Erscheinung, worauf der metaphysische Materialist das Leben reduziert; es ist ein Resultat der ganzen Natur."

allem nur die erste Zuschreibung „genetisch-kritisch“ im Sinne einer philosophisch-historischen Betrachtungsweise der Genese von menschlichen Phänomenen, wie beispielsweise das der Religion fokussiert.[9] Diese Sichtweise simplifiziert die eigentliche Intention Feuerbachs:

> Die genetisch-kritische Philosophie ist die, welche einen durch die Vorstellung gegebenen Gegenstand – denn von unmittelbar, d. i. durch die *Natur*, gegebenen, rein wirklichen Gegenständen gilt unbedingt, was Hegel sagt – nicht dogmatisch demonstriert und begreift, sondern seinen *Ursprung* untersucht, welche zweifelt, ob der Gegenstand ein wirklicher Gegenstand oder nur eine Vorstellung, überhaupt ein psychologisches Phänomen ist, welche daher aufs strengste zwischen dem Subjektiven und Objektiven unterscheidet (GW 9, S. 52).

Der Verweis auf die psychologische Dimension ist für die Frage nach der Konzeption der Anthropologie bei Feuerbach relevant und wird in der hier angebrachten Diskussion an späterer Stelle vertieft. Die tiefer liegenden Strukturmerkmale eines wissenschaftlichen Forschungsgegenstandes transparent zu machen, ist Feuerbachs zentrales Anliegen. Gerade in dem „spekulativ-rationellen“ Verfahren liegt der Hinweis auf rationelle Methodologien. Die „rationelle Physiologie“ Jakob Henles, einem Zeitgenossen und zeitweiligen Freund Feuerbachs während der Heidelberger Lehrtätigkeit, zielt beispielsweise anders als die „empirische Methode, die sich auf das reine Erfahren (Empirie) verlässt“ und „aus dem regelmäßigen Neben- und Nacheinander der Ereignisse einen Zusammenhang derselben [folgert]“, auf die „verborgenen Ursachen dieses Zusammenhangs“ (Henle 1880, S. 99).

Auch Feuerbach geht es nicht mehr darum, beispielsweise bezüglich der Naturgeschichte, „so vielen unnützen Fleiß auf die Beschreibung und genaue Angabe der Mannigfaltigkeit der Dinge, der Verschiedenheiten der Tier-, Pflanzen- und Fossilienarten [zu] verwenden“, sondern die „Ähnlichkeiten und *gemeinschaftlichen Verhältnisse* der Dinge sowohl in ihrem ganzen Wesen als in ihren besondern Teilen aufzusuchen.“ (GW 2, S. 79) Als „geistiger Naturforscher“ vermag Feuerbach aber „nichts ohne Instrumente, ohne materielle Mittel“ (GW 5, S. 15), d. h. die empirische naturwissenschaftliche Forschung wird nicht ignoriert. Im Gegenteil: „[Alle] Bäche der Empirie müssen sich in den Ozean der Philosophie ergießen.“ (GW 2, S. 79) An den befreundeten Philosophen und auf dem Gebiete der Geologie bewanderten Christian Kapp schreibt Feuerbach am 27. Juni

9 Finger (1972, S. 1118–1120) hingegen begreift aus marxistisch-materialistischer Perspektive die kritisch-genetische Philosophie Feuerbachs als ein wissenschaftlich fundiertes Programm, das sich gegen Philosophien mit Absolutheitsanspruch richte.

1835 in Sorge, dass die naturwissenschaftliche Expertise seiner Zeit nicht einer falschen Metaphysik in die Hände spielt:

> Meine innerste Überzeugung ist es allerdings, daß nur dann für die Philosophie eine bessere Zeit kommt, wenn sie die Empirie nicht mehr außer sich liegen läßt, sondern diese durchdringt und sich vindiziert. Das muß freilich anders geschehen, als es bisher mit der sogenannten Anwendung der Philosophie auf positive Wissenschaften der Fall war, und so rufe ich Ihnen zu Ihrer Fahrt in den Schacht der Geologie ein Glückauf! aus vollem Halse zu (GW 17, S. 242).

Die empirischen Forschungsergebnisse der positiven Wissenschaften müssen nach Feuerbach also von der Philosophie nicht nur berücksichtigt, sondern „vindiziert", d. h. angeeignet werden.[10] Feuerbachs Interesse an der Geologie und die fachliche Expertise Kapps richten sich „gegen die Pharisäer auf dem Gebiete der Geologie, welche, den unleugbarsten Tatsachen zum Trotz, das Wasser in ihrem Gehirne zum universalen Bildungsstoff der Erde machen [...]." (GW 9, S. 72) Polemisiert wird hier gegen die zeitgenössische Position des sogenannten Neptunismus, nach dessen Anschauung alle Gesteine Sedimentgesteine sind, da ihre Provenienz aufgrund von Ablagerungen im Wasser der Ozeane auszumachen ist. Satirisch-humoristisch – der Humor ist nämlich nichts anderes als der „*Privatdozent* der Philosophie" (GW 9, S. 12) – diskutiert Feuerbach den „Zentralherd des politischen Vulkanismus" (GW 20, S. 267), weil die Errungenschaften der Naturwissenschaften auch gesellschaftspolitische Sprengkraft besaßen. Dabei wird die Empirie so zentral, dass sie zum Ausgangspunkt der Philosophie gemacht wird:

> Die Philosophie, die mit der Empirie beginnt, bleibt ewig jung, die Philosophie aber, die mit der Empirie schließt, wird zuletzt altersschwach, lebenssatt, ihrer selbst überdrüssig. Denn wenn wir mit der Realität beginnen und in ihr bleiben, so ist die Philosophie uns ein immerwährendes Bedürfnis, die Empirie läßt uns bei jedem Schritte im Stiche und treibt uns so stets auf das Denken zurück. Endlich ist daher die mit der Empirie schließende,

10 Vgl. Meyers Großes Konversations-Lexikon (1909, S. 176). Dort wird vindizieren mit „etwas für sich oder einen andern in Anspruch nehmen, die Herausgabe einer Sache verlangen" angegeben. Schuffenhauer bringt „vindizieren" mit „zuerkennen". Mit der hier angebrachten Lesart soll darauf hingewiesen werden, dass Feuerbach seine neue Philosophie „zu einer *universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht*" (GW 9, S. 254) machen möchte und sich diese Ausrichtung mit den von Sonnemann weiter oben problematisierten Merkmalen positiver Anthropologien scheinbar deckt. „Universal" kann hier durchaus mit „all umfassend" gelesen werden. In der weiteren Diskussion wird diesem Umstand nachgegangen. Andererseits könnte sich „universal" auch auf Transzendentalien beziehen, die beispielsweise gegen Positionen eines eliminativen Materialismus eingebracht werden können.

> unendlich die mit ihr beginnende Philosophie; diese hat immer Stoff zum Denken, jener geht am Schlusse der Verstand aus (GW 9, S. 146).

Die Empirie und damit nicht den Menschen als Geistprinzip, sondern als sinnliches Lebewesen zum Ausgangspunkt der Philosophie zu machen, zielt gegen die spekulative Philosophie, der Feuerbach vorwirft, einer falschen Methodologie zu folgen und die Empirie erst am Ende ihrer Untersuchung zu fokussieren. Das Spekulative in Feuerbachs Methode erhellt sich vor dem Verhältnis von Empirie und Philosophie: Der „Weg von der Empirie zur Philosophie“ lässt sich nach Feuerbach nämlich „auch recht gut spekulativ begründen.“ Die Natur ist dabei „der objektiv begründete Anfang, die wahre Basis der Philosophie“ und damit „die Basis des Geistes“. (GW 9, S. 146) Feuerbach vermisst in der spekulativen Philosophie „das Element der Empirie und in der Empirie das Element der Spekulation [...].“ Seine Methode zeichnet sich dadurch aus, „die empirische *Tätigkeit* mit der spekulativen Tätigkeit, zu verbinden“ (GW 9, S. 12). Das „Verbindungsglied“ der Elemente der Empirie und Spekulation, ist ihm die Skepsis oder *Kritik* ebensowohl gegen das *nur* Spekulative als das *nur* Empirische [...]“ (GW 9, S. 12).

Weil Feuerbach nicht mehr den menschlichen Geist, sondern die Natur und Sinnlichkeit des Menschen zum Ausgangspunkt der Philosophie macht und damit in seinen Augen die spekulative Philosophie negiert, erhebt er seine neue Philosophie zur „Nichtphilosophie“ (GW 9, S. 254) und die Anthropologie „mit *Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft*.“ (GW 9, S. 337)[11] Dabei ist die neue Universalwissenschaft keine philosophische Anthropologie im engeren Sinne, sondern ein interdisziplinäres Projekt, in dem die Philosophie als ein epistemisches, reflexives und ethisches Korrektiv empirischer Forschung fungiert. Anthropologie im Sinne dieser Universalwissenschaft wird bei Feuerbach als Sammelbegriff benutzt, der alle wissenschaftlichen Fachdisziplinen subsumiert, die den leiblichen Menschen fokussieren. Leiblich ist der Mensch deshalb, weil er nicht auf seine bloße Körperlichkeit reduziert wird. Das geistige Vermögen des Menschen wird nicht von seiner Körperlichkeit separiert.[12]

---

11 Vgl. GW 9, S. 254. Dort konkretisiert Feuerbach den Gedanken der „Nichtphilosophie“: „Der Philosoph muß das im Menschen, was nicht philosophiert, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel nur zur Anmerkung herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht. Die Philosophie hat daher nicht mit sich, sondern mit ihrer Antithese, mit der Nichtphilosophie, zu beginnen. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut antischolastische Wesen in uns ist das Prinzip des Sensualismus.“

12 Feuerbachs Credo „[S]entio ergo sum. Fühlen nur ist *mein Sein*, Denken ist mein *Nichtsein* [...].” (GW 5, S. 475) wird – ohne Feuerbach zu erwähnen – in der deutschsprachigen Ausgabe

Für Feuerbachs Anthropologiebegriff sind die in seinem Gesamtwerk nachverfolgbaren Ausführungen zur Physiologie und Psychologie von strategischer Bedeutung: Die Forschungsergebnisse und Entdeckungen der positiven Wissenschaften haben im neunzehnten Jahrhundert zu einem „Riß zwischen Natur und Geist" (Moleschott 1887, S. 260) geführt, den Feuerbach schließen möchte. Auffällig ist, dass Feuerbach selten den Begriff der Anthropologie alleinstehend verwendet – ein weiteres Indiz für das interdisziplinäre Projekt – und die Ergänzungen der beiden erwähnten Disziplinen explizit macht.

Seine Kernthese, dass „das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist", formuliert Feuerbach zuerst in seiner Leibniz-Studie (GW 3, S. 261). Im *Pierre Bayle* werden der Begriff der Anthropologie und dazugehörige Varianten an keiner Stelle verwendet. Seit der Abhandlung *Über das Wunder* vom Mai 1839 verwendet Feuerbach den Begriff der Anthropologie dann häufig nicht mehr isoliert, sondern in der Verbindung mit der Psychologie (vgl. GW 8, S. 320). Dasselbe gilt auch für Feuerbachs Hauptschrift *Das Wesen des Christentums* (vgl. GW 5, S. 173, 385–386). In seinen Heidelberger Vorlesungen zum *Wesen der Religion* verweist Feuerbach im Kontext seiner Religionskritik erstmalig auf die Bedeutung der Physiologie:

> Wenn ich daher meine Lehre zuvor in den Satz zusammenfaßte: *Die Theologie ist Anthropologie*, so muß ich zur Ergänzung jetzt hinzusetzen: und Physiologie. Meine Lehre oder Anschauung faßt sich daher in die zwei Worte *Natur* und *Mensch* zusammen (GW 6, S. 28–29).

Physiologie wird im Feuerbach'schen Gesamtwerk weitestgehend in „ihrem alten universellen Sinne, wo sie überhaupt Naturwissenschaft bedeutete" gebraucht (GW 6, S. 28). Die Physiologie hatte in den 1850er Jahren „durch ihre Verbindung mit der Chemie ein neues Niveau erreicht [...] und damals insbesondere in den Biowissenschaften die Phase des Vitalismus beendet" (Lefèvre 1992, S. 90). Mit Blick auf die naturwissenschaftlichen Materialisten Moleschott, Vogt und Büchner spielte sie „die Rolle der naturwissenschaftlichen Leitdisziplin des Materialismus wie später, von den 1860er Jahren an, die biologische Evolutionstheorie" (Lefèvre

---

der Schrift *The feeling about what happens* des Hirnforschers Antonio Damasio im Werktitel geführt. Vgl. Damasio (2004). Die Kognitionswissenschaften hätten sicherlich einen festen Platz in Feuerbachs Universalwissenschaft. Feuerbach differenziert zwischen Denk- und Hirnakten und betont ihre sinnliche Qualität: „Was *für mich* oder *subjektiv* ein rein geistiger, materieller, unsinnlicher Akt, ist *an sich* oder *objektiv* ein materieller, sinnlicher. [...] Der Hirnakt ist der höchste, der unser Selbst begründende oder bedingende Akt – ein Akt, der daher nicht mehr als ein von uns unterschiedener wahrgenommen werden kann" (GW 10, S. 125).

1992, S. 90). Feuerbach verwendet den Begriff auch in einem explizit medizinischen bzw. medizinisch-pathologischen Kontext:

> Der Physiologe muß daher *Gewalt* anwenden, um das Leben als Objekt seinen Untersuchungen und Beobachtungen unterwerfen zu können; aber welche Verkehrtheit [...] durch Torturwerkzeuge das Geständnis der Wahrheit erzwingen, durch das Messer das Rätsel des Lebens auflösen zu wollen! (GW 3, S. 134)

Feuerbachs Kritik an wissenschaftlichen Verfahrensweisen, die nicht nur dem Menschen, sondern auch allen anderen Lebewesen „vermittelst der psychologischen Abstraktion die Seele aus dem Leibe“ (GW 10, S. 137) reißen wollen, erklärt sich aus seinem philosophischen Sinnlichkeitskonzept, das für seine anthropologische Perspektive maßgeblich ist: Die Sinnlichkeit der Lebewesen wird zu ihrem Ausgangspunkt gemacht und ethisch (epistemisch) anerkannt.

Als Zwischenfazit gilt festzuhalten: Wenn Anthropologie bei Feuerbach also keine dezidierte und nur empirisch informierte Anthropologie im engeren Sinne ist, sondern eine besondere Form interdisziplinärer Kooperation, in der die Philosophie bzw. die philosophische Anthropologie die Aufgabe einer kritischen und ethischen Reflexionsinstanz einnimmt und die Empirie „vindiziert“ hat, dann stellt sich die Frage, ob man überhaupt noch von Anthropologie bei Feuerbach sprechen kann. Im engeren Sinne ist sie dann nur ein Baustein neben anderen fachwissenschaftlichen Expertisen. Als Sammelbegriff ist sie hingegen als Universalwissenschaft eine inter- und transdisziplinäre Kooperation, die den Menschen und die Natur gleichermaßen zu ihrem Forschungsgegenstand und Anliegen macht. Etwaige Fehlschlüsse anthropologischer Annahmen können durch die Expertise der anderen vertretenen Fachdisziplinen korrigiert oder modifiziert werden sowie dasselbe *vice versa*. Anders gedacht könnte man postulieren, dass die Anthropologie die Grundgrammatik der Philosophie Feuerbachs ist, die als solche auch die Naturwissenschaft durchziehen soll. In jedem Fall stellt sich mit Feuerbach die Frage nach einem angemessenen philosophischen Umgang mit den empirischen Wissenschaften und ihrem Verhältnis zu positiven und negativen anthropologischen Konzepten.

Eine deutliche Kritik an falschen Anthropologien lässt sich in seinem späten Fragment *Zur Moralphilosophie*, in dem Feuerbach eine auf das Diesseits bezogene eudämonistische und leibliche Genussethik diskutiert, ausmachen. Das einzige „Heilmittel gegen die unheilbaren Krankheiten der Natur und Menschenwelt“ ist gemäß der Argumentation Feuerbachs die Zeit. Sie hat nicht nur einstige theologische, sondern auch „geologische[] Ungeheuer[]“, wie beispielsweise die Dinosaurier, hinweg geschwemmt:

> [Der Zeit] werden wir es, allerdings nicht ohne unsre Mitwirkung zu verdanken haben, wenn wir einst auch von den jetzt noch existierenden theologischen und anthropologischen Ungeheuerlichkeiten und Unverträglichkeiten mit der menschlichen Existenz und Wohlfahrt frei werden (ZMP, S. 392).

Analog zur Erziehungs- und Bildungsabsicht der Philosophie Feuerbachs wird auch an dieser Stelle ein Aufklärungsmotiv sichtbar. Aber welche „Ungeheuerlichkeiten" sind genau gemeint? Und was bedeutet – gerade im Kontext der Diskussion negativer Anthropologie – genau das „Freiwerden" von den anthropologischen „Unverträglichkeiten"? Im Fokus seiner Kritik stehen hier vermutlich Entwürfe einer evolutionären Ethik im Sinne eines falsch interpretierten „Survival of the fittest", naturalistische Anthropologien und generell verkürzte sowie vereinheitlichte Methodologien der „Menschenwissenschaften". Vielleicht kann man aber auch Feuerbachs Hoffnung schon als ein Indiz einer generellen Distanzierung von anthropologischen Perspektiven und Methodologien verstehen.

(2) Die Frage wie sich Feuerbachs Anthropologiekonzept genau bestimmen lässt, verweist – wie weiter oben schon angedeutet – auf die „Psychologie". Anthropologie und Psychologie werden im Feuerbach'schen Gesamtwerk häufig in der Wendung „Anthropologie oder Psychologie" (vgl. etwa GW 8, S. 320 sowie GW 9, S. 240) gebraucht. Ob es sich hierbei um eine synonyme Verwendung handelt, in der das „oder" einschließend gelesen werden muss, soll im Folgenden geklärt werden. Die Provenienz dieser Wendung lässt sich – so die hier angebrachte These – in Hegels Lehre vom Geiste ausmachen; genauer gesagt in dessen Zuordnung der Anthropologie als „Seelenlehre", die als „neue[] Disziplin" (Jaeschke 2017, S. 3) nicht den Begriff des Menschen, sondern den Begriff der ‚Seele' zu ihrem Leitbegriff gemacht hat. Zur Zeit Hegels war ‚Seele' „kein selbstverständlicher Begriff einer Anthropologie; er ist zudem ein durchaus problematischer und ortloser Begriff" (Jaeschke 2017, S. 5). Alle von Hegel differenzierten Formen der Seele – natürlich, fühlend oder wirklich – beziehen sich auf die Natur und können sich „nie völlig von ihrem Bezug auf Natur, auf den Leib befreien [...]" (Jaeschke 2017, S. 6). Seele und Leiblichkeit sind interdependent und bilden eine „ideelle Einheit", in der die Seele dazu drängt, „diese Leiblichkeit auf das Bewusstsein zu transzendieren" (Jaeschke 2017, S. 6). Dabei erfährt die Leiblichkeit allerdings keine Abwertung; vielmehr wird sie vom Geistigen durchdrungen und „verankert das ‚Subject' in [...] [einer] beseelte[n] Leiblichkeit" (Jaeschke 2017, S. 8). Mit anderen Worten: In seiner Anthropologie zeigt Hegel „die konstitutive Funktion von Leiblichkeit und Natürlichkeit für die menschliche Seele" (Quante 2011, S. 330).

Hegels „Seelenlehre", die zwar dem Begriff nach Anthropologie genannt wird, aber explizit gar keine ist, verfügt aber dennoch über eine wichtige Bezie-

hung zur Anthropologie: „Sie gewährt überraschende Einsichten, auch im Blick auf den Begriff der Personalität, und sie ist sogar geeignet, einige gängige Annahmen in Frage zu stellen“ (Jaeschke 2017, S. 7).

Im Folgenden soll gezeigt werden, inwieweit die Provenienz des Feuerbach'schen Anthropologiebegriffs und seines holistischen Leiblichkeitskonzepts in seiner Rezeption der Hegel'schen Anthropologie im Sinne der „Seelenlehre“ auszumachen ist. An anderer Stelle gilt es zu fragen, inwiefern es sich bei Feuerbachs Konzeption von Anthropologie um eine interdisziplinär oder negativ gewendete Hegel'sche Geistphilosophie handelt.[13] Diese Diskussion soll die These unterstreichen, dass auch bei Feuerbach ‚Anthropologie' nicht zwangsläufig im heute gemeinhin geläufigen Sinne Anthropologie meinen muss. Hinsichtlich der negativen Anthropologie ist dieser Umstand relevant, weil eine „psychologische“ Perspektive auf das Geist-Natur-Verhältnis des Menschen natürlich auch anthropologische Aussagen liefern kann, aber einen anderen epistemischen und methodologischen Schwerpunkt besitzt als klassische Zugriffe der philosophischen Anthropologie.

Feuerbach schreibt an den Verleger Otto Wiegand am 05. Januar 1841, dass er „das Fundament zu einer neuen Wissensch[aft] gelegt“ habe, „indem [...] die Religionsphilos[ophie] als die esoterische, die geheime Anthropologie oder Psychologie erfaßt und dargestellt w[ird].“ (GW 18, S. 48) Der Zusatz „esoterisch“ ist nicht unbedeutend; damit wird ein psychologischer – nach heutigem Verständnis vielleicht auch phänomenologischer – Zug der Philosophie Feuerbachs sichtbar.[14] Als „geistiger Naturforscher“ möchte er die „Bilder der Religion“ weder als „Gedanken“ noch als „Sachen“ behandeln. Die Theologie bezeichnet Feuerbach zudem als „psychische Pathologie“ (GW 5, S. 5). Es geht also um die innerlichen Wirkmechanismen religiöser Bilder und Vorstellungen im Bewusstsein des Menschen.

Der Begriff der Anthropologie wird daher in der Regel nicht autonom verwendet, sondern eng mit der Psychologie verbunden (Vgl. GW 9, S. 240) und gewinnt für Feuerbach in den 1840er Jahren zunehmend an Bedeutung. Als exemplarisch für diese Entwicklung können seine Ergänzungen und die damit einhergehenden Betitelungen seiner Ausführungen zum Mystiker Jakob Böhme gelten. In der dritten Auflage der *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam*

13 Stirner wirft Feuerbach beispielsweise vor, dass dessen Menschbegriff ein essentialistisch aufgeladener Nachfolgebegriff des Hegel'schen Geistbegriffs ist. Vgl. dazu Quante (2015).

14 Weckwerth (2002, S. 48) bezeichnet diese psychologische Betrachtung der „Bilder der Religion“ als „Programmatik einer kritisch-genetischen Phänomenologie der Religion.“ Der Begriff der Phänomenologie ist hier im Sinne der Hegelschen Phänomenologie zu lesen.

bis Benedikt Spinoza im vierten Band der *Sämmtlichen Werke* bei Otto Wiegand in Leipzig von 1847 hat Feuerbach den §53 *J. Böhm[e]s Anthropologie* mit einem völlig abweichenden Inhalt ergänzt, der vor allem auf die Nähe von Anthropologie und Psychologie verweist (vgl. GW 2, S. 220–229).

Auch Hegel hatte Böhme bereits in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen von 1817 den „ersten deutschen Philosophen" (Hegel 1999, S. 94) genannt. Böhmes „Menschen-Weisheit" wurde schon weit vor Feuerbach als „theosophische Anthropologie" (Semler 1786, S. 80) bezeichnet. Feuerbach selbst bezeichnet die Böhme'sche Lehre erst in der erwähnten dritten Auflage explizit als „Anthropologie" (GW 2, S. 220) und Böhme als den „tiefste[n] unbewußte[n] und ungebildete[n] Psycholog", der den Beweis liefere,

> daß die Mysterien der Theologie und Metaphysik in der Psychologie ihre Erklärung finden, daß die Metaphysik nichts andres ist ‚als die esoterische Psychologie', denn alle seine metaphysischen und theosophischen Bestimmungen und Ausdrücke haben patho- und psychologischen Sinn und Ursprung. (GW 2, S. 226)

Böhme separiert den Menschen nicht in Seele und Leib, sondern „er macht den *ganzen* Menschen, den Leib gebundenen Geist zum Gott und Welt erzeugenden Prinzip" (GW 2, S. 222). Wie andere Junghegelianer auch wird das Hegel'sche System von Feuerbach primär als eine rein apriorische Konstruktion angesehen, der es gerade hinsichtlich der menschlichen Sinnlichkeit an einem empirischen Fundament ermangele. Die Sache der „Psychologie oder Spekulation" zu einer anthropologischen zu machen, heißt für Feuerbach „aus einer Sache der Abstraktion" eine „Sache der Sinnlichkeit" zu machen (GW 10, S. 236). Das menschliche Geist-Natur-Verhältnis bleibt auch bei Feuerbach ein Hauptthema seiner psychologischen bzw. anthropologischen Perspektive. Trotz eigentlicher Nähe zum Hegel'schen Konzept „beseelter Leiblichkeit" verortet Feuerbach dessen spekulative Philosophie als eine die Sinnlichkeit des Menschen vernachlässigende „Abstraktion". Sein Anthropologiekonzept ist daher auch – und keinesfalls ausschließlich – als eine Modifizierung der Philosophie des subjektiven Geistes zu verstehen.

Sowohl vor diesem Hintergrund als auch analog zur interdisziplinären Ausrichtung der Anthropologie im Sinne einer neuen Universalwissenschaft muss Feuerbachs Konzept der geistigen Naturforschung gelesen werden. Einschätzungen, die hierin nur ein religionspsychologisches Therapeutikum für eine spirituelle Krankheit sehen, greifen zu kurz, weil sie gemäß der hier angebrachten Diskussion Feuerbachs spezifische Methode (gerade den spekulativ-rationellen und spekulativ-empirischen Zugriff), die Vindizierung und Interdisziplinarität der empirischen Wissenschaften und die Provenienz in der Hegel'schen Lehre vom

Geiste außer Betracht lassen.[15] Für die Diskussion im Rahmen einer negativen Anthropologie muss zuerst geklärt werden, über welchen spezifischen Bereich der Feuerbach'schen Anthropologie gesprochen wird. Möchte man Feuerbachs Aussagen und Thesen zum Wesen des Menschen, also klassische anthropologische Aussagen, in den Blick nehmen, dann müssen diese vor dem Hintergrund der Mehrdeutigkeit der Anthropologie Feuerbachs reflektiert und zunächst korrekt kontextualisiert werden. Zudem gilt es, das spezifische Verhältnis der Anthropologie zur Empirie auszuloten.

Feuerbach zeigt auf, dass die Philosophie eine Bereitschaft zur Revision und Falsifizierbarkeit eigener Positionen zugestehen muss. Mit der Empirie muss sie nicht im Unterschied, sondern „vielmehr mit der *Identität* mit derselben“ beginnen. Sondert sie sich ab, dann „kommt sie nicht über die Stellung einer aparten Wissenschaft hinaus“ und wird deshalb „gleichsam stets die verzwickte Haltung einer superdelikaten Persönlichkeit“ behalten,

> die sich allein schon durch die Berührung eines Handwerkzeuges der Empirie zu entwürdigen glaubt, gleich als wäre einzig und allem nur der Gänsekiel das Offenbarungsorgan und Instrument der Wahrheit, nicht auch das Teleskop der Astronomie, das Lötrohr der Mineralogie, der Hammer der Geologie, die Lupe des Botanikers (GW 9 S. 144–145).

In der interdisziplinären Auseinandersetzung mag die Philosophie sich von der Empirie dann „ja, soll sie sich von ihr scheiden […].“ Scheiden muss sich die Philosophie zu gegebenem Zeitpunkt deshalb von der Empirie, um die Aufgabe einer kritischen Reflexionsinstanz einzunehmen. Aber wie auch die Philosophie die Empirie fokussieren muss, so sollen auch andersherum die empirischen Wissenschaften sich zum philosophischen Denken erheben oder zumindest die Bereitschaft hierzu mitbringen. Die Philosophie dürfe sich keinesfalls darauf beschränken, nur die Ergebnisse empirischer Forschung zu akkumulieren; vielmehr soll „sie die empirische Tätigkeit auch als eine philosophische Tätigkeit“ anerkennen (GW 9, S. 145). Dieser innovative Gedanke erhellt sich dahingehend, dass Feuer-

15 Vgl. Brudney (1998, S. 54–57). Hier wird Feuerbachs geistiger Naturforschung ein therapeutisches Anliegen bescheinigt. Das Pathologische oder Physiologische in Feuerbachs Schrift sieht Brudney als Analogie, um an die jenseits der körperlichen Oberfläche liegenden verborgenen Quellen einer Krankheit zu gelangen. Als geistiger Naturforscher wäre es demnach Feuerbachs Anliegen, die psychologischen Strukturen hinter den Phänomenen des religiösen Glaubens aufzudecken und das durch den Glauben entstandene Gespenst im Kopfe des Menschen zu exorzieren. Als Therapeut ginge es Feuerbach darum, den Menschen von einer spirituellen Krankheit zu heilen. Brudney rückt Feuerbach damit in die Nähe einer atheistisch motivierten und auf das Diesseits bezogenen Religionspsychologie.

bach die sinnliche Wahrnehmung auch – wie weiter oben schon angesprochen – dem Denken zuordnet. Die empirische Beobachtung, d. h. das Sehen, ist für Feuerbach Denken.

Von ihrer wissenschaftstheoretischen und methodologischen sowie epistemischen Seite her zeigt sich die Feuerbach'sche Philosophie gerade in ihrer modernen Form interdisziplinärer Kooperation erst einmal für die Kritikpunkte negativer Anthropologie unverdächtig. Hinsichtlich der Meriten der philosophischen Anthropologie des zwanzigsten Jahrhunderts hebt Sonnemann hervor:

> [I]nsofern Anthropologie das kritische Zusammendenken sowohl einzelwissenschaftlicher Empirie als auch dessen wäre, was an einzelwissenschaftlicher Rechenschaft, Theorie, zu beanstanden bleibt, erhebt sie sich, selbst Reflexionsarbeit, über alle Anthropographie, die ihr zuwächst (Sonnemann 1969, S. 23).

Das „kritische Zusammendenken" ist dabei mehr als eine „Zusammenführung", die das Datenmaterial der Einzelwissenschaften als „bloße Komplemente" akkumuliert. Aus Erfahrung – gemeint sind die damals zeitgenössischen Instrumente des Manipulismus, insbesondere Psychometrie und Demoskopie als Menschenwissenschaften, aber auch die selber manipulierte Sprache oder Ideologien wie z. B. der Historismus – hat sich nach Sonnemann gezeigt, dass der „manipulistische Mißbrauch und Selbstmißbrauch der Menschenwissenschaften" (Sonnemann 1969, S. 23) nur mit der Berücksichtigung der „Konvergenz von Erkenntnis- und Sozialkritik, wie nicht weniger von Empirie und kritischer, also philosophierender Reflexion" überwindbar ist. Bemerkenswerterweise fokussiert Sonnemann „im Themenbereich des Humanen die Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft" (Sonnemann 1969, S. 23), die als „Trennlinie" weder hinsichtlich der Erforschung der Phänomene noch der damit verbundenen Probleme einfach ignoriert werden dürfe. Die Philosophie darf sich also nicht einfach an der Empirie wahllos bedienen und sich die dortigen Ergebnisse unreflektiert als Argumente einverleiben. Feuerbach und Sonnemann verbindet eine Reflexion über das besondere Verhältnis von Empirie und Philosophie bzw. Anthropologie. Gerät Feuerbachs Philosophie zumindest nicht in ihrer Bemühung um eine reflektierte und interdisziplinäre Kooperation in das Kreuzfeuer der Kritik negativer Anthropologie, so gilt es zu überprüfen, ob nicht die Feuerbach'schen Ausführungen über „den" Menschen bzw. das Wesen des Menschen sich einer positiven und widersprüchlichen Totaltheorie verdächtig machen?

(3) „Den" Menschen zum Thema philosophischer und anthropologischer Betrachtungen zu machen, ist aufgrund der Möglichkeit divergierender semantischer und ambiger Inhalte ein schwieriges Unterfangen mit vielen Stolpersteinen.

Häufig bleibt unklar, ob die Gattung „Mensch“ oder das menschliche Individuum gemeint ist. Diese Unterscheidung ist für die philosophische Anthropologie Feuerbachs in essentialistischer und normativer Sicht bedeutsam. Im Folgenden werden vor allem Feuerbachs Ausführungen zum „Wesen“ oder zur „Natur des Menschen“ diskutiert, die aus dem Kontext seines Gesamtwerks erschlossen werden müssen.

Bei Feuerbach sind alle menschlichen Individuen immer Teil der „Gattung“ Mensch. Dabei ist die „Gattung nur ein abstractum, nur ein Gedanke, obwohl sie an sich selbst sinnliche Existenz hat.“ (GW 9, S. 435) Feuerbach geht es nicht um eine biologische, sondern in der hier gewählten Lesart um eine essentialistische Auffassung von Gattung, die man als historisch-philosophisch beschreiben kann, weil sie aus historischen Prozessen Erkenntnisse der wesentlichen Eigenschaften von Entitäten über die Zeit gewinnt und auf metaphysischen Prämissen beruht. Feuerbachs dynamisierter Essentialismus impliziert eine Realisierung des Wesens der Gattung Mensch durch eine historisch bedingte evolutionär-kulturelle Entwicklung.

Dabei kann diese Position zwar ethische Prämissen beinhalten, muss es aber nicht zwingend. Hinsichtlich der empirischen Erforschung der Natur und des Menschen lässt sich bei Feuerbach hingegen ein wissenschaftlicher Essentialismus ausmachen, der ontologisch und methodisch davon ausgeht, dass die Naturwissenschaften die realen Dinge und ihre wesentlichen Eigenschaften beleuchten können. Diese Variante des Essentialismus ist frei von ethischen Prämissen (vgl. Quante 2015b, S. 156).

Generell versteht Feuerbach „unter Gattung auch die Natur des Menschen; eine Bedeutung, die mit der andern aber aufs innigste zusammenhängt, denn die Natur des Menschen existiert ja nur in dem Gegensatz von Ich und Du, Mann und Weib.“ (GW 9, S. 435) Die Geschlechterdifferenz ist für Feuerbach ein Lebensprinzip, das auch in seiner Trieb- und Bedürfnistheorie eine zentrale Stellung einnimmt (vgl. etwa GW 6, S. 402). Im Sinne eines hermeneutisch-phänomenologischen Verfahrens sammelt Feuerbach Phänomene der menschlichen Lebenswelt: Menschliche Eigenschaften und Handlungen werden dann deskriptiv als Kompositum mit -Trieb erfasst. Dabei lässt sich eine Hierarchisierung feststellen: Die essentiellen Bedürfnisse des Menschen nehmen eine vordergründige Stellung ein. Triebe als Ausdrücke menschlicher Antriebskräfte implizieren im Sinne Feuerbachs ein anti-dualistisches Prinzip, weil sie gleichermaßen für das Fühlen und Denken relevant sind.[16] Feuerbachs Trieb- und Bedürfnistheorie

16 Die Begriffe ‚Trieb‘ und ‚Bedürfnis‘ werden von Feuerbach in einer konzeptionellen Nähe gebraucht und sind terminologisch nicht einfach zu differenzieren. Leitmotivisch können sie über

betrachtet Begierden des Menschen, die entweder nur der Gattung oder nur dem Individuum oder beiden gleichermaßen obliegen. Diese deskriptive Bestandsaufnahme, die sich keinesfalls als Totaltheorie versteht, verfolgt das Ziel normative Konsequenzen ausgehend von konstitutiven Merkmalen der Gattung Mensch zu eruieren. Mit anderen Worten, die menschlichen Bedürfnisse müssen erforscht und reflektiert werden.

Der Konzeption des Gattungsbegriffs bei Feuerbach liegt ein Kerngedanke Spinozas zugrunde: „Das Wesen der Menschen ist ein und dasselbe, die vielen Menschen sind nur Modifikationen dieser Einheit." (GW 4, S. 359, vgl. auch GW 5, S. 276) Feuerbachs These sagt aus, dass „der effektive, tatsächliche Träger des universellen, menschlichen Wesens nicht das einzige Individuum an sich, sondern die ganze menschliche Gattung sei" (Baroni 1990, S. 370). Für Baroni stellt daher „der Begriff ‚Gattung' eine Metapher, einen philosophischen Namen" dar, „durch den man ein theoretisches Vakuum füllen wollte" (Baroni 1990, S. 369). Worin dieses Vakuum genau besteht, bleibt unklar. Analog zu Feuerbachs Religionsphilosophie könnte man vermuten, dass das Dechiffrieren der Figur Gottes als das Wesen der Gattung Mensch eine zu füllende Leerstelle geschaffen hat; deshalb sollte der Mensch im Sinne Feuerbachs dahin gehend gebildet werden, sein eigenes Gattungswesen zu erkennen. Es könnte aber auch gleichermaßen der durch die Naturwissenschaften erzeugte Riss zwischen Geist und Natur sein, der im Sinne einer Neubestimmung des menschlichen Bewusstseins durch die immanente Erforschung des Menschen und der Natur gekittet werden soll.

Das Individuum ist für Feuerbach im Gegensatz zur unbeschränkten Gattung Mensch beschränkt. Die Gattung offenbare die Unendlichkeit ihres Wesens darin, „daß sie sich in unbeschränkt vielen und verschiedenartigen Individuen verwirklicht." (GW 5, S. 276) „Unbeschränkt" ist hier als ein Prädikat zu lesen, das alle Sätze, in denen der Gattung Mensch eine Beschränkung zugewiesen wird, für falsch erklärt. Nur aufgrund der Verschiedenheit der Menschen, d. h. ihrer Ungleichheit, besteht der Unterschied zwischen Gattung und Individuum. Die Unbeschränktheit des Individuums ist nach Feuerbach ein nachvollziehbarer menschlicher Wunsch, der aber nichts anderes ist als eine Illusion (vgl. GW 10, S. 81). Das Individuum wird von Feuerbach als ein räumliches und zeitliches

---

das gesamte Œuvre verfolgt werden. In seiner Erstlingsschrift gibt Feuerbach die folgende Definition: „Daher ist jedweder Trieb Macht, Kraft, Fähigkeit, oder: Trieb ist nichts anderes als tätiges Vermögen." (GW 1, S. 253) Feuerbach folgt der handlungstheoretischen Ausrichtung des Fichteschen Triebbegriffs, aber säkularisiert – so die hier vertretende These – dessen metaphysischen Überbau. Die Bedeutung des Triebes als „*actuosa potentia*" verweist im Besonderen auf Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* und *Sittenlehre* mit ihren Paragraphen §§ 9–13, aber auch auf Hegels Abfolge der Medien der Selbstverhältnisse. Vgl. hierzu Quante (2011, S. 224).

Wesen betrachtet. Die Gattung ist als Gesamtheit der Individuen hingen in ihrer Ausdehnung unbeschränkt (vgl. GW 1, S. 249–250).

Die Gattung Mensch strebt nach Vervollkommnung und ein Über-Sich-Hinausgehen. Damit verbunden ist ein Entwicklungsgedanke, der die „Existenz einer Kontinuität (oder eines Zusammenhangs) in der Geschichte“ (Baroni 1990, S. 378) stark macht, die als das kollektiv Erschaffene, wie beispielsweise Wissenschaft, Forschung und Technik, nicht von einem einzelnen Individuum erbracht werden kann. In diesem Zusammenhang ist auch der menschliche Verstand als Vermögen der Gattung unbeschränkt (Vgl. GW 5, S. 83). Für Feuerbach ist es daher ein „lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn [...] das Wesen der Gattung, welches das *absolute Wesen* des Individuums ist, als endlich, als beschränkt zu bestimmen.“ (GW 5, S. 38) Inwiefern der in Feuerbachs Konzept der Gattung eingelagerte geschichtsphilosophische Anteil – hier vor allem der essentialistisch-dynamische auf die Zukunft ausgerichtete Progress der Gattung Mensch als Einheit – und der damit einhergehende Fortschrittsgedanke auf die Geschichtskritik Sonnemanns zutrifft und sich dem Vorwurf einer „Unbeherrschbarkeit der Zeit im Innern anthropologischer Entwürfe“ (Lenger 2011, S. 12) schuldig macht, kann hier nicht en détail geklärt werden.

Das Anliegen der neuen Philosophie Feuerbachs ist es „dem wahren, wirklichen, ganzen Wesen des Menschen“ (GW 5, S. 15), d.h. dem reellen Menschen zu entsprechen. Wie eingangs schon angemerkt, geht es Feuerbach primär nicht darum, den Menschen darzustellen, sondern ihm philosophisch zu entsprechen und ihn aus dem „Morast“ der spekulativen Abstraktion zu ziehen. Dieses Entsprechenwollen ist eine Hinwendung zu den empirischen Wissenschaften und eine Spitze gegen die spekulative Philosophie.

Für Feuerbachs anthropologische Ausführungen ist die theorie-konstitutive Funktion der Mensch-Tier-Relation ein wichtiger Fixpunkt: Der Mensch ist für Feuerbach kein Tier; eine wesentliche Differenz auch zu Nietzsche, der den Menschen als das „noch nicht festgestellte Thier“ (Nietzsche 2013, S. 73) gedacht hat. Zwar kommt der Mensch aus dem Tierreich – Feuerbach argumentiert vielfach darwinistisch *avant la lettre* –, aber er ist kein Tier und er ist zumindest in einigen grundlegenden Merkmalen, die ihn vom Tier unterscheiden, feststellbar. Konstitutiv für die Gattung Mensch und auch für das Individuum sind Verstand, Wille und Herz (vgl. GW 5, S. 30).

Der Mensch ist auch kein besonderes Tier, sondern er steht der Natur, zwar abhängig und bedingt, aber gesondert gegenüber. Er hat nicht mehr Bewusstsein als das Tier, sondern ein gänzlich anderes. Aufgrund seiner „Roheit“ und „Bestialität“ hat er als natürliches Bewusstsein in seiner ersten Natur ein unvollkommenes Bewusstsein (vgl. GW 6, S. 240). Sein kognitiv-normatives Gattungsbewusstsein ist in seiner zweiten Natur die Aufhebung seiner Unvollkommenheit, d. h. seine

individuelle Leistung, die er nur im sozialen Rahmen der Menschheit (zumindest der Kultur) realisieren kann. Die Einsicht in das Gattungsbewusstsein, d. h. in die Merkmale der Unbeschränktheit des menschlichen Wesens müssen via Bildung und dialogisch in sozialer Interaktion vermittelt und angeeignet werden.

Mit dem Überwinden des Naturzustandes hat der Mensch begonnen seine ihn umgebende Natur zu verändern und ist deshalb kein unmittelbares Produkt der Natur:

> Der Mensch ist ein Produkt des Menschen, der Kultur, der Geschichte. Viele Pflanzen und Tiere sogar haben sich unter der Pflege der menschlichen Hand so verändert, daß wir ihre Originale gar nicht mehr in der Natur nachweisen können. (GW 10, S. 178)

Als *homo faber* und kulturelles Wesen schafft sich der Mensch eine menschlich bearbeitete Natur und bleibt dabei dennoch – was widersprüchlich klingen mag – ein „Naturwesen" (GW 10, S. 252), da die Kulturgeschichte des Menschen nicht von jener der Pflanzen und Tiere isoliert betrachtet werden kann (vgl. GW 10, S. 251). Die Natur ist vom Wesen des Menschen nicht zu trennen (vgl. GW 1, S. 203). Ein Losreißen des Menschen aus diesem Zusammenhang ist für Feuerbach eine widernatürliche Praxis. Als Produkt des Menschen ist der Mensch nach heutigem Verständnis auch auf die empirischen Erkenntnisse der Sozialwissenschaften angewiesen. Nur so ließen sich gemäß der Feuerbach'schen Argumentation die Minimalkriterien zum Wesen des Menschen in Erfahrung bringen.

Ist die menschliche Gattung unbeschränkt, unendlich, unermesslich und universell – der äußere Bezugsrahmen des Menschen ist das Universum (vgl. GW 9, S. 61) –, dann ist es unmöglich, eine absolute Bestimmbarkeit des Menschen anzubringen. Die konstitutiven Merkmale der Gattung Mensch und des Individuums erfüllen die Minimalkriterien einer sowohl formalen als auch negativen Anthropologie. Weitere Aussagen zum Wesen des Menschen können nur in einer trans- und interdisziplinären Kooperation im Sinne der Feuerbach'schen Universalwissenschaft „Anthropologie" gewonnen werden. Zudem ist der jeweilige Fokus von Bedeutung: Im Sinne einer psychologischen Betrachtung analog zu Hegels Seelenlehre steht das Geist-Natur-Verhältnis des Menschen im Zentrum der anthropologischen Betrachtung. Hinsichtlich der philosophischen Anthropologie bei Feuerbach ist in Bezugnahme auf das Wesen des Menschen zwischen ‚Gattung' und ‚Individuum' zu differenzieren. Feuerbachs theoretisches Konzept der Gattung Mensch kann als historisch-philosophischer Essentialismus gelesen werden, aus dem normative Argumente für einen Gedanken von Humanität abgeleitet werden. Der Gedanke eines fortschrittsorientierten und dynamischen Progresses der Menschheit ist insofern problematisch, als er unreflektierte perfektionistische und essentialistische Präsuppositionen enthalten kann. Die

Stärke der philosophischen Anthropologie Feuerbachs liegt in ihrer kritischen und konstruktiven Ausrichtung zu den empirischen Wissenschaften; dabei lässt sich eine kritische Distanz zu anthropologischen Theorietypen ausmachen, die naturalistisch, szientistisch und empiristisch das Wesen des Menschen verkürzt darstellen. Feuerbachs Intention liegt in dem Evozieren von Normativität, die die Sinnlichkeit aller Lebewesen als zentralen Bezugspunkt ausmacht. Den Menschen möchte er nicht darstellen, sondern aus den theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Zwiespälten mit sich selbst befreien. Nur so ist sein Engagement gegen die „theologischen und anthropologischen Ungeheuerlichkeiten und Unverträglichkeiten“ (ZMP, S. 392) zu verstehen.

Siglen

GW *Feuerbach, Ludwig. Gesammelte Werke*. Hrsg. v. Werner Schuffenhauer im Akademie-Verlag 1967ff.; hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch Werner Schuffenhauer 1993ff.

ZMP Ludwig Feuerbach: Zur Moralphilosophie. In: *Solidarität oder Egoismus. Studien Zu Einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach sowie eine kritisch revidierte Edition „Zur Moralphilosophie“ (1868) besorgt von W. Schuffenhauer*. Hrsg. v. Hans-Jürg Braun. Berlin 1994, S. 365–430.

Literatur

Arlt, Gerhard (2001): *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Metzler.

Baroni, Robert (1990): „Der Begriff ‚Gattung‘ bei Ludwig Feuerbach – Beitrag zu einer Aktualisierung der Problematik“. In: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*. Hrsg. v. Hans-Jürg Braun, Hans-Martin Sass, Werner Schuffenhauer und Francesco Thomasoni. Berlin: Akademie, S. 369–380.

Brudney, Daniel (1998): *Marx's Attempt to Leave Philosophy*. Cambridge/London: Harvard University Press.

Damasio, Antonio R. (2004): *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*. 5. Aufl. München: List.

Finger, Otto (1972): „Von der anthropologisch-materialistischen Religionskritik zur historisch-materialistischen Ideologieanalyse“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin. Bd. 20 (1972), Heft Nr. 9: Ludwig Feuerbach. 1804–1872, S. 1110–1135.

Givsan, Hasan (2011): *Nach Hegel. Kritische Untersuchungen zu Hegels Logik, Schellings „positiver“ Philosophie und Blochs Ontologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1999): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. In: Werke [Theorie-Werkausgabe in 20 Bd.]. Auf der Grundlage der Werke 1831–1845. Neu ed.

Ausg. v. Eva Modenhauer und Karl Markus Michel (=TWA). Frankfurt am Main: Suhrkamp. Bd. 20.

Henle, Jakob (1880): *Anthropologische Vorträge*. Zweites Heft. Braunschweig: Vieweg.

Jaeschke, Walter (2017): „Anthropologie und Personalität". In: *Hegels Anthropologie*. Hrsg. v. Andreas Arndt und Jure Zovko (= *Hegel-Jahrbuch*. Sonderband 9), S. 1–16.

Lefèvre, Wolfgang (1992): „Wissenschaft und Philosophie bei Feuerbach". In: *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*. Hrsg. v. Walter Jaeschke. Berlin: Akademie, S. 81–100.

Lenger, Hans-Joachim (2011): „Geleitwort". In: *Ulrich Sonnemann. Schriften in 10 Bänden*. Teilband 3: *Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung. Sabotage des Schicksals* (= *Schriften*. Bd. 3). Hrsg. v. Paul Fiebig. Springe: zu Klampen, S. 9–18.

Meyers Großes Konversations-Lexikon (1909). Bd. 20. Leipzig: Bibliographisches Institut.

Moleschott, Jacob (1887): *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe*. Bd. 2. [5]Gießen: Roth.

Nietzsche, Friedrich (2013): *Jenseits von Gut und Böse* [1886]. In: *Friedrich Nietzsche. Philosophische Werke in sechs Bänden*. Bd. 1. Hrsg. v. Claus-Artur Scheier. Hamburg: Meiner, S. 2–234.

Quante, Michael (2011): *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Mit einem Vorwort von Robert Pippin. Berlin: Suhrkamp.

Quante, Michael (2015a): *Max Stirners Kreuzzug gegen die Heiligen, oder: Die Selbstaufhebung des Antiperfektionismus*. In: *Die linken Hegelianer*. Hrsg. v. dems. und Amir Mohseni. München: Fink, S. 245–263.

Quante, Michael (2015b): „Marx 1818–1883". In: *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*. Hrsg. v. Michael N. Forster und Kristin Gjesdal. Oxford: Oxford University Press, S. 149–170.

Ritzer, Monika (2000): „Physiologische Anthropologien. Zur Relation von Philosophie und Naturwissenschaft um 1850". In: *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*. Hrsg. v. Andreas Arndt und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, S. 113–140,

Röhr, Henning (2000): *Endlichkeit und Dezentrierung. Zur Anthropologie Ludwig Feuerbachs*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Semler, Johann Salomo (1786): *Briefe an einen Freund in der Schweiz über den Hirtenbrief der unbekannten Obern des Freimaurerordens alten Systems*. Leipzig: Beer.

Sonnemann, Ulrich (1969): *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Stahl, Titus (2013): *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus.

Tränkle, Sebastian (2013): *Die materialistische Sehnsucht. Über das Bilderverbot in der Philosophie Theodor W. Adornos*. In: Zeitschrift für kritische Theorie (ZkT) 36–37, S. 83–109.

Weckwerth, Christiane (2002): *Ludwig Feuerbach. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Sarah Fladung

„Die Vielheit des Subjekts“

Zur Anthropologie eines „noch nicht festgestellte[n] Thier[es]“ im Anschluss an Friedrich Nietzsche

Für Friedrich Nietzsche ist der Mensch das „noch nicht festgestellte Thier“ (KSA 5, JGB, S. 81). Mit dieser Prädikation unterläuft Nietzsche eine anthropologische Bestimmung des Menschen und eröffnet einen Raum der Neujustierung. Im Nachfolgenden wird es darum gehen, zu explizieren, wie Nietzsche nicht nur jede Anthropologie dekonstruiert, sondern zugleich ein verändertes Verhältnis von Subjekthaftigkeit anbahnt. Problematisch ist dabei sicherlich, zu eruieren, was er je nach Kontext tatsächlich unter „Subjekt“ versteht. Er hat vor allem Konstrukte im Blick, die lediglich mit dem Begriff „Subjekt“ assoziiert sind. Daher kann eine Bestimmung des Subjekts stets nur unter einer kontextuellen Perspektive erfolgen. So wird keineswegs beansprucht, Nietzsches Subjektverständnis etwa in Gänze zu erfassen, ebenso wenig, eine Analyse seines Leib- sowie Bewusstseinsbegriffs[1] zu leisten. Vielmehr soll aufgezeigt werden, wie das vom ihm dargelegte Verhältnis zwischen Leib und Bewusstsein das menschliche Zur-Welt-Sein als Subjekt kennzeichnet.[2] Ausgangspunkt bildet Nietzsches Dekonstruktion des cartesianischen Subjekts, die in eine Neubestimmung des Leib-Geist-Verhältnisses mündet. Nietzsche stellt sich gegen die Vorstellung eines sich selbst bewussten, einheitlichen Subjekts, er versteht es als perspektivische „Vielheit“ und Werdendes. Diese Annahme lässt sich nur erhellen, wenn Nietzsches Verständnis von Subjekt vor dem Hintergrund seiner Formel eines „Wille[ns] zur Macht“ (KSA 11,

1 Zur weitergehenden Analyse siehe dazu: Schlimgen (1999).

2 Es war nicht das Anliegen Nietzsches, eine systematische und kohärente Leibphilosophie darzulegen, weshalb sich bei einer genaueren Beschäftigung viele Fragen bezüglich der Stellung sowie Bedeutung des Leibes innerhalb seiner Philosophie ergeben. Dies ist wohl der Grund dafür, dass sich in der Sekundärliteratur teils sehr widersprüchliche Aussagen auffinden lassen. Da dieser Fülle im Rahmen dieses Aufsatzes nicht gerecht zu werden ist, wird der Auslegung Friedrich Kaulbachs gefolgt (vgl. Kaulbach 1980). Kaulbachs Interpretation folgt einem monadologischem Modell, angelehnt an Leibniz, um das lebendige Sein antiidealistisch darzulegen. Dieses Modell bietet die Möglichkeit, „die Verfassung des lebendigen Seins nicht als unter dem Diktat eines über den ‚niederen‘ Begehrungsvermögen thronenden vernünftigen Bewußtseins stehend, sondern als aus affektiven Einheiten, als ‚Willensquanten bestehend zu begreifen“ (Kaulbach 1980, XI).

http://doi.org/10.1515/9783110716948–006

NF 1885, S. 611) betrachtet wird. Ihm zufolge ist das Wesen des Menschen nicht Bewusstsein, sondern Wille – in allen leiblichen und geistigen Funktionen wirkt der Wille (vgl. Kalb 2000, S. 65). Doch zielt Nietzsche damit auf keine Wesensbestimmung ab, denn der Wille *ist* nicht, sondern er *wird*. Er steht für ein chaotisches Treiben, Wirken, Werden, und solche Bewegungen können nicht substantiell gefasst werden.

Der menschliche Leib als Ausdruck des Willens steht mit seinen Trieben und Affekten für Chaos und Vielheit. So muss auch das leibliche Subjekt vor dem Hintergrund des Willens zur Macht als Vielheit gedacht werden. Doch worin gründet dann menschliche Selbstorganisation oder die Vorstellung von einer Synthesis des Subjekts? Einheit in der Vielheit ist ebenfalls mit dem Leib oder, genauer, in Nietzsches Vorstellung von Leiblichkeit begründet. Denn für ihn ist der Leib nicht nur Chaos und Vielheit, er schreibt ihm auch die Fähigkeit zur Selbstregulation zu. Nietzsche nennt diese Regulationsleistung den „Trieb der Assimilation" (KSA 11, NF 1885, S. 631), der sich die Welt aneignet, auslegt und so dem Chaos eine Form gibt: Dieser Trieb ist diejenige Instanz, die interpretiert. Kurzum: Der Wille zur Macht steht einerseits für Chaos und Vielheit, andererseits kommt ihm kraft seiner interpretativen Fähigkeiten eine Ordnungstendenz, etwas Einheitsstiftendes zu. Nur im agonalen Miteinander dieser zwei gegeneinander laufenden Prozesse kann sich der Mensch hervorbringen.

In dieser Anbindung soll in einem zweiten Schritt gezeigt werden, dass Nietzsche nicht bei der Dekonstruktion von anthropologischen Identifikationen stehen bleibt. Es zeigt sich für Nietzsche zwar, dass der Mensch radikal nicht festgestellt ist; er ist nur Mensch durch seine Unbestimmbarkeit. Ziel der Untersuchung kann es aber nicht sein, diese radikale Unbestimmbarkeit des Menschen aufzulösen. Sie soll daher als *Negative Anthropologie* in nuce erhellt werden. Nietzsche hat nicht das Ansinnen, darzustellen, was den Menschen als Menschen auszeichnet und inwiefern er sich damit am Ende doch von der Tierwelt unterscheidet. Ganz im Gegenteil: Er ordnet ihn zwar als ein „anderes" (Heimsoeth 1961, S. 192) und verschiedenes, aber doch als ein „durch und durch Naturwesen" (Gerhardt 2011, S. 247) Seiendes dieser Welt zu. Die Deklaration eines Naturwesens ist ihm nicht Bestimmung, sondern eine phänomenologische Mahnung, eine *epoche*, die sich der deutenden Feststellung entzieht. Nietzsche verweist mit dieser Andersheit auf die *Nichtfestgestelltheit* des Menschen und bekundet dadurch zugleich, dass jeder Versuch, sich ihr zu entziehen, zum Scheitern verurteilt ist.

In diesem Kontext lassen sich auch Nietzsches Grundgedanken zur Bedürftigkeitsnatur des Menschen deuten: Dem Menschen kommt aufgrund seiner Offenheit die Aufgabe zu, sich zu seiner Unbestimmbarkeit zu verhalten. Er ist dazu aufgefordert, sich im ungewissen Leben eine Orientierung zu geben. Ihm kommt aber auch die Möglichkeit zu, dies zu können. Der Mensch besitzt das

Vermögen, sich selbst zu erschaffen. Dies vermag er als künstliches Tier. Der Wille zur Macht entpuppt sich als Wille zur Interpretation und darin als Wille zur Selbstgestaltung. Der Nichtfestgestelltheit haftet nichts Defizitäres an, in ihr liegt der Möglichkeitssinn als „gleichsam Entwurf zu mehreren, zu vielen Lebensmöglichkeiten“ (Heimsoeth 1961, S. 193).

1 Das nicht-substantielle Subjekt

Nietzsche stellt sich gegen ein modernes cartesianisches Subjekt, das seine Gewissheit im methodischen Zweifel bestätigt. Für ihn ist das Subjekt keine identische Einheit, sondern eine Fiktion, eine durch Interpretation[3] entstandene Fabel.[4] „Wir Neueren sind Alle Gegner des Descartes und wehren uns gegen seine dogmatische Leichtfertigkeit im Zweifel. ‚Es muß besser gezweifelt werden als Descartes!‘“[5] Dieses bessere Zweifeln ist für ihn der genealogische Zweifel,[6] den er nutzt, um zu zeigen, dass das Subjekt nicht als einheitliches geistiges Substrat verstanden werden darf, sondern vielmehr als ein „Geschaffenes, ein ‚Ding‘, wie alle Andern: eine Vereinfachung, um die Kraft, welche setzt, erfindet, denkt, als solche zu bezeichnen, im Unterschiede von allem einzelnen Setzen, Erfinden, Denken selbst“ (KSA 12, NF 1885–1886, S. 141). Gegenstand eines vernünftigen Denkens ist das beharrende Subjekt. Von ihm gilt es sich nach Nietzsche zu lösen. Die Gleichung ‚ich denke‘ = ‚ich existiere‘ ist ihm eine bloße Tautologie. Das ‚Ich‘ ist nicht Urheber des Denkens. Es stellt lediglich das Ergebnis des Denkvorgangs und damit eine Interpretation dar. Daran lässt sich nur die menschliche Denkgewohnheit ablesen, aber den Beweis, dass das ‚Ich‘ als Denkendes das erste

3 Inwiefern der Begriff der Interpretation von Bedeutung ist, zeigt sich noch im zweiten Teil des Aufsatzes.

4 „Und gar das Ich! Das ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel: das hat ganz und gar aufgehört, zu denken, zu fühlen und zu wollen! … Was folgt daraus? Es giebt gar keine geistigen Ursachen! Die ganz angebliche Empirie dafür gieng zum Teufel“. (KSA 6, GD, S. 91)

5 KSA 11, NF 1885, S. 641.

6 Die Genealogie als Methode verwendet Nietzsche vor allem, um das Moralitätsverständnis seiner Zeit zu kritisieren. Die genealogische Vorgehensweise zeichnet sich dadurch aus, dass sie den Gegenstand der Untersuchung anhand verschiedener Blickwinkel sowie in seiner historischen Gewordenheit beleuchtet. Bezogen auf den Moralitätsbegriff bedeutet dies, dass mittels des genealogischen Zweifels nicht nur die historische Herkunft offengelegt wird, sondern ist es letztlich das Ziel Nietzsches, mit Hilfe unterschiedlicher Perspektiven den Begriff in seinem Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu destruieren. (vgl. KSA 5, GM)

Zugrundeliegende ist, das sich als der Grund seines Selbst- und Weltverhältnisses erkennt, bleibt Descartes schuldig.[7]

Entdeckt Descartes das sich selbstbewusste und sich seiner selbst gewisse Subjekt (vgl. Descartes 2005), sieht Nietzsche das nur als den Fluchtpunkt, eine perspektivische Illusion. Denn Descartes' Schlussfolgerung des *cogito ergo sum* ist keineswegs so voraussetzungslos, wie es zunächst erscheinen mag. Zumal es, um seine Schlussfolgerung nachzuvollziehen, einer Argumentationslogik bedarf, die in diesem Falle an die Sprachgewohnheit angelehnt ist. (vgl. Gabriel 2008, S. 31) Descartes' Schlussfolgerung von ‚Es wird gedacht' – ‚Es gibt Gedanken' – ‚Es gibt einen Denkenden' folgt der Forderung des Logos, der einem Tun stets einen substantiellen Täter hinzufügt (vgl. Butler 1991, S. 28–31). Mit dem Akt des Zweifelns ist keine Gewissheit verbunden, sondern lediglich der starke Glaube an die Logik eines Täters.

Dennoch gibt Nietzsche den Subjektbegriff nicht in jeder Hinsicht auf. Seine Kritik richtet sich gegen die Konzeption der Selbstgewissheit, gegen die Vorstellung *eines* Subjekts als archimedischem Punkt, der dem System von Descartes zugrunde liegt. Als Gegenentwurf zu dieser Bestimmung, als bloße Interpretation entlarvt, konzipiert er das *Subjekt als Vielheit*:

> Die Annahme des Einen Subjekts ist vielleicht nicht nothwendig; vielleicht ist es ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewußtsein zu Grunde liegt? Eine Art Aristokratie von ‚Zellen', in denen die Herrschaft ruht? Gewiß von pares, welche mit einander an's Regieren gewöhnt sind und zu befehlen verstehen? Meine Hypothesen: Das Subjekt als Vielheit [...]. (KSA 11, NF 1885, S. 650)

Zum einen distanziert sich Nietzsche von einem sich selbst gewissen Ich-Punkt und ersetzt diesen durch das Subjekt als Vielheit. Zum anderen verweist er auf das Verhältnis von Subjekt und Bewusstsein, das in diesem Zuge eine Umwertung erfahren muss. Ein anderes Subjektverständnis, fernab von idealistischen Deutungen, erhält Einzug; eine Position, die sich lediglich vor dem Hintergrund einer anderen Formel beleuchten lässt: der Grundformel des Lebens als „Wille zur Macht" (KSA 11, NF 1885, S. 611). Mit ihr wird ein Subjekt der Vielheit ohne Reduktion auf die Logik der Substanz denkbar.

---

7 „Niemand [ist] heute mehr so unschuldig, noch in der Art des Descartes das Subjekt als ‚ich' als Bedingung von ‚denke' zu setzen; vielmehr ist durch die skeptische Bewegung der neueren Philosophie die Umkehrung, nämlich das Denken als Ursache und Bedingung sowohl von ‚Subjekt' wie von ‚Objekt', wie von ‚Substanz' wie von ‚Materie' anzunehmen – uns glaubwürdiger geworden: was vielleicht nur die umgekehrte Art des Irrthum ist." (KSA 11, NF 1885, S. 637)

1.1 Der Wille zur Macht und das Subjekt als Vielheit

Das Sein des Menschen kann für Nietzsche nur als Leben gedacht werden. Somit erhält der Begriff des Lebens für ihn eine grundlegende existentielle Bedeutung. Er stellt diejenige Instanz dar, hinter die nicht zurückgegangen werden kann. Doch wie können Sein einerseits und Leben als Ausdruck des Werdens und Vergehens andererseits zusammengedacht werden? Wie ist Sein als Werden möglich? Das Werden ist nicht bloß ein Charakteristikum des Lebens, sondern sein Bestimmungsgrund überhaupt – eben als Lebendigkeit des Lebens. Für Nietzsche findet das Sein seine Grenze am Nichts. Erst wenn das Leben Wirklichkeit schafft, wenn es sich hervorbringt und damit gerade das Nichts verdrängt, erlangt es Sein. Das Leben impliziert einen Drang zum Seiend-werden. (Volkmann-Schluck 1968, S. 99–101) Dieses Sein im Werden kann aber – in der Gegenläufigkeit der Logiken von Sein und Werden – nur gelingen, wenn der Drang zum Leben sich agonal immer wieder gegen anderes durchsetzt, seine Position also gegen anderes verteidigt. Das Wesen des Lebens ist daher der Wille zur Macht. Und Merkmal des Lebens ist die stete Steigerung des Seins. Mit anderen Worten: Der Wille zur Macht ist Leben, und Leben ist Werden. „Der Wille zur Macht ist das letzte Factum, zu dem wir hinunterkommen“ (KSA 11, NF 1885, S. 661).

Dieser Machtwillen hat für Nietzsche zwar den Status einer Hypothese,[8] die wir aber genötigt sind anzunehmen, um dem „letzten Grund und Charakter aller Veränderung“ (KSA 13, NF 1888, S. 303) näher zu kommen. Der Wille Nietzsches ist kein metaphysisches Prinzip, wie es Schopenhauer darlegt, er ist bloß ein Modell, das die Möglichkeit bietet, das Leben als eine Bewegung stetigen Werdens zu erfassen. Es gilt für Nietzsche als ausgemacht, dass diese Bewegung des Lebens allen metaphysischen Auslegungsversuchen zuwiderläuft.[9] Er nimmt lediglich als Philosoph naturwissenschaftliche Beobachtungen vor und erhebt diese Erkenntnisse als empirisch gewonnenes Wissen zur methodisch gebotenen Hypothese (vgl. Müller 2005, S. 125–126). Diese Hypothese erlaubt es Nietzsche, und darin erweist sie sich als unverzichtbar, das Werden, die Bewegung des Lebens, als ein alles durchwaltendes Prinzip zu erblicken – ein Vorgang, der nicht für sich beanspruchen darf, in einer substantiell erschließbaren Realität oder in

8 Wir „müssen [...] den Versuch machen, die Willens Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen [...]“; „Zuletzt ist es nicht nur erlaubt, diesen Versuch zu machen: es ist, vom Gewissen der Methode aus, geboten.“ (KSA 5, JGB, S. 55)

9 Ob es Nietzsche tatsächlich gelingt, die Metaphysik zu überwinden, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden. In der Sekundärliteratur wird dies kontrovers diskutiert. Zur weitergehenden Analyse des Metaphysikbegriffs bei Nietzsche siehe unter anderem: Gerhardt 1985.

einer „positive[n] Lösung des Rätsels der Welt“ (Schopenhauer 1972a, S. 72) zu münden. Die Welt ist nicht „Einheit, sondern das Gesamt der mit- und gegeneinander wirkenden Kräfte-Zentrierungen“, mit der sich daran anschließenden Konsequenz, dass es „Wirklichkeit *als* Wirklichkeit, als die *So-und-so*-Wirklichkeit nur *in und als* Vollzug des vielheitlichen Willen-zur-Macht-Geschehens“ (Abel 1998, S. 4) gibt.

Der Wille existiert lediglich als Kraft: „Ein Quantum Kraft ist ein solches Quantum Trieb, Wille, Wirken – vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst“ (KSA 5, GM, S. 279). Und somit scheint es nicht nur unmöglich, dieses Wirken substantiell zu fassen, sondern ebenso unzulänglich, diesem Treiben eine Richtung zu entnehmen. „[E]s fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens“ (KSA 13, NF 1887–1888, S. 48). Anders gewendet: Für Nietzsche zeigt sich der „Wille zur Macht“ als Prinzip des Lebens, dem jedoch die Teleologie, die richtungsweisende Einheit dieser Bewegung fehlt. Nietzsche schreibt: „Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Größe von Kraft, […] [ein] Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und ‚Vieles‘“ (KSA 11, NF 1885, S. 610). Statt also der Bewegung eine Richtung zu unterlegen, lässt er diese ganz im Gegenteil im ungeordneten Spiel der Kräfte auseinanderfallen. Die Bewegung steht für ein grund- und zielloses Grundgeschehen *alles* Lebens (vgl. Hidas 2014, S. 84).

Nietzsche entwirft ein Modell von stetig wechselnden Wille-zur-Macht-Konstellationen, das „*alle* Phänomene [durchwirkt]“ (Gantschow 2011, S. 190) und damit „auch keine Grenze zwischen dem bloß ‚Organischen‘ und dem sogenannten ‚Geistigen‘ oder ‚Seelischen‘ […], ebensowenig wie zwischen ‚Leib‘ und ‚Geist‘“ (Kaulbach 1980, S. 247) vorgesehen hat. Für Nietzsches Verständnis vom Subjekt bedeutet dies schließlich, dass es lediglich als Ereignis innerhalb des chaotischen Kräftespiels existiert. In der Preisgabe idealistischer Subjektbegründungen sowie metaphysischer Ordnungen gründet eine alternative Vorstellung von menschlicher Selbstorganisation. Sie gelingt nur durch ein verändertes Verständnis von Leiblichkeit: Nicht mehr aus der Innenansicht des Selbstbewusstseins, sondern in der naturphilosophischen Außenperspektive auf ein evolutionäres Willensgeschehen ist die Konstitution des Leibes verständlich zu machen. (vgl. Kalb 2000, S. 59–68)

1.2 Zum Verhältnis von Leib und Bewusstsein

Für Nietzsches Konzeption des Leibes stellt Schopenhauers Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* den Ausgangspunkt dar: Schopenhauers Metaphysik verwirft die Idee der alles beherrschenden Vernunft und räumt dem Leib stattdessen

die Vorrangstellung ein. Nietzsche zeigt sich fasziniert von dieser revolutionären Umkehrung,[10] wird aber entscheidende Motive radikaler fassen (vgl. Dörpinghaus 2002, S. 32).

Bei Schopenhauer nimmt der Leib eine Doppelrolle ein – eine zwingende Schlüssigkeit, wenn er der Welt zwei Seiten, eine Willens- und eine Vorstellungsseite zuschreibt. Die *Welt als Vorstellung* entspricht der Welt unserer Erscheinungen, die nach Schopenhauer nur in unserem Bewusstsein existiert. Mit der *Welt als Wille* ist darüber hinaus das Wesen der Welt angesprochen. Dem Leib kommt in der schopenhauerschen Metaphysik insofern eine Schlüsselrolle zu, als er einerseits Objekt für das erkennende Subjekt und damit *Vorstellung* und andererseits bloß sichtbare Objektivation des *Willens* ist.[11] Bei Nietzsche hingegen ist der Leib weder die Objektivation des blinden und vernunftlosen Willens noch bloße Vorstellung, sondern ein konstitutives Fundament des Subjekts bzw. der Subjektivitätsform.

Wie aber kann von einer Einheit eines leiblich fundierten Subjekts ausgegangen werden, wenn im Hintergrund weiterhin die Hypothese eines ungeordneten Willensgeschehens besteht? Versteht Nietzsche den Leib als Wille-zur-Macht-Konstellation, „kann schwer belegt werden, wie […] aus einem quasi naturnotwendigen Prozess, der dem Leben der Einzelnen sowohl vor- wie nachgelagert ist, immer schon da war und immer da sein wird“ (Georg-Lauer 2014, S. 33), eine Einheit in Form eines leiblich fundierten Subjekts entstehen kann. So scheint zunächst nichts für die Vorstellung des Leibes als Synthesis zu sprechen. Jedoch schreibt Nietzsche seinem Willen den Willen *zur Macht* zu. Oder anders ausgedrückt: „Der Wille zur Macht hat […] ein Janusgesicht“, da ihm einerseits „Ziel, Sinn, Richtung fehlen“, er aber andererseits als eine Bewegung des *Strebens* verstanden werden muss und somit von vorne herein einen „teleologischen Aspekt“ (Agell 2006, S. 199) aufweist: Mit diesem richtungsweisenden *Streben* – dem Willen als Bestimmungsgrund unterlegt – erhält das ungeordnete, chaotische Kräftespiel eine *Ordnungstendenz*, insofern nämlich „[a]lles Werden […] nichts anderes als der Vollzug eines ständigen Mächtigerwerdens, des Übermächtigens selbst“ (Mader 1995, S. 39) ist. Nietzsche: „Jedes Thier […] strebt instinktiv nach einem Optimum von günstigen Bedingungen, unter denen es seine Kraft ganz

10 Die europäische Tradition sieht zwar im Menschen ein dualistisches Wesen, das den Widerspruch von Vernünftigkeit (Geist) und Triebhaftigkeit (Leib) austragen muss, doch gilt der Geist dabei als der Dirigent. Im Aufstieg zum Göttlichen gelingt es dem Menschen, seine Triebe zu beherrschen und somit im Einklang mit der göttlich vorgegebenen Seinsordnung zu leben. (vgl. Spierling 2002, S. 17)

11 Siehe dazu ausführlich: Schopenhauer 1972a/b.

herauslassen kann und sein Maximum im Machtgefühl erreicht" (KSA 5, GM, S. 350).

Durch die Beschreibung des Lebens als Dynamik des Machtwillens entwirft Nietzsche die Möglichkeit der Einheit in der Vielheit, ein Programm von Ordnung innerhalb des Chaos.[12] Er hat damit, und dies scheint zunächst paradox, zwei gegeneinander laufende Prozesse unauflöslich ineinander verwoben: Auf der einen Seite waltet das ungeordnete Kräftespiel namens ‚Willen', auf der anderen Seite unterliegt dieses Spiel der Form eines „Sichrichten auf etwas".[13] Diese Prozesse vereinigen sich für Nietzsche im Leib, dem sich selbst ordnende Kräfte zugeschrieben werden und der gerade aufgrund dieser Organisationskraft zu bewundern ist:

> „[M]an kann es nicht zu Ende bewundern, wie der menschliche Leib möglich geworden ist: wie eine solche ungeheure Vereinigung von lebenden Wesen, jedes abhängig und unterthänig und doch in gewissem Sinne wiederum befehlend und aus eignem Willen handelnd, als Ganzes leben, wachsen und eine Zeit lang bestehen kann" (KSA 11, NF 1885, S. 576).

Der menschliche Leib muss dabei als „ungeheure Synthesis von lebendigen Wesen und *Intellekten*" (KSA 11, NF 1885, S. 577; Hervorhebung SF) verstanden werden. Nun erschließt sich Nietzsches Leibkonzept in aller Deutlichkeit: Der Leib, und diese Zuschreibung darf in ihrem Gehalt nicht unterschätzt werden, wird mit *Intellekt* ausgestattet, er agiert weder blind noch vernunftlos[14]. Dies stellt die Bedingung dafür dar, dass er als *geordnete* Vereinigung – als „Herrschaftsgebilde" (KSA 12, NF 1886–1887, S. 244) voneinander abhängiger, unterthäniger, sich gegenseitig befehlender Wesen (vgl. KSA 11, NF 1885, S. 576) – zu existieren vermag. Nietzsche umschreibt sie als miteinander kämpfende Triebe[15] oder

---

12 So schreibt auch Kalb: „In den Begriffen der Kraft und des Organismus sind jeweils die Momente der Vielheit und Einheit, des Chaos und der Integration synthetisiert." (Kalb 2000, S. 90)

13 „Doch scheint es, als ob das Wesen des Willens am reinsten gefaßt würde, wenn dieses Sichrichten auf … als reines Wollen gehörig abgehoben wird gegen ein Sichrichten auf etwas im Sinne des bloßen Begehrens, des Wünschens, des Strebens oder des bloßen Vorstellens. Der Wille ist hierbei als der reine Bezug des einfachen Hin zu …, des Auf etwas los angesetzt." (Heidegger 1989, S. 50)

14 „‚Ich' sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich." (KSA 4, Za I, S. 39)

15 Nietzsche beschreibt die Transformation innerer Kämpfe in Urteils- und Bewusstseinsakten, Gedanken und Handlungen sind das Ergebnis von Trieben und Affekten, die versuchen, einander zu bemächtigen:
„Der Trieb befriedigt sich d.h. er ist thätig, indem er sich der Reize bemächtigt und sie umbildet. Um sich ihrer zu bemächtigen, muß er kämpfen: d.h. einen anderen Trieb zurück-

auch als eine „Aristokratie von ‚Zellen‘“ (KSA 11, NF 1885, S. 650), die sich zu „zweckmäßige[n] Einheiten gerade aus dem Streit einander entgegenwirkender Kräfte“ (Müller-Lauter 1999, S. 111) herausbilden. In dieser Aristokratie entstehen Herrschende und Untertanen, gegenseitig abwechselnd und ohne Recht auf Bestand.

An dieser Stelle wird ein weiterer zentraler Unterschied zu Schopenhauer offenkundig. „Nietzsche trennt den *Intellekt* nicht vom Willen, sondern ordnet ihn diesem als das Vermögen zu“ (Kaulbach 1980, S. 14). Diese Verbindung[16] erhellt den (nicht substantiell oder vernünftig zu verstehenden) Bauplan des menschlichen Leibes: So ist dieser „das interessanteste Chaos“, aber versehen mit der Kraft „[ü]ber das Chaos Herr [zu] werden, das man ist; sein Chaos zwingen, Form zu werden“ (KSA 12, NF 1887, S. 404). Es besteht eine „organisatorische Kraft des Willens“, sie „organisiert das Nähere und Nächste“ (KSA 12, NF 1887, S. 366). Er richtet sich in der Welt ein, richtet sich nach ihr aus und dies mittels einer formenden Kraft.

Diese „aneignende Aktivität“ (Strobel 1998, S. 25) des Willens nennt Nietzsche „Trieb der Assimilation“ (KSA 11, NF 1885, S. 631). Er „ist befriedigt, wenn er irgend etwas anthropomorphisch zurechtgelegt hat“ (KSA 7, NF 1872–1873, S. 494); er ist diejenige Instanz, die in allen „‚Sinnes-Eindrücken‘ [...] sehr aktiv“, nämlich „auswählend, verbindend, ausfüllend, auslegend“ (KSA 10, NF 1883, S. 253) ist. Somit gibt es „nicht die Welt an sich, sondern nur die Welt für mich“ (Gantschow 2011, S. 190) oder um es in den Worten Nietzsches zu sagen: „Der interpretative Charakter alles Geschehens. Es giebt kein Ereigniß an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen ausgelesen und zusammengefaßt von einem interpretierenden Wesen.“ (KSA 12, NF 1885–1886, S. 38) Diese hervorgebrachten Interpretationen dürfen mitnichten einem bewusst tätigen Subjekt zugeschrieben bzw. nicht als kognitive Leistung gewertet werden (vgl. Kalb 2000, S. 99): „Man darf nicht fragen: ‚wer interpretirt denn?‘ sondern [ist] das „Interpretiren selbst [...] eine Form des Willens zur Macht, [...] ein Affekt“ (KSA 12, NF 1885–1886, S. 140). Alle Interpretationen erweisen sich als ein Stand des Willens zur Macht, die es als Koordinationsleistung bedarf.

---

halten, dämpfen. [...] Der Trieb selber ist [...] nichts Anderes als ein bestimmtes Thätig sein“ (KSA 10, NF, S. 322).

16 Wie Kaulbauch herausstellt, darf diese Unterscheidung zwischen Wille und Intellekt nur als methodisches Hilfsmittel angesehen werden: „In Wahrheit ist der Wille zugleich Intellekt und der Intellekt zugleich Wille in der Bedeutung, daß der als monadischer Herrschaftszustand zu interpretierende Wille jeweils seinen Intellekt in Tätigkeit setzt, der ihm seine entsprechende Sinn- und Weltperspektive zu verschaffen hat.“ (Kaulbach 1980, S. 243)

Wenn Nietzsche also von einer *Vielheit* von Subjekten spricht, sind damit sich selbst regulierende, organisierende Bewegungen der Macht angedeutet, und es ist diese „Vielheit [...], deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem *Bewußtsein* zu Grunde liegt" (KSA 11, NF 1885, S. 650; Hervorhebung SF). Die Bewegungen finden nur als fiktive, eben interpretativ hervorgebrachte Einheit zusammen – denn „wir haben erst die ‚Gleichheit' dieser Zustände geschaffen" (KSA 12, NF 1887, S. 465). „Nach der Seite unserer Wirklichkeit sind wir vielfältig und chaotisch (Leib); und doch wird das leibliche Selbst – kraft der interpretativen und bewußten Anteile unserer Existenz – als eins und einig erlebt." (Kalb 2000, S. 106) Damit bekundet Nietzsche zwar eine einheitsstiftende Leistung des Bewusstseins, polemisiert aber zugleich gegen die Vorstellung eines archimedischen Punktes der Selbstgewissheit, gegen den Glauben eines *sich selbst bewussten* Selbst-Bewusstseins. Stattdessen stellt das Selbstbewusstsein bereits eine „Selbst-Interpretation" dar, „auf den Leib bezogen wie auch vom Leib hervorgebracht und kontrolliert" (Goedert 1994, S. 311). Es ist lediglich ein Ausdruck für ein darunterliegendes Kräftespiel, und daher völlig ungeeignet, die Befehlsgewalt inne zu haben; ihm kommt nicht einmal das Vermögen zu, dieses Kräftespiel zu erfassen. „Also müssen wir die Rangordnung umdrehen", denn „alles Bewußte ist nur das Zweit-Wichtige" (KSA 10, NF 1883, S. 285). Dies unterstreicht Nietzsche: – „unser oberstes Bewußtsein" halte „für gewöhnlich die anderen geschlossen" (KSA 11, NF 1884, S. 116).

Die Vielheit von Subjekten illustriert ein Machtspiel im sogenannten unteren Bewusstsein – zunächst getrennt vom obersten Bewusstsein, das letztlich als das denkende, handelnde und damit interpretierende Subjekt erscheint.[17] Das oberste Bewusstsein, das, was gewusst und gedacht wird, stellt ein Symptom für das untere Bewusstsein dar, das nicht zur Erkenntnis gelangt, aber als zugrunde liegende Struktur den Gedanken erst hervorbringt. Das untere Bewusstsein steht für die verschiedenen Kräfte, Triebe des Leibes, die miteinander konkurrieren. Alle Denkvorgänge sind ein „Resultat aus den verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben", und „nur die letzten Versöhnungsscenen und Schluss-

17 Das untere Bewusstsein ist der Ort der Auseinandersetzung – eine Ausführung des Leibsystems, das Nietzsche, wie folgt, darlegt: „Wir gewinnen die richtige Vorstellung von der Art unsrer Subjekt-Einheit, nämlich als Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens [...]. Die gewisse Unwissenheit, in der der Regent gehalten wird über die einzelnen Verrichtungen und selbst Störungen des Gemeinwesens, gehört mit zu den Bedingungen, unter denen regirt werden kann. Kurz, wir gewinnen eine Schätzung auch für das Nichtwissen, das Im-Großen-und-Groben-Sehen, das Vereinfachen und Fälschen, das Perspectivische. Das Wichtigste ist aber: daß wir den Beherrscher und seinen Unterthanen als gleicher Art verstehen, alle fühlend, wollend, denkend" (KSA 11, NF 1885, S. 638–639).

Abrechnungen“ kommen „zum Bewusstsein“ (KSA 3, FW, S. 558–559). Von einem Wechsel im Bewusstsein kann auf einen veränderten Zustand im Herrschaftsgefüge des Leibes geschlossen werden. Der Nietzscheanische *Wille* entspricht nämlich keinem „anthropologischen ‚Vermögen‘“ (Kaulbach 1980, S. 230), sondern einem bestimmten Verhältnis des Leib-Seins. Das ‚Ich will‘ will vorerst nichts, was außer ihm liegt. „Wollen ist Entschlossenheit zu sich, aber zu sich als zu dem, was das Wollen als Gewolltes gesetzte will.“ (Heidegger 1989, S. 51) Das Leibsystem im aktuellen Zustand will zwar etwas, aber erst als etwas, was der Wille zuvor willentlich gesetzt hat. Das ‚Ich will‘ will lediglich sich als Gewolltes, und erst im Nachgang sucht sich das Wollende etwas, was seinem Willenszustand angemessen ist. Demnach wird mit dem ‚Ich will‘ ebenso wie mit dem ‚Ich denke‘ ein *Zustand* des Leibes ausgedrückt. Wollen oder Denken entsprechen keiner Bewusstseins- oder Vernunftkonstitution, sondern einem Herrschaftszustand. Jeder Gedanke, hervorgebracht aufgrund eines bestimmten Zustands, stellt lediglich ein Abbild des Herrschaftssystems Leib dar.

> Alles, was ins Bewußtsein tritt, ist das letzte Glied einer Kette [...]. Jeder Gedanke [...] ist ein Gesamtzustand, eine ganze Oberfläche des ganzen Bewußtseins und resultirt aus der augenblicklichen Macht-Feststellung aller der uns constituierenden Triebe. (KSA 12, NF 1885–1886, S. 26)

Bezogen auf das Verhältnis von Leib und Bewusstsein kann demnach festgehalten werden, dass die Auffassung vom Geist als eine Art Dirigent mit Nietzsche zu verwerfen ist, stattdessen ist es der Leib, der diese Rolle innehat. Nicht das vernunftbegabte Selbstbewusstsein herrscht über Affekte und Triebe, sondern der Leib hat die Befehlsgewalt inne. Nietzsche betont die methodologische Vorrangstellung des Leibes: Es ist „vom Leibe aus[zu]gehen und ihn als Leitfaden zu benutzen“, da er „das viel reichere Phänomen“ (KSA 11, NF 1885, S. 635) darstellt. Der Leib erweist sich als der Grund für unser Lebendig-sein, er ist das zur Welt und zu den Dingen Gerichtete. Nicht der Geist schafft einen Zugang zur Welt, es ist der Leib in seinem Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung, der dies ermöglicht. Dies zeichnet gerade das Lebendig-sein als Machtwillen, als aneignende Aktivität, aus. Dem Leib wird eine Intelligibilität zugeschrieben und er wird damit vom verfüg- sowie objektivierbaren Körper unterschieden.[18] Über den Leib als

18 Caysa folgt der Leib-Interpretation Heideggers, der zufolge Nietzsche zwischen Leib und Körper differenziert (vgl. Caysa 2000). Demnach identifiziert er bei Nietzsche einen „leibenden Leib“ als große Vernunft, als „Medium, durch das sich das ‚Seyn‘ uns mitteilt“ (Caysa 2000, S. 271) sowie einen Körperleib, als „ein physikalisch-chemisch funktionierender Organismus, [...] [der] Gegenstand einer vom Subjekt abstrahierenden (Natur-)Wissenschaft sein kann, die sich durch

Selbst kann nicht frei verfügt werden. Er erscheint als „bewußtloses, vorbegriffliches Sein“, das das Bewusstsein begründet, aber „ohne selbst von diese[m] vollständig erfaßt werden zu können, und sich daher dem, was es begründet, ebenso entzieht“ (Caysa 2000, S. 272). Der Leib in seiner Doppelrolle ist „Grund des ‚Ichs‘, der das Ich[-Bewusstsein] in Frage stellt und begründet [sowie] das Nichtich als Selbst, von dem das Ich grundlegend abhängig ist“ (Caysa 2000, S. 272; Ergänzungen SF).

Zusammenfassend lässt sich daher folgendes Bild nachzeichnen: Nietzsches Darstellungen von der leiblichen Subjekt-Vielheit richten sich gegen die Vorstellungen eines substantiellen Subjekts, wie es beispielsweise Descartes zugrunde legt. Dieses ist vielmehr eine Fiktion, die der Wille zur Macht interpretativ geschaffen hat. Dabei ist diese Interpretation zwar ordnend und einend, zugleich aber lediglich eine Fiktion ohne Bestand, da der Wille stetig ein Mehr an Macht anstrebt. Nietzsche beschreibt eine Bewegung des Willens, die kein Ende finden kann. Ganz im Gegenteil ist der Mensch dasjenige Wesen, das sich zwischen den Polen der Einheit und Vielheit erst bildet. Die Dynamik des Willens äußert sich als ein Machtspiel von eben dieser Einheit und Vielheit. In Nietzsches Strukturlogik gehören diese Zustände zusammen und können nicht unabhängig voneinander gedacht werden. Auf die einmal gewonnene, ordnende Form folgt der Formverlust im Sinne von Chaos und umgekehrt. Der Mensch befindet sich letztlich in einem Verhältnis zur Welt, das in keinem sicheren Hafen zu ruhen vermag. So erhellt sich Nietzsches metaphorische Beschreibung des Menschen als „unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst“ (KSA 5, GM, S. 367). Diese Beschreibung legt damit zugleich den Grund für Nietzsches Negative Anthropologie.

2 Die Bedürftigkeitsnatur des Menschen – eine Negative Anthropologie

„Was ist das Leben überhaupt werth?“ (KSA 1, PHG, S. 809), und „hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?“ (KSA 3, FW, S. 600) Mit diesen Fragen beschäftigt sich Nietzsche und legt so die Bedürftigkeitsnatur des Menschen offen. (vgl. Gerhardt 2011, S. 245) Die Setzung von Werten und Sinnhorizonten verweist auf das, was der Mensch „glaubt, zum Leben nötig zu haben“ (Gerhardt 2011, S. 245). Sie enthüllt einen Mangel, den der Mensch zu beheben versucht

ein leibvergessenes Körperkonzept auszeichnet“ (Caysa 2000, S. 271).

(vgl. Gehlen 2016, S. 3–17). Der Mensch ist „das am meisten gefährdete [...] Thier“, weil er nicht auf „vorgegebenen Gleisen [zu] wandeln“ (Enser 2001, S. 47) vermag, stattdessen habe er aufgrund der Offenheit seines Lebens die Aufgabe, sich seinen eigenen Weg zu suchen – sein Leben zu gestalten. Er zeigt sich aber angewiesen auf Wegweiser und verlangt „die Beantwortung der Frage des ‚Wozu‘“, die „Erfüllung des Sinnbedürfnisses“, die nach Nietzsche somit zu den „Existenzbedingungen“ (Kaulbach 1980, S. 30) des Menschen gehört. Der Mensch strebt nach Sinn, weil es das chaotische und darin ziellos erscheinende Leben mit einem Ziel versieht. Er gewährt die notwendige Orientierung im ansonsten ungewissen Leben.

Sinn und Wert liegen jedoch nicht einfach in den Dingen und sind bloß herauszulesen, vielmehr entspricht diese Suche einer Sinn- bzw. Wert*schaffung*:

> Werthe legt erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, – er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich ‚Mensch‘, das ist: der Schätzende.
> Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod.
> Durch das Schätzen erst giebt es Werth: und ohne das Schätzen wäre die Nuss des Daseins hohl. Hört es, ihr Schaffenden! (KSA 4, Za I, S. 75)

Nietzsche verweist auf eine zentrale Eigenschaft des Menschen: Er ist nicht nur das „nicht festgestellte“, sondern, zur Kompensation dieser Offenheit, ebenso das „interpretierende“ und „urtheilende Thier“ – ein Tier, das in allem einen Sinn sucht bzw. diesen in die Dinge hineininterpretiert: „Instinktiv“ (KSA 9, NF 1880, S. 10; vgl. dazu Gerhardt 2011, S. 246) legt der Mensch „seinen Sinn in Dinge, Vorkommnisse [...] und macht aus allem Bedeutung und Zeichen und gibt sich in alledem noch selbst Werte, Zwecke und Ziele“ (Gerhardt 2011, S. 247). Darin liegt seine schöpferische, schaffende Kraft[19]: „Der Mensch ist ein formenbildendes Geschöpf. [...] Die Gestalten und Formen, die wir sehen und in denen wir die Dinge zu haben glauben, sind alle nicht vorhanden.“ (KSA 10, NF 1883–1884, S. 651) Die Wert- und Sinnfrage lenkt auf den Menschen zurück. Er gilt als der Formende, Schaffende und Schätzende und erweist sich damit als das Maß aller Wertungen. „Jeder mißt die Welt nach seinen Maßen, das hieß: er mißt eigentlich sich selber.“ (Böhringer 1982, S. 49) Der Mensch interpretiert und urteilt in Rela-

19 Diese Kraft verweist auf die Paradoxie der Nietzscheanischen Anthropologie, was im weiteren Verlauf noch herausgearbeitet wird: Denn einerseits trennt Nietzsche den Menschen an dieser Stelle von der Tierwelt ab, indem er ihm eine schöpferische und damit umweltverändernde Kraft zuschreibt. Weil der Mensch nicht in einer festen Umwelt eingebunden ist und ständigen Veränderungen unterlegen ist, bedarf er auch der *Instinkt-Entbundenheit*. Andererseits nennt er diese schöpferische Leistung, als lebensnotwendige Konsequenz aus der Instinkt-Entbundenheit, bewusst ‚instinktiv‘ und ordnet den Menschen damit wieder der Tierwelt zu.

tionen; er bestimmt alles in Verhältnissen zu sich. Oder um es genauer auszudrücken: Alle Auslegungen erweisen sich als ein Ergebnis des im menschlichen Leibes agierenden Willens (zur Macht), der sich als interpretierende und sinngebende Instanz enthüllt;[20] „mit Intellekt ausgestattet, agiert er sinn-bezogen" (Kaulbach 1980, S. 13). Der Wille bringt einen Weltentwurf hervor, in dem er sich einzurichten vermag (vgl. Kaulbach 1980, S. 13).

Diese Vorstellungen gewinnen weiter an Konturen, wenn herausgestellt wird, dass mit diesen Interpretationen nicht nur ein *Welt-*, sondern ebenso ein *Selbst-*Entwurf angesprochen ist: Sofern das Selbst in ein Verhältnis zur Welt[21] tritt, entwirft es *sich* auch *selbst* in dieser Verhältnishaftigkeit. In der „Sinn*er*findung" (Nicodemo 2016, S. 246; Hervorhebung SF)

> schafft sich das Selbst das andere und Entgegenstehende der Welt, in dem es sich in der Selbstgestaltung ausgrenzt, nach s*einem Bild*. Dadurch entsteht die Welt, die für das Individuum Bedeutung hat und in der es folglich auch selbst Bedeutung erlangen kann [...]. Es ist eine Welt aus Bedeutungen, die eine Orientierung versprechen. (Brock 2015, S. 91–92; vgl. Gerhardt 2006, S. 80)

Der Interpretationsprozess, der eine Welt von Bedeutungen hervorbringt, bedingt zugleich die Gestaltung des Selbst. Denn wenn diese sinngebenden Interpretationen quasi als Abwehrmaßnahmen gegen das bedrohliche Chaos fungieren und wenn die durch Auslegungen geschaffene Ordnung der Welt erst zum handlungsorientierenden Selbstverständnis befähigt, können diese Vorgänge nur heuristisch auseinandergehalten werden. Das Selbst entpuppt sich als das interpretierende Interpretierte oder interpretierte Interpretierende, weil alles Interpretieren „eine Form des Willens zur Macht" (KSA 12, NF 1885–1886, S. 140) ist.

Mit Nietzsche scheint die Bestimmung des Menschen als Mensch im Sinne einer anthropologischen Negation zu einem Ende gekommen zu sein. Zumal es schlichtweg unmöglich scheint, von einer Wesensbestimmung zu sprechen, wenn sich das vermeintliche Wesen relational in Willensakten auflöst und diffundiert. Vielmehr ist der Mensch nur Mensch durch seine Unbestimmbarkeit. „Für die Auf-

---

20 „Unsere Werthe sind in die Dinge hineininterpretirt.
Giebt es denn einen Sinn im An-sich??
Ist nicht nothwendig Sinn eben Beziehungs-sinn und Perspektive?
Aller Sinn ist Wille zur Macht (alle Beziehungs-Sinne lassen sich in ihm auflösen)." (KSA 12, NF 1885–1886, S. 97)

21 „‚Welt' kennzeichnet daher nicht das Seiende in seinem eigenen Sein, sondern das Grundverhältnis des jeweils Lebendigen zum Seienden, eine Grundweise, wie das Lebendige sich in der Angewiesenheit auf das andrängend Bedrängende und das Sich-Entziehende erhält. (Volkmann-Schluck 1991, S. 50)

fassung der Tierart Mensch bedeutet das“, dass es „in der Natur aufkommt als durchaus ungesicherte und immerfort bedrohte Existenz, als ein labiles Gleichgewichtsgefüge von vielerlei [...] Tendenzen“; „ein Lebewesen, das nach außen wie nach innen immer wieder mit ‚Nothständen‘ ringt“ (Heimsoeth 1961, S. 192). Diesem Ringkampf hat sich der Mensch dauerhaft zu stellen; er erweist sich als das Lebewesen, das dazu angehalten ist, die vielen triebhaften Tendenzen immer wieder zu einen und damit „*das Chaos zu organisieren*“ (KSA 3, FW, S. 491). Für ihn existieren keine dauerhaften „ewigen Horizonte und Perspectiven“ (KSA 3, FW, S. 491), er bleibt immerfort bedrohte Existenz, weil er seiner Offenheit nicht entkommen kann. Aber es zeigt sich für Nietzsche darin nicht nur, dass der Mensch radikal nicht festgestellt ist, sondern die anthropologische Negation wird zu einer Negativen Anthropologie, indem er sich zur Nichtfestgestelltheit verhalten *muss*. Der Mensch muss zu sich, als ein unbestimmtes Wesen, in ein Verhältnis treten. Als zugleich offenes und doch sinnsuchendes Wesen zeigt sich der Mensch auf dieses Selbstverhältnis angewiesen, ist es doch die Bedingung aller Selbstentwürfe. Er muss sich schließlich in seiner Unbestimmtheit verneinen. Nietzsche beschreibt das Paradox des Menschen: Der Mensch kann nur Menschsein, indem er das verneint, was ihn auszeichnet. Die Negation der Offenheit ist Voraussetzung von Menschsein in Form eines sich selbst bewussten Wesens.

Der Mensch vermag durch seine schöpferische, interpretative Kraft diese Offenheit und Unbestimmtheit zu unterlaufen. Das führt unter anderem zu der Vorstellung einer Einheit des Subjekts in Form eines Selbstbewusstseins. Dieses ist wiederum durch eine Täuschung über seine affektiven Entstehungsbedingungen gekennzeichnet. Erst durch die interpretativ hervorgebrachte Täuschung über die im Untergrund waltenden Triebe und Affekte (des Willensgeschehens) realisiert sich überhaupt ein Selbstbewusstsein, das als Charakteristikum des Menschen (vgl. KSA 3, FW, S. 592) gelten kann: Das, was also den Menschen als Menschen auszeichnet, das Selbstbewusstsein, erweist sich als ein Vorgang der Selbsttäuschung bzw. Verteidigung gegen die eigene Triebrealität. Dass sich der Mensch über sich selbst täuscht, stellt letztlich ein anthropologisch verankertes Verhaltensmuster dar, und es ist nicht darauf zu hoffen, dass diese Selbsttäuschung überwunden werden kann – ist diese doch gerade Merkmal und Garant der Menschwerdung. (vgl. Kalb 2000, S. 239–240)

Dennoch, und dies ist entscheidend für Nietzsche, kann er eine Einsicht über seine Lage der Bedürftigkeit, über seine Täuschungsversuche, gewinnen. Was ihn also von allen anderen Tieren unterscheidet, ist nicht, dass er einer höheren Ordnung angehört, er bleibt „immer noch durch und durch Naturwesen“ (Gerhardt 2011, S. 247). Aber er zeigt sich als ein Wesen, das sich „im Rahmen der natürlichen Stufungen und Ordnungen“ als ein „anderes und doch verwandtes Lebewesen *unterscheidet*“ (Heimsoeth 1961, S. 191). Er ist „ein vielfa-

ches, verlogenes, künstliches und undurchsichtiges Thier“ (KSA 5, JGB, S. 235): Als vielfach erweist er sich, weil er sich als Subjekt der Vielheit feststehender Bestimmungen entzieht; als verlogen erscheint er, da er nur in der Täuschung über seine eigene Triebrealität Mensch sein kann; als undurchsichtig gilt er, weil seine Interpretationen nicht das Resultat eines sich selbst durchsichtigen „Bewusstseinszimmer[s]“ (KSA 1, WL, S. 877) sind und somit auch die Vorstellung eines *Selbst*-Bewusstseins immer eine Illusion bleiben muss. Der Mensch vermag es nicht, die Hintergründe – das dahinterliegende Kräftespiel des Willens zur Macht – der hervorgebrachten Interpretationen zu erkennen. Die Zuschreibung der Künstlichkeit verdient er schließlich, weil er eine „zweite Natur“ (KSA 1, UB II, S. 270) als Schutzmechanismus gegen seine erste Natur hervorbringt. Er ist damit „das Wesen, das sich selber schafft“ (Gerhardt 2011, S. 247). Ihm kommt das Vermögen zu, sich selbst schöpferisch hervorzubringen und sich dazu zu verhalten – wenn auch nicht in Form gelungener Selbstreflexion – sondern lediglich in Form von Selbsttäuschungen. Nietzsche schreibt dem Menschen eine natürliche Seite (die leiblichen Triebe, die erste Natur) zu, über die er sich, ausgestattet mit einem Selbstbewusstsein (die zweite Natur), nur täuschen kann. Aber es ist gerade diese Selbsttäuschung, die dem Menschen gestalterische Freiheiten eröffnet: „Unsere durch das Bewußtsein vermittelte Beziehung zu unserem Selbst [erweist sich] wesentlich [als] eine schöpferische.“ (Goedert 1994, S. 311)

Die Fähigkeit der künstlerischen Selbstgestaltung erweist sich als Kern seiner Möglichkeiten. Für das Selbst ist es nicht nur notwendig, Interpretationen hervorzubringen, ihm kommt es auch zu, es zu *können*.[22] Dies stellt ein zentrales Unterscheidungskriterium zu allen anderen Lebewesen dar. Er ist das Wesen, das sich zu sich als ein *bewusstes und leibliches* Wesen verhalten kann. „Anders als alle anderen Individuen kann sich der Mensch jedoch in ein Verhältnis zu sich selbst setzen“ (Brock 2015, S. 108) und so die Anforderung des offenen Lebens annehmen. Dadurch, dass sich der Mensch zu sich verhalten kann, wird in dieser reflexiven Relation zugleich seine Frage nach Sinn und Bedeutung freigesetzt.

Nietzsches negativ anthropologische Bestimmung der Nichtfestgestelltheit zielt nicht darauf, das Defizitäre im Vergleich zur Tierwelt herauszustellen. Vielmehr legt er dar, inwiefern in der menschlichen Unbestimmbarkeit der Möglichkeitssinn als Konzept zur Lebensvielfalt liegt. In der Unbestimmbarkeit des Menschen liegt die Größe des Menschen (vgl. KSA 4, Za I, S. 16), ihm nämlich ist seine „Welt [...] noch einmal ‚unendlich‘ geworden: insofern wir die Mög-

22 Diese Wahl darf nicht als bewusste Handlung eines sich selbstbewussten Ichs vorgestellt werden. Der Prozess der Interpretation enthält immer zu großen Teilen *Unbewusstes*, das dennoch durch Wollen oder Fühlen die vordergründig handelnde Person beeinflussen (vgl. KSA 5, JGB).

lichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst“ (KSA 3, FW, S. 627). In seiner Offenheit lauert nicht nur „Nothstand“ oder Bedrohung, sondern liegt in ihr ebenso seine größte Stärke. „In jedem Lebewesen ist gleichsam Entwurf zu mehreren, zu vielen Lebensmöglichkeiten“ (Heimsoeth 1961, S. 193). Und diese vielfältigen Möglichkeiten – an dieser Stelle findet sich ein interessantes Konzept bei Nietzsche – erschließen sich dabei nur im Rausch der Ekstase: Im Außer-sich-Sein des ekstatischen Rausches verliert sich das selbstbewusste Subjekt, es ist kurzfristig die Vielheit, der jede begrenzende Ordnung fehlt. Im Chaos dieser Vielheit eröffnen sich die Möglichkeiten, die den Menschen als Menschen auszeichnen. Dabei darf die Auflösung des selbstbewussten Subjekts im Rausch der Ekstase jedoch nicht zu einem dauerhaft anhaltenden Zustand werden. Dem Menschen ist es (existentiell) aufgegeben, dieses Chaos wieder zu ordnen und sinngebende Interpretationen hervorzubringen. Es bedarf der Ekstase also nicht nur als Zugriff auf die Vielfalt der Lebensmöglichkeiten, ebenso, und dies ist für Nietzsches Konzept entscheidend, schafft sie in ihrer strukturellen (Un-)Ordnung die Verbindung von formloser Vielheit und formgebender Einheit.[23] Daher vermag der Mensch nur ek-statisch zu ek-sistieren (Heidegger 2010, S. 23). Mit anderen Worten: Ein Subjekt der Vielheit ist ein dezentrales Subjekt. In der Ekstase enthüllt sich das kreative Potential des Zugleichs von Vielheit und Einheit. Sie wird zur Voraussetzung und zum Grund aller künstlerischen (Selbst-)Gestaltungsprozesse[24]. Diese schöpferischen Gestaltungsverfahren sind, vor der Formel des Willens zur Macht betrachtet, als nicht endende Prozesse zu denken. „Weil das Selbst stets in Entwicklung begriffen ist, kann es niemals zu einem authentischen Ausdruck seiner kommen“, der Mensch ist eben ein Subjekt der Vielheit und nicht feststellbar – „das sei nicht beklagenswert, sondern Bedingung aller schöpferischen Selbst-Entwicklung, ist ihr Ziel doch im Grunde genommen niemals erreichbar.“ (Christians 2000, S. 324)

23 Die Ekstase gilt nach Nietzsche als Eintritt in das künstlerische Spiel, dem Züge der Ordnung sowie Unordnung eigentümlich sind. Nietzsches Verständnis vom künstlerischen Spiel kann in diesem Aufsatz nicht erläutert werden. Zur weitergehenden Analyse siehe dazu u.a. Aichele 2000, S. 109–170; Chung 2004, insbesondere S. 69; Đjurić 1985, insbesondere S. 239.

24 „Damit es Kunst giebt, damit es irgendein ästhetisches Thun und Schauen giebt, dazu ist eine physiologische Vorbedingung unumgänglich: der Rausch. Der Rausch muss erst die Erregbarkeit der ganzen Maschine gesteigert haben: eher kommt es zu keiner Kunst. Alle noch so verschieden bedingten Arten des Rausches haben dazu die Kraft: vor Allem der Rausch der Geschlechtererregung, [...]. Insgleichen der Rausch, der im Gefolge aller grossen Begierden, aller starken Affekte kommt; der Rausch des Festes, des Wettkampfs, des Bravourstücks, des Siegs, der Rausch der extremen Bewegungen [...] endlich der Rausch des Willens“ (KSA 6, GD, S. 116).

Siglen

Die Werke Friedrich Nietzsches werden nach der Kritischen Studienausgabe (KSA) zitiert:

Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin und New York: de Gruyter, 1988.
Bd. 1: Unzeitgemäße Betrachtungen II (UB II)
Die Philosophie im tragischen Zeitalter (PHG)
Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (WL)
Bd. 3: Die fröhliche Wissenschaft (FW)
Bd. 4: Also sprach Zarathustra I (Za I)
Bd. 5: Jenseits von Gut und Böse (JGB)
Zur Genealogie der Moral (GM)
Bd. 6: Götzen-Dämmerung (GD)

Die Nachgelassenen Fragmente werden mit NF und der entsprechenden Jahreszahl angegeben:

Bd. 7: Nachgelassene Fragmente 1869–1874
Bd. 8: Nachgelassene Fragmente 1875–1879
Bd. 9: Nachgelassene Fragmente 1880–1882
Bd. 10: Nachgelassene Fragmente 1882–1884
Bd. 11: Nachgelassene Fragmente 1884–1885
Bd. 12: Nachgelassene Fragmente 1885–1887
Bd. 13: Nachgelassene Fragmente 1887–1889

Literatur

Abel, Günter (1998): *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin und New York: de Gruyter.
Agell, Fredrik (2006): *Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches*. München: Wilhelm Fink.
Aichele, Alexander (2000): *Philosophie als Spiel. Platon, Kant, Nietzsche*. Berlin: de Gruyter.
Böhringer, Hannes (1982): „Nietzsche als Etymologe. Zur Genealogie seiner Wertphilosophie." In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 7. Nr. 1, S. 41–57.
Brock, Eike (2015): *Nietzsche und der Nihilismus. Unter Mitarbeit und Herausgegeben von Günter Abel, Werner Stegmaier*. Berlin, München und Boston: de Gruyter.
Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Caysa, Volker (2000): „Leib/Körper." In: *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. v. Henning Ottmann. Stuttgart: Metzler, S. 271–273.
Christians, Ingo (2000): Selbst. *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. Henning Ottmann. Stuttgart: Metzler, S. 321–324.
Chung, Nak-Rim (2004): *Der tragisch-dionysische Gedanke. Eine Interpretation der Philosophie Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Descartes, René (2005): Über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. *Descartes, René Die Prinzipien der Philosophie*. Hg. Christian Wohlers. Hamburg: F. Meiner, S. 11–90.
Đjurić, Mihailo (1984): *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin und New York: de Gruyter.
Dörpinghaus, Andreas (2002): Vom Vorrang des Leibes vor dem Geiste in der Philosophie Schopenhauers. Spurensuche im Denken Friedrich Nietzsches. In: *Das Lachen des Dionysos. Nietzsche und die literarische Moderne*. Hrsg. v. Thomas Maier. Essen: Die blaue Eule, S. 32–58.
Enser, Stephan (2001): *Soziales Extremverhalten: „Maske“ und „Rausch“, „Chocks“ und „Events“. Vom Initiationsritus zur Freizeitindustrie*. Würzburg: Ergon.
Gabriel, Gottfried (2008): *Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Von Descartes zu Wittgenstein*. Paderborn: F. Schöningh.
Gantschow, Alexander (2001): *Das herausgeforderte Selbst. Zur Lebensführung in der Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
Gehlen, Arnold (2016): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
Georg-Lauer, Jutta (2014): *Triebdominanz und autonome Moral. Nietzsche und Freud*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
Gerhardt, Volker (1985): „Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom ‚Willen zur Macht‘“. In: *Nietzsche und die philosophische Tradition*. Hrsg. v. Josef Simon. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 9–33.
Gerhardt, Volker (2006): *Friedrich Nietzsche*. München: Beck.
Gerhardt, Volker (2011): „‚Das Thier, das versprechen darf‘. Mensch, Gesellschaft und Politik“. In: *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*. Hrsg. v. Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis. Berlin und New York: de Gruyter, S. 243–260.
Goedert, Georges (1994): Nietzsches Kritik des Subjektbegriffs. *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 20, S. 301–322.
Heidegger, Martin (1989): *Nietzsche/1*. Pfullingen: Günther Neske.
Heidegger, Martin (2010): *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
Heimsoeth, Heinz (1961): *Studien zur Philosophiegeschichte. Unter Mitarbeit und Herausgegeben von Ingeborg Heidemann im Auftrag der Kantgesellschaft Landesgruppe Rheinland-Westfalen*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag.
Hidas, Zoltán (2014): *Im Bann der Identität. Zur Soziologie unseres Selbstverständnisses*. Bielefeld: transcript.
Kalb, Christof (2000). *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Kaulbach, Friedrich (1980): *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln und Wien: Böhlau.
Mader, Johann (1995): *Zur Aktualität Nietzsches*. Wien: Picus.
Müller, Enrico (2005): *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin: de Gruyter.
Müller-Lauter, Wolfgang (1999): *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen*. Berlin und New York: de Gruyter.
Nicodemo, Nicola (2016): „Erkenntnis und Leben als sinnerzeugender Verklärungsprozess. Über dichtende Vernunft, Kunst und Perspektivismus bei Nietzsche.“ In: *„… der unmögliche Mönch?“. Nietzsches Luther- und Reformationskritik*. Hrsg. v. Renate Reschke. Berlin und Boston: de Gruyter, S. 245–270.

Schopenhauer, Arthur (1972a). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. I. *Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke*. Hg. Arthur Hübscher. Wiesbaden: Brockhau

Schopenhauer, Arthur (1972b): *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. II. *Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke*. Hg. Arthur Hübscher. Wiesbaden: Brockhaus.

Spierling, Volker (2002): *Arthur Schopenhauer zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Strobel, Eva (1998): *Das „Pathos der Distanz". Nietzsches Entscheidung für den Aphorismenstil*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz (1968): *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz (1991): *Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik.* Unter Mitarbeit und Herausgegeben von Bernd Heimbüchel. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Teil III: **Das zwanzigste Jahrhundert: Negative Anthropologie als Philosophische Anthropologie**

Christian Dries

Von Menschen, Flundern und letzten Dingen

Günther Anders' negative Menschenkunde der Moderne

In einer unlängst neu aufgelegten Erzählung Oskar Panizzas aus dem Jahr 1890 landet ein Wanderer auf der Suche nach Herberge spätabends vor den Toren einer Werksanlage. Deren Direktor, „ein schwarzes kleines Männchen mit freundlichem, glattrasierten Gesicht", nimmt sich des unerwarteten Gastes an und führt ihn durch den weitläufigen Betrieb: eine Menschenfabrik (Panizza 2019, S. 26). Nachdem der erste Schock überwunden ist, echauffiert sich der Erzähler, ein humanistisch veranlagter Anhänger Herbarts und Lotzes, wortreich. Seine Vorbehalte sind bestechend: Wozu sollte man Menschen machen wie Brot, wenn sie ohnehin tagtäglich geboren werden? Und würde die künstlich hergestellte, von keinem menschlichen Gewissen belastete Art nicht eines Tages nach Weltherrschaft streben? Wo der Wanderer einen neuen Klassenkampf der Menschengattungen imaginiert und in kulturkritische Tiraden verfällt, erblickt der Direktor (neben einem vielversprechenden Geschäft) nur Vorteile: fest mit dem Leib verbundene Kleider bei minimierten Körperausdünstungen, genau vorbestimmte körperliche, affektive und geistige Anlagen „nach den besten Mustern" – auch das Denken habe man der neuen Rasse „glücklich abgeschafft"! (Panizza 2019, S. 39, 31) Der natürlichen „Unzuverlässigkeit der meisten Menschen, der Zweifelsucht, [...] dem Zaudern und Zögern auf allen Gebieten" stellt der emphatisch für gesellschaftliche Ordnung schwärmende Mann sein durch und durch fixiertes Fabrikat gegenüber, das ohne alles „Schwanken, das Hin und Her der Wünsche und Bestrebungen, die Unentschlossenheit" auskomme (Panizza 2019, S. 39, 51).

Mit seiner kurzen Erzählung ist Panizza nicht nur eine aus heutiger Sicht fast prophetische Dystopie der Menschenoptimierung geglückt (auch wenn das pointenfixierte Finale schon für damalige Verhältnisse recht harmlos daherkommt: die Menschenfabrik erweist sich schließlich als Meißener Porzellanmanufaktur). Er hat zudem knapp vierzig Jahre vor ihrer Blüte grundlegende Motive der Philosophischen Anthropologie der 1920er-Jahre skizziert, allerdings *ex negativo* und in Form zweier unvermittelter Gegenstandpunkte. So befindet sich die wesensmäßige Unfestgelegtheit und Unbestimmtheit, ja Unzuverlässigkeit des Menschen im Zentrum der Kontroverse zwischen Wanderer und Direktor. Beide sind auf ihre Weise Romantiker – des ‚natürlichen' Menschen der eine, des ‚künstlichen' der andere. Aus Sicht der Philosophischen Anthropologie ist beides in einem zu denken. Der Mensch, schreibt Helmuth Plessner, ist „von Natur, aus Gründen seiner Existenzform, *künstlich*." (Plessner 1975, S. 310) Als exzentrisches

http://doi.org/10.1515/9783110716948–007

Wesen müsse er „sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*." (Plessner 1975, S. 309) Die menschliche ‚Natur' ist also von einer „spezifische[n] Gebrochenheit" gekennzeichnet, einer „eigentümliche[n] Verschränkung zwischen Weltoffenheit und Umweltlichkeit des Menschen." (Plessner 2019, S. 113)

Wie der zu Lebzeiten verfemte literarische Außenseiter Panizza geriet auch die Philosophische Anthropologie Plessners nach 1933 zunächst in Vergessenheit, die Nachkriegsrezeption verlief schleppend (vgl. Dietze 2006), von Wiederentdeckung, ja Revitalisierung kann erst seit kurzem die Rede sein.[1] Weitgehend unbekannt blieb bisher zudem, dass im Kontext von Plessner, Max Scheler und Nicolai Hartmann (der „Kölner Konstellation"; Fischer 2014) auch der junge Günther Anders – unter dem Leitbegriff der „Weltfremdheit des Menschen" – an einer systematischen Philosophischen Anthropologie arbeitete.[2] Von Husserl und Heidegger kommend versuchte er, sich an die „Denkrichtung"[3] Schelers und Plessners anzuschließen. Nach dem Zweiten Weltkrieg, den der Vertriebene im Exil überlebte, machte er sich einen Namen als „luzideste[r] Kritiker der technischen Welt" (Améry 2004, S. 375). Aufgrund seines politischen Engagements in der Anti-Atom-Bewegung (vgl. Dries 2014) und seines methodischen Hangs zur „Übertreibung in Richtung Wahrheit" (vgl. Anders 2002, S. 141 sowie Dries 2013) wurde er von vielen Zeitgenossen als monothematischer ‚Atomphilosoph' wahrgenommen und auf einen Status als „professioneller Panikmacher" (Anders über Anders) reduziert. Der innere Zusammenhang seines Werks, zu dem auch ein umfangreicher Nachlass gehört, blieb zu seinen Lebzeiten hinter den thematisch diversen und zumeist essayistischen Nachkriegsschriften verborgen. Dabei hat Anders, wie sich im Lichte neuerer Nachlasseditionen immer klarer abzeichnet,[4] den Faden seiner umfangreichen anthropologischen Frühschriften in seiner späteren Kulturkritik der „Antiquiertheit des Menschen" konsequent in Richtung einer „philosophische[n] Anthropologie im Zeitalter der Technokratie" (Anders 2018b, S. 9) weitergesponnen. Sein philosophisches Œuvre, Anders selbst spricht retrospektiv von einer erstaunlichen „*Systematik àpres coup*" (Anders 2018b, S. 11), lässt sich nun, da auch das Frühwerk in wesentlichen Teilen erschlossen

1 Vgl. exemplarisch Eßbach/Fischer/Lethen (Hrsg.) (2002); Lindemann (2009); de Mul (Hrsg.) (2014); Fischer (2016); Burow u.a. (Hrsg.) (2019).

2 Vgl. die Schriften der Jahre 1927–1936 in: Anders (2018c). Ich unterscheide hier wie im Folgenden mit Joachim Fischer zwischen ‚Philosophischer Anthropologie' als Denkansatz (bei Scheler, Plessners, Gehlen, Anders u.a.) und ‚philosophischer Anthropologie' als Disziplin (vgl. Fischer 2008).

3 So Fischer (2008).

4 Nähere Informationen dazu unter https://www.guenther-anders-gesellschaft.org/nachlass (letzter Zugriff 12.07.2021).

ist, nicht nur als genuiner Beitrag zum Theorieprojekt Plessners (vgl. dazu Dries 2021), sondern auch als eine breit angelegte *Negative Anthropologie* begreifen, genauer: eine negative Menschenkunde der Moderne. Fünf eng miteinander verbundene Aspekte sind zu unterscheiden: Anthropologie heißt bei Anders immer zugleich auch Anthropologiekritik. So weist er (1.) bereits in seinen frühesten philosophisch-anthropologischen Arbeiten klassische anthropologische Ansätze, Vorstellungen und Redeweisen zurück, allen voran den anthropologischen Singular und die vermeintliche Sonderstellung des Menschen im Kosmos. Darüber hinaus negiert er (2.) in seiner Anthropologie der Weltfremdheit jede *positive* Wesensbestimmung mit Verweis auf die konstitutionelle Unbestimmtheit der menschlichen Lebensform. Im US-amerikanischen Exil (1936–1950) und danach rücken (3.) unter dem Begriff der ‚Weltlosigkeit' verstärkt gesellschaftliche Aspekte der Weltfremdheit – in soziologischer Terminologie: Entfremdung und Exklusion – in den Blick. Angesichts der Atombombe verlagert sich schließlich (4.) der Fokus von den „Menschen ohne Welt" zur „Welt ohne Menschen", anders formuliert: von der negativen Anthropologie zur drohenden Vernichtung allen Lebens. Abschließend kann man (5.) dieser Reihe noch eine weitere Negation hinzufügen – eine, die Anders selbst performativ negiert: die strikte Zurückweisung jeglicher Moralbegründung, der gegenüber ihr Verfechter „mit *eiserner Inkonsequenz*" (Anders 1982, S. 198) auf dem Überleben der Menschheit beharrt.

1 Abschied vom ‚Menschen' – Antiquiertheit der Anthropologie

Betrachtet man Anders' Überlegungen zur philosophischen Anthropologie (als Disziplin wie im Sinne der „Denkrichtung" Plessners, der Anders sich anfänglich anschließt)[5] in der Gesamtschau, hat man den Eindruck doppelter Buchführung. Philosophische Anthropologie (Denken über den Menschen) und Anthropologiekritik, ja -destruktion (Problematisierung des ‚Menschen'), gehen bei ihm Hand in Hand. Schon die ersten, ambitionierten Entwürfe münden schlussendlich in eine Abschiedsgeste, die das Spätwerk in einem kurzen Stück zur „Antiquiertheit der Philosophischen Anthropologie" (vgl. Anders 2018b, S. 142–144) explizit bekräftigt – in einem Buch, das vom Autor gleich auf der ersten Seite dem

5 „[O]hne Sie", schreibt Anders am 8.7.1977 mit Bezug auf seine frühen Jahre zwischen Freiburg und Köln an Plessner, „ist meine philosophische Entwicklung nicht vorstellbar." (Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Nachlass Günther Anders, 237/B276a)

Genre ‚philosophische Anthropologie' zugeordnet wird. Diese und andere vermeintlichen Inkonsistenzen sind Oberflächenphänomene und als solche einem durchaus stringent entwickelten negativ-anthropologischen Ansatz geschuldet, der sowohl das Konzept des Menschen als auch die Disziplin, die darüber spricht, für kritikwürdig hält, ohne sich selbst den Mund zu verbieten. Wie in allen seinen Arbeiten legt Anders auch hier besonderes Augenmerk auf die Sprache, das heißt in diesem Fall: die Art und Weise, wie überhaupt vom ‚Menschen' gesprochen werden kann oder sollte – und wie nicht. Dazu einige Anmerkungen:

Dass Menschen kontingente Wesen sind, die es genauso gut auch nicht geben könnte, habe er bereits Ende der 20er-Jahre in einem Vortrag vor der Frankfurter Kant-Gesellschaft betont, so Anders im Interview mit Fritz J. Raddatz 1985: „Daß es Menschen gibt, ist ebenso zufällig wie daß es Spinat gibt oder daß es Flundern gibt." (Anders 1986, S. 10f.)[6] Auch wenn sein Vortrag über die menschliche „Weltfremdheit" (Anders 2018d, S. 11–47) mit der axiomatischen Differenz von Mensch und Tier ebenso operiert wie mit der These von der wesensmäßigen Wesenslosigkeit des Menschen und auch sonst unschwer als – existenzphilosophisch getönter – Beitrag zur Philosophischen Anthropologie zu erkennen ist (vgl. dazu ausführlich Dries 2018), hält schon der frühe Anders Menschen nicht für prinzipiell „philosophiewürdiger" als etwa „Quallen oder Brennesseln" (Anders 1982, S. 11). Dem späten kommt es einer Anmaßung gleich, einem Akt „metaphysische[r] *Großmäuligkeit*", Menschen „eine andere metaphysische Valenz" zuzusprechen als allen sonstigen Kreaturen (Anders 1986, S. 12, 11). Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos, die Scheler Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts neu zu bestimmen suchte, wird von Anders scharf zurückgewiesen, der Terminus ‚Wesen des Menschen' auf die schwarze Liste kontaminierter philosophischer Vokabeln gesetzt (vgl. Anders 1982, S. 130).

Was ihn bereits in jungen Jahren irritiert, ist vor allem das narzisstische Menschenbild seiner eigenen Zunft. So kritisiert er in einer zu Lebzeiten unveröffentlichten, von Heidegger und Hartmann inspirierten wissensontologischen Analyse des Instinkts den traditionellen Ich- bzw. Subjektbegriff als „eine Bildung ad imaginem eines einzelnen Ichtyps [...], der unberechtigterweise als pars pro toto fungierte." (Anders 2018f, S. 95) Hinter dem „herkömmliche[n] Ich" der Subjektphilosophie lugt Anders zufolge „das Ich des einsamen erwachsenen hominis sapientis quod philosophi" hervor (Anders 2018f, S. 95). Verdeckt werde dadurch, dass Menschen keinesfalls grundsätzlich erfahrene, sondern vielmehr

6 Die Flunder zählt (neben diversen anderen ‚niederen' Lebensformen) offenbar zu Anders' Lieblingsbeispielen, wenn es um die Negation der menschlichen Sonderstellung geht. Allein in den *Ketzereien* erwähnt er sie viermal (vgl. Anders 1982, S. 149, 151, 231, 253).

erfahrungsbedürftige Wesen seien, die sozusagen *nachträglich* zur Welt kommen. Ganz anders stellt sich die ontologische Lage für Anders im Fall des Säuglings dar. Während Erwachsene als Subjekte Abstand zur Welt haben und nur deshalb überhaupt Gegenstände vorfinden bzw. Sachverhaltswissen erwerben können, befinden jene sich in ihren ersten Lebensmonaten in einer nachgerade symbiotischen Weltbeziehung, nämlich zur Mutter. Diese werde vom Kind nicht ‚sachverhaltlich' – als Objekt – gewusst. Im Akt des Nährens habe das Kind die Mutter „nicht als gesondertes Ich", sondern gleichsam „dativisch", was letztlich für beide Beteiligten gilt: „wie die Mutter ‚für das Kind da ist', so ist das Kind ‚*ihr*'". (Anders 2018f, S. 108)[7] Vom ‚Menschen' zu reden, ist Anders zufolge also allenfalls dann sinnvoll, wenn man zugleich mit angibt, in welchem Weltverhältnis er sich jeweils befindet, das heißt an welcher Stelle innerhalb des ihm möglichen „Pendelambitus" zwischen extremer Welteinbettung (Fötus, Säugling) und maximaler Weltoffenheit (Erwachsener bzw. ‚Philosophierender') (Anders 2018d, S. 30).[8] Ignoriert habe die Philosophie ferner lange Zeit die „Grundtatsache, dass der Mensch zwei Leben führt", sich in zwei „Fundamentalsituation[en]" befindet: „dass er schläft und wacht" (Anders 2018g, S. 118). Auch dies nach Anders ein Ausdruck des menschlichen „Pendelambitus". Darüber hinaus gelte es in der Rede vom Menschen wie vom Tier zu berücksichtigen, „dass es (ausdrücklich plurale) Menschen und Tiere gibt." (Anders 2018i, S. 202) Der anthropologische Kollektivsingular entpuppt sich als schlechte Abstraktion, wenn die Pluralität der Menschen als „zufälliges Faktum" unterschlagen wird: „Mensch ist von vornherein Menschen" (Anders 2018i, S. 203) – ein Tatbestand, den Anders' erste Frau Hannah Arendt später eine „Grundbedingung" menschlicher Existenz nennt und zum Stützpfeiler ihrer politischen Theorie ausbaut (vgl. Arendt 2002, S. 17). Und wie bei Arendt sind schon bei Anders Menschen qua Pluralität nicht bloß „ab ovo" Viele, sondern zugleich Individuen (Anders 2018i, S. 203. Vgl. auch Anders 2018d, S. 36). Des Weiteren sei das menschliche Individuum „niemals nur Indivi-

7 Die Analyse der Mutter-Kind-Beziehung führt Anders letztlich dazu, das „Dativisch-Sein" in Anlehnung an Heidegger als allgemein-menschlichen Existenzmodus auszuweisen, wo immer die Welt „uno actu meinen Bereich und meine Existenz unmittelbar mit ausmacht." Vor diesem Hintergrund erklären sich dann auch Entfremdungs- oder besser Befremdungsprozesse, wie sie sich beispielsweise während der Ablösung des Kindes von seinen unmittelbaren Bezugspersonen schrittweise vollziehen und auf diese Weise aus ursprünglich Apriorischem etwas (nachträglich) Erfahrungsbedürftiges machen (Anders 2018f, S. 108).

8 Mit Blick auf die von Freud postulierte Anachronie innerpsychischer Instanzen ließen sich vielleicht sogar unterschiedliche Ambitus in einer einzigen Person differenzieren; analog dazu können Körper und Seele verschiedene „Einbettungskoeffizienten" (Anders 2018d, S. 17) aufweisen (körperlich anwesend, aber ‚in sich versunken').

duum schlechthin, sondern grundsätzlich Mann oder Frau“ (Anders 2018f, S. 95). Auch wenn seine diesbezüglichen Überlegungen in den Frühschriften heutigen gendertheoretischen Ansprüchen nicht mehr genügen, zeigt Anders sich einige Jahre später doch noch auf der Höhe der Zeit: Nicht nur, dass er (mit Blick auf seine frühen Texte auch selbstkritisch) befindet, es sei „nicht sehr ermutigend, daß sich *die philosophischen Bilder vom Menschen fast immer als Bilder vom philosophischen Menschen* herausstellen.“ (Anders 1997, S. 62) Es seien zudem „wir Männer“, die Frauen auf ihr „Frau-sein“ festlegten, sodass deren Geschlechtszugehörigkeit stets „eine andere Rolle spielte als beim Mann“, eben eine ausdrückliche, weil das weibliche „das *andere* Geschlecht, also das Geschlecht *für* den Mann ist.“ (Anders 1997, S. 75, 74) Damit weitet sich die Perspektive abermals. Die anthropologische Grundfrage nach der Wesensbestimmung des Menschen, die der junge Anders noch im Paradigma der Philosophischen Anthropologie mit Verweis auf die essentielle Unbestimmtheit des Menschen und seine vermeintlich apriorische binäre Geschlechtlichkeit beantwortet, verliert auch ihre soziologische Unschuld. Wenn alle Arten von Festschreibungen, „gleich ob sie in Form von Eisenketten, Sitten, Vorurteilen oder Philosophien vor sich gehen“ stets „Machtergebnisse“ sind, wie Anders in *Lieben gestern* konstatiert (Anders 1997, S. 75), dann gerät selbst die Anthropologie der Unfestgelegtheit endgültig unter Ideologieverdacht.

Schon am Ausgang seiner frühen Entwürfe, in der im französischen Exil verfassten und auf Sartre vorausweisenden Abhandlung „Pathologie de la liberté“ (Stern [Anders] 1936/37, Deutsch Anders 2018e), fragt Anders nachdenklich, ob eine Anthropologie, die die Autonomie des – per se unbestimmten, also bestimmungsoffenen – Menschen zu einer Sache der Selbstdefinition macht, nicht in den philosophischen Selbstbetrug führt. Mit Seitenhieb auf Heidegger heißt es da: „[U]nd während sie den Menschen lehrt, seiner ‚Eigentlichkeit‘ hinterherzulaufen, überlässt sie ihn denen, die daran interessiert sind, ihn gleichzuschalten, und bringt ihn um seine Freiheit.“ (Anders 2018e, S. 81) Auch in dieser Hinsicht also ist der anthropologische Kollektivsingular verdächtig. Freiheit im Sinne wesensmäßiger Unbestimmtheit und Weltoffenheit könne nur dem Menschen der Anthropologie zugeschrieben werden, warnt Anders in einer Skizze, die als Scharniertext zwischen Früh- und Spätwerk gelesen werden kann. *Die* Menschen (im Plural) aber seien auf Grund eben dieser (anthropologischen) Freiheit „gerade allen Nuancen von Unfreiheit exponiert.“ (Anders 2018j, S. 323; vgl. auch Anders 1985, S. 206) Im zweiten Band der *Antiquiertheit des Menschen* blickt Anders dann mit Abstand von 50 Jahren abermals auf die Philosophische Anthropologie, die einmal sein Startpunkt in eine – durch Vertreibung und Exil verhinderte – akademische Karriere hätte sein sollen, zurück. Sein Urteil fällt nun durchweg negativ aus: Wer angesichts der Kontingenz alles Lebendigen das

Wesen des Menschen an seiner ‚differentia specifica' festmachen wolle, sei „philosophisch infantil", alles andere pure Theologie und die Wesensfrage daher, wenn überhaupt, „allein unter theistischen Voraussetzungen sinnvoll" (Anders 2018b, S. 142).[9] Auch die alte Kritik an der Philosophenebenbildlichkeit kehrt im Spätwerk wieder: „In der Tat sind wir, wenn wir Philosophische Anthropologie treiben, nicht weniger komisch, als es Wäscherinnen wären, wenn sie den Menschen als animal lavans definieren würden", ätzt Anders in den *Ketzereien* (Anders 1982, S. 93). Was angesichts dessen und der Vehemenz, mit der insbesondere der späte Anders sich an anthropologischen Glaubenssätzen abarbeitet, zumindest auf den ersten Blick verwundern mag, ist die durchgängige Treue, die er bei aller (Selbst-)Kritik seinem eigenen frühen Ansatz hält: Eine ‚positive Anthropologie' habe er nicht nur deshalb nicht vorgelegt, weil er als Chronist der Antiquiertheit des Menschen „niemals zur Theorie des gesunden Menschen Zeit gefunden habe", sondern „weil ich seit einem halben Jahrhundert *im Menschen das grundsätzlich nicht gesund sein könnende und nicht gesund sein wollende, also das nichtfestgelegte, das indefinite Wesen gesehen habe, das definieren zu wollen paradox wäre*." (Anders 2018b, S. 144)[10]

2 Von der Weltfremdheit des Menschen

Mit diesem späten Bekenntnis weist Anders seine frühe Anthropologie unmissverständlich als eine *negative* aus, das heißt als Menschenfassung, die allen positiven Bestimmungen[11] widerspricht und stattdessen – ohne Minimaldefinition geht es nicht – von einer ontologischen, im Mensch-Welt-Verhältnis fundierten Unfestgelegtheit der menschlichen Lebensform ausgeht. In ihrem Zentrum steht der Begriff der „Weltfremdheit" (vgl. ausführlich Dries 2018 sowie Müller 2012). Vor der Folie der Tiere hebt sich der Mensch für Anders dadurch ab, dass er *a priori* auf keine vorhandene Welt „zugeschnitten" ist; er kommt, obwohl selbst Teil der Welt, immer erst nachträglich zu ihr, das heißt er muss sie sich *a posteriori* auf dem Weg der Erfahrung erschließen. Das gnostische Motiv wird

9 Wenige Dinge hätten der europäischen Philosophie mehr geschadet, so Anders (1997, S. 62), „als die immer wieder als selbstverständlich vorausgesetzte Identität von ‚differentia specifica' und ‚Wesen'."

10 Zu seinen frühen Schriften bekennt sich Anders bereits im ersten Band der *Antiquiertheit* (2018a, S. 346) ausdrücklich.

11 Eine eindrucksvolle Liste historischer Bestimmungsversuche – vom Animal rationale bis zum Homo totus – bietet Antweiler 2007, S. 148ff.

hier pragmatisch gewendet: Nur weil er mit seiner Umwelt nicht gleichsam verwachsen, sondern vielmehr flexibel in sie eingebettet sei, könne der Mensch sie sich (wie bei Gehlen: kompensatorisch) nach eigenen Vorstellungen anmessen (Anders 2018e, S. 48). Seine Weltfremdheit – eine ontologische Zwitterstellung, die Anders mit und gegen Heidegger als „*Insein in Distanz*" (Anders 2018d, S. 16) bezeichnet –, ist also zugleich Garant seiner Welt*offenheit*. Die Fähigkeit, sich immer andere „Welten über der Welt" nach eigenen Bedürfnissen und Prätentionen einzurichten, klassifiziert ihn nach Anders als im Wortsinn ‚abstraktes' (zur Abstraktion vom Vorfindlichen fähiges) bzw. „*utopisches* Wesen", dem das Gegebene nie genug ist (Anders 2018d, S. 21; 2018h, S. 188). Die stark an Plessner erinnernde Quintessenz der negativen Anthropologie der Weltfremdheit lautet daher: „*Künstlichkeit ist die Natur des Menschen und sein Wesen ist Unbeständigkeit*." (Anders 2018e, S. 48)[12] Seine prekäre ontologische Lage, in die Welt gestellt, aber niemals passgenau eingefügt, verbürgt existentiell Freiheitschancen wie Lebensrisiken gleichermaßen. In anderen Worten: Der Mensch ist nicht nur, wie Tiere, von Hunger oder vorzeitigem Tod bedroht; er kann, weil er (wie Plessner sagt) es praktisch *führen* muss, sein Leben auch verfehlen (vgl. Plessner 2019, S. 21f.).[13] Alle weiteren Charakteristika, die den Menschen für gewöhnlich als solchen qualifizieren – Sprache, Vernunft, Lügenkönnen, Theorie und Praxis etc. – werden von Anders ausgehend vom ontologischen Nullpunkt des Nicht-vollständig-Darinnenseins, der Abstraktion des Menschen von der Welt, wechselseitig erhellt (nicht etwa hergeleitet, wie er ausdrücklich betont) (vgl. Anders 2018h, S. 190).

Bis hierhin orientiert sich Anders, neben seiner fundamental- und wissensontologischen Stoßrichtung, noch stark am Kurs der Philosophischen Anthropologie. Einen Schritt darüber hinaus macht er, wenn er sich der (qua Weltfremdheit bzw. Abstraktion möglichen) Freiheitserfahrung zuwendet. Auch diese Analyse zeitigt keine positiven Ergebnisse; sie endet im Paradox. Denn es sei just der freie Rückbezug des Menschen auf sich selbst, der „die Tragfähigkeit der Selbständigkeit Lügen straft." (Anders 2018d, S. 27) Und dies gleich in zweifacher Hinsicht. Zum einen führe der „Selbstrekurs" ins eigene Innere nicht zu dauerhafter Selbstbestätigung, sondern in den existentiellen Solipsismus: „Der aus [sic] sich selbst rückgeworfene Mensch wird im Versuch einer absolut freien

12 Vgl. Plessner erstes anthropologisches Grundgesetz (1975, S. 309–321).

13 Vor diesem Hintergrund erklärt sich die geradezu anthropologische Phobie gegen allzu starke Festlegungen. Sie wurzelt nach Plessner in der „Zweideutigkeit" der Seele, ihrem zwischen Fixierungsbegehren und den „unsagbaren Möglichkeiten des Andersseins" schwankenden Charakter: „Ob Lob oder Tadel – im tiefsten muß sich die unendliche Seele aufbäumen gegen das verendlichende Bild im Bewußtsein eines Urteils." (Plessner 2003a, S. 55, 64)

Seinsübernahme sich selbst zum Scheine“ (Anders 2018d, S. 27). Zum anderen erfahre man sich im freien Rückbezug paradoxerweise als unfrei – auch hier in zweifacher Weise: Erstens hat man sich nicht selbst gesetzt, liegt sich selbst sozusagen immer schon voraus, ist, wie Anders im Vorgriff auf Sartre schreibt, „zu-sich-selbst-verurteilt“. Zweitens erscheine eben dieses Schicksal „als völlig beliebig. Der Mensch erfährt sich als kontingent, d.h.: als irgendeinen, als ‚gerade ich‘ (den man ja nicht frei gewählt hat), als einen, der gerade *so* ist (obwohl man anders sein könnte)“, und der noch dazu aus einem Ursprung stamme, den man weder zu verantworten habe, noch einfach abweisen könne: „Ich ist erfahrbar, höchstens nachträglich wählbar, niemals setzbar.“ (Anders 2018d, S. 28)

Die Antwort auf die ins existentielle gewendete Leibniz-Frage „Pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien?“ führt laut Anders unmittelbar und wiederkehrend in die Verstörung, den „Kontingenzschock“ (vgl. Anders 2018e, S. 49f.), psychologisch die Scham, Nicht-Ich zu sein. Neben der keineswegs trivialen Option, aus dem Freiheitsparadox suizidale Konsequenzen zu ziehen (vgl. Anders 2018d, S. 35), skizziert Anders nun zwei unterschiedliche Bewältigungsstrategien des Kontingenzschocks in Gestalt zweier Idealtypen: Der „historische Mensch“ nimmt das hochgradig kontingente Leben als seines an, er stellt sich seiner eigenen Gewordenheit, das heißt, er wendet das aus der Weltfremdheit resultierende Paradox ins Positive, während die „gegengeschichtliche Existenz“ bzw. der „Nihilist“ vom Freiheitsparadox paralysiert wird. Statt seine Existenz auf sich zu nehmen, versucht er, das Paradox mit der zwanghaften Vervielfältigung seiner Optionen, mit Macht und Ruhm zu betäuben – mit dem paradoxen Effekt, dass er sich noch mehr im Kontingenten verliert und angesichts der eigenen historischen Größe nur noch kleiner wird (vgl. Anders 2018e, S. 59–78).[14] Auch der geschichtliche Mensch, der Anders zufolge als existentialistischer Hegelianer alles, was ihm widerfährt, dadurch ‚vernünftig‘ macht, dass er es sich als sein Eigenes aneignet, kann das Freiheitsparadox nicht auflösen. Immerhin aber lernt er, damit zu *leben*.

Gegen Ende der „Pathologie de la liberté“ scheint schließlich in einer Art cartesischen Wendung noch ein dritter – tatsächlicher – Ausweg auf, der das Paradox nicht bloß überspielt, sondern echte Identifikation ermöglicht: Allein der Handelnde befinde sich „außerhalb der Unannehmlichkeit des Kontingenzschreckens“, so Anders (2018e, S. 78). Zwar erscheine die Welt auch ihm kontingent; überhaupt nicht kontingent aber sei, „dass *er* den Willen hat, sie zu verändern.“

14 Als ultimativer Ausweg bietet sich dem Nihilisten schließlich nur noch die Auslöschung der Kontingenz im Weltenbrand an, die finite Selbstbestimmung als totaler Herostrat (vgl. Anders 2018a, S. 353–361).

(Anders 2018e, S. 79) Das Gewollte ist Anders zufolge das Nicht-Kontingente schlechthin. An dieser Schwelle (also streng genommen noch *vor* jeder konkreten Tat) endet die Kompetenz der philosophischen Anthropologie, die Anders auf den letzten Seiten der „Pathologie" im Angesicht der politischen Verhältnisse sogar als „eine verdorbene, die Probleme verstellende Form" betrachtet (Anders 2018e, S. 81). Denn wahre Freiheit ist für ihn keine Sache anthropologischer Postulate; sie erwächst aus dem Lebensvollzug. Nur durch die Tat ‚definiere' sich der Mensch in jedem Moment seiner Existenz *faktisch* selbst.

3 Menschen ohne Welt

Die „Pathologie de la liberté" beschließt Anders' frühe anthropologische Phase. Ihr Befund lautet, dass die generelle Bestimmbarkeit des Menschen nur „bis zur spezifischen Unbestimmtheit" reicht; was der Mensch aus ihr mache, sei „wesensmäßig generell nicht mehr zu bestimmen" (Anders 2018d, S. 36). Da dem Menschen nach Anders qua Weltfremdheit kein „Welt- und Sozialschema" mitgegeben ist, seine ontologische „Mitgift" nur in „‚*Gesellschaftlichkeit überhaupt*'" besteht, hat die konkrete historische Praxis stets das letzte Wort (Anders 2018a, S. 346). Im Gegensatz zu Scheler meint Anders also nicht, dass der Mensch „*das X [ist], daß sich in unbegrenztem Maße ‚weltoffen' verhalten kann*." (Scheler 1995, S. 33) Und zwar nicht nur deshalb, weil die Weltoffenheit der Menschen ‚gebrochen' ist, wie Plessner schreibt, und es daher „ein völliger Mißgriff" wäre zu glauben, „daß der Mensch ein radikal weltoffenes Wesen ist." Gewiß lässt der Mensch „seine tierische Natur nie völlig hinter sich." (Plessner 2019, S. 111) Eingeschränkt, ja oft gänzlich suspendiert, wird die Weltoffenheit – wie Anders im Exil als unfreiwilliger Emigrant und Aushilfsarbeiter auch am eigenen Leib erfährt[15] –, mindestens ebenso durch soziale Faktoren, kurz: gesellschaftliche Unfreiheit. Denn Menschen gebe es nicht nur im Plural, sondern außerdem nur in Gesellschaft, wie Anders in seinen Tagebüchern notiert. „Und selbst das Wort Gesellschaft ist noch nicht die volle Wahrheit. Denn Gesellschaft hat noch stets Herrschaft impliziert, und Herrschaft besteht stets aus Herrschenden und Beherrschten" (Anders 1985, S. 207). Nach seiner Rückkehr nach Europa nimmt Anders unter dem Rubrum „Weltlosigkeit" diesen und andere soziokulturelle Aspekte der Weltfremdheit in

15 Das Exilantenschicksal wird bei Anders immer wieder zum Thema (etwa in *Lieben gestern* oder seinen Tagebüchern); die Auseinandersetzung mit der Figur des Arbeitslosen beginnt in den ersten Monaten des Exils (vgl. Anders 1994).

den Blick. Nicht negative Anthropologie, sondern die Negationen des Zur-Welt-Kommens und des Überhaupt-in-einer-Welt-Seins (im Sinne von: sich eine Welt bilden, über eine Welt verfügen) stehen nun im Fokus.

„Mensch ohne Welt", so der Titel einer Aufsatzsammlung, meint bei Anders zunächst „*also eine Klassentatsache*" (Anders 1993: XII), den Umstand, dass die meisten Menschen nur „*im Konjunktiv*" frei sind. „*Sie könnten nur; aber sie können nicht*." (Anders 1985, S. 207) Vor diesem Hintergrund erweist sich dann auch die anthropologische Behauptung, der Weltfremdling Mensch schneidere sich *a posteriori* eine Welt zurecht wie einen Maßanzug, als ebenso kühn wie wirklichkeitsblind. So wie Fische im Wasser bewegen sich wahrscheinlich nur die wenigsten Menschen. Der große Rest lebt in einer „‚falschen' Welt", so Anders, eingerichtet mit Dingen, „die zur Welt der Anderen gehören", das heißt, er habe nur psychologisch eine Welt, nicht aber „im Verfügungssinne". Obwohl in gewisser Weise auch der Beherrschte *in* der Welt sei, insofern diese das Schema oder den Rahmen bilde, „innerhalb dessen alle möglichen Dinge und Erfahrungen, Entschlüsse und Erwartungen ihre Plätze einnehmen und ihre Richtung annehmen", stehe er dennoch „schief im Schema" (Anders 1985, S. 209f.).[16] Seine Perspektive ist Anders zufolge schlimmstenfalls so verschoben, dass die von anderen gemachte Welt ihm als bloße Ansammlung toter Dinge erscheint, in der er selbst nicht viel mehr als ein weiteres Ding ist. Doch ist Weltlosigkeit verstanden als ‚Klassentatsache' weder die einzige noch die originellste Facette des Begriffs. Bedenkt man, wie eng Anders den Terminus im Vorwort zu *Mensch ohne Welt* an die „Weltfremdheit" heranrückt, sollte man ‚Weltlosigkeit' in erster Linie als Dachbegriff, ja Synonym, für diverse Formen der *Erfahrungsarmut* bzw. der ‚Entlastung' verstehen (beides geht nicht ineinander auf, hängt aber eng miteinander zusammen). Denn wenn Menschen anthropologisch gesehen immer nur nachträglich, durch Erfahrung, zur Welt kommen, dann gerät, was individuelle Erfahrungsmöglichkeiten einschränkt, verhindert oder vernichtet (und sei es, indem jene einem in bester Absicht ‚abgenommen' werden), automatisch unter Entfremdungs- bzw. Entweltlichungsverdacht.[17] An erster Stelle denkt Anders hier an die

16 Anders wendet sich an dieser Stelle explizit gegen Heideggers a-soziologische Rede vom In-der-Welt-Sein, weist implizit aber auch auf einen blinden Fleck seiner eigenen frühen (auf Heidegger rekurrierenden) Anthropologie hin.

17 Anders' Erfahrungsbegriff ist ähnlich unbestimmt wie das menschliche ‚Wesen' in der negativen Anthropologie; er verdiente eine eigene Abhandlung. An dieser Stelle nur so viel: Wenn Anders im emphatischen Sinn von ‚Erfahrungen' spricht, dann sind *selbst gemachte* Erfahrungen gemeint; Erfahrungen, die an Widerständen hängen – den kontingenten, von außen kommenden Widerfahrnissen wie den selbst gewählten. „Richtig sind immer nur die falschen Berufe: sie machen erfahren", so Anders in den *Philosophischen Stenogrammen* (2002, S. 18). Der Verlust

moderne Technik, für ihn das neue „Subjekt der Geschichte“ (Anders 2018b, S. 9). So sei der „Generalnenner“ der Gegenwart, also das Gemeinsame diversester Phänomene („vom Fernsehbild bis zum Vernichtungslager“), „die Tatsache, daß uns, und zwar durch die (unserer Arbeit, unserer Muße und unserem Konsum gemeinsame) technische Betriebsform, das Meiste und das Wichtigste *genommen* ist.“ (Anders 2003b, S. 181)

Auch wenn diese und anderen Passagen zweifelsohne an klassische entfremdungstheoretische Überlegungen anschließen und Anders viel von ‚Verdinglichung‘ (wenn auch neuer Qualität) spricht, so hat sein Entfremdungsbegriff doch eine andere Stoßrichtung; er ist zudem umfassender. Besonders deutlich wird dies in seiner Fernsehkritik, aber auch in der Analyse der Anstrengungslosigkeit technifizierter Arbeit (vgl. Anders 2018a, S. 115–237; 2018b, S. 29): Nicht das Fremdwerden der Welt, sondern ihre zu große Nähe, ihre konsumistische Zurichtung bzw. „Verbiederung“ (Anders 2018a, S. 135)[18] ist für Anders die gegenwärtige Katastrophe des menschlichen Wesens, die als solche überhaupt nur unter der Prämisse der frühen negativen Anthropologie adressiert werden kann.[19] In dieser Hinsicht

dieser (ketzerisch könnte man sagen: *eigentlichen*) Erfahrungen hat für den Philosophen – wenig verwunderlich – etwas mit der „*Antiquiertheit des Staunens*“ zu tun (Anders 1991, S. 49), aber – wie er selbstkritisch reflektiert – auch etwas mit der „enthusiastischen ‚Weltanschauung‘“ seiner von Naturromantik, Sommerfrische und Wandertrieb geprägten Jugendtage (Anders 1990, S. 23). Das heißt: Auch der Erfahrungsbegriff ist historisch kontingent – nicht aber die Erfahrungs*bedürftigkeit* des Menschen. Ohne seine *grundlegende* Weltfremdheit, ohne den Abstand zwischen Mensch und Welt, den es immer wieder aufs Neue und für jeden Menschen individuell zu überwinden gilt, gäbe es keine Überraschungen mehr und kaum so etwas wie Individualität (vgl. Nassehi 2016, S. 140). Wo der ontologische Abstand annulliert wird, geraten notorische Weltfremdlinge in essentielle Schwierigkeiten.

18 Als „*Verbiederung der Welt*“ bezeichnet Anders einen zentralen Effekt der Fernsehsendung, insofern sie uns „fremde Menschen, Dinge, Ereignisse und Situationen so liefert, als wären sie Vertrautes“ (Anders 2018a, S. 135) – mit anderen Worten: insofern sie das Moment eigener Welt-Erfahrung (im Sinne der Überwindung ursprünglicher Fremdheit) ausschaltet.

19 Rüdiger Zill ist der Ansicht, Anders’ Spätphilosophie bestehe „im Kern aus einer Verdinglichungskritik“ und ergänze die Anthropologie nicht nur, sondern ersetze sie (Zill 2015, S. 162). Letzterem wird man in Anbetracht des – auch von Anders selbst hervorgehobenen – inneren Zusammenhangs von Früh- und Spätwerk kaum zustimmen wollen (vgl. ausführlich Dries 2018), was auch Zill inzwischen ähnlich zu sehen scheint (vgl. Zill 2019). Davon abgesehen gehört das durchaus enge, aber hochgradig ambivalente Verhältnis zu Marx in der Anders-Forschung bis heute zu den größten blinden Flecken (ganz im Gegensatz zur überbewerteten Verbindungslinie Anders – Heidegger); erste profunde Einsichten dazu vermittelt Jason Dawsey, der Anders als ‚Post-Marxisten‘ liest, dem es in seiner Auseinandersetzung mit Marx darum gehe, die „aporias of Marxist theory“ zu überwinden (Dawsey 2019, S. 50). Ambivalent ist auch Anders’ Verhältnis zur Kritischen Theorie, obwohl seine ‚Kritik der politischen Technologie‘ sich durchaus in diese

ist Anders Plessners „Homo absconditus“ näher als dem Marx’schen Gattungswesen (vgl. Plessner 2003c).[20] In Absetzung von der marxistischen Tradition, deren Blindheit für die Eigendynamik der Technik er kritisiert, prägt Anders den Begriff der „Liquidierung“. In ihm bündeln sich unterschiedliche Facetten: die Überflüssigmachung des arbeitenden Menschen durch Rationalisierung (sprich Technik) ebenso wie seine unbezahlte ‚Anstellung‘ als Warenströme ‚liquidierender‘ Konsument, das Verflüssigen von Produkten (man denke beispielsweise an ‚Streaming-Portale‘ bzw. allgemein an die Explosion des Dienstleistungssektors) ebenso wie die Vernichtung von Mensch und Welt durch „Liquidierungswaffen“ (Anders 2018b, S. 29, 52, 56, 61f., 182f., 282f.). Der gemeinsame Nenner aller dieser Phänomene ist ein fundamentaler, quasi-anthropologischer Platzwechsel. Aus der Perspektive der negativen Anthropologie betrachtet kommt es in der technifizierten Moderne zu einer „Verkehrung der dispositiven (An-)Ordnung von Mensch und Ding“ (Filk 2006, S. 285). ‚Weltoffen‘, ‚wandlungsfähig‘ und ‚dynamisch‘ – das sind nach Anders nun die Attribute der Artefakte (vgl. Anders 2003b, S. 195). Einst bloße Mittel, treten sie den Menschen heute als „Ding-gewordene Maximen und geronnene Handlungs-Modi“ gegenüber, Anders spricht – lange vor dem Aufkommen relationistischer Sozialontologien wie der Akteur-Netzwerk-Theorie – gar von „Pseudo-Personen“ mit „eigenen starren Grundsätze[n]“ (Anders 2018a, S. 331; 2003a, S. 103). Sie ‚versammeln‘ nicht nur (wie bei Heidegger); sie sind Ko-Akteure mit enormem Handlungspotential und weltumspannenden Herrschaftsansprüchen zulasten ihrer Schöpfer, die im „Weltzustand Technik“ nur noch die zweite Geige spielen. „Kurz: *die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit sind ausgetauscht. Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch*.“ (Anders 2018a, S. 48) Schuld an dieser historischen, nach Anders irreversiblen Verkehrung ist – anthropologische Ironie der Geschichte – ein Wesensmerkmal des Menschen, das aus dessen Weltfremdheit respektive utopischer Potenz folgt: Sein Herstellungsvermögen übersteigt die Fassungsvolumina aller anderen menschlichen Vermögen radikal, die künstlichen Welten, in denen er sich eingerichtet hat, sind ihm längst über den Kopf gewachsen („prometheisches Gefälle“; Anders 2018a, S. 29, 296ff.). Nun sind es die „Geräte“ bzw. „Apparate“ (Anders’ Sammelbegriffe für das Ensemble der technologischen Weltverhältnisse), die ihm ihre Zwecke vorgeben, sein Ver-

Denktradition einfügen lässt (vgl. Dries 2019; Liessmann 1998).

20 In eine ähnliche Kerbe wie Plessner schlägt – von Luhmann herkommend – Nassehi (2016, S. 147) mit seiner Kritik an Hartmut Rosas Resonanztheorie, der er „eine anthropologische Kapitulation“ vor der Moderne vorwirft. Letztere ist – ein Hinweis auf den historischen Ort auch der Anders’schen Weltfremdheitsanthropologie – jener Sozialraum, in dem Individuen einander in hohem Maße fremd sein dürfen. Es ist gerade diese – mit Nassehi: vertraute – Fremdheit, der die Einzelnen ihre Individualität verdanken.

halten prägen, seine Bedürfnisse produzieren und ihn als „Automationsdiener" und „Gerätehüter" beschäftigen (Anders 2018b, S. 105, 313).[21]

Weltlos bzw. unfrei – das heißt: zum erfahrungslosen Nichtstun verdammt – ist der Mensch Anders zufolge daher auch in seinen modernen, durchrationalisierten Arbeitswelten, in denen echte menschliche Tätigkeit vis-à-vis immer kompetenterer Maschinen bzw. Technologien zu bloßem „Mit-Funktionieren" herabsinkt, der ‚Arbeiter' zum Rädchen im Getriebe des Betriebs (Anders 2018a, S. 317).[22] Im Stil zeittypischer Kritik an der modernen Massengesellschaft sieht Anders diese neue Form „aktiv-passiv-neutralen" Mit-Tuns auch in der Freizeit bzw. im Konsum verwirklicht (Anders 2018a, S. 320; vgl. auch ebd., S. 253 sowie die Ausführungen zur Antiquiertheit der Arbeit und des Individuums im zweiten Band). Wie Wladimir und Estragon in Becketts *Warten auf Godot* – für Anders eine Parabel auf die Weltlosigkeit des modernen Menschen – seien Millionen heute ohne Sinn und Zweck damit beschäftigt, sich selbst zu beschäftigen: „Der jämmerliche Kampf", den Becketts Protagonisten „um Scheintätigkeiten führen, ist wohl nur deshalb so eindrucksvoll, weil er unser, also das Schicksal des Massenmenschen, abspiegelt." (Anders 2018a, S. 252) Ein analoges, ähnlich düsteres Bild zeichnet Anders von der durch Massenmedien bzw. Ablenkung, Unterhaltung und Hobbys geprägten Freizeit. Noch einmal potenziert wird die moderne Form der Weltlosigkeit in Anders' Augen im Schicksal der Arbeitslosen (man darf ergänzen: auch der erzwungenen Migration), der beinahe völligen Abstraktion noch aus den letzten verfügbaren Sozialbezügen. Wie Becketts Landstreicher sind die Arbeitslosen für Anders keine gesellschaftlichen Rand-, sondern „Schlüsselfiguren unserer Epoche" (Anders 1993, S. XIV), Menetekel ihrer noch ‚beschäftigten' Zeitgenossen, die Avantgarde der Antiquiertheit. In diesem Zusammenhang ist auch die für Anders paradigmatische Figur des Franz Biberkopf, der „verwüstete Mensch" aus Döblins *Berlin Alexanderplatz*, zu sehen. Er ist so ‚da' wie Heideggers Stein. Man kann ihn überall hinwerfen, ohne dass er je über eine ‚Welt' verfügt (vgl. Anders 1993, S. 1–30 sowie Oberprantacher 2014, S. 96ff.). Er ist damit

21 À la longue werden die Geräte nach Anders selbst zu Opfern ihres eigenen Erfolgs. Im Endzustand der technokratischen Selbstermächtigung degenerieren sie qua Vernetzung und Verschaltung zu bloßen Zahnrädchen einer totalitären „Mega-Maschine" (Anders 2018a, S. 482, Anm. 1). Gäbe es „eine ‚Soziologie der Dinge'", so Anders, dann nur unter der Prämisse, dass es keine Einzelgeräte gibt: „Vielmehr ist jedes ein ‚zoon politikon'; und außerhalb seiner ‚Gesellschaft' [...] bliebe jedes untauglich", wobei ‚Gesellschaft' in diesem Fall nicht nur die Gerätefamilie als solche meint, sondern auch das „Korrelat" „aus Rohstoffen, Produzenten, Konsumenten, Geschwisterapparaten, Abfallkanalisationen" etc. (Anders 2018b, S. 127).

22 Zygmunt Bauman nimmt diese Diagnose unter dem Begriff der „Adiaphorisierung" wieder auf (vgl. Bauman 2002).

in gewissem Sinne gar kein Mensch mehr, weil er ‚nur noch' Mensch ist – oder, in den Worten Zygmunt Baumans: ein „verworfenes Leben" (Baumann 2005).

Die „Hauptbedeutung" der Weltlosigkeit liegt bei Anders allerdings in dem, was er als „*kulturellen Pluralismus*" geißelt (Anders 1993, S. XIV f.). Damit ist ein gesellschaftlicher Zustand gemeint, in dem alle Menschen den unterschiedlichsten ‚Göttern' zugleich huldigen, der (Kultur-)Konsum einem „*orale[n] Polytheismus*" gleichkommt, „in dem sich alle konkurrierenden Götterwaren und Warengötter gleichberechtigt anbieten." (Anders 1993, S. XVIII) Im Unterschied zum „simplen Pluralismus", in dem diverse ‚Götter' (unvermittelt) *nebeneinander* existierten und sich (bestenfalls) duldeten, zeichnet sich die von Anders als „interiorisierter Pluralismus" bezeichnete aktuelle Variante dadurch aus, dass sie „die ‚Götter' der Anderen nicht nur duldet, sondern diese, mehr oder minder verbindlich, *mit-anerkennt*, sogar *mit-verehrt*; das mindestens *kann* oder *darf* oder gar *will* oder, aus kommerziellen Gründen, sogar *soll*." (Anders 1993, S. XVII) Auf die Gegenwart von 2021 übertragen hieße das: man kauft Bio und fährt SUV, demonstriert gegen Kriegseinsätze und trägt Bomberjacke, setzt sich für Frauenrechte ein und verehrt James Bond, applaudiert Beethovens Neunter und wählt die AfD.

Selbst wenn man die implizite Kohärenz-Zumutung ablehnt, die mit Anders' Kritik des „interiorisierten Pluralismus", ja des Pluralismus überhaupt, einhergeht, so ist damit doch eine Grundtendenz moderner Gesellschaften getroffen: die Vereinheitlichung bzw. Neutralisierung von Welt sub specie ihrer Kommodifizierung, „the contemporary tendency to dissolve significant differences in a generalized equivalence of cultural signs and artifacts." (Oberprantacher 2014, S. 101) Im sirenenhaften Waren- und Zeichengestöber des globalen Kapitalismus nimmt buchstäblich alles Äquivalentform an. Bezogen auf die frühe Anthropologie der Weltfremdheit heißt das: Die Welt erschließt sich zunehmend nur noch in einem einzigen Erfahrungsmodus – Konsum. Ebendieser buchstäblich konforme Weltzugang führt nun Anders zufolge einerseits zur Vereinheitlichung bzw. Vermassung der Person (vgl. Anders 2018b, S. 87–100), andererseits mutiert der moderne Kulturkonsument vom Individuum zum „*Divisum*" (Anders 2018a, S. 162), zum pluralistischen Allesfresser (gegenwärtig lukrativ bewirtschaftet von einer wachsenden Achtsamkeits- und Ganzheitlichkeitsindustrie). Die Anders'sche Subjektivierungsdiagnose lautet also nicht ausschließlich Standardisierung, sondern zugleich Zerstreuung, „*Schizotopie*" (Anders 2018b, S. 94). Ein Beispiel dafür ist bei Anders der Säugling, der zugleich in seiner Wiege und, von der Radioübertragung akustisch eingehüllt, im Baseballstadion liegt – aus der Perspektive der negativen Anthropologie: simultan eingebettet in zwei völlig verschiedene Welten, gleichermaßen ‚hier' und ‚dort'. „Weiter", so Anders' pointiertes Fazit,

„kann offenbar die Zerstörung des Menschen nicht gehen; inhumaner kann offenbar der Mensch nicht werden.“ (Anders 2018a, S. 162)[23]

Die kulturelle, auf die Subjektkonstitution durchschlagende Misere kapitalistischer Produktion bzw. Konsumtion hat bei Anders überdies eine Pointe, die nicht zwingend aus dem prometheischen Gefälle folgt, sondern Index eines falschen Umgangs damit ist und in dieser Hinsicht auf den Nihilisten aus der „Pathologie de la liberté“ zurückweist. Wie der Nihilist die narzisstische Kränkung des Kontingenzschocks durch Selbstvergrößerung abzuwehren versucht, lassen sich Überproduktion und Konsumismus mit Anders psychologisch als – freilich ebenfalls zum Scheitern verurteilte – Bewältigungsstrategien der Gefällerelation verstehen: „Je größer das Elend des produzierenden Menschen wird, je weniger er seinen Machwerken gewachsen ist, um so pausenloser, um so unermüdlicher, um so gieriger, um so panischer vermehrt er das Beamtenvolk seiner Geräte, seiner Untergeräte und Unteruntergeräte“ (Anders 2018a, S. 50). Wie der Nihilist verstrickt sich der panische Produzent bzw. Konsument mit jedem Schritt nur noch mehr in die Ausweglosigkeit seiner hybriden Kontrollphantasien. Aus ökologischer Warte und im Anschluss an Michel Serres’ pollutionstheoretische Herleitung des Eigentums aus der exkrementellen Markierung bedeutet das, dass die Gefälleabwehr des modernen Produzenten/Konsumenten die Welt zunehmend unbewohnbarer macht, indem sie sie mit den (in Serre’scher Terminologie sowohl ‚harten‘ als auch ‚weichen‘) Zeichen seiner ausweglosen Bemächtigungs- bzw. Bewältigungsstrategie zupflastert. Am Ende der panischen Produktion würde der gesamte Planet „vollständig eingenommen sein von Abfällen und Werbetafeln“‘, begraben unter Zeichenmüll und toten Dingen (Serres 2009, S. 76).

4 Welt ohne Menschen

Auch wenn Günther Anders sich in seinen letzten Lebensjahren für ökologische Fragen sensibel zeigte (vgl. Anders 1992), war seine Hauptsorge lange Zeit doch eine andere. Als ultimativer Ausdruck des Gefälles und vollendetes Produkt des Nihilismus – die finale Negation – erweist sich für ihn die Atombombe. Mit ihr verschiebt sich der Fokus ein letztes Mal: vom weltlosen Menschen zur Schreckensvision der menschenleeren Welt.

23 Schärfer könnte der Gegensatz zur neueren Individualisierungs- bzw. Singularisierungstheorie kaum ausfallen. Dass die Mittelschichten ihr Leben neuerdings wie Museumskuratoren einrichten (vgl. Reckwitz 2017), hätte Anders gewiss nur als Steigerungsform des ‚oralen Polytheismus‘ bzw. Konformismus betrachtet.

Dass der Mensch als unbeständiges, fragliches Leben adressiert werden kann, ist eine alte anthropologische Einsicht.[24] Vergleichsweise neu hingegen ist, dass „kraft seiner eigenen Errungenschaften nicht bloß die Zukunft seiner selbst als einer Form des Lebendigen, sondern die Zukunft allen Lebens auf dem von ihm beherrschten Planeten in Frage steht." (Pothast 1988, S. 28) Anders datiert die Stunde Null dieser historischen Möglichkeit auf den 8. August 1945. Seitdem existiere die Menschheit „*unter dem Zeichen der Bombe*", in der letzten pseudohistorischen Epoche der „Frist" (Anders 2018a, S. 261). In ihr schweben Anders zufolge nicht nur Menschen (und andere Lebewesen) in Gefahr. Bedroht ist auch die Geschichte als solche, da das nukleare Inferno einen „Friedhof ohne Hinterbliebene" hinterließe, also mit den Menschen auch ihr kollektives Gedächtnis auslöschen würde (Anders 2003b, S. 174). Und selbst wenn das Ende aller Zeiten sich noch aufschieben lässt: in der „Endzeit", die jederzeit enden kann, leben wir nach Anders unwiderruflich, weil selbst die vollständige Abrüstung die *Idee* der Bombe – und mit ihr die Möglichkeit totaler Selbstvernichtung – nicht aus der Welt schaffen könnte (vgl. Anders 2018b, S. 40f.).

Für die Anthropologie bedeutet das: Ausgerechnet im Moment seiner drohenden Vernichtung kehrt der ‚Mensch' kraftvoll auf die philosophische Bühne zurück.[25] Der anthropologische Kollektivsingular hat nun erstmals tatsächlich eine reale Adresse – aber wieder nur *ex negativo*: „*Nicht auf Grund einer gemeinsamen natürlichen Herkunft* sind wir nun *eine* Menschheit, sondern *auf Grund einer gemeinsamen,* in Zukunftslosigkeit bestehenden *Zukunft, auf Grund des uns gemeinsam bevorstehenden unnatürlichen Endes.*" (Anders 1982, S. 146) Gestiftet wird die neue Einheit nicht durch ein universalistisches Menschenbild, eine Weltkultur oder eine gemeinsame Lebensform, sondern die schiere Überlebensfrage, „*ob* die Menschheit weiterbestehen werde oder nicht." (Anders 2018a, S. 264)[26]

24 Man denke an Nietzsches Wendung vom „missrathenste[n] Thier", dessen Geist Ausdruck einer „relativen Unvollkommenheit des Organismus" sei (Nietzsche 1999, S. 180f.) oder Pascals Schilfrohrmetapher: „L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant". (Quelle: http://www.penseesdepascal.fr/Transition/Transition5-moderne.php, letzter Zugriff 12.7.2021)

25 Vgl. den von Hannes Bajohr herausgegebenen Sammelband zum Thema (2020).

26 Es ist dieselbe Frage, die im Zuge der Anthropozändebatte wiederkehrt. Nun ist es der Klimawandel, der „ein neues Band" zwischen den Menschen stiftet, meint Bruno Latour (2018, S. 16). Zur gegenwärtigen Conditio humana gehöre ein „allgemeiner Mangel an teilbarem Platz und bewohnbarer Erde", die gegenwärtige Universalität äußere sich in dem „Empfinden, dass einem der Boden unter den Füßen wegsackt." (Latour 2018, S. 17f.) In beiden Fällen verschafft, wie Anders (2018a, S. 283) selbst bemerkt, die „Rede vom ‚Selbstmord der Menschheit'" den eigentlich Verantwortlichen allerdings „ein herrliches Alibi". Auch die klimapolitische Variante des Kollektivsingulars hat also eine ideologische Schlagseite.

Zum anderen hat die Bombe nach Anders einen anthropologischen Sekundäreffekt. Mit ihr verschaffen sich die Menschen eine „völlig veränderte Stellung im Kosmos“ und zu sich selbst; sie werden zu „*Wesen einer neues Spezies*“: zu „*Herren der Apokalypse*“ (Anders 2018a, S. 266) – paradoxe Titanen freilich, die sich durch ihre nukleare Omnipotenz hoffnungslos selbst verzwergen. In der Bombe manifestiert sich höchste Potenz und größte Ohnmacht gleichermaßen. Negativer kann man die Stellung des Menschen in der Moderne kaum bestimmen.

Die Bombe selbst ist nach Anders „ontologisch ein Unikum“ mit „anarchische[m] Charakter“, also praktisch (die Anthropologie der Weltfremdheit lässt grüßen) ebenfalls unbestimmbar, ein im Wortsinn monströses Artefakt (Anders 2018a, S. 282). Als Monstren habe man einst alle Wesen bezeichnet, „die, obwohl sie kein Wesen hatten, doch da-waren und, der Frage, was sie seien, ins Gesicht lachend, ihr Unwesen trieben“ (Anders 2018a, S. 282). Doch ist die Bombe Anders zufolge nicht einfach nur ‚da‘ wie der unbestimmte Gott der negativen Theologie; sie werde vielmehr „*ständig* eingesetzt“ – zum einen als Druckmittel, zum anderen in Tests, die freilich gar keine Tests mehr seien, weil „im Moment des Experiments das ‚Laboratorium‘ ko-extensiv mit dem Globus wird.“ (Anders 2018a, S. 284, 288) Die Residuen aller je ‚getesteten‘ Atombomben – bis heute insgesamt 2058 Stück, das entspricht im Zeitraum bis 1998 einer Zündung alle anderthalb Wochen[27] – sind über den gesamten Erdball und seine Atmosphäre verteilt: „Schon jetzt“, schreibt Anders zehn Jahre nach Hiroshima, „sind ja Luft, Meer, Regenwasser, Erde, Pflanzenwelt, Tierwelt, Menschenwelt und Nahrungsmittel affiziert und infiziert“ (Anders 2018a, S. 288). Für die ehemaligen Bewohner der Testareale, etwa die Aborigines von Emu Field in Australien, bedeutet dies jedoch nicht nur die Verwüstung ihres Lebensraums, sondern meist auch den Untergang ihrer ‚Welt‘. Selbst wenn es nie zum atomaren Weltenbrand und damit zur „Welt ohne Mensch“ kommen mag – allein die entweltlichenden (sozialen, kulturellen) Negativeffekte aller je gezündeten Bomben sind schon jetzt dramatisch.[28]

27 Quelle: *Comprehensive Nuclear-test-ban Treaty Organization* (https://www.ctbto.org, letzter Zugriff 12.7.2021).

28 Für diesen Hinweis danke ich Christopher J. Müller (Sydney).

5 Negation der Negation: Im Zweifel für den Menschen

In Oskar Panizzas Erzählung echauffiert sich der Protagonist während seines Rundgangs durch die Menschenfabrik, der Direktor nähme dem Menschen in Gestalt seiner ‚Produkte' „seinen köstlichsten Besitz, das Denken und die Empfindungen". Diese gehörten, ebenso wie die von Herbart und Lotze definitiv bestimmten „Gesetze der Psychologie" nun einmal unzweifelhaft zur menschlichen Grundausstattung. Der im Geist der dritten Feuerbachthese formulierter Konter des Direktors aber macht ihn nachdenklich: Für eine veränderte Produktion seien schließlich auch veränderte Produktionsbedingungen maßgebend (Panizza 2019, S. 50). Das neue Menschengeschlecht des Direktors kommt eben nach anderen – menschengemachten – Vorstellungen und Gesetzen zur Welt. Für die negative Anthropologie folgt daraus eine unbequeme Frage: Nach welchen Kriterien wollte man einen gentechnisch ‚optimierten', sprich künstlich hergestellten Menschen verteufeln, wenn Künstlichkeit die ‚Natur' des Menschen ist? Und wie kann Anders das Ende des ‚Menschen' beklagen, wenn es diesen doch im Grunde gar nicht gibt?[29]

Dass man einen menschlichen Maßstab benötigt, um den Verlust des Menschen zu beklagen, war auch Anders klar. „Es versteht sich", schreibt er im zweiten Band der *Antiquiertheit*, „daß zur ‚Antiquiertheit des Menschen' eine Theorie der Antiquiertheit der ‚philosophischen Anthropologie' gehört; daß der Klage über das ‚Ende des Menschen' eine bestimmte Vorstellung vom Menschen zugrundeliegen muß." (Anders 2018b, S. 143) Doch verträgt sich dieses Erfordernis eben schlecht mit der von Anders nie verworfenen negativen Anthropologie seiner frühen Jahre, deren Hauptaussage gerade die strukturelle Unbestimmtheit und das heißt: Bestimmungsoffenheit des Menschen ist. Wie löst Anders diesen Widerspruch zwischen Weltfremdheitsanthropologie einerseits und Antiquiertheitsdiagnose andererseits auf? Handelt es sich überhaupt um einen solchen?

Nimmt man Anders wiederkehrende Bekräftigung seiner frühen Thesen ernst, sollte man das Spätwerk nicht als Rückfall in vermeintlich gute alte anthropologische Zeiten begreifen, in denen man noch positiv zu wissen glaubte, wer oder was der Mensch *eigentlich* sei oder zu sein habe. Vielmehr handelt es sich auf ganzer Linie um den Versuch, dem drohenden Verlust der ontologischen Weltfremdheit

29 Vgl. dazu am Beispiel des Human Enhancement (HE) Heilinger (2014). Heilinger weist zu Recht darauf hin, dass die ethischen Probleme im Kontext des HE „zunächst nicht auf der anthropologischen Ebene" liegen, sondern „prudentielle *Risikoabwägungen*" und vor allem Gerechtigkeitsfragen betreffen (Heilinger 2014, S. 167).

des Menschen, schließlich der Bedrohung seines schieren Daseins, entgegenzuarbeiten. Nur in dieser Hinsicht qualifiziert Anders sein Spätwerk selbst als ‚ontologisch konservativ' (vgl. Anders 1987, S. 46). Zu bewahren gilt ihm nicht dieses oder jenes spezifische Merkmal, nicht ein bestimmter Mensch, sondern dessen generelle Bestimmungsoffenheit. Insofern es bei Anders zahlreiche, oft auch implizite Hinweise darauf gibt, was menschliches Leben auszeichnet und was für ‚gutes' menschliches Leben unverzichtbar ist, wäre diese starke These abzuschwächen. Entscheidend ist aus meiner Sicht jedoch, dass Menschenbestimmung für Anders *grundsätzlich* als offenes Verfahren zu begreifen ist, sodass endgültige Bestimmungen unmöglich sind. Daraus folgt dann letztlich für die Ethik, „dass Orientierung am Menschen *behutsam* und *kontextsensitiv* verfahren muss." (Heilinger 2014, S. 172) Mit anderen Worten: Festzuhalten ist allein das Negative, das die negative Anthropologie positiv besetzt.

Um nun ermessen zu können, wieviel Spielraum diesem Negativum *konkret* bleibt, ist die anthropologische Blickrichtung zu ändern: weg von der alten Kontrastfolie Tier/Mensch, hin zur Mensch-Technik-Relation, die laut Anders heute durch eine bedrohliche Asymmetrie gekennzeichnet ist. Die negative Anthropologie der Weltfremdheit wäre dann in Richtung einer korrespondierende Technik- bzw. Kulturphilosophie fortzuschreiben bzw. auszuformulieren (so auch Zill 2015, S. 161). Nicht aufzugeben ist die philosophische Anthropologie als solche – ganz im Gegenteil. Gerade weil Anders die Wesensfrage in eine technikökologische Frage überführt, der Mensch als solcher immer nur technik- bzw. medienanthropologisch, im Ensemble seiner selbstgesetzten und sich verselbständigenden technologischen Bedingungen verstanden werden kann, wird Anthropologie als Menschenkunde „im Zeitalter der Technokratie" zu einem unabschließbaren Projekt. Insofern bedeutet negative Anthropologie nicht nur, dass es keine positive Wesensbestimmung des Menschen gibt; auch die anthropologische Theoriebildung lässt sich nur dynamisch – mit Bezug auf die technologische Entwicklung – denken. Hatte sie zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts bei Plessner das aktuelle naturwissenschaftliche Wissen über den Menschen und seine Umwelt integriert, und hatte Anders ihren Ansatz technikphilosophisch ausgebaut, so muss sie heute die Durchbrüche und Effekte der Informatik, der sogenannten Digitalisierung und der Künstlichen Intelligenz berücksichtigen.

Das Problem dieser negativ-anthropologischen Denkweise ist identisch mit ihrer Stärke; sie kann den Menschen immer nur relational begreifen und damit als Wesen im permanenten Übergang. Jeder Schnitt durch das Ensemble läuft Gefahr, mit der Relation auch den Menschen zu verlieren, das heißt qua Fixierung

zu reduzieren.[30] Eben dies aber würde einer transhumanistischen Beliebigkeit Vorschub leisten, die auf Gewinnmeldungen fixiert ist und jede Form der Verlustrechnung als kulturkritischen Pessimismus oder rückwärtsgewandte Wesensmetaphysik abtut. Die Kritik der Antiquiertheit ist daher keine absolute, wie Rüdiger Zill bemerkt: „denn wenn es keine Norm gibt, worin bestünde dann die Abweichung? Die Erfahrung des Verlusts lässt sich offensichtlich nur immanent aufzeigen." (Zill 2015, S. 174) Das hat Konsequenzen für die Ethik. Wo kein letzter Bestimmungsgrund, da auch kein fester moralischer Boden, das gilt selbst für die allerletzten Fragen. Die „*moralische Erforderlichkeit von Mensch und Welt*" ist Anders zufolge „*selbst moralisch nicht mehr begründbar*." (Anders 2018a, S. 361) Aus der negativen Anthropologie und der Negation von Mensch und Welt in der Moderne folgt bei Anders dennoch kein praktischer Nihilismus. Wo weder Moralismus noch das „Prinzip Hoffnung" weiterführen, hilft nur noch das „Prinzip Trotz": „Unsere Aufgabe ist nun [...] trotz unseres Wissens, daß letzte Sanktionierungen moralischer Postulate niemals aufgefunden werden können, doch moralistisch, und das heißt heute: non-konformistisch, zu bleiben." (Anders 1986, S. 30; 2002, S. 50f.)

Dieser offen inkonsequente Standpunkt hält schließlich auch wieder eine Lizenz zur positiven Anthropologie bereit – denn ohne ‚Schnitte' durchs Ensemble geht es eben auch nicht. Immanente Kritik bedeutet neben der Absage an metaphysische Wesensgründe immer auch, den jeweils aktuellen Stand der anthropo-technologischen Dinge zu *bestimmen*. Das heißt: Aus der prinzipiellen Unbestimmtheit folgt die Bestimmungsbedürftigkeit, aus der relativen Festlegung bzw. ihrer Analyse die Notwendigkeit der Kritik. Und diese muss, auch wenn die Anthropologie der Technokratie bei Anders wenig Anlass zur Hoffnung gibt, keinesfalls zwingend negativ ausfallen. Anders' Studie zum Fernsehen ist dafür ein gutes Beispiel: Hatte er das TV-Gerät im ersten Band der *Antiquiertheit* noch als Erfahrungsverhinderungsgerät denunziert, das den Menschen entweltlicht, indem es ihm die Welt allzu bequem ins Haus liefert – und das auch nur scheinbar, in Gestalt portionierter Weltstücke bzw. „Phantome" (vgl. Anders 2018a, S. 129) –, so spricht er ihm für die Anti-Vietnamkriegs-Bewegung eine aufklärerische und vitalisierende Funktion zu: „In der Tat hätte die Anti-Vietnamkrieg-Bewegung ohne die tägliche Offerierung der Kriegsereignisse durch das Fernsehen niemals die politische Stoßkraft gewinnen können, die sie tatsächlich gewonnen hat." Und explizit fügt er hinzu: „Meine damalige Analyse bedarf einer Revision." (Anders 2018b, S. 510)[31]

30 Zur Denkfigur des Schnitts vgl. Barad 2012, S. 19f., 29.

31 Vgl. dazu auch das Vorwort zur 5. Aufl. im ersten Band der *Antiquiertheit* (Anders 2018a, S. 8).

Als Beispiel für einen positiven Bestimmungsversuch, wie Anders ihn im Rahmen seiner immanenten Kritik der Antiquiertheit nicht nur einmal formuliert, mag an dieser Stelle seine ‚Definition' des Menschen als Animal habens dienen, als ein Wesen, das ‚hat'.[32] Sie umfasse „die größte Zahl disparatester Züge unter einem einzigen Dachbegriff", decke Wissen und Erfahrung ebenso ab wie Besitz. Entscheidend aber ist ihre kritische Stoßrichtung. Während es nämlich „[f]ür diejenigen Kreaturen, die nichts haben außer vielleicht sich selbst und ihr ‚habitat'" nachgerade unmöglich sei, nicht das zu sein, was sie sind, sieht Anders die eigentliche Herausforderung für den Menschen genau darin, „das zu sein, was man ‚habend' ist, also das, was man hat, seinem Sein einzubilden". In dieser „‚Einbildungs-Leistung'" besteht nach Anders „die jeweilige Bildungsaufgabe", das heißt die Aufgabe, zur Welt zu kommen. Heute, „da wir in Gehabtem ertrinken"; da die Dinge eher uns als wir sie haben, sei diese Aufgabe „schwerer denn je" (Anders 2002, S. 76f.). Im ersten Band der *Antiquiertheit* empfiehlt Anders diesbezüglich Exerzitien in „moralischer Phantasie". Gemeint ist der Versuch, das einmal evozierte Gefälle zwischen Herstellenkönnen und Sich-Vorstellenkönnen, was man hergestellt hat, nachträglich zu überbrücken (die ‚Einbildungsaufgabe' unserer Zeit).[33] Diese „*Streckübungen*" setzen nach Anders ein gleichsam (post-) kantianisches Projekt voraus: „Eine *Kritik der Grenzen des Menschen,* also nicht nur der seiner Vernunft, sondern *der Grenzen aller seiner Vermögen* (der seiner Phantasie, seines Fühlens, seines Verantworten usf.), scheint mir heute, da sein Produzieren alle Grenzen gesprengt zu haben scheint, und da diese spezielle Grenzsprengung die noch immer bestehenden Grenzen der anderen Vermögen um so deutlicher sichtbar gemacht hat, geradezu *das Desiderat der Philosophie* geworden zu sein." (Anders 2018a, S. 303, 31) Aus der anthropologischen Aussage wird Gegenwartsanalyse, aus der Situationsbeschreibung folgt immanente Kritik – in diesem Fall in Gestalt eines moralischen Imperativs: „‚Was du nicht werden kannst, das habe auch nicht'." (Anders 2002, S. 77)

So kehrt Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner Bestimmung immer wieder aufs philosophische Tableau zurück.[34] Konsequenterweise sollte man mit

32 Zur Vorgeschichte in Anders' Frühwerk vgl. Stern [Anders] 1928.

33 Dass es sich hier um ein grundlegendes anthropologisches Problem handelt, wird auch von jenen anerkannt, die Anders' Technokratiethese nicht teilen: „Wenn ein neues Gerät oder Medium auftaucht, dauert es eine Weile, bis alle aufhören, mit dem neuen Ding dasselbe zu machen und dasselbe darüber zu denken, was man schon mit dem Vorgängerding machen und über das Vorgängerding denken konnte. Wir leben noch lange im Alten, obwohl die Möglichkeiten des Neuen schon da sind und für spätere Betrachter unübersehbar sein werden." (Passig 2019, S. 34)

34 Das gilt nicht nur für die klassische Was-Frage der Anthropologie (‚Was ist der Mensch?'), sondern jenseits alltagsanthropologischen Handlungswissens auch für die – häufig unbedachte

Derrida von einer Heimsuchung sprechen und die zuständige Disziplin in *H*Anthropologie umbenennen. Auch in diesem Fall gilt: Totgesagte leben länger. Mehr noch: Je lauter die Abgesänge auf den Menschen, desto wichtiger die anthropologische Selbstvergewisserung. Vor diesem Hintergrund sind Anders' Ausflüge in die positive Menschenbestimmung zu verstehen. Weit davon entfernt, mit seinen negativen anthropologischen Basissätzen zu brechen, dienen sie dem Aufschluss der konkreten Lage, in der sich Menschen im Ensemble mit den Dingen – im „Weltzustand Technik" – jeweils gerade befinden, mit dem Ziel, ihre Zurichtung und Verwüstung oder potentielle Vernichtung anzuprangern. Bei aller Melancholie, die dieses Denken begleitet, scheint zu guter Letzt ein positiver Fluchtpunkt auf, der an den finalen Pragmatismus (oder vielmehr Voluntarismus) der frühen Schriften, den Sprung aus der Anthropologie in den Existentialismus der Tat, erinnert. Das zutiefst prekäre Unterfangen einer über dem Abgrund der Unbestimmtheit balancierenden negativen Menschenkunde der Moderne endet mit der philosophisch nicht weiter begründbaren Einsicht, „daß Wärme wichtiger ist als Sinn; und daß es nicht der Metaphysiker ist, der das letzte Wort behalten darf, sondern nur der Menschenfreund." (Anders 2018a, S. 257)

Literatur

Améry, Jean (2004): „Rückblick auf die Apokalypse. Zu Günther Anders' Anthropologie des homo faber". In: Ders.: *Werke*. Bd. 6. *Aufsätze zur Philosophie*. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 374–380.

Anders, Günther (1982): *Ketzereien*. München: Beck.

Anders, Günther (1985): *Tagebücher und Gedichte*. München: Beck.

Anders, Günther (1986): „‚Brecht konnte mich nicht riechen'. Gespräch mit Günther Anders". In: Fritz J. Raddatz: *ZEIT-Gespräche 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–30.

Anders, Günther (1987): „Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an". In: Ders.: *Günther Anders antwortet. Interviews und Erklärungen*. Hrsg. v. Elke Schubert. Berlin: Tiamat, S. 19–53.

Anders, Günther (1990): „Blindschleiche und Parsifal. Natur und Kultur in meiner Kindheit". In: *FORVM*. Nr. 444, S. 23–33.

Anders, Günther (1991): "Blindschleiche und Parsifal. Natur und Kultur in meiner Kindheit. Zweite von drei Folgen". In: *FORVM*. Nr. 445–447, S. 48–53.

Anders, Günther (1992): „Ich nehme nichts zurück!" In: *WOZ. Die Wochenzeitung*, 25. Dezember, S. 17–18.

---

und historisch sehr unterschiedlich beantwortete – Frage, *wer* jeweils überhaupt als ‚Mensch' bzw. soziale Person adressiert wird und wer nicht (vgl. dazu Lindemann 2006).

Anders, Günther (1993): *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, 2. Aufl. München: Beck.
Anders, Günther (1994): „Anthropologie der Arbeitslosen. Paris 1933". In: *FORVM*. Nr. 485/486, S. 1–2.
Anders, Günther (1997): *Lieben Gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*, 3. Aufl. München: Beck.
Anders, Günther (2002): *Philosophische Stenogramme*, 3. Aufl. München: Beck.
Anders, Günther (2003a): „Thesen zum Atomzeitalter". In: Ders.: *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, 7. Aufl. München: Beck, S. 93–105.
Anders, Günther (2003b): „Die Frist". In: Ders.: *Die atomare Drohung*, S. 170–221.
Anders, Günther (2018a): *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 1. *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, 4. Aufl. München: Beck.
Anders, Günther (2018b): *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 2. *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, 4. Aufl. München: Beck.
Anders, Günther (2018c): *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries unter Mitarbeit von Henrike Gätjens. München: Beck.
Anders, Günther (2018d): „Die Weltfremdheit des Menschen". In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen*, S. 11–47.
Anders, Günther (2018e): „Pathologie der Freiheit". In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen*, S. 48–81.
Anders, Günther (2018f): „Materiales Apriori und der sogenannte Instinkt". In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen*, S. 93–117.
Anders, Günther (2018g): „Die Positionen Schlafen – Wachen. Relativierender Exkurs". In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen*, S. 119–136.
Anders, Günther (2018h): „Situation und Erkenntnis". In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen*, 137–195.
Anders, Günther (2018i): „Notizen zu Philosophie des Menschen 1927". In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen*, S. 196–220.
Anders, Günther (2018j): „Disposition für Die Unfertigkeit des Menschen und der Begriff ‚Fortschritt'". In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen*, S. 322–330.
Antweiler, Christoph (2007): *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Arendt, Hannah (2002): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
Bajohr, Hannes (Hrsg.) (2020): *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin: de Gruyter.
Barad, Karen (2012): *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*. Berlin: Suhrkamp.
Bauman, Zygmunt (2002): „Die soziale Manipulation der Moral: Moralisierung der Handelnden, Adiaphorisierung des Handelns". In: Ders.: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, S. 234–253.
Bauman, Zygmunt (2005): *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition.
Burow, Johannes F./Lou-Janna Daniels/Anna-Lena Kaiser/Clemens Klinkhamer/Josefine Kulbatzki/Yannik Schütte/Anna Henkel (Hrsg.) (2019): *Mensch und Welt im Zeichen der Digitalisierung. Perspektiven der philosophischen Anthropologie Plessners*. Baden-Baden: Nomos.

Dawsey, Jason (2019): „Marxism and technocracy. Günther Anders and the necessity for a critique of technology“. In: *Thesis Eleven* 153. Nr. 1, S. 39–56.

Dietze, Carola (2006): *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892–1985*. Göttingen: Wallstein.

Dries, Christian (2013): „‚Diese akademische Diktion trägt nicht.‘ Theorie als kritische (Sprach-) Praxis bei Günther Anders“. In: *Aufklärung und Kritik* 20. Nr. 2, S. 138–154.

Dries, Christian (2014): „‚Nukleare Zeitbomben mit unfestgelegtem Explosionstermin.‘ Günther Anders und der Kalte (Atom-)Krieg“. In: Patrick Bernhard, Holger Nehring (Hrsg.): *Den Kalten Krieg denken. Beiträge zur sozialen Ideengeschichte seit 1945*. Essen: Klartext Verlag, S. 63–87.

Dries, Christian (2018): „Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit des Menschen. Günther Anders’ negative Anthropologie“. In: Günther Anders: *Die Weltfremdheit des Menschen*, S. 437–535.

Dries, Christian (2019): „Günther Anders und die 68er-Bewegung. Synoptisches Mosaik (Langfassung)“. In: *Günther Anders-Journal*. Hrsg. v. der Internationalen Günther Anders-Gesellschaft. https://www.guenther-anders-gesellschaft.org/s/anders-journal-dries-2019.pdf, letzter Zugriff 12.7.2021.

Dries, Christian (2021): „Anders“. In: Joachim Fischer (Hrsg.): *Plessner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler (i.V.).

Eßbach, Wolfgang/Joachim Fischer/Helmut Lethen (Hrsg.) (2002): *Plessners ‚Grenzen der Gemeinschaft‘. Eine Debatte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Filk, Christian (2006): „‚Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch‘ – Zur Entwicklung von Günther Anders [sic] Negativer Anthropologie im technisch-medialen Zeitalter“. In: *Medienwissenschaft* 23. Nr. 3, S. 277–291.

Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg: Alber.

Fischer, Joachim (2014): „Die ‚Kölner Konstellation‘. Scheler, Hartmann, Plessner und der Durchbruch zur modernen Philosophischen Anthropologie“. In: Tilman Allert/Ders. (Hrsg.): *Plessner in Wiesbaden*. Wiesbaden: Springer VS, S. 89–121.

Fischer, Joachim (2016): *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Heilinger, Jan Christoph (2014): „Was heißt es, sich am Menschen zu orientieren?“ In: *Jahrbuch für Pädagogik*. Frankfurt am Main: Lang, S. 165–173.

Latour, Bruno (2018): *Das terrestrische Manifest*. Berlin: Suhrkamp.

Liessmann, Konrad Paul (1998): „Hot Potatoes. Zum Briefwechsel zwischen Günther Anders und Theodor W. Adorno“. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* 4. Nr. 6, S. 29–38.

Lindemann, Gesa (2006): „Soziologie – Anthropologie und die Analyse gesellschaftlicher Grenzregimes“. In: Hans-Peter Krüger/Dies. (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Akademie, S. 42–62.

Lindemann, Gesa (2009): *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

de Mul, Jos (Hrsg.) (2014): *Plessner’s Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Müller, Marcel (2012): *Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit. Philosophische Anthropologie bei Günther Anders*. Marburg: Tectum.

Nassehi, Armin (2016): „Vertraute Fremde. Eine Apologie der Weltfremdheit“. In: *Kursbuch*. Nr. 185, März, S. 137–154.

Nietzsche, Friedrich (1999): „Der Antichrist“. In: Ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 6. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin: dtv/de Gruyter, S. 165–253.

Oberprantacher, Andreas (2014): „The Desertification of the World: Günther Anders on *Weltlosigkeit*“. In: Günter Bischof/Jason Dawsey/Bernhard Fetz (Hrsg.): *The Life and Work of Günther Anders. Émigré, Iconoclast, Philosopher, Man of Letters*. Innsbruck: Studienverlag, S. 93–103.

Panizza, Oskar (2019): *Die Menschenfabrik*. Hamburg: Hoffman und Campe.

Passig, Kathrin (2019): *Vielleicht ist das neu und erfreulich*. Technik. Literatur. Kritik. Graz: Droschl.

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

Plessner, Helmuth (2003a): „Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus“. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. *Macht und menschliche Natur*. Hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–133.

Plessner, Helmuth (2003b): „Die Frage nach der Conditio humana“. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. *Conditio humana*. Hrsg von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 136–189.

Plessner, Helmuth (2003c): „Homo absconditus“. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. *Conditio humana*. Hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 353–366.

Plessner, Helmuth (2019): *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*. Hrsg. v. Julia Gruevska, Hans-Ulrich Lessing und Kevin Liggieri. Berlin: Suhrkamp.

Pothast, Ulrich (1988): *Philosophisches Buch. Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.

Scheler, Max (1995): „Die Stellung des Menschen im Kosmos“. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. *Späte Schriften*. Hrsg. v. Manfred Frings, Bonn: Bouvier.

Serres, Michel (2009): *Das eigentliche Übel*. Berlin: Merve.

Stern [Anders], Günther (1928): *Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*. Bonn: Cohen.

Stern [Anders], Günther (1936/37): „Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification“. In: *Recherches Philosophiques* VI, S. 22–54.

Zill, Rüdiger (2015): „Vom Verschwinden des Menschen. Günther Anders’ negative Anthropologie“. In: Marc Rölli (Hrsg.): *Fines hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript, S. 159–175.

Zill, Rüdiger (2019): „Die Diktatur der Maschinen und die Antiquiertheit des Menschen“. In: Kevin Liggieri/Oliver Müller (Hrsg.): *Mensch-Maschine-Interaktion. Handbuch zu Geschichte – Kultur – Ethik*. Stuttgart: Metzler, S. 81–87.

Volker Schürmann

Die Verbindlichkeit der Unergründlichkeit

Bausteine einer positiv-skeptischen Anthropologie

„Es geht also letzten Endes darum, das Ungedachte der ‚Aufklärung' zu denken, das Unbegriffene der ‚politischen Emanzipation' zu begreifen." (Kamper 1973, S. 61)

Der Beitrag präsentiert im systematischen Kern eine bestimmte Lesart der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners. Er beansprucht insofern philologische Validität und nimmt gute Gründe für diese Lesart in Anspruch. Gleichwohl geht es nicht um Exegese. Es geht vielmehr strikt darum, systematische Bausteine einer positiv-skeptischen Anthropologie herauszustellen. Sollte sich dann herausstellen, dass diese Lesart der Plessner'schen Philosophie philologisch problematisch ist, wäre das ein heuristischer Hinweis auf eine mögliche und zu prüfende Schwäche der systematischen Argumentation, aber nicht als solches ein Einwand. Das erklärt zugleich die Form des Beitrages. Die Plessner-Lesart als solche wird lediglich benannt und kurz skizziert, da ausführliche Ausführungen bereits andernorts vorliegen (Schürmann 2014; Schürmann 2019a; Schürmann 2019b).

0 Befund, These und Vorgehen

Die Herausgeber dieses Bandes benennen in ihrem Vorwort zwei Minimalbedingungen für eine anspruchsvolle negative Anthropologie. Sie dürfe 1. keine positive Anthropologie in dem Sinne sein, positiv eine umfassende Wesensangabe zum Menschsein zu machen; und sie dürfe 2. nicht in einer bloßen abschließenden Undefinierbarkeit enden, sondern die anzugebende Negativität des Menschseins müsse strukturell in diesem Menschsein verankert sein. Mein zentraler Befund ist nun, dass das von Georg Misch und Helmuth Plessner formulierte Theorem der „Verbindlichkeit der Unergründlichkeit" nicht nur beide Minimalbedingungen erfüllt, sondern darüber hinaus beide Bedingungen zu einer Position vereint. Die gesuchte „Negative Anthropologie" ist also im Konzept jener Autoren keine dritte Bestimmung, die jene beiden Minimalbedingungen erfüllt. Vielmehr ist eine Anthropologie, die im Theorem der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit wurzelt bzw. dieses zum Ausdruck bringt, als solche eine Version einer solchen negativen Anthropologie. Die zentrale These ist dann (jedoch),

http://doi.org/10.1515/9783110716948–008

dass die 2. Minimalbedingung nur erfüllbar ist, wenn man eine solche Anthropologie *nicht* als negative konzipiert, sondern als eine ‚positive' Anthropologie, was freilich voraussetzt, dabei nicht einer im Sinne der ersten Minimalbedingung zu unterlaufenden positiven Anthropologie das Wort zu reden, und folglich in anderem Sinne von *positiv* zu sprechen. Die Suche geht also nicht dahin, wie eine konsistente *negative* Anthropologie gebaut sein müsste, die jene Minimalbedingungen erfüllt, sondern wie eine konsistente *positive* Anthropologie gebaut sein müsste, die darum weiß, dass sie keine positive Wesensbestimmung des Menschseins sein kann.

Ich werde zunächst darlegen, dass und inwiefern das Theorem von der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit eine solche gesuchte anspruchsvolle negative Anthropologie gründet und aufspannt; ich werde sodann (2.) den Bezug zur pyrrhonischen Skepsis und dadurch zur Hegelschen Logik herstellen, um diese negative Anthropologie vom Skeptizismus abzugrenzen. In Auseinandersetzung mit Sonnemann und Adorno ist dann (3.) auszuloten, was tunlichst vermieden werden sollte, damit eine negative Anthropologie weder negativistisch verharrt noch umstandslos positive frohe Botschaften verkündet. Das wird sodann (4.) auf die Frage zugespitzt, wie es eine negative Anthropologie mit einer positiven Metaphysik im nachmetaphysischen Zeitalter hält. In einem programmatischen Epilog (5.) wird durch philosophiehistorischen Verweis festgehalten, welche Logik des Begriffs einer heute angemessenen positiv-skeptischen Anthropologie verwehrt ist und welches die (mindestens) drei Hinsichten sind, in denen sie sich zu bewähren hätte.

1 Die Verbindlichkeit der Unergründlichkeit

Dass man die Unergründlichkeit (des Lebens, des Menschen) *verbindlich* zu nehmen habe, ist die zentrale von Georg Misch, zuerst im von Plessner herausgegebenem *Philosophischen Anzeiger* formulierte Forderung (Misch 1967, S. 50–53). Diese Rede von Verbindlichkeit formuliert ein zweites Prinzip neben dem der Unergründlichkeit, so dass darin nicht etwa eine besondere Emphase zum Ausdruck kommt, mit der das Prinzip der Unergründlichkeit gelten möge. Vielmehr formuliert Misch, dass es zwei verschiedene Konzepte des Prinzips der Unergründlichkeit gibt. Zum einen könne das Prinzip sagen wollen, dass man in der Analyse des Menschen bzw. des Lebens niemals an einen Grund komme, weder zeitlich noch logisch. Deshalb müsse man sich sozusagen mit vorletzten Gründen zufriedengeben, wohl wissend, dass die Analyse des Menschen oder des Lebens immer vorläufig ist und bleibt und in diesem Sinne unverbindlich bleibt. Letzt-

lich hat man in dieser Version immer schon zugestimmt, dass man es gar nicht so gemeint wie gesagt hat. Unergründlichkeit heißt hier also genau das, was die Band-Herausgeber als eine „abschließende Undefinierbarkeit“ kennzeichnen und als unzulänglich charakterisieren. Zum zweiten aber könne, so Misch, das Prinzip der Unergründlichkeit sagen wollen, dass die Unergründlichkeit eine Bestimmung ist, die den Menschen oder das Lebens tatsächlich charakterisiert. Gesagt ist damit dann also nicht etwas zu anderen möglichen Bestimmungen des Menschen oder des Lebens, nämlich, dass all diese bloß vorläufige Bestimmungen seien, die morgen schon überholt sein könnten. Vielmehr ist *Unergründlichkeit* in dieser zweiten Lesart selbst die ‚positive‘ Bestimmung des Menschen oder des Lebens. Das wiederum *ist* eine Version der von den Herausgebern formulierten Anforderung, dass „eine *strukturelle Negativität* in der Bestimmung des Menschseins wurzelt“. Dieser Unterschied der beiden Versionen von *Unergründlichkeit* kommt strukturell mit der Hegelschen Unterscheidung von schlechter und wahrer Unendlichkeit überein. Das Theorem der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit ist in diesem Sinne die Absage an die Idee einer approximativ-unendlichen Aufgabe des Bestimmens, und stattdessen das Votum für die zweite Version des Prinzips der Unergründlichkeit. Der Name „Verbindlichkeit“ ist also nicht Ausdruck eines besonderen Nachdrucks, sondern 1. eine Entscheidung für eine von zwei möglichen Lesarten von *Unergründlichkeit*, und 2. ein Indikator für die *normativen* Unterschiede, die darin liegen, das Menschsein als nie vollständig gründbar anzusehen *oder* von dessen Offenheit im Hier und Jetzt auszugehen.

In *Macht und menschliche Natur* schließt sich Plessner dieser Analyse von Misch ausdrücklich an und erteilt damit (explizit Plessner 1981, S. 188) der verbreiteten Vorstellung eine Absage, die an die Exzentrizität gebundene Unergründlichkeit des Menschen besage nichts weiter als die Vorläufigkeit jeder Bestimmung des Menschseins.[1]

Die Bestimmtheit dieser Lesart der Anthropologie Plessners in Bezug auf eine Negative Anthropologie liegt somit in einer doppelten Weichenstellung. Zum einen in einer bestimmten Verhältnisbestimmung von Exzentrizität und Unergründlichkeit. Unergründlichkeit ist hier nicht lediglich eine Konsequenz oder eine Anwendung einer auch ohne Bezugnahme auf Unergründlichkeit

1 Diese Version der Unverbindlichkeit der Unergründlichkeit ist recht verbreitet, und deshalb sind Belege an dieser Stelle arg willkürlich. Ein einziger Beleg sei trotzdem angegeben, gerade weil der Autor ebenfalls in der Dilthey-Tradition steht, aber die Unterscheidung von Misch *nicht* mitmacht: „Spätestens seit Dilthey [...] ist die hermeneutische Reflexion gekennzeichnet durch die Anerkennung des Prinzips der produktiven Unergründlichkeit und ihres methodischen Korrelats, der approximativ-unendlichen Verstehensaufgabe.“ (Rodi 1990, S. 97).

bestimmbaren Exzentrizität; vielmehr gelten hier beide Bestimmungen als intrinsisch miteinander verbunden, so dass man *unergründlich* schon mitsagt, wenn man *exzentrisch* sagt, und umgekehrt. Die zweite Weichenstellung ist dann die Entscheidung zwischen den beiden Lesarten von Unergründlichkeit, so dass an dieser Stelle die Plessner'sche Anthropologie und die hermeneutische Lebenslogik von Georg Misch als ein innerlich verknüpftes Gemeinschaftsprojekt sichtbar wird. Wer immer sich ernsthaft auf die Rolle von *Macht und menschliche Natur* in und für die Philosophie Plessners einlässt, ist bei Georg Misch und Josef König, also in Göttingen angekommen – bei aller unstrittig katalytischen Wirkung der sogenannten „Kölner Konstellation" (Fischer 2014).

2 Das Erbe der pyrrhonischen Skepsis

Das Theorem der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit ist ein Erbe der *pyrrhonischen* Skepsis,[2] genauer: einer philosophischen Skepsis, die durch die (Kantische) *Kritik* hindurchgegangen ist. Bei Plessner kommt das dadurch zum beinahe expliziten Ausdruck, dass das Theorem der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit nicht ohne die logische Figur der Unentscheidbarkeit – pyrrhonisch: Isosthenie – zu haben ist (Plessner 1981, S. 201ff.). Dieses Erbe steht in der Gefahr, zu einem Skeptizismus zu geraten, aber bereits bei Hegel ist die pyrrhonische Skepsis als negativ-vernünftige Dialektik in eine positiv-vernünftige Spekulation integriert und damit transformiert (Hegel Enc: § 79). Die zentrale Einsicht Hegels liegt darin, dass die skeptischen Tropen ihrerseits auf einer Voraussetzung beruhen. Die skeptischen Tropen führen vor, dass man, nach aller bisherigen Erfahrung, zu keiner letzten Begründung kommen könne. Jede (bisher gegebene) Begründung laufe entweder in einen Regress *oder* einen dogmatischen Abbruch *oder* einen vitiösen Zirkel der Begründung – also in das hinein, was Albert viel später und in dogmatischer Ignoranz gegenüber Hegel als „Münchhausen-Trilemma" bezeichnet hat. Hegel weist nun darauf hin, dass sich dieses Trilemma dann, und nur dann, ergibt, wenn man von einer linearen Begründungsstruktur ausgehen kann und muss, also dort, wo die Struktur A begründet B begründet C begründet D usw. vorliegt. Dies wiederum sei die Grundstruktur des Verstandes, aber gerade nicht die Grundstruktur der

2 Für alle, die an dieser Stelle aussteigen, weil sie schon zu wissen vermeinen, dass Skepsis = Skeptizismus ist, und für alle, die hier nur deshalb weiter folgen, weil sie der Skepsis eine taktische Rolle der „Auch-Wichtigkeit" (Plessner 1981, S. 228f.) zubilligen: Odo Marquard hat unnachahmlich lakonisch darauf hingewiesen, dass es bei den Skeptikern zwei Fraktionen gibt, und dass man an die falsche geraten könne (Marquard 1982, S. 218).

Vernunft. Der Vernunft stehe für ihre Begründung ausschließlich die Mittel des Verstandes zur Verfügung, so dass *Vernunft* in begründungstechnischer Hinsicht nichts weiter sein könne als die Selbstbegründung des Verstandes mit den Mitteln des Verstandes. Das aber ist keine lineare, sondern eine selbstbezügliche und in diesem Sinne zirkuläre Struktur. Das Folgeproblem kann hier also gar nicht jenes Trilemma sein, sondern das Folgeproblem liegt darin, einen vitiösen Zirkel erfahrbar von einem erkenntniserweiternden Zirkel unterscheiden zu können. Diese beiden grundverschiedenen Grundsituationen von Begründung nicht unterscheiden zu können oder zu wollen, sei, so Hegel, der ewige Unverstand derjenigen, die die Vernunft verständig behandeln. Oder anders: Die wahre Unendlichkeit, die Ausdruck einer Selbst-Begründungsstruktur ist, ist etwas Grundverschiedenes gegenüber der schlechten Unendlichkeit eines Regresses. Eben *deshalb* kann „das Absolute" nicht andemonstriert werden – also nicht von einem außerhalb liegenden archimedischen Punkt aus hergeleitet und bewiesen werden –, sondern kann sich nur (als gut begründet) zeigen.

Und so auch Plessner: Seine pyrrhonische Unentscheidbarkeit ist durch die kritische Philosophie hindurchgegangen. Seit der Krisis-Schrift unterscheidet Plessner dogmatisches und kritisches Philosophieren. Kritisches Philosophieren unterscheidet sich durch zwei zentrale Momente von dogmatischem. Zum einen macht sie den eigenen Ort kenntlich, von dem aus sie entworfen ist und spricht: „Das Verfahren der Kritik hat ein eigenes Apriori" (Plessner 1980, S. 217, Anm. 14); zum anderen kann dieser Ort nicht unbedingt und dem eigenen Philosophieren vor-gegeben sein. Der Grund des eigenen Philosophierens ist somit keine bloße Aufgabe (einer approximativ-unendlichen Annäherung), sondern bei jedem Philosophieren bereits in Gebrauch genommen; zugleich kann dieser Grund nicht vor- oder außer-philosophisch gewonnen werden, um in einem zweiten Schritt lediglich expliziert zu werden; vielmehr ist kritisches Philosophieren an eine konstitutive Zirkularität gebunden, die terminologisch als *Artikulation* ihres Grundes gefasst werden kann. Kritisches Philosophieren *artikuliert* ihren Grund, d.h. sie begründet im Vollzug des kritischen Philosophierens allererst den Grund, der sie möglich macht: „Selbstbegründung, welche allein als Selbsterzeugung denkbar ist" (Plessner 1980, S. 217, Anm. 14). Insofern ist kritisches Philosophieren bei und mit Plessner „nichts als das Legen des Grundes" (Plessner 1980, S. 174). Oder auch: „Eine Philosophie, welche der Schwierigkeit des Anfangens dadurch Rechnung trägt, daß sie ihren eigenen Sinn als Inbegriff zukünftiger Leistungen hypothetisch voraussetzt, ist kritisch; *jede Philosophie, die anders verfährt, ist dogmatisch*." (Plessner 1980, S. 246)

Dieses Verständnis hält sich durch Plessners Arbeiten durch und durchzieht insbesondere und sehr entschieden die Schrift *Macht und menschliche Natur*. Dort ist u.a. explizit von der „Bodenlosigkeit" des Philosophierens die Rede

(Plessner 1981, S. 229). Die zentrale Konsequenz ist schnell und leicht benannt: Jedes kritische Philosophieren habe den eigenen Wetteinsatz (im Sinne der Pascal'schen Wette) sichtbar zu machen, der das allererst möglich macht, was dieses Philosophieren als diese bestimmte Philosophie tut. Konkret heißt das: Plessners Anthropologie kann nicht in *direktem* Sinne eine Aussage zum Menschen sein, sondern *jede* Aussage zum Menschsein hat die Perspektive anzugeben, in der diese Aussage getroffen wird. *Deshalb* ist Exzentrizität ein „Prinzip der Ansprechbarkeit" (Schürmann 1997; Wunsch 2014, Kap. 4.2, insbes. S. 221–223) des Menschen als unergründliche Person.

Diese Plessner'sche Version der Entgegensetzung von dogmatisch und kritisch, nämlich das Beharren auf Selbsteinschluss, ist in Anthropologie-Debatten, und insbesondere in der Plessner-Literatur, erstaunlich wenig wirkmächtig. Dass Plessner jede positive Anthropologie unterlaufen will, ist selbstverständlich bemerkt und immer einmal wieder herausgestellt worden. Dass der entscheidende Lackmustest aber darin besteht, dann auch den eigenen Standpunkt im „Handgemenge" (Marx) der Streitigkeiten zu verorten – also als fixen und feststellbaren gerade preiszugeben –, scheint denn aber doch zu viel verlangt. Hans-Peter Krüger hat dieses Verweigern von Konsequenz treffend als „Angst vor der Selbstentsicherung" bezeichnet (Krüger 1996), was freilich auch nur wenig zum Abbau dieser Angst beigetragen hat. Hält man sich an verbale Bekundungen, dann gibt es keine positive Anthropologie mehr; macht man jenen Lackmustest, dann ist die Anthropologie nach wie vor von Kontingenzexorzismen geprägt, die fraglos einen festen Boden des eigenen Philosophierens anstreben. Plessners *Unergründlichkeit* wird in der Regel entweder verharmlost und unverbindlich genommen, oder im eigenen Ansatz gar gänzlich außer Kraft gesetzt, weil Bodenlosigkeit als Relativismus gilt, dem ‚vernünftigerweise' eine positive Konzeption entgegengestellt werden müsse. Auch die, die sich Plessners Figur der Exzentrizität auf die eigene Fahne schreiben, beschweigen in der Regel Plessners Grundsatz, dass man den Menschen als exzentrisch positioniert ansprechen *kann*, aber nicht muss (Plessner 1981, S. 148).

Insofern ist es umso bemerkenswerter, dass Dietmar Kampers *Geschichte und menschliche Natur* (Kamper 1973) Plessners „Konzept einer ‚skeptischen' Anthropologie" (Kamper 1973, Kap. 1.2.2) ausdrücklich als nicht hintergehbaren Maßstab jeder gegenwärtigen und zukünftigen Anthropologie kennzeichnet (Kamper 1973, S. 45f.), und seinerseits den Selbsteinschluss von kritischer Anthropologie zum Programm des Buches macht. „Die Frage nach dem Menschen wäre so zu erweitern, daß das historische Faktum Anthropologie für die Anthropologie selbst ins Gewicht fällt. Anthropologie als Kritik müßte ihren Gegenstand und sich selbst in der differenzierten Auffassung vom Menschen, die sie vertritt, als konstitutiv unterbringen können." (Kamper 1973, S. 14; mit Verweis auf Sonnemann) – „Revo-

lutionäre Praxis hat im Kern eine Freiheit von Theorie nötig. Diese Freiheit dient der Spontaneität des konkreten Menschen und ist die Diskriminante zwischen ‚geschichtlicher Praxis', welche handelnde Subjekte der Geschichte kennt, und ‚historischen Prozessen', die nur quasi-natürliche Objekte zulassen. Bei einer Verteidigung der gemeinten Freiheit gegen totaltheoretische Problemlösungsversuche ist allerdings zu zeigen, daß eine derartige Totaltheorie, die möglichst restlose Verfügungsgewalt über Praxis anstrebt, nicht etwa zu weit geht, sondern zu kurz schließt. Sie spart den Ort aus, den sie selbst einnimmt und kann keine plausible Erklärung für ihr eigenes Vorhandensein angeben." (Kamper 1973, S. 59)

3 Die systematische Grenze einer bloß negativen Dialektik

Vorbild und Paradefall jeder nicht-positiven Anthropologie ist in der anthropologischen Zeitrechnung nach Plessner selbstverständlich Ulrich Sonnemanns *Negative Anthropologie* (Sonnemann 2011). Das Programm deckt sich zunächst mit dem Programm Plessners (und Kampers, der sich insofern zurecht auf Sonnemann beruft): Positive Anthropologie sei das (unmögliche) Unterfangen, eine positive, überhistorische Angabe des Menschseins zu machen. Gegen eine positive Anthropologie steht die Einsicht, dass jede philosophische Angabe zum Menschsein historisch und kulturell situiert und folglich eine *bedingte* Angabe ist; und dagegen steht auch der normative Einspruch, dass jede positive Anthropologie eine „Totaltheorie" (Sonnemann 2011, S. 31, pass.) im Sinne des Anliegens totaler Verfügbarkeit geschichtlicher Praxis ist, die der Individualität des Menschen in dessen historischer Situiertheit Gewalt antut.[3] „Anthropologische Theorien" können dann keine Theorien sein, wenn „man *Theorie* ihrem kartesischen Begriff nach als objektivierende Materialverfügung statt als Zu- und Eingriff urteilender Kritik [faßt]" (Sonnemann 2011, S. 232). Dagegen stehen „unabdingbar" die „Rechte des vergewaltigten Humanum, je Individuellen also" (Sonnemann 2011, S. 234). Es sei die „Hybris positiver Anthropologie [...], in der Theorie ihres Prozeßsujets sich für ihre eigene Rolle in dessen Prozeß zu verblenden" (Sonnemann 2011, S. 231); umgekehrt ist eine nicht-positive Anthropologie „objektiv also in dem Maß, in welchem sie von allem Anfang Kritik ihres Gegenstandes ist, sich vor

3 Plessner bemerkt lapidar, es habe schließlich solche Ansätze gegeben, und könne „es wieder geben", die dem Menschen „sozusagen buchmäßig die Not seines Lebens [abnehmen]" wollen (Plessner 1981, S. 206).

jeglichem Anspruch, dessen objektivistische Totaltheorie zu sein, hütet: unablässig dessen gewahr, daß sie selbst sich prozeßhaft im Innern der Topoi bewegt, die als Theorie sie erörtert“ (Sonnemann 2011, S. 240). Auch im Rückblick formuliert Sonnemann den entscheidenden Lackmustest: Sein Buch sei „ein Angriff auf jede positive Anthropologie, weil keine imstande ist, das Erkenntnisverhalten ihres Urhebers, das ja klar zu seinem eigenen Thema gehört, in ihre Rechenschaft über *dieses* einzubeziehen“ (Sonnemann 2011, S. 375; vgl. S. 381).

Sonnemanns Programm hat im wesentlichen Kern drei Programmfolien: Marx’sche Gesellschaftstheorie, Freud’sche Seelentheorie und Adornos *Negative Dialektik*. Positive Anthropologie scheitert, so die wesentliche Diagnose, weil sie a) ihre eigene Situiertheit in je historisch-kulturell bestimmter Gesellschaftsformation verblendet und folglich Marxens Analysen offensiv ignoriert; und weil sie b) gegen Freud nicht mit der Idee der technischen Verfügbarkeit des Individuellen bricht. Sonnemanns eigene Anthropologie gründet deshalb in den Versuchen, Marxens Programm gegen den Strich dort angelegter Geschichtsdeterminismen (Sonnemann 2011, S. 36ff.) und Freuds Programm gegen den Strich dort angelegter Naturalisierungen (Sonnemann 2011, S. 66ff.) zu bürsten. Die *Negative Anthropologie* „übernimmt daher von Marx und von Freud ihr Gesellschaftskritisches, Seelenkritisches, die Momente von Wahrheit, die in ihren totaltheoretischen Ambitionen einerseits als Geschichtsprogrammierung, andererseits als Naturmanipulation, magische Praxis, versickerten“ (Sonnemann 2011, S. 240). Sonnemann kann daher sein Programm wie folgt zusammenfassen: „Da Negative Anthropologie – insofern sie Kritik nicht nur an Theorien, sondern auch an deren Gegenstand ist, ja die Kritikwürdigkeit der erstern als Funktion einer der letztern erkennt – ihrer Sache nach in den Prozessen der Seele und der Gesellschaft zum Zuge kommt, versteht sie sich selber als Möglichkeit einer Macht im Geschehen. Sie versteht sich daher nicht bloß als Negativität theoretischer Bestimmungen, sondern als bestimmte Negation in erhoffter gesellschaftlicher Praxis.“ (Sonnemann 2011, S. 241)

Sonnemanns Programm ist in drei Hinsichten durch die Einsicht geprägt, dass eine nicht-positive Anthropologie nicht negativistisch verharren kann und insofern minimal-positiv sein muss. Zum einen ist jeder Begriff von Negation zu pauschal und schematisch, der sich nicht als *bestimmte* Negation begreift; zum zweiten muss auch und gerade eine nicht-positive Anthropologie „zwischen der Negativität des Begriffes und der *Realdialektik* noch eine Brücke [schlagen]“, sei der Begriff der Realdialektik auch noch so „verdüstert“ (Sonnemann 2011, S. 241); zum dritten schließlich benötigt jede bestimmte Negation in emanzipatorischer Absicht eine Orientierung – nicht in gesellschaftlicher Praxis schlechthin, sondern eben in „erhoffter“ Praxis. Sonnemann lässt hier der Sache nach vernehmbar Blochs Konzept von konkreter Utopie anklingen, wenn er darauf insis-

tiert, „Utopisches als Begehung eines Weges [zu begreifen], der seiner Richtung nicht so ungewiß ist, daß fixe Zielvorstellungen als Gewißheit ihm nottäten“ (Sonnemann 2011, S. 231). Man könnte diese dreifache Einsicht darin zusammenfassen, dass jede nicht-positive Anthropologie in emanzipatorischer Absicht (hier: die die Rechte des vergewaltigten Humanum, d.h. des Individuellen als unabdingbar achtet) einen positiven Maßstab ihres Kritischseins je schon in Anspruch und Gebrauch nimmt, über den sie in ihrer Entfaltung Rechenschaft abzulegen hat; oder noch kürzer: „negative Anthropologie [ist] Theorie des Engagements“ (Sonnemann 2011, S. 33).

Sonnemanns Programm kommt jedoch an seine inneren Grenzen. Zum einen kommt der Kritik am Geschichtsdeterminismus die Vorstellung in die Quere, dass ein solcher Determinismus durch den Appell an „das Unvollkommene [seiner] empirischen Erfüllbarkeit“ (Sonnemann 2011, S. 225) geheilt werden könne. Hier steht also die Figur schlecht-unendlich vieler Determinanten Pate, die bereits als solche das Anliegen einer *bestimmten* Negation unterläuft. Dies wird dadurch ‚gestützt‘, dass Sonnemann zwar notwendigerweise ein Konzept von Verstehen gegen alle Reduktion auf kausales Erklären benötigt, ein solches Verstehen bei ihm aber ein Sonderfall von Kausalitätsdenken bleibt. Mit dem Argument, Diltheys Unterscheidung von Erklären und Verstehen sei zu rigide, postuliert Sonnemann Kausalitätsmomente auch im Verstehen und bringt eine „erscheinende Kausalität“ in Anschlag, die „phänomenal explikativ“ und insofern verständlich sei (Sonnemann 2011, S. 236f.). Das bleibt eine graduelle Unterscheidung innerhalb des Erklärens und unterläuft deshalb das Anliegen, jede totaltheoretische Verfügungshybris von Theorie außer Kraft zu setzen.

Zum zweiten verbleibt Sonnemann im Bannkreis von Adornos Ontologie-Kritik. Philosophie kommt ausschließlich als „Erkenntnisverhalten“ in den Blick, und jede Rede von *Ontologie* ist vom Teufel (exemplarisch Sonnemann 2011, S. 141). Soll Kritik aber, wie zu Recht postuliert, ernsthaft auch im Gegenstand wurzeln, dann kann nicht nur in den Blick genommen werden, wie dieser Gegenstand erkannt werden kann und soll, sondern dann muss auch in den Blick geraten, als was er ontologisch (bereits) gilt, wenn er erkannt wird. Der Erkenntnisprozess kann „anvisiert“ werden (Sonnemann 2011, S. 239) – aber der Gegenstand selbst ist dabei schon fungierend im Spiel. Hier haben sich Adorno-Sonnemann zu wenig mit Blochs Dreiteilung von Objekt, Gegenstand und Sachverhalt (Bloch 1979, Kap. 18) auseinandergesetzt.

In die andere Richtung aber hat Sonnemann zum dritten Bloch lediglich anklingen lassen, aber zu wenig mit der bei Bloch in der Sache angelegten Rest-Eschatologie gebrochen. So klar es programmatisch klingt, dass auch und gerade der Maßstab der Kritik, der die Orientierung für eine bestimmte Negation in *emanzipatorischer* Absicht stiftet, im Innern und insofern im Hier und Jetzt der

gesuchten Anthropologie mit Bezug zur Realdialektik wurzeln muss, so wenig verhindert der Verweis auf Utopie (Bloch 1979, S. 243f.) und auf Hoffnung (s.o.) aus sich heraus den Appell an eine Erlösungszeit oder Erlösungsinstanz. Es ist insofern am entscheidenden Punkt und Lackmustest ein Schritt über Sonnemann hinaus, wenn Kampers Konzept nicht-positiver Anthropologie die dort so genannte „anthropologische Differenz" von Individuum und Person zum Grund und Maßstab nimmt, denn diese ist durch die Gegenwart bedingt, und soll nicht nur durch Zukunftsaussichten bedingt sein.

4 Das Programm einer Neuschöpfung der Philosophie

Plessners Philosophie will erklärtermaßen keine Bereichsphilosophie des Menschen sein, sondern ein neuer, ein anthropologischer Entwurf von Philosophie. Dieses Anliegen dürfte eine zeitgemäße nicht-positive Anthropologie nicht unterlaufen; sie dürfte folglich nicht verweigern, in einem minimalen Sinne positive Philosophie zu sein. Dazu aber wäre es nötig, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, was eine Metaphysik im nachmetaphysischen Zeitalter sein kann. Diese Auseinandersetzung aber ist in den Debatten um mögliche Konzepte von philosophischer Anthropologie so gut wie ausgestorben, weil es klar zu sein scheint, dass es im nachmetaphysischen Zeitalter keine Metaphysik mehr geben könne. Die obige Diagnose, dass Plessners Unterscheidung von dogmatischem und kritischem Philosophieren und der damit verknüpfte Lackmustest des Selbstbezugs wenig wirkmächtig war und ist, sowie die Diagnose, dass sein Anliegen einer Neuschöpfung von Philosophie nach dem Historismus kaum bemerkt, geschweige aufgegriffen worden ist, sind insofern keine Vorwürfe an individuelle Plessner-Lesarten, sondern können und müssen als Symptome des philosophischen Zeitgeistes verstanden werden. Für welche historisch-kulturelle Konstellation dieser philosophische Zeitgeist dann seinerseits ein Symptom ist, kann hier offenbleiben – klar scheint nur, dass er nicht rein innerphilosophisch zu erklären ist.

Exemplarisch für diese Konfliktgemengelage, weder traditionell-positive Philosophie betreiben noch negativistisch verharren zu wollen, dabei aber noch jede minimal-positive Philosophie unter Metaphysikverdacht zu stellen, steht die Kritische Theorie, vornehmlich in Gestalt von Adornos *Negativer Dialektik*. Diese gibt das große Rätsel auf, wie man den großen und wohlberechtigten Fanfarenstoß gegen jeden einzelwissenschaftlichen und gegen jeden metaphysischen Positivismus – gegen den „Mythos des Gegebenen", wie man mit Sellars auch sagen kann – aufrecht- und durchhalten kann, wenn man jedes Modell vom Ganzen

der Welt unter Ideologieverdacht stellt und mit „antihegelscher Emphase [darauf insistiert], dass das Ganze das Unwahre sei“ (Holz 2003b, S. 184; vgl. Adorno 1988, S. 57). Holz argumentiert vehement dafür, dass dieses Rätsel nicht lösbar sei. Adornos Verdacht ist, dass im Rahmen von Metaphysik kein Begriff eines emphatisch Individuellen möglich ist, da jedes Individuelle dort unter die Subsumtionslogik eines Oberbegriffs gerate und somit theoretisch und, vor allem, praktisch als Exemplar gelte. Dem hält Holz entgegen, dass der Verzicht auf *jedes* Modell vom Ganzen das Individuelle notwendig atomistisch denken müsse, was bereits „konträr [stehe] zu den unerlässlichen Verhaltensweisen des Alltagslebens. Wir müssen uns in der Welt auf ein Gewebe von Interdependenzen einstellen, wie sehr wir auch deren Scheinhaftigkeit durchschauen mögen; es gibt einen ‚realen Schein‘, der sich jedem mit Macht aufdrängt, der ihn missachten möchte. Logik des Zerfalls kann sich immer nur auf der sekundären Ebene der Reflexion konstituieren, sie setzt die Gültigkeit der aristotelischen Logik als eine solche der Alltäglichkeit voraus.“ (Holz 2003b, S. 185) Adorno verweigere im Unterschied zur „traditionelle[n] Dialektik von Platon bis Hegel und Marx“, die Vermittlung von Tun und Denken, von Theorie und Praxis zu bestimmen, da dies die Kategorie der Totalität voraussetze (Holz 2003b, S. 186). Im Kontext der Kritischen Theorie bleibe daher letztlich jedes praktische Tun, auch und gerade solches in emanzipatorischer Absicht, ohne Vermitteltheit und insofern putschistisch (vgl. umfassender Holz 1976; Holz 2003a: IV. Teil: Die heilige Familie von Frankfurt). Im Kern lautet der Befund von Holz: „Wer jedoch in der Totalität die totalitäre Herrschaft, im Anspruch aufs Ganze die Knechtschaft des Einzelnen argwöhnt, muss gegen normative Ideen und geschichtsphilosophische Horizonte Enthaltsamkeit üben.“ (Holz 2003b, S. 186) Holz selber insistiert denn konsequenterweise darauf, dass auch und gerade zeitgenössisches Philosophieren nicht ohne ein „metaphysisches Modell“ auskommt (Holz 1990). Im nachmetaphysischen Zeitalter müsste sich ein solcher Ansatz ‚positiver‘ Metaphysik freilich *erfahrbar* von traditionell-positivem Philosophieren unterscheiden. Die allfällige Rede von der Negation der Negation – hier also: den Grundsatz negativer Dialektik auf dieses dialektische Philosophieren selbst zu beziehen – darf nicht umstandslos gleich als Position gelten, so wenig wie ein qua metaphysischem Modell gewonnener Begriff von Totalität bereits dadurch vor totalitärer Herrschaft geschützt ist, dass er als niemals vollkommen bestimmbar gekennzeichnet wird (denn das Individuelle ist *dadurch* nicht-atomistisch gedacht, dass ein konkreter Begriff von Totalität unterlegt ist, von welcher ‚Vollkommensqualität‘ auch immer).

Adornos *Negative Dialektik* endet damit, den Spalt zwischen Negation der Negation einerseits und Position andererseits von der Seite der Negativität aus zu markieren. Dialektik müsse „sich noch gegen sich selbst kehren“ – „eben darin Negation der Negation, welche nicht in Position übergeht. Dialektik ist das Selbst-

bewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen.“ (Adorno 1992, S. 397f.) Was zuletzt dann heißt: „Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.“ (Adorno 1992, S. 400)

Diese exemplarische Konfrontation von Adorno und Holz macht die Aufgabe deutlich und dringlich: Was soll es theoretisch konsistent und praktisch erfahrbar heißen, dass eine durch Negativität hindurchgegangene ‚positive‘ Philosophie keine traditionell-positive Metaphysik ist, die das Bestehende affirmiert und sich dem Verdacht aussetzt, „mit dem singulären Unrecht [zu versöhnen]“ (Holz 2003b, S. 184)? Wie müsste ein Begriff von Welt gebaut sein, der die Dinge *in* der Welt nicht zu Exemplaren degradiert? Metaphysik im nachmetaphysischen Zeitalter jedenfalls „hängt daran, ob ohne Erschleichung aus dieser Aporie hinauszugelangen ist“ (Adorno 1992, S. 397).

Minimale Bedingung dafür ist, wie immer, eine logische: Der in einem metaphysischen Modell formulierte Weltbegriff müsste mit dem neuzeitlichen Nominalismus brechen. *Welt* dürfte von vornherein nicht als Oberbegriff ins Spiel kommen, dem die Dinge in der Welt subsumiert wären. Welt dürfte also von vornherein nicht als Extrapolation, als (schlecht-unendliche) Verallgemeinerung, als induktiv gewonnenes Ergebnis des analytischen Erfassens von vielen Einzelnen konzipiert sein, sondern als kategorialer-Gehalt-in-re, also als mit-gegebene, nicht vor-gegebene kategoriale Bedingung der Möglichkeit dieser-und-nicht-jener-Erfahrung. Diese minimale Bedingung nicht zu erfüllen, wäre, gemessen an philosophiehistorischen Einsichten, nicht nur ein philosophischer Fehler, sondern vor allem eine Einladung und Scheinlegitimierung von dogmatischem Philosophieren (im Sinne Plessners), weil ein extrapoliertes All nicht im Hier und Jetzt wirksam ist, sondern gleichsam Stellvertreter eines zukünftigen Heils auf Erden braucht, mit dem dann typischen Alleinvertretungsanspruch. Adorno ist hier gleichsam nicht harsch genug. Er will lediglich die Identitätszumutung von Oberbegriffen brechen, ohne solche Nominalismen von vornherein außer Kraft zu setzen. Den Grund für das Schwanken bei Holz anzugeben, ist komplizierter; letztendlich bereitet es ihm nicht genügend Sorge und Sorgfalt, das praktisch fatale Konzept von Universalia ante rem wirksam zugunsten eines Konzepts einer Weltlichkeit von Dingen außer Kraft zu setzen.

Die Problemkonstellation einer minimal-positiven Philosophie ist also die folgende: Sie hat ihre Lektionen von Konzepten negativer Philosophie – sei es negativer Anthropologie, sei es negativer Dialektik – gelernt, und sie ist deshalb programmatisch keine unbedingt-positive Philosophie im Sinne der vormaligen Metaphysik. In der Umsetzung dieses Programms wäre sie daher die Artikulation einer minimal-positiven Metaphysik im nachmetaphysischen Zeitalter des Philosophierens. Dieses Programm ist von Plessner unter dem Titel „Neuschöpfung der Philosophie“ formuliert worden. In der Plessner-Rezeption ist dieser Aspekt

bis heute nicht hinreichend aufgegriffen worden, so dass auch mit diesem Beitrag kein Referat vorliegt, wie Plessner dieses Programm denn nun eingelöst habe. Die Plessner-Rezeption hat, so meine Diagnose, allzuoft und allzuleicht die Weggabelung genommen, Anthropologie für eine Art Bereichsphilosophie zu nehmen, die sich typischerweise ‚um den Menschen' kümmert. Demgegenüber hat Plessner eine andere Art des Philosophierens entworfen, die unabhängig von bestimmten Gegenstandsbereichen ist, und die er als „anthropologisch" charakterisiert. *Anthropologisch* in einem Sinn, der erst noch zu klären wäre, dessen Richtungssinn aber ganz sicher darin liegt, auf *diesseitiges* Philosophieren zu zielen, also auf spekulatives Philosophieren von einer Warte, und nicht vom Hochsitz, aus. Dies ist ein Bruch mit allen Kontingenzexorzismen, die sich in einer Situation jenseits aller metaphysischen und politischen Streitigkeiten wähnen, um von dort aus den Menschen vermeintlich „buchmäßig" die Not ihres Lebens abzunehmen (s.o.: Anm. 3). Eine Anthropologie, die in diesem Sinne minimal-positives Philosophieren ist, wäre keine „Lehre vom Menschen" mehr, sondern eine, so Plessner mit Scheler, „Wissenschaft von der Person" (Plessner 1975, S. 74).

Plessners Philosophieren ist, deutlich erkennbar, ohne das lebenslogische Philosophieren von Georg Misch und Josef König nicht zu haben. Exzentrizität und „Verschränkung" (Josef König) kommen überein (Plessner 1975: VI), und die Verbindlichkeit der Unergründlichkeit ist eine Figur von Georg Misch. Hier ist der programmatische Pfad einer minimal-positiven Metaphysik angelegt. Es ist nicht ohne historische Ironie, dass dieser Pfad damals durch Konfrontation der „Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl" (Misch 1967) gebahnt wurde, während heute der einzige offensive Versuch einer minimal-positiven Metaphysik von Seiten der Phänomenologie vorliegt, nämlich von Tengelyi (2014), dort wiederum gänzlich ohne Bezugnahme auf Misch und König und mit nur wenigen, allzu einfachen Nebenbemerkungen zu Plessner.

5 Philosophiehistorischer Epilog

Diese Problemkonstellation eines minimal-positiven Philosophierens war 1928 alles andere als neu. Es ist die Problemkonstellation, die im sog. Junghegelianismus zum Ausdruck kommt und bereits dort in zentralen Aspekten ausgefochten wird. Im Sinne der folgenden erinnernden Skizze sind es dann drei Pflöcke, an die sich ein minimal-positives anthropologisch-spekulatives Philosophieren binden kann bzw. binden müsste. 1. Das entscheidende Kriterium, formuliert von Plessner und Kamper: Ein Selbsteinschluss des Philosophierens, der erfahrbare Unterschiede sowohl zum Kontingenzexorzismus als auch zu jeder bloßen Ästhe-

tisierung eines solchen Selbsteinschlusses macht. 2. Die logisch harte Nuss, die ein solches Programm knacken müsste, auf je eigene Art begonnen von Plessner, Misch und König, Holz: Der Bruch mit jedem Nominalismus, also der Entwurf eines bedingten, situierten metaphysischen Modells von Kategorien-in-re. 3. Die Abkehr von jeder Geschichtsvergessenheit, die immer schon ‚weiß', dass Metaphysik und Ontologie von vorgestern sind: Das durchgeführte Programm einer positiv-skeptischen Anthropologie hätte seinen Frieden mit Hegel gemacht. Daran sei abschließend erinnert.

Max Stirner war sich mit den schärfsten seiner Kritiker – mit den jungen Karl Marx und Friedrich Engels, den Autoren der *Heiligen Familie* – darin fatal einig, kein Problem mit dem Nominalismus zu haben. Stirners berechtigter Furor dagegen, im Ureigenen des Einzelnen nur ein anhängendes Exemplar eines abstrakt-Allgemeinen zu sehen, basiert darauf und ist nur dadurch verständlich, dass er jedes Allgemeine als verallgemeinerten Oberbegriff denkt. Das wäre für die Achtung der Einmaligkeit des Einzelnen in der Tat desaströs. „Wie man aber das ‚Wesen des Menschen' vom wirklichen Menschen trennte und diesen nach jenem beurteilte, so trennt man auch seine Handlung von ihm und veranschlagt sie nach dem ‚menschlichen Werte'. *Begriffe* sollen überall entscheiden, Begriffe das Leben regeln, Begriffe *herrschen*. Das ist die religiöse Welt, welcher Hegel einen systematischen Ausdruck gab, indem er Methode in den Unsinn brachte und die Begriffssatzungen zur runden, festgegründeten Dogmatik vollendete." (Stirner 2009, S. 105) Und folglich: „Herrscht aber die Vernunft, so unterliegt die *Person*." (Stirner 2009, S. 114)

In der Diagnose dessen, was Hegel und seine Familie angerichtet hätten, ist die *Heilige Familie* vollständig mit Stirner einig (der Streit geht nur darum, wer zur Familie zählt): „Die Spekulation, welche aus den verschiednen wirklichen Früchten *eine* ‚Frucht' der Abstraktion – *die* ‚Frucht' gemacht hat, muß daher, um zu dem Schein eines wirklichen Inhaltes zu gelangen, auf irgendeine Weise versuchen, von *der* ‚Frucht', von der *Substanz* wieder zu den wirklichen *verschiedenartigen* profanen Früchten, zu der Birne, zu dem Apfel, der Mandel etc. zurückzukommen. So leicht es nun ist, aus wirklichen Früchten die abstrakte Vorstellung ‚*die* Frucht' zu erzeugen, so schwer ist es, aus der abstrakten Vorstellung ‚*die* Frucht' wirkliche Früchte zu erzeugen. Es ist sogar unmöglich, von einer Abstraktion zu dem *Gegenteil* der Abstraktion zu kommen, wenn ich die Abstraktion nicht *aufgebe*." (Marx & Engels 1845, S. 60)

Eine positiv-skeptische Anthropologie müsste sich a) hinsichtlich ihrer Logik des Begriffs von dieser Hegel-Karikatur verabschieden. Für ihren Welt-Begriff dürfte dazu die entscheidende logische Figur die Hegelsche Figur des „übergreifenden Allgemeinen" sein (Hegel WdL II: 38; König 1978; Holz 2005, S. 186–190; Holz 2011: Bd. V, S. 554, 558, 565f.). Eine positiv-skeptische Anthro-

pologie müsste sich b) hinsichtlich ihres Metaphysikverständnisses auf eine Re-Lektüre Feuerbachs einlassen und dessen Philosophie (bei allen Unklarheiten und Ungereimtheiten im Einzelnen) nicht weiter als Umstellung von Metaphysik auf Anthropologie, sondern als Umstellung von theologischer auf anthropologische Metaphysik lesen. Sie könnte dann entdecken, dass Feuerbach die Unendlichkeit der Welt keineswegs gegen die Endlichkeit des Menschen ausspielt. „Die Aufgabe der wahren Philosophie ist [...,] das Unendliche in das Endliche zu setzen." (Feuerbach 1982, S. 249) Bereits die Anschauung ist dann ein Bollwerk gegen den Nominalismus: „Die Anschauung giebt mir nicht nur Einzelnes, sie giebt auch Identität, Zusammenhang von Einzelnem – nicht nur Bäume, sondern Wälder." (Feuerbach 1960, S. 298) Vor allem kann man mit Feuerbach, insbesondere mit seiner Leibniz-Lektüre (Feuerbach 1984; dazu Holz 2015) lernen, dass die Situiertheit des eigenen Philosophierens gerade nicht lediglich historische und kulturelle *Gewordenheit* meint, sondern den Bruch mit jeder un-bedingten, los-gelösten, absoluten, gesellschaftstranszendenten Position des eigenen Sprechens. Situiertheit ist Bedingtheit, und insofern ein Welt-Blick vom Inneren der Welt aus. Deshalb ist die Situiertheit des Philosophierens unhintergehbar ihre minimale Normativität – Plessner sagt: im gelingenden Fall ihre Souveränität –, weil jeder Welt-Blick immer auch von woanders aus erfolgen könnte. Im guten Fall bleibt solches Philosophieren souverän, also ihrer Haltung treu, wohl um ihre Kontingenz und Bodenlosigkeit wissend.

Eine positiv-skeptische Anthropologie müsste c) den Lackmustest des Selbstbezugs bestehen, denn das „Unbedachte der ‚Aufklärung', das Unbegriffene der ‚politischen Emanzipation'" (Kamper) ist die unzureichend und schwankend beantwortete Frage nach der Quelle des Lichts, das unaufgeklärtes Dunkel erhellt. Minimalbedingung politischer Emanzipation ist die erfahrbare und wirkmächtige Unterscheidung des Aufklärers vom „Aufkläricht" (Bloch 1985a, S. 68; Bloch 1985b, S. 29). Diese Differenz „enthält ein pädagogisches Problem" (Kamper 1973, S. 61), insofern „der Erzieher selbst erzogen werden muß" (Marx 1983, These 3). Bekanntlich kann dieses Zusammenfallen „nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden" (Marx 1983, These 3).

Die philosophiegeschichtliche Latte liegt somit recht hoch. Es spricht wenig dafür, dass vorliegende anthropologische Entwürfe sie schon souverän genommen haben.

Siglen

Enc Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830] (seitenidentisch mit GW. Bd. 20). In: G.W.F. Hegel (2015): *Hauptwerke in sechs Bänden*. Bd. 6. Hamburg: Meiner.

WdL II Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff* [1816]. In: G.W.F. Hegel (2015): *Hauptwerke in sechs Bänden*. Bd. 4. Hamburg: Meiner.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1988 [1951]): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1992 [1966]): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst (1979 [1959]): *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst (1985a [1962]): *Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe* [1. Ausgabe 1935]. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst (1985b [1970]): *Tübinger Einleitung in die Philosophie. Neue, erw. Ausgabe* [1. Ausg. 1963/64]. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Bd. 13.

Feuerbach, Ludwig (1984 [1837]): *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* (= *Gesammelte Werke*. Bd. 3). Hrsg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie.

Feuerbach, Ludwig (1982 [1843]): „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie". In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hrsg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie, S. 243–263.

Feuerbach, Ludwig (1960 [1911]): „Nachgelassene Aphorismen". In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 10 [1903–1911]. Hrsg. v. Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, S. 295–346.

Fischer, Joachim (2014): „Die ‚Kölner Konstellation'. Scheler, Hartmann, Plessner und der Durchbruch zur modernen Philosophischen Anthropologie." In: T. Allert & J. Fischer (Hg.) (2014): *Plessner in Wiesbaden*. Wiesbaden: Springer VS, 89–121.

Holz, Hans Heinz (1976): *Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie: Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse, Neue Linke*. Darmstadt/ Neuwied: Luchterhand.

Holz, Hans Heinz (1990 [1987]): „Was sind und was leisten metaphysische Modelle?" (urspr. in: S. Avineri u.a., Fortschritt der Aufklärung, Köln). In: L. Berthold (Hg.): *Zur Architektonik der Vernunft*. Berlin: Akademie, S. 362–391.

Holz, Hans Heinz (2003a): *Deutsche Ideologie nach 1945. Gesammelte Aufsätze aus 50 Jahren*. Bd. 2. Essen: Neue Impulse Verlag.

Holz, Hans Heinz (2003b [1969]): „Mephistophelische Philosophie". In: Ders.: *Deutsche Ideologie nach 1945. Gesammelte Aufsätze aus 50 Jahren*, Bd 2. Essen: Neue Impulse Verlag, S. 183–192.

Holz, Hans Heinz (2005): *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik.* Stuttgart: Metzler.

Holz, Hans Heinz (2011): *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, 5 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Holz, Hans Heinz (2015 [1986]): „Feuerbachs Leibniz-Bild". In: Ders.: *Leibniz in der Rezeption der klassischen deutschen Philosophie*. Hrsg. v. Jörg Zimmer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 153–206.

Kamper, Dietmar (1973): *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik*. München: Hanser.

König, Josef (1978 [1946]): „Das System von Leibniz". In: Ders.: *Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. v. Günther Patzig. Freiburg/ München: Alber, S. 27–61.

Krüger, Hans-Peter (1996): „Angst vor der Selbstentsicherung. Zum gegenwärtigen Streit um Helmuth Plessners philosophische Anthropologie". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44. Nr. 2, S. 271–300.

Marquard, Odo (1982): „Skeptiker". In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 26. Nr. 2, S. 218–221.

Marx, Karl (1983 [1845]): „Thesen über Feuerbach". In: K. Marx & F. Engels: *Marx-Engels-Werke*. Bd. 3. Berlin: Dietz, S. 3–7.

Misch, Georg (1967 [1929/30]): *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

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

Plessner, Helmuth (1980 [1918]): „Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang". In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 143–310.

Plessner, Helmuth (1981 [1931]): „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht". In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 135–234.

Rodi, Frithjof (1990): *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schürmann, Volker (1997): „Unergründlichkeit und Kritik-Begriff. Plessners Politische Anthropologie als Absage an die Schulphilosophie". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45. Nr. 3, S. 345–361.

Schürmann, Volker (2014): *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*. München: Fink.

Schürmann, Volker (2019a): „Categorial Differences. Plessner's Philosophy Far from Reductive Naturalism and from Idealistic Culturalism". In: *Human Studies* 42. Nr. 1, S. 31–45, zuerst veröffentlicht: 15.06.2018.

Schürmann, Volker (2019b): „Philosophische Anthropologie. Philosophie der Praxis als Ringen, der Moderne gerecht zu werden". In: T. Bedorf & S. Gerlek (Hg.): *Philosophien der Praxis. Ein Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck/UTB, S. 247–281.

Sonnemann, Ulrich (2011 [1969, 1981]): *Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung; Sabotage des Schicksals* (= *Schriften*. Bd. 3.) Hrsg. v. P. Fiebig. Springe: zu Klampen.

Stirner, Max (2009 [1844]): „Der Einzige und sein Eigentum". In: M. Stirner (2009): *Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe*. Hrsg. v. Bernd Kast. Freiburg/ München: Alber, S. 9–369.

Tengelyi, László (2014): *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/ München: Alber.

Wunsch, Matthias (2014): *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Nicholas Coomann

Philosophische Anthropologie in Frankfurt

Zur Kritik anthropologischer Wesensbestimmungen bei Max Scheler und Max Horkheimer

Die kurze Zeit zwischen April und Mai 1928, in der Max Scheler einen Lehrstuhl in Frankfurt am Main innehatte, bezeichnet eine merkwürdige Episode der deutschen Philosophiegeschichte. Mit seiner Berufung an die dortige Universität trat der Begründer der Philosophischen Anthropologie in ein intellektuelles Umfeld ein, aus dem mit der Ernennung Max Horkheimers zum Direktor des Instituts für Sozialforschung nur wenige Jahre später die Kritische Theorie hervorgehen sollte. Noch bevor sich beide Denkansätze als konkurrierende philosophische Strömungen ausdifferenzieren und kontrastiv gegenübertreten konnten (vgl. Krüger 2017), ist ein persönlicher Kontakt ihrer Gründungsfiguren also nicht nur möglich gewesen, sondern scheint für einen begrenzten Zeitraum durchaus nahegelegen zu haben. An seine Beziehung zu Scheler während jener Zeit erinnert, schreibt Horkheimer 1948 in einem Brief an einen amerikanischen Kollegen: „I was quite close to him personally, and when he was appointed Professor at Frankfurt University in the late twenties it seemed as though an intensive cooperation between him and several of our friends had started a new era at that university“ (Horkheimer 1996, S. 935). Die Annäherung zwischen dem Horkheimer-Kreis und dem Autor der *Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) fand jedoch ein vorzeitiges Ende, als Scheler im Mai 1928 überraschend verstarb. „As you know, these plans were severed by the sudden death of Max Scheler, a few weeks after his inaugural lecture“ (Horkheimer 1996, S. 935).

Der vorübergehende Auftritt Schelers in Frankfurt ist bislang kaum untersucht worden. Erschwert wird die Bewertung vor allem dadurch, dass eindeutige Quellen über die fraglichen Verbindungen vor Ort fast vollständig fehlen. Betrachtet man die Vehemenz, mit der Horkheimer in seinem Aufsatz „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie“ (1935) keine zehn Jahre später die Ansprüche einer Wesensbestimmung des Menschen zurückweist und Scheler als Belastungszeugen nennt, gewinnt der zitierte Hinweis auf die Möglichkeit

Ich danke der Bayerischen Staatsbibliothek München, dem Historischen Archiv der Universität zu Köln und dem Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main für hilfreiche Unterstützung und die Erlaubnis, aus den unveröffentlichten Briefen von Max Scheler und Max Horkheimer zu zitieren. Besonderer Dank gilt Danilo Gajic und Katrin Schuster für kritische Anmerkungen zu diesem Text.

http://doi.org/10.1515/9783110716948–009

einer „intensive cooperation between him and several of our friends“ allerdings eine gewisse Brisanz. In der neueren Literatur wurde daher wiederholt die Frage aufgeworfen, ob die Entwicklung von Kritischer Theorie und Philosophischer Anthropologie nicht einen anderen Anfang hätte nehmen können, wenn Scheler seine Wirkung in der Metropole am Main länger entfaltet hätte. Während Joachim Fischer auf die vielfältigen Anschlussmöglichkeiten hinweist, die Scheler als etabliertem und breit aufgestelltem Philosophen im Klima der Frankfurter Intelligenz zur Verfügung standen (vgl. Fischer 2017, S. 5ff.), vermutet Christian Thies sogar, „dass beide Schulen von Anbeginn als gemeinsame Gruppe hätten auftreten können“, und führt weiter aus: „Möglicherweise hätte also, wenn Scheler einige Jahre länger gelebt hätte, das interdisziplinäre Forschungsprogramm der Frankfurter Schule von vornherein stärkere anthropologische Anteile besessen“ (Thies 2018, S. 182f.). Doch was nicht eingetreten ist, darüber lässt sich höchstens spekulieren. Trotz ihres vielversprechenden Auftakts bleibt die „Frankfurter Konstellation“ anno 1928 für die Entwicklung der deutschen Philosophie eine Geschichtsschreibung im Konjunktiv.

Auch die folgenden Überlegungen widmen sich der Frage nach dem Verhältnis von Schelers Philosophischer Anthropologie und Horkheimers Anthropologiekritik vor dem Hintergrund der geschilderten Episode. Dabei ist es mein Anspruch, genauer zu prüfen, wie das Aufeinandertreffen zwischen dem Begründer der Philosophischen Anthropologie und dem Vertreter der Kritischen Theorie zu beurteilen ist. Lässt sich tatsächlich ein theoretisches Potential erkennen? Oder scheint dieses von vornherein ausgeschlossen gewesen zu sein? Konkret bedeutet dies die Frage nach einem möglichen philosophischen Konvergenzbereich, auf dessen Grundlage eine Kooperation denkbar gewesen wäre. Der Beitrag geht in drei Schritten vor: Zuerst werde ich auf Grundlage der verfügbaren Quellen die Umstände von Schelers Ordinariat in Frankfurt und dessen Verbindungen zum Institut für Sozialforschung sowie zum Kreis um Horkheimer in aller Kürze *historisch* umreißen (Abschnitt 1). Einer Rekonstruktion der Einwände, die Horkheimer bereits in seinen frühen Vorlesungen, aber auch in seinem bekannten Essay von 1935 gegen Schelers Philosophische Anthropologie formuliert, widmet sich der zweite Teil (Abschnitt 2). Demgegenüber besitzt der letzte Abschnitt den Status eines Gedankenexperiments: Ist es möglich, dass Schelers anthropologische Arbeiten dennoch Merkmale enthalten, die in die Richtung von Horkheimers Anthropologiekritik weisen? Obwohl ich der Meinung bin, dass sich diese Frage – unter Zugrundelegung des Begriffs „negative Anthropologie“ – durchaus positiv beantworten lässt, bleiben die jeweiligen philosophischen Paradigmen kontrovers und hätten eine Kooperation eher unwahrscheinlich gemacht. Die Möglichkeit einer fruchtbaren Auseinandersetzung vor Ort wäre damit allerdings nicht ausgeschlossen gewesen (Abschnitt 3).

1 Von der Kölner zur Frankfurter Konstellation

Während der 1920er Jahre zählte Scheler fraglos zu den bekanntesten Philosophen im deutschsprachigen Raum. Noch vor Ende des Ersten Weltkriegs hatte er mit seiner phänomenologischen Wertethik einen maßgeblichen intellektuellen Einfluss entfaltet und sich mit zahlreichen politischen, sozial- und religionsphilosophischen Beiträgen in der Öffentlichkeit platziert. 1919 wurde er zum Mitdirektor am Kölner Institut für Sozialwissenschaften ernannt und war seither nicht nur entscheidend an der Entwicklung der Wissenssoziologie beteiligt gewesen, sondern gehörte mit seinen Studien zur positivistischen Erkenntnistheorie auch zu den ersten deutschen Rezipienten des amerikanischen Pragmatismus. Sein Charisma und seine Offenheit brachten ihn in der der Weimarer Gelehrtenkultur mit vielen einflussreichen Persönlichkeiten in Kontakt. Auch international stießen seine Werke auf Resonanz: Mitte der 1920er Jahre waren verschiedene Gastaufenthalte geplant, u.a. in Japan und den USA. Ebenso hatten ihn Leo Trotzki und Georgi Tschitscherin zu Vorträgen in die Sowjetunion eingeladen (vgl. Staude 1967, S. 139ff.; Mader 1980, S. 123).

Als Scheler im April 1928 seine Tätigkeit in Frankfurt am Main aufnahm, befand er sich auf dem Höhepunkt seines akademischen und schriftstellerischen Erfolgs. Die Berufung an die liberaler gesinnte Frankfurter Universität war ihm durchaus gelegen gekommen, nachdem er sich im Wirkumfeld der Erzbistumsstadt Köln durch seine Distanzierung vom Katholizismus zunehmend eingeschränkt sah (vgl. Edelmann 2019, S. 156ff.). Im Zentrum seines Schaffens standen während dieser Zeit die Bemühungen um eine Philosophische Anthropologie.[1] Die wichtigsten, wenngleich vorläufigen Gedanken zum Thema hatte er bereits im Mai 1927 in einem Vortrag vor der Darmstädter „Schule der Weisheit" präsentiert und im anschließenden Tagungsband veröffentlicht (vgl. Scheler 1927a). Schelers weitgefächerter Ansatz, der im Rahmen der „Kölner Konstellation" (Fischer 2014) um Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann sukzessive entwickelt worden war, nimmt die Bestimmung des Menschen in charakteristischer

1 Schelers intellektuelle Biographie wird gemeinhin in drei Perioden unterteilt: die neukantianische Periode bis 1906, die phänomenologisch-katholische Periode bis 1922 und die pantheistisch-metaphysische Periode bis zum Tod 1928. Philosophisch-anthropologische Fragen rückten vor allem während der letzten Lebensjahre ins Zentrum seines Denkens, wenngleich sie ihn schon vorher immer wieder beschäftigten. In der letzten Phase seiner Entwicklung hob Scheler selbst die übergreifende Bedeutung der Anthropologie für seinen philosophischen Werdegang hervor: „Die Fragen: *Was ist der Mensch, und was ist seine Stellung im Sein?* haben mich seit dem Erwachen meines philosophischen Bewußtseins wesentlicher beschäftigt als jede andere philosophische Frage" (Scheler 1995, S. 9).

Weise über den Umweg einer Stufenontologie des Lebendigen vor: Ausgehend von pflanzlichen und tierischen Lebensformen steigt die Analyse in der Reihe biopsychischer Vermögen langsam empor, wobei sie die Ergebnisse einzelwissenschaftlicher Forschung, vor allem von Biologie und Psychologie, prägnant in ihre Argumentation einbezieht. Dem Menschen weist Scheler gegenüber dem Reich des Lebendigen eine „Sonderstellung" zu und situiert ihn in antidualistischer Stoßrichtung genau auf der Grenzlinie zwischen vitalen und geistigen Vermögen. Dabei geht er nicht nur von der Bestimmung eines Lebewesens aus, das sich „*in unbegrenztem Maße ‚weltoffen' verhalten*" (Scheler 1995, S. 33) kann, sondern erklärt den Menschen in bewusst provokativer Abkehr von seinem früheren Theismus zum Ort und Mitwirkenden an der „Selbstwerdung der Gottheit" (Scheler 1995, S. 55).

Das Textkorpus von Schelers Anthropologie lag 1928 keineswegs schon in abgeschlossener Form vor. Im Vorwort zur postum erschienenen Einzelausgabe von *Die Stellung des Menschen im Kosmos* findet sich die zeitnahe Publikation einer umfassenden Schrift zur Philosophischen Anthropologie angekündigt, die er „seit Jahren unter der Feder" (Scheler 1995, S. 9) habe. Noch für das kommende Wintersemester 1928/29 hatte sich Scheler beurlauben lassen, um den lang anvisierten großen Entwurf auszuarbeiten – ein Vorhaben, das er nicht mehr realisieren konnte. Wie hoch er indes die Bedeutung des geplanten Werks einschätzte, dokumentiert ein Brief von 1926: „Es ist ein fast grandioser Vorentwurf und Berge von Manuskripten liegen da. […] Gelingt mir das Werk, so wird es weitaus das Größte, was ich gemacht habe" (Scheler 1926).[2] Wie anzunehmen ist, beabsichtigte Scheler, seine Überlegungen zur Sonderstellung des Menschen in Frankfurt ausführlich zu diskutieren. Unter den Lehrveranstaltungen, die er für sein erstes Semester an der neuen Universität ankündigen ließ, findet sich auch ein zweistündiges Seminar zu „Fragen der philosophischen Anthropologie" (vgl. Universität Frankfurt am Main 1928, S. 41). Dabei durfte er vor Ort nicht nur mit einem breiten Anhängerkreis rechnen, sondern konnte sich zudem der Unterstützung durch seine vielen Frankfurter Freunde sicher sein, zu denen seinerzeit namhafte Gelehrte wie die Psychologen Adhémar Gelb und Kurt Goldstein, der Altphilologe Rudolf Otto oder der Leiter des Instituts für Kulturmorphologie Leo Frobenius

2 Schelers unveröffentlichte Aufzeichnungen und Entwürfe zur Philosophischen Anthropologie der 1920er Jahre erschienen erstmals 1987 im dritten Nachlassband der von Manfred Frings herausgegebenen Scheler-Werkausgabe. Gegenüber Schelers vielversprechenden Ankündigungen wie in dem zitierten Brief erweist sich die Edition allerdings als ernüchternd: Ihr weitgehend fragmentarischer und disparater Materialfundus macht deutlich, „daß Scheler 1928 nicht einmal angefangen hatte, sein großes Werk niederzuschreiben" (Henckmann 1998, S. 194; vgl. auch Fischer 2008, S. 476f.).

zählten. Über seine Verbindungen in Frankfurt vermeldete Scheler noch gegen Ende 1927 in einem Brief: „[I]ch stehe mit der ganzen Stadt glänzend“ (Scheler 1927b).

Wie steht es vor diesem Hintergrund um das Verhältnis zwischen Scheler und den Vertretern der Kritischen Theorie? Dazu ist festzuhalten, dass das Zustandekommen eines näheren Kontakts zwischen dem neugewonnenen Philosophieprofessor und dem Frankfurter Institut für Sozialforschung aus politischen Gründen eher abwegig erscheinen musste. Das Institut war 1923 auf Betreiben des Deutsch-Argentiniers Felix Weil ins Leben gerufen worden und hatte sich dem Ziel einer Erforschung und Vertiefung des Marxismus verschrieben, weshalb es seitens der Universität mit deutlicher Zurückhaltung betrachtet wurde (vgl. Kluke 1972, S. 499ff.). Zwar war Scheler mit dem seinerzeitigen Direktor, dem Austromarxisten Carl Grünberg, über soziologische Tagungen flüchtig bekannt (vgl. Scheler 1924a: „ein sehr netter Talmudjüd, der per Du mit Sombart ist“) und stand auch mit dem Stifter des Instituts, dem Frankfurter Mäzen Hermann Weil, regelmäßig in Kontakt (vgl. z.B. Scheler 1923). In den unmittelbaren Nachkriegsjahren hatte er sich darüber hinaus in verschiedenen Vorlesungen und Vorträgen zeitweise sogar dem Standpunkt eines „christlichen Sozialismus“ angenähert (vgl. Scheler 1963a). An seiner grundsätzlichen Opposition gegen marxistische Positionen konnte dennoch kein Zweifel bestehen. Schon seine Stellung in Köln hatte Scheler 1919 mit dem erklärten Ziel angetreten, dem in der Region angeblich drohenden Ausbruch von „unabhängige[r] Sozialdemokratie“ und „Bolschewismus“ entgegenwirken zu wollen (Scheler 1918; vgl. dazu auch Tilitzki 2002, S. 86). Auch in seinen Schriften, etwa in *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924), bestimmt er die materialistische Lehre von Marx als vereinseitigendes naturalistisches Theoriegebäude, dessen ökonomisches Primat dem wirklichen Gang der Geschichte nicht gerecht werde (vgl. Scheler 1980, S. 47) – eine Auffassung, an der er bis in seine späte Anthropologie hinein festhielt.[3]

3 Scheler kennzeichnet Marx’ Lehre als „einseitig“ und „naturalistisch“, weil sie Mensch und Geschichte lediglich auf *eine* menschliche Triebrichtung zurückführe: die Wirtschaft, und damit letztlich auf den Nahrungstrieb (vgl. Scheler 1995, S. 63f.). Entsprechend grenzt er den Begriff des christlichen Sozialismus sorgsam gegen marxistische Interpretationen ab, denen seine Konzeption „[a]ufs schärfste entgegengesetzt“ (Scheler 1963a, S. 269) sei. Ausführlichere Bemerkungen zur marxistischen Theorie finden sich im Nachlassmanuskript „Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus“ von 1919. Darin setzt Scheler sich auch eingehend mit Marx’ Ökonomiekritik und Geschichtsphilosophie auseinander, wobei er zentral deren ökonomistische Voraussetzungen negiert: Dem kapitalistischen Geist sei nicht durch materielle Umwälzungen, sondern nur durch die Mittel des Geists selbst beizukommen: „Am Anfang war nicht die Tat, sondern das Wort und die Liebe“ (Scheler 1982, S. 629).

Dennoch sind durchaus Berührungspunkte zwischen Scheler und dem Kreis um Horkheimer dokumentiert. Dabei gilt es jedoch zu beachten, dass der Zirkel, aus dem mit Horkheimers Direktorat ab 1930 sukzessive die Kritische Theorie hervorgehen sollte, sich um 1928 erst langsam zusammenzusetzen begann und mit dem Institut für Sozialforschung nur lose in Verbindung stand. Besser war Scheler bereits im Vorfeld mit Siegfried Kracauer bekannt, den er zeitweise als intellektueller Mentor unterstützt hatte und von dem er seit Beginn der 1920er Jahre mit zahlreichen, teils kritischen Rezensionen in der *Frankfurter Zeitung* bedacht worden war (vgl. Mülder 1985, S. 158). Für den jungen Philosophen und Musikkritiker Theodor W. Adorno, mit dem er vermutlich durch Kracauer in Berührung gekommen war, scheint Scheler sogar „äußerst *günstig* [...] eingenommen" (Kracauer 2008, S. 163) gewesen zu sein.[4] Adorno zog daraufhin im Frühjahr 1928 kurzzeitig eine Habilitation bei Scheler in Erwägung, nachdem sein Qualifikationsversuch bei Hans Cornelius, dem Inhaber des zweiten philosophischen Lehrstuhls in Frankfurt, gescheitert war – ein Plan, der sich bekanntlich nicht realisierte. Nicht zuletzt mit Horkheimer selbst, der sich 1925 mit einer Arbeit über Kants *Kritik der Urteilskraft* habilitiert hatte und seither als Privatdozent Vorlesungen hielt, ergaben sich in Frankfurt persönliche Kontakte. Über Art, Umfang und Inhalt der Begegnungen ist nichts Genaueres überliefert. Obwohl Horkheimer sich 1967 erinnert, in „unendlich positive[r] Beziehung" (Horkheimer 1985, S. 451) zu Scheler gestanden zu haben, ist im unmittelbaren zeitlichen Kontext lediglich von „wenigen Gespräche[n]" die Rede, die seinerseits „die Hoffnung auf inhaltlichen Gewinn an Wissen über die moderne Ideenlage gefügt" hätten (Horkheimer 1987a, S. 146). Immerhin kannten sich beide aber spätestens seit 1924 durch den Gestaltpsychologen Adhémar Gelb, der zu Horkheimers akademischen Lehrern und zu Schelers engeren Freunden gehörte.[5] Laut eigener Aussage hat Horkheimer zudem die ersten Vorlesungen Sche-

4 Das Zitat stammt aus einem Brief Kracauers an Adorno vom Februar 1928, in dem es wörtlich heißt: „Wichtig für Dich: neulich sprach ich einen Augenblick Horkheimer, der mir mitteilte, er habe auf Grund einer Unterredung mit Scheler die Überzeugung, daß *Scheler äußerst günstig* für Dich eingenommen sei. Nach H.'s Ansicht wirst Du bei ihm die Habilitation ohne große Schwierigkeiten erreichen können." Adorno antwortete zwei Tage später: „Dank für die Scheler-Information, ich wäre doch *sehr* froh [...], wenn es zur Habilitation in Frankfurt käme. Für aussichtsreich halte ich sie allerdings nur, wenn es gelingt, bei Scheler im Einverständnis bezw. auf Empfehlung von Cornelius anzukommen; denn Scheler hat keinerlei Interesse, mich *gegen* Cornelius durchzusetzen" (Adorno 2008, S. 167). Bekanntermaßen habilitierte Adorno nicht bei Scheler, sondern 1931 in Frankfurt bei Paul Tillich.

5 Einen Hinweis auf die persönliche Bekanntschaft zwischen Scheler und Horkheimer um das Jahr 1924 enthält der Briefwechsel zwischen Scheler und Märit Furtwängler. Hier fällt der Name

lers in Frankfurt besucht (vgl. Horkheimer 1987a, S. 147). Nicht wenig erstaunlich ist darüber hinaus der Umstand, dass beide zusammen noch in Schelers letzten Lebenstagen an der Gründung einer Frankfurter Ortsgruppe der Kantgesellschaft beteiligt waren – aber dazu später mehr.

Am 19. Mai 1928 verstarb Scheler im Alter von 53 Jahren überraschend an den Folgen eines Herzinfarkts. Ob sich mit Recht vermuten lässt, dass es ohne diesen plötzlichen Tod zu einer Annäherung beider Lager gekommen wäre, ist auf Grundlage der historischen Quellen nicht ersichtlich. Auch um die Rolle der Philosophischen Anthropologie in diesem Zusammenhang beurteilen zu können, ist ein Blick in die philosophischen Textzeugnisse erforderlich.

2 Horkheimer über Scheler und die Anthropologie

Horkheimer hat sich schon früh eingehend mit Schelers Philosophie auseinandergesetzt und sich an verschiedenen Orten zu ihr geäußert. Bereits sein Habilitations-Probevortrag von 1925 enthält prägnante Verweise auf Schelers materiale Wertethik und hebt diese als einen der wichtigsten Versuche innerhalb der phänomenologischen Bewegung hervor, die formalen Methoden Edmund Husserls auf neue Gegenstandsbereiche zu erweitern (vgl. Horkheimer 1987b, S. 95ff.). Ausführlich behandelt wird Schelers Rolle in der Entwicklung der Phänomenologie auch in der Vorlesung „Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ vom Sommersemester 1926. Schon der Einleitungsteil unterstreicht die kulturhistorische Bedeutung des Autors und verortet dessen Werk im Mittelpunkt der aktuellen philosophischen sowie außerakademischen Diskussion:

> Wer von Max Scheler nichts weiß, vermag die Herkunft eines sehr großen Teiles der neusten philosophischen Literatur unmöglich zu begreifen – aber nicht nur der Literatur, sondern auch anderer Erscheinungen, wie zum Beispiel bestimmter Tendenzen der Jugendbewegung. (Horkheimer 1990, S. 184)

Die wichtigsten Eckpunkte seiner Lektüre des Frankfurter Kollegen finden sich in einer Gedenkrede anlässlich von Schelers Tod zusammengefasst, die Horkheimer 1928 seiner Vorlesung „Einführung in die Geschichtsphilosophie“ voranstellte.

Horkheimers allerdings nur ein einziges Mal, nämlich beiläufig im Kontext einer Verabredung mit Gelb anlässlich eines Besuchs von Scheler in Frankfurt: „Gelb schrieb mir, daß er Zimmer für mich hat u. da Horkheimer heute nach Italien fährt, wäre es besser gewesen, ich wäre schon dort“ (Scheler 1924b).

Trotz des Zwecks der Würdigung bleibt das Urteil ambivalent und tendiert zwischen Wertschätzung und Kritik. So unterstreicht Horkheimer gleich zu Beginn die „Grundverschiedenheit“ (Horkheimer 1987a, S. 146) seiner eigenen Auffassungen von der Gedankenwelt Schelers. Zwar habe dieser mit seinen gefühlstheoretischen Analysen „zu einer Reihe wichtiger und fruchtbarer Beschreibungen, zu einer Revision mangelhafter, Tradition gewordener Erfahrungen, zu einer ungeheuren materialen Bereicherung“ (Horkheimer 1987a, S. 153) beigetragen und auch durch seine Soziologie wertvolle Erkenntnisse gewährt. Als Ganze sei Schelers Philosophie jedoch nur auf Grundlage des Zeitgeists zu verstehen: Ihr übergeordnetes Motiv sei es, den Sinn- und Transzendenzverlust in der säkularisierten Kultur durch die Restitution metaphysischer Wissensansprüche auszugleichen. „[D]ie Errichtung eines der sinnentleerten, bestimmungsarmen mechanischen Ansicht gegenüber qualitativ reichen, harmonischen, sinnvollen Weltbildes war seine Intention“ (Horkheimer 1987a, S. 151). Die erkenntnistheoretische Fadenscheinigkeit des Unterfangens enthüllt sich dabei für Horkheimer nicht zuletzt im intuitionistischen Verfahren der Wesensschau, mit dem Scheler essentielle Aussagen über die Welt zu begründen versucht: „Die Befriedigung des endgültigen, abschließenden Wissensbesitzes, eine Metaphysik in der Art, wie Scheler sie sich gedacht hat, ist nach unserer Überzeugung nicht zu verwirklichen“ (Horkheimer 1987a, S. 157). Schon in seiner Vorlesung von 1926 hatte Horkheimer darüber gescherzt, dass sich die Ergebnisse der Erschauung ewiger Wesenheiten bei Scheler in einem erstaunlich raschen Wechsel befänden (vgl. Horkheimer 1990, S. 330).

Gelegentlich seiner Gedenkrede kommt Horkheimer auch auf Schelers Anthropologie zu sprechen. Er betrachtet vor allem dessen letzte Schriften als „Gedankenbruchstücke“ (Horkheimer 1987a, S. 156) des in Aussicht gestellten und nicht abgeschlossenen Projekts einer Lehre vom Menschen, namentlich „Mensch und Geschichte“ (1926), „Idealismus – Realismus“ (1927) und „Die Sonderstellung des Menschen“ (1927). Wie Horkheimer konzediert, habe Scheler fraglos „eine Zentralfrage der aktuellen Forschung getroffen“ (Horkheimer 1987a, S. 157). Der umfassende Anspruch, ein einheitliches Wesen des Menschen auszumachen, beruhe jedoch ebenso wie dessen Metaphysik auf unhaltbaren Prämissen:

> Fast scheint es, als habe Scheler [...] nun an die Lehre vom Menschen die Lösung aller Probleme heften wollen. Er setzt dabei voraus – nicht nur, daß der Mensch selbst im Laufe der Geschichte sich nicht verwandle, sondern auch, daß wir heute ein endgültiges und absolut sicheres Wissen von ihm haben können. (Horkheimer 1987a, S. 157)

Eine genauere Erläuterung seiner Einwände unterlässt Horkheimer an dieser Stelle. Stattdessen verweist er auf seine anschließende Vorlesung, deren Ziel es sei, die Falschheit einer Lehre vom Wesen des Menschen am Beispiel der Schriften Niccolò Machiavellis zu entwickeln.[6]

Zu einer ausführlicheren Kritik der philosophischen Anthropologie kam es erst sieben Jahre später, im Jahr 1935.[7] Der Aufsatz „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie" erschien im vierten Jahrgang der *Zeitschrift für Sozialforschung* prominent als Eingangsessay. In einem Brief an Adorno hatte Horkheimer zuvor noch versucht, die Erwartungen an den Text gering zu halten:

> In der Frühjahrsnummer der Zeitschrift erscheint ein kleiner Artikel zur philosophischen Anthropologie. Er besteht wesentlich aus einigen lose zusammengefügten Bemerkungen zu diesem Thema und ist ganz uneinheitlich. Er musste in wenigen Tagen geschrieben werden, denn es stellte sich heraus, dass ein anderer Artikel, den wir ursprünglich für diese Stelle bestimmt hatten, nicht in Frage kam. (Horkheimer 2003, S. 61)

Betrachtet man den Wirkradius des Aufsatzes, erscheinen diese Bemerkungen beinahe wie ein Understatement: Obwohl der Text den Charakter einer prägnanten Stellungnahme besitzt, versammelt er bereits alle wichtigen Aspekte und Argumente, die in der Folgezeit für die Anthropologiekritik der Kritischen Theorie bestimmend werden sollten (vgl. die Rezeption bei Benjamin 1999, S. 126; Adorno 2003a, S. 150). Noch gegen Ende der 1960er Jahre hebt Adorno hervor, dass „Horkheimers Arbeit über die philosophische Anthropologie" zu den „ersten eingreifenden Kritiken jener Ansicht" gehört habe und mitverantwortlich dafür gewesen sei, dass „die in Betracht kommende Philosophie von den Deklamationen über den Mensch sich entfernt" (Adorno 1986, S. 262).

Auf den ersten Blick lässt sich Horkheimers Anthropologieaufsatz in weiten Teilen als eine nachgeschobene Auseinandersetzung mit Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* lesen. Der ehemalige Frankfurter Kollege wird wiederholt zitiert und ausdrücklich als der Begründer der modernen philosophischen Anthropologie ausgewiesen (vgl. Horkheimer 1988a, S. 255). Argumentativ orien-

---

6 In der publizierten Fassung der Vorlesung finden sich tatsächlich entsprechende Stellen, die im Hinblick auf die modernen philosophisch-anthropologischen Ansätze allerdings wenig ergiebig sind (vgl. Horkheimer 1987c, S. 202ff.).

7 Im Rahmen der Rekonstruktion von Horkheimers Anthropologiekritik schreibe ich, Horkheimer folgend und anders als Scheler, „philosophische Anthropologie" mit kleinem „p". Mir scheint es an dieser Stelle nämlich zumindest unklar, ob sich Horkheimers Einwände tatsächlich gegen Schelers Denkansatz mit dem Eigenamen „Philosophische Anthropologie" richten oder allgemeiner das philosophische Themenfeld „philosophische Anthropologie" meinen. Siehe dazu genauer weiter unten, den Abschnitt 3.

tiert sich Horkheimer dabei weitgehend am Repertoire, das er schon an früheren Stellen gegen den Autor vorgebracht hatte. Hinsichtlich des Fundamentalprogramms, das Scheler in den Schlusspassagen seiner Schrift postuliert, heißt es lakonisch: „Die Aufgabe, die Max Scheler der Anthropologie gestellt hat, [...] ist unmöglich" (Horkheimer 1988a, S. 251). Im Kern sind es drei Einwände, die Horkheimer geltend macht: Er moniert die Geschichtslosigkeit, die mangelnde soziologische Validität und den illusorischen Charakter der philosophischen Anthropologie. Da die Menschen sowohl im historischen Verlauf als auch innerhalb einer Gesellschaft große Unterschiede aufweisen, sei die Forderung, alle spezifischen Kulturleistungen wie die Charakteristika von Kunst, Moral, Sprache, Gesellschaftlichkeit und Staatlichkeit aus einer einheitlichen Universalbestimmung des Menschen abzuleiten, empirisch schlicht nicht einzulösen. Der Holismus des anthropologischen Wesensbegriffs mache diesen nicht nur als Mittel zum Verständnis sozialer Phänomene unbrauchbar, sondern rede in seiner ahistorischen Statik zudem einem Sozialkonservatismus das Wort:

> Die hier vorgetragenen Bemerkungen bestreiten die Annahme der einheitlichen Bestimmung, weil in der bisherigen Geschichte das Schicksal der Menschen außerordentlich verschieden ist. Die gegen notwendige historische Veränderungen seit je erhobene Rede, dass die Natur des Menschen dawider sei, soll endlich verstummen. (Horkheimer 1988a, S. 275)

Dabei besteht Horkheimers Hauptargument zweifellos darin, die philosophische Anthropologie als ideologische Kompensation zu kennzeichnen. Wie er ausführt, begründet der Verfall von Überlieferung, Religion und traditionellen Ordnungsvorstellungen in der Moderne ein Vakuum und sorgt für Vereinzelung, Depravation und Orientierungsverlust. In dieser Situation stelle die Anthropologie den Versuch dar, eine neue Sinnquelle zu erschließen:

> Die moderne philosophische Anthropologie entspringt demselben Bedürfnis, das die idealistische Philosophie der bürgerlichen Epoche von Anfang an zu befriedigen sucht: nach dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Ordnungen, vor allem der Tradition als unbedingter Autorität, neue absolute Prinzipien aufzustellen, aus denen das Handeln seine Rechtfertigung gewinnen soll. (Horkheimer 1988a, S. 252)

Die Berufung auf ein Wesen des Menschen verfolgt demnach den Zweck, dessen verloren gegangene Stellung im Sein zurückzuerlangen und die Beschränktheit irdischer Bestimmungen auszuhebeln. Gerade in dieser ‚sichernden' Funktion trägt die philosophische Anthropologie für Horkheimer zu einer Affirmation der bestehenden Ordnung bei. Denn die Absenz von Sinn und das Bedürfnis nach Orientierung, auf die das anthropologische Denken antwortet, sind nach seinem Urteil nicht das Resultat einer abstrakten „Selbstproblematik des Menschen"

(Scheler 1995, S. 10), wie es bei Scheler heißt, sondern gehen auf reale ökonomische Konstellationen und soziale Verhältnisse zurück. Statt deren Erkenntnis voranzutreiben, indem sie „die gesellschaftlichen Widersprüche aufdeckt und auf ihre praktische Überwindung hinweist“ (Horkheimer 1988a, S. 253) – was laut Horkheimer das Ziel einer von Illusionen befreiten, *kritischen* Theorie wäre –, stiftet Anthropologie ein falsches Einverständnis: Sie prätendiert ein metaphysisches Wesen, setzt unvermittelt einen Sinn und entflieht damit der Wirklichkeit.

Es mag vor dem Hintergrund dieser Aussagen überraschen, dass die „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie“ keineswegs nur negativ Kritik üben, sondern der Anthropologie durchaus Schlupflöcher lassen. In einigen Passagen in der Mitte des Essays skizziert Horkheimer sogar die Umrisse eines Programms, „Anthropologie in eine dialektische Theorie der Geschichte einzubeziehen“ (Horkheimer 1988a, S. 258). Er stellt mithin Bedingungen auf, die erfüllt sein müssten, um eine Lehre vom Menschen im Sinne einer kritischen Theorie zu reformulieren. Denn „[a]nthropologische Studien“, heißt es im Text, brauchten „keineswegs wertlos“ zu sein:

> sie können die Erkenntnis der geschichtlichen Tendenzen weiterführen und verfeinern. Dann beziehen sie sich freilich anstatt auf den Menschen überhaupt auf historisch bestimmte Menschen und Menschengruppen und suchen ihr Sein und Werden nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit dem Leben der Gesellschaft zu begreifen. (Horkheimer 1988a, S. 260)

Horkheimer geht es um eine Anthropologie, die nicht versucht, den Menschen in einem zeitlosen Ansichsein zu fixieren. Statt des Maximalismus einer invarianten Wesensbestimmung hätte sie konkrete historische und gesellschaftliche Verhältnisse zu behandeln. Das Menschliche nimmt sie dabei nicht in positiver Form, sondern ex negativo in den Blick: „Nur negativ spricht eine illusionslose Theorie von menschlicher Bestimmung und zeigt den Widerspruch zwischen den vorhandenen Bedingungen des Daseins und allem, was die große Philosophie als jene Bestimmung verkündet hat“ (Horkheimer 1988a, S. 255). Die Konsequenz, die sich hieraus ergibt, ist widerspruchsvoll: Wird der Anthropologie ein Raum zugestanden, so nur unter der Voraussetzung, dass sie die fundamentale Kritik ihrer selbst in sich aufnimmt. Nichts anderes scheint gemeint zu sein, wenn Horkheimer 1936 in einem Brief an Adolph Lowe resümiert: „Ich orientiere mich nicht an einer philosophischen Anthropologie, ich halte sie sogar für unmöglich. Ich glaube, legitimerweise kann es, wie in manchen anderen Disziplinen, nur die Kritik der Wissenschaft geben, nicht sie selbst“ (Horkheimer 1995, S. 694f.).

3 Negative Anthropologie als Missing Link?

Vergleicht man die Konzeptionen von Horkheimers Kritischer Theorie und Schelers Philosophischer Anthropologie zur Zeit ihrer Entstehung, so fällt durchaus eine Reihe signifikanter Gemeinsamkeiten ins Auge (vgl. für das Folgende Thies 2018, S. 178ff.; Thies 1997, S. 17ff.). Beide Ansätze reagieren auf die zeitgenössische Krise philosophischer Wissensansprüche (vgl. Schnädelbach 1983, S. 17) und die zunehmende Ausdifferenzierung akademischer Fachdisziplinen mit einem ähnlich gearteten Programm: sie streben eine interdisziplinäre Kooperation zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften an. In seinem Antrittsvortrag *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* (1931) fordert Horkheimer, die „aufs Große zielenden philosophischen Fragen an Hand der feinsten wissenschaftlichen Methoden zu verfolgen" (Horkheimer 1988b, S. 29). Ähnlich verbindet auch Scheler an prominenter Stelle seine Philosophische Anthropologie mit dem Anspruch, die Frage nach dem Menschen jenseits überkommener Traditionen „auf der Grundlage der gewaltigen Schätze des Einzelwissens" (Scheler 1995, S. 10) zu beantworten. Statt Philosophie auf eine Sphäre reiner Erkenntnis zu begrenzen (wie etwa im damaligen Neukantianismus), betonen beide Autoren die Offenheit ihrer Ansätze gegenüber der sozialen und natürlichen Wirklichkeit: Während Horkheimer vor allem Sozialwissenschaften und Ökonomie im Blick hat, geht Scheler von den Ergebnissen lebenswissenschaftlicher Forschungen aus. Beide waren indes selbst nicht nur als Fachphilosophen, sondern außerdem innerhalb der sich während der 1920er Jahre in Deutschland erst schrittweise institutionalisierenden Soziologie tätig. Scheler hatte bereits in Köln eine sozialwissenschaftliche Forschungseinrichtung geleitet, in Frankfurt wiederum wurde 1928 eigens für ihn ein Lehrstuhl für „Philosophie und Soziologie" ins Leben gerufen. Auch Horkheimer erhielt 1930 eine Professur für „Sozialphilosophie" und brachte als Direktor am Institut für Sozialforschung zahlreiche soziologische Studien auf den Weg (vgl. genauer Wiggershaus 1987, S. 50). Die Arbeiten beider Autoren betreffen damit keineswegs bloß im engeren Sinn philosophische Fragestellungen, sondern zielen jeweils auf das Ganze der menschlichen Lebensverhältnisse und ihrer gesellschaftlichen Einrichtung. Auch im Kontext des zeitgenössischen Werturteilsstreits stehen Scheler und Horkheimer durchaus auf derselben Seite. Letzterer weist sogar positiv darauf hin, dass Scheler die Neutralität wissenschaftlicher Erkenntnis infrage stellt und stattdessen die (moralischen) Voraussetzungen des Wissens unterstreicht (vgl. etwa Scheler 1963b) – eine Einsicht die auch in Horkheimers späterem Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie" (1937) eine wichtige Rolle spielt: „Die Ablehnung einer vermeintlichen Wertfreiheit hat die Anthropologie mit dem dialektischen Denken gemeinsam" (Horkheimer 1988a, S. 256).

Wie ist vor diesem Hintergrund das Verhältnis zwischen Schelers Anthropologie und Horkheimers Anthropologiekritik zu bewerten? Zunächst fällt auf, dass die „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie" bewusst als polemischer Rundumschlag konzipiert sind. Angesichts der „anthropologischen Wende" (Seifert 1934/35, S. 393), die sich gegen Anfang der 1930er Jahre im (prä-) faschistischen Diskurs der deutschen Philosophie vollzog und eine schlagartige Expansion verschiedenartigster anthropologischer Publikationen zur Folge hatte (vgl. Fischer 2008, S. 94ff.), war die Schrift fraglos als kritischer Eingriff gedacht. Entsprechend ist Horkheimers Begriff von philosophischer Anthropologie weit gefasst und bezieht sich vor jeder besonderen Konzeption auf die gleichnamige philosophische Disziplin als solche. Die Kritik gilt pauschal der These eines zeit- und kontextunabhängigen Wesens als Gegenstand der Anthropologie und betrifft die Möglichkeit von positiven Aussagen über ‚den Menschen' schlechthin. Im Verlauf seiner Argumentation gelangt Horkheimer selbst zu der Feststellung, dass es ihm aufgrund „des metaphysischen Radikalismus und der Weite ihrer Fragestellung" schwerfalle, „zu den besonderen Anschauungen der philosophischen Anthropologie Stellung zu nehmen und produktive Kritik zu üben" (Horkheimer 1988a, S. 261). Im Ergebnis bleibt damit aber unklar, inwieweit die Einwände gegen die Anthropologie im Einzelnen tatsächlich an Schelers Konzeptionen der späten 1920er Jahre zu messen sind. Zwar wird Scheler von Horkheimer eindeutig als Hauptvertreter der kritisierten Strömung adressiert, jedoch verschwimmt dessen Ansatz infolge der Weitstellung des Blickwinkels immer wieder diffus mit anderen philosophischen Richtungen und Positionen. Besonders deutlich wird dies, wenn Horkheimer ohne weitere Unterscheidung mit Bernhard Groethuysen und Paul Ludwig Landsberg zwei zusätzliche Referenzautoren ins Feld führt, die jeweils sehr eigenständige Konzeptionen vertreten (vgl. Horkheimer 1988a, S. 255, 258, 275). Während Groethuysen als Schüler Wilhelm Diltheys philosophische Anthropologie vorrangig als Geschichte des menschlichen Selbstverhältnisses begreift, bringt Landsberg, der ein Kölner Student und Freund Schelers war, die Anthropologie geradewegs auf Linie mit existenzphilosophischen Fragestellungen.[8] Und tatsächlich scheint Horkheimer seine Kritik

8 Das Buch von Groethuysen (1931) bietet eine historische Übersicht über die Formen menschlicher Selbstauffassung von der Antike bis in die frühe Neuzeit, kann jedoch schon wegen seines enzyklopädischen Charakters nicht als systematischer Beitrag zur Philosophischen Anthropologie im Sinne Schelers et al. verstanden werden. Für Landsberg (1934) wiederum lässt sich dem Anspruch einer ‚Gesamtauffassung vom Menschen' nur durch den Aufweis des „verloren gegangenen Weges nach innen" (Landsberg 1934, S. 29) näherkommen, wobei explizit weniger Schelers Anthropologie als vielmehr Heideggers Daseinsanalyse stichwortgebend ist (vgl. Landsberg 1934, S. 22). Überhaupt scheint Landsberg, der dem Institut für Sozialforschung zeitweilig

implizit durchaus auch auf die Existentialontologie Heidegger'scher Prägung zu beziehen, wie eine Reihe von Formulierungen nahelegt.[9]

Was in der Grobkörnigkeit der Argumentation und der mangelnden Differenziertheit des Kontrahentenkreises verloren geht, ist eine nähere Auseinandersetzung mit den spezifischen Elementen von Schelers Anthropologie, die diese gerade als Ansatz der modernen philosophisch-anthropologischen Denkrichtung kennzeichnen (vgl. Fischer 2008, S. 519ff.). Die kritische Diskussion eines biophilosophischen Lebensbegriffs sowie einer Bestimmung des Menschen im Verhältnis zu einer Stufenleiter psychophysischer Vermögen, kurzum: eine Auseinandersetzung mit den *Naturvoraussetzungen* des menschlichen Lebens, die Scheler zur Grundlage nimmt, gerät bei Horkheimer nicht in den Blick. Vor diesem Hintergrund lässt sich mit Recht fragen, wie weit die pauschale Anthropologiekritik, die Horkheimer gegen die Lehre eines fixen und positiv bestimmbaren Wesens formuliert, Schelers Philosophische Anthropologie überhaupt trifft. Zugespitzt: Nimmt Schelers Entwurf, indem er sich auf eine *anthropologische Minimalbestimmung* beschränkt, nicht die späteren Einwände Horkheimers in Teilen sogar vorweg? Wie ich im Folgenden darzulegen versuche, sehe ich im Begriff „negative Anthropologie" Möglichkeiten, um die Konvergenz der Ansätze von Schelers Anthropologie und Horkheimers Anthropologiekritik kenntlich zu machen. Dabei gehe ich bewusst über die Geschichte dieses Terminus hinweg, der durch seinen prominenten Gebrauch im gleichnamigen Werk Ulrich Sonnemanns in einer gewissen Nähe zur Kritischen Theorie angesiedelt ist.[10] In neutraler Verwendung verknüpfe ich negative Anthropologie mit zwei Anforderungen, die sich an Horkheimers Anthropologiekritik und dessen Votum für eine Transformation der Anthropologie im Hinblick auf eine Kritische Theorie orientieren: (a) die Abkehr von einem invarianten Wesensbegriff, die der historischen Wan-

---

nahestand und regelmäßig als Autor für die *Zeitschrift für Sozialforschung* tätig war, Horkheimers Anthropologierezeption in relevanter Weise geprägt zu haben. Zu Landsberg allgemein und seiner Beziehung zu Horkheimer im Besonderen siehe Zwierlein (2009).

9 Heidegger wird von Horkheimer zwar an keiner Stelle ausdrücklich erwähnt, jedoch finden sich Aussagen im Text, die sich explizit auf existenzphilosophische Motive wie Tod und Eigentlichkeit beziehen, etwa wenn Horkheimer schreibt, dass philosophische Anthropologie sich „die Möglichkeit ‚echten' Lebens oder gar des ‚echten' Todes zum Thema wählt" und dadurch „dem Dasein tiefere Bedeutung zu geben unternimmt" (Horkheimer 1988a, S. 253). Auch dass als methodische Optionen moderner Anthropologie sowohl „Schau" als auch „Auslegung" angeführt werden (vgl. Horkheimer 1988a, S. 254), macht deutlich, dass Horkheimer „Wesensschau" und „Hermeneutik des Daseins" als Folien interpretiert, die sich beliebig übereinanderlegen lassen.

10 Zu denken ist an Adornos Hinweis auf das Erscheinen von Sonnemanns *Negativer Anthropologie* (1969) in der Vorrede zu seinem Hauptwerk *Negative Dialektik* (1966) (vgl. Adorno 2003b, S. 11).

delbarkeit menschlicher Eigenschaften Rechnung trägt und Anthropologie auf konkrete Menschen und Menschengruppen anwendbar macht, und (b), damit eng zusammenhängend, die negative Struktur der anthropologischen Begriffsbestimmung. Nachfolgend zeige ich zwei Tendenzen in Schelers Philosophischer Anthropologie auf, die in diese Richtung weisen.

(a) Tatsächlich nimmt Scheler im Rahmen seiner Anthropologie von einer abschließenden und einheitlichen Wesensbestimmung des Menschen verschiedentlich Abstand. Diese Behauptung erscheint zunächst nicht gerade nahezuliegen, wenn man bedenkt, dass Scheler den Wesensbegriff häufig und emphatisch verwendet. So hängt sich die gesamte Untersuchung der *Stellung des Menschen im Kosmos* am Wesensbegriff auf, indem Scheler diesen eingangs einem natursystematischen Begriff des Menschen gegenüberstellt. Während der natursystematische Begriff auf einer Einordnung des Menschen in die Taxonomie der Lebewesen basiert und ihn als einen Teil des Tierreichs ausweist, ist der Wesensbegriff „dem Begriffe des ‚Tieres überhaupt'" (Scheler 1995, S. 12) entgegensetzt. Um den Geltungsanspruch dieses Begriff ist es Scheler in seiner Schrift nun zu tun: „Ob dieser zweite Begriff" – der Wesensbegriff – „der dem Menschen als solchem eine Sonderstellung gibt, die mit jeder anderen Sonderstellung einer lebendigen Spezies unvergleichbar ist, überhaupt zu Recht bestehe – das ist unser Thema" (Scheler 1995, S. 71). Um die Implikationen dieses Vorhabens richtig zu verstehen, ist es allerdings notwendig, auch diejenigen Textstellen zu berücksichtigen, die die Möglichkeit in Zweifel ziehen, dass sich das Wesen des Menschen ein für alle Mal festlegen und begrifflich fixieren lässt. Bereits in seinem frühen Aufsatz „Die Idee des Menschen" (1914/1915), den Scheler noch 1928 im Vorwort zur *Stellung des Menschen im Kosmos* als verbindlichen Ausgangspunkt seiner Beschäftigung mit Anthropologie benennt (vgl. Scheler 1995, S. 71), findet sich die Aussage: „Der Mensch ist ein so breites, buntes, mannigfaltiges Ding, daß die Definitionen alle ein wenig zu kurz geraten. Er hat zu viele Enden" (Scheler 1972, S. 175). Kontext der Textstelle ist eine Kritik etablierter Menschenbilder, die diesen entweder als Vernunftwesen, als „homo faber" oder positivistisch als Ergebnis der Naturentwicklung betrachten. Genauer wird dazu ausgeführt:

> Der Irrtum der bisherigen Lehren vom Menschen besteht darin, daß man zwischen „Leben" und „Gott" noch eine feste Station einschieben wollte, etwas als Wesen Definierbares: den „Menschen". Aber diese Station existiert nicht und gerade die Undefinierbarkeit gehört zum Wesen des Menschen. Er ist nur ein „Zwischen", eine „Grenze", ein „Übergang", ein „Gotterscheinen" im Strome des Lebens und ein ewiges „Hinaus" des Lebens über sich selbst. Damit erledigt sich die Definitionsfrage. (Scheler 1972, S. 186)

Was Scheler in aller Klarheit betont, ist also die Unmöglichkeit, den Menschen in Form von Wesensaussagen definitorisch festzusetzen. Er spitzt diesen Befund

sogar noch weiter zu: „Ein definierbarer Mensch hätte keine Bedeutung“ (Scheler 1972, S. 186). Sein Festhalten an der Rede vom „Wesen des Menschen“ lässt sich dabei nur so verstehen, dass es ihm vor allem darum geht, die Möglichkeit inhaltlicher Bestimmungen über den Menschen zu problematisieren. Sofern von einem Wesen des Menschen gesprochen wird, ist somit immer nur der Rahmen benannt, in dem der Mensch zu verorten ist: „ein ewiges ‚Hinaus‘ des Lebens über sich selbst“. Diese Aussage enthält aber keine inhaltliche Bestimmung in dem Sinn, dass Menschsein auf eine bestimmte Richtung, eine Fähigkeit oder einen Zweck hin zu interpretiert wäre (vgl. dazu genauer Wunsch 2014, S. 77f.). Insofern kann die Einlassung auf ein Wesen des Menschen nach Scheler auch nicht der Befriedigung von Sinnbedürfnissen dienen oder auf das Ziel eines metaphysischen Trosts ausgerichtet sein. Im Gegenteil betont er gegen Ende der *Stellung des Menschen im Kosmos* sogar explizit, dass seine Philosophie „keine Versicherungsanstalt [...] für schwache, stützungsbedürftige Menschen“ (Scheler 1995, S. 71) sei. Auch die Behauptung einer sozialen, kulturellen oder historischen Invarianz realer menschlicher Eigenschaften lässt sich im Anschluss an Schelers Philosophische Anthropologie weder sinnvoll ableiten, noch als politische Forderung in Anschlag bringen. Im Kontext der Wissenssoziologie bemerkt er dazu genauer:

> Von jenen allgemeinsten Wesensgesetzen des Geistes abgesehen – die eben überhaupt keine Gesetze „eines“ wirklichen Geistes, einer wirklichen Gruppe oder eines Einzelwesens sind – *existiert Geist von vornherein nur in einer konkreten Vielheit* von unendlich mannigfachen Gruppen und Kulturen. Von irgendeiner *faktischen* „Einheit der Menschennatur“ als Voraussetzung der Historie oder Soziologie zu reden ist also unnütz, ja verderblich. (Scheler 1980, S. 25)

Damit ist nicht ausgeschlossen, dass aus Perspektive der Philosophischen Anthropologie nicht auch besondere Menschengruppen sowie gesellschaftliche Entwicklungen in den Blick genommen werden können. Im Gegenteil: Scheler selbst bezieht in seinem Aufsatz „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ (1927) die Vision einer menschlichen Wandlung explizit auf politische und kulturelle Formationen der damaligen Gegenwart.

(b) Der grundsätzliche Argumentationsgang von Schelers Anthropologie hebt an mit einer detaillierten Explikation des Aufbaus der biopsychischen Welt. Diese ist nach Schelers Darstellung in vier stratifizierte Sphären zu unterteilen: Gefühlsdrang (botanische Lebensformen), Instinkt (einfache Tierarten), assoziatives Gedächtnis (komplexer organisierte Tierarten) und praktische Intelligenz (höhere Primaten). Das distinktive Prinzip, das Scheler dem Menschen zuspricht und das er „Geist“ nennt, ist dagegen kein Teil der Stufenleiter biopsychischer Vermögen. Vielmehr handelt es sich um ein „*jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip*“ (Scheler 1995, S. 31). Vermittels des

Geists unterscheidet sich der Mensch nicht nur von seiner natürlichen Herkunft, sondern ist dieser Herkunft geradezu *kontrastiv entgegengestellt*. Geist begründet die konstitutionelle Fähigkeit des Menschen, sich von allem, was Leben heißt, loszureißen und zu entfernen. Zwar bleibt der Mensch ein lebendiges Wesen durch und durch, doch ist er kraft seines Geists über dieses Lebendigsein immer schon hinaus: Als ein „*Asket des Lebens*“ und „Neinsagenkönner“ ist er in der Lage, seine Drangimpulse zurückzustellen, den Filter seines Triebsystems abzulegen und seine Vollzüge zu versachlichen (Scheler 1995, S. 44). Dabei deutet die Rede vom „Neinsagenkönner“ bereits an, dass bei Schelers Begründung des Geist-Prinzips eine fundamentale Negation im Spiel ist. Was den Menschen ausmacht, lässt sich für ihn nur im scharfen Kontrast zu seinen Naturdeterminanten, seinen Trieben und Impulsen, verstehen: „Mensch sein heißt: dieser Art der Wirklichkeit ein kräftiges ‚Nein‘ entgegenschleudern“ (Scheler 1995, S. 42).

Es ist jedoch zu betonen, dass sich die Begründung des Geists einer Negation bedient, nicht hingegen Negation das Geist-Prinzip schlechthin ausmacht. Denn laut Scheler zeigt Geist sich zwar in einer Verneinung des Lebens, ist aber nicht selbst erst Resultat einer Negation. So geht er in der *Stellung des Menschen im Kosmos* ausführlich auf Ansätze ein, die er „‚*negative*‘ *Theorie des Menschen*“ (Scheler 1995, S. 46) nennt und entschieden zurückweist: Als Beispiele werden der Buddhismus sowie die Lehren von Arthur Schopenhauer, Paul Alsberg und Sigmund Freud genannt. Negative Theorien gehen Scheler zufolge davon aus,

> daß der Geist selbst – soweit dieser Begriff dann überhaupt zugelassen wird –, daß zum mindesten alle „kulturerzeugenden“ Tätigkeiten des Menschen, alle logischen, moralischen, ästetisch-schauenden [sic] und künstlerisch-bildenden Akte ausschließlich durch jenes „Nein“ erst *entstehen*. (Scheler 1995, S. 46)

Diesen negativen Theorien des Menschen stellt Scheler seine umstrittene These von der ‚Machtlosigkeit des Geistes‘ entgegen, der zufolge der Geist ein positives Prinzip eigener Geltung ist, das durch den Vollzug von Negation („Sublimation“) bloß eine Energetisierung seiner von Haus aus kraftlosen Strukturen erzielt: „Ich behaupte, daß der Geist zwar eigenes Wesen und Gesetzlichkeit hat, aber keinerlei ursprüngliche Eigenenergie“ (Scheler 1995, S. 46). Für den vorliegenden Zweck ist es nicht notwendig, diesen verschlungenen Gedanken weiter zu vertiefen (das ist an anderer Stelle schon ausführlich geschehen, vgl. Wunsch 2014, S. 89ff.). Er ändert nichts daran, dass der zentrale Begriff in Schelers Konzeption, zugleich die Pointe seiner Philosophischen Anthropologie, negativ angelegt ist: Der Geist, der den Menschen ausmacht, lässt sich der Logik seiner Argumentation zufolge nur in Abgrenzung zum natürlichen Sein verstehen. Dabei ist Negation zwar nicht die Substanz des Geist-Prinzips, immerhin aber derjenige Akt, „der

den menschlichen Geist recht eigentlich definiert“ (Scheler 1995, S. 42). Die radikale Offenheit, die Scheler dem Menschen zuspricht, resultiert damit direkt aus dem verneinenden Charakter der anthropologischen Begriffsbestimmung, deren einzige Determination darin besteht, keiner Naturdetermination zu unterliegen.

Schelers Anthropologie scheint überall dort durch das Raster von Horkheimers Kritik zu fallen, wo sie sich als genuin moderne Philosophische Anthropologie erweist: wo sie also die fixe und invariante Bestimmung eines umfassenden Wesens des Menschen durch dessen konzeptionelle Offenheit und die negative Struktur der Begründung konterkariert. Schelers Anthropologie insgesamt ist deshalb nicht schon als „negative Anthropologie“ zu bezeichnen. Gleichwohl enthält seine Konzeption durchaus Elemente, die sich im Sinne einer negativen Anthropologie interpretieren lassen, womit sie den Intentionen von Horkheimers Anthropologiekritik nähersteht, als diese vermuten lässt. Vielleicht hat Horkheimer diese Affinität geahnt, wenn er im Verlaufe seines Aufsatzes zu der Bemerkung gelangt, dass Scheler im Zuge seiner Abkehr von der Vorstellung eines personalen Schöpfergottes „den stärksten Antrieb zur Metaphysik“ (Horkheimer 1988a, S. 256) verworfen und somit den illusorischen Charakter seiner Philosophie zumindest in Teilen abstreift habe: „Dieser Schritt führt in die Richtung einer materialistischen Theorie. Sie leugnet nicht das objektive Sein, wohl aber den objektiven Sinn, der [...] von jener theistischen Voraussetzung nirgends zu trennen ist“ (Horkheimer 1988a, S. 256). Ob die genannten Aspekte wiederum eine stabile Grundlage für eine Annäherung beider theoretischer Lager in Frankfurt hätten abgegeben können und ob sich diese wiederum wirklich vollzogen hätte, ist eine andere Frage. Dabei darf nicht vergessen werden, dass Scheler ein scharfer Kritiker des historischen Materialismus gewesen ist: Noch in der *Stellung des Menschen im Kosmos* versperrt er sich kategorisch gegenüber gegenüber jeder Form von Theorie, die im Anschluss an Marx die Auffassung vertritt, „daß der Mensch nicht sowohl die Geschichte mache, als vielmehr die Geschichte den Menschen jeweilig verschieden gestalte, und zwar an erster Stelle die *Wirtschafts*geschichte, die Geschichte der ‚materiellen Produktionsverhältnisse‘“ (Scheler 1995, S. 64). Weniger in der Frage nach dem Für oder Wider einer Anthropologie als in der Frage nach der Gültigkeit einer materialistischen Geschichtsbetrachtung liegt damit letztlich die Kluft, über die zwischen Horkheimer und Scheler keine Brücke führt.

Am 16. Mai 1928, drei Tage vor Schelers Tod, wurde in Frankfurt am Main eine Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft gegründet. In der konstituierenden Sitzung wurde Hans Cornelius zum ersten und Scheler zum stellvertretenden Vorsitzenden gewählt, als Geschäftsführer der Vereinigung wurde der Privatdozent Hork-

heimer bestimmt.[11] Wie dieser schon im Vorfeld in einem Einladungsschreiben an den Frankfurter Oberbürgermeister mitgeteilt hatte, sollte die Gruppe nicht allein die Tradition Kants vor Ort aufrechterhalten, sondern vielmehr

> ihren Mitgliedern Gelegenheit geben, sich über wichtige philosophische Probleme und ihren Zusammenhang mit allen Gebieten des Wissens auszusprechen und ihnen durch die persönliche Bekanntschaft mit hervorragenden Vertretern der zeitgenössischen Philosophie ein Bild des philosophischen Lebens der Gegenwart vermitteln. (Horkheimer 1928)

In diesem Sinne kann die Kant-Gesellschaft während der späten 1920er und frühen 1930er Jahre als *der* zentrale Anlaufpunkt der philosophischen Diskussionen in Frankfurt gelten – ein Anlaufpunkt, der sich nach Horkheimers Ernennung zum Direktor zunehmend ins Institut für Sozialforschung verlagerte (vgl. Kluke 1972, S. 507). In den Vortragsveranstaltungen der Gesellschaft kamen namhafte Fachvertreter der damaligen Debatte zu Wort, wie sich Leo Löwenthal erinnert: „Jeder, der von uns eingeladen wurde, im Institut einen Vortrag zu halten, ist gekommen. Raymond Aron, Husserl“ (Löwenthal 1980, S. 69). Selbst Martin Heidegger sprach 1929 auf Einladung der Gruppe zum Thema „Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins“ (vgl. Kracauer 2011, S. 113f.). Es ist schwer vorstellbar, dass Horkheimer und Scheler, hätte letzterer länger gelebt, im Rahmen ihrer Ämter in der Kant-Gesellschaft nicht ausgiebig Gelegenheit gehabt hätten, sich über die Möglichkeit sowie die Voraussetzungen einer Philosophischen Anthropologie zu einigen. Und wenn sie sich nicht geeinigt hätten, dann hätten sie sich wenigstens gestritten.

11 Ein entsprechender Vermerk findet sich im Organ der Kantgesellschaft, den *Kant-Studien* (vgl. Ortsgruppe Frankfurt am Main 1928; siehe auch Dahms 1994, S. 64). Es ist allerdings fraglich, ob Scheler an der Sitzung tatsächlich teilnehmen konnte, da er schon in der Nacht vom 12. zum 13. Mai den Herzinfarkt erlitten hatte, an dessen Folgen er am 19. Mai in einem Frankfurter Krankenhaus verstarb. Wie Helmuth Plessner berichtet, erfolgte Schelers Tod „nach 7tägigem Kranksein, von Anfall bis zum zweiten Anfall im Krankenhaus“ (Plessner 1994, S. 191f.). Der Biograph Wilhelm Mader betont dennoch Schelers aktive Beteiligung an der Gründung der Frankfurter Gruppe: „Es ist nicht zufällig und äußerlich, wenn Scheler später sehr aktiv als Vorsitzender die Kant-Gesellschaft in Köln leitet und noch wenige Wochen vor seinem Tod eine Kant-Gesellschaft in Frankfurt gründet“ (Mader 1980, S. 22).

Literatur

Adorno, Theodor W. (1986): „Zu Ulrich Sonnemanns ‚Negativer Anthropologie'". In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 20: *Vermischte Schriften*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 262–264.

Adorno, Theodor W. (2003a): „Brief an Max Horkheimer, 26.05.1936". In: Ders./Max Horkheimer: *Briefwechsel 1927–1969*. Bd. 1: *1927–1937*. Hrsg. v. Christoph Gödde/Henry Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 146–153.

Adorno, Theodor W. (2003b): „Negative Dialektik". In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit.* Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–412.

Adorno, Theodor W. (2008): „Brief an Siegfried Kracauer, 20.02.1928". In: Ders./Siegfried Kracauer: *Briefwechsel 1923–1966*. Hrsg. v. Wolfgang Schopf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 165–170.

Benjamin, Walter (1999): „Brief an Max Horkheimer, 10.07.1935". In: Ders.: *Gesammelte Briefe*. Bd. 5: *1935–1937*. Hrsg. v. Christoph Gödde/Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 125–126.

Dahms, Hans-Joachim (1994): *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Edelmann, Heidrun (2019): *Die Adenauers und die Universität zu Köln*. Köln: Vandenhoeck & Ruprecht.

Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg i.Br.: Alber.

Fischer, Joachim (2014): „Die ‚Kölner Konstellation'. Scheler, Hartmann, Plessner und der Durchbruch zur modernen Philosophischen Anthropologie". In: Ders./Tilman Allert (Hrsg.): *Plessner in Wiesbaden*, Wiesbaden: Springer VS, S. 89–122.

Fischer, Joachim (2017): „Kritische Theorie der Gesellschaft versus Philosophische Anthropologie der Moderne. Alternative Paradigmen aus dem 20. Jahrhundert". In: Thomas Ebke/Sebastian Edinger/Frank Müller/Roman Yos (Hrsg.): *Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie* (= *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*. Bd. 6). Berlin/Boston: de Gruyter, S. 4–28.

Groethuysen, Bernhard (1931): *Philosophische Anthropologie*. München. Berlin: Oldenbourg.

Henckmann, Wolfhart (1998): *Max Scheler*. München: Beck.

Horkheimer, Max (1928): „Brief an Ludwig Landmann, 28.04.1928". In: Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, Magistratsakten, S 2224.

Horkheimer, Max (1985): „Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen". In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer, S. 442–479.

Horkheimer, Max (1987a): „Max Scheler (1974–1928)". In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 11: *Nachgelassene Schriften 1914–1931*. Hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, S. 145–157.

Horkheimer, Max (1987b): „[Husserls erkenntnistheoretische Fundierung der Wesensschau] Habilitations-Probevortrag". In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 11: *Nachgelassene Schriften 1914–1931*. Hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, S. 80–99.

Horkheimer, Max (1987c): „Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie". In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2: *Philosophische Frühschriften 1922–1932*. Hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, S.175–268.

Horkheimer, Max (1988a): „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie". In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Schriften 1931–1936*. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer, S. 249–277.

Horkheimer, Max (1988b): „Die gegenwärtige Lage des Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung". In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Schriften 1931–1936*. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer, S. 20–35.

Horkheimer, Max (1990): „Einführung in die Philosophie der Gegenwart". In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10: *Nachgelassene Schriften 1914–1931*. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer, S. 169–333.

Horkheimer, Max (1995): „Brief an Adolph Lowe, 23.10.1936". In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 15: *Briefwechsel 1913–1936*. Hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, S. 692–695.

Horkheimer, Max (1996): „Brief an Frederic Lilge, 09.03.1948". In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 17: *Briefwechsel 1941–1949*. Hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, S. 934–939.

Horkheimer, Max (2003): „Brief an Theodor W. Adorno, 15.03.1935". In: Ders./Theodor W. Adorno: *Briefwechsel 1927–1969*. Bd. 1: *1927–1937*. Hrsg. v. Christoph Gödde/Henry Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 60–62.

Kluke, Paul (1972): *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main 1914–1932*. Frankfurt am Main: Kramer.

Kracauer, Siegfried (2008): „Brief an Theodor W. Adorno, 18.02.1928". In: Ders./Theodor W. Adorno: *Briefwechsel 1923–1966*. Hrsg. v. Wolfgang Schopf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 162–164.

Kracauer, Siegfried (2011): „Vortrag von Prof. Heidegger". In: *Werke*. Bd. 5.3: *Essays, Feuilletons, Rezensionen 1928–1931*. Hrsg. v. Inka Mülder-Bach. Berlin: Suhrkamp, S. 113–114.

Krüger, Hans-Peter (2017): „Kritische Anthropologie? Zum Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie". In: Thomas Ebke/Sebastian Edinger/Frank Müller/Roman Yos (Hrsg.): *Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie* (= *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*. Bd. 6). Berlin/Boston: de Gruyter, S. 29–53.

Landsberg, Paul Ludwig (1934): *Einführung in die Philosophische Anthropologie*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Löwenthal, Leo (1980): *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mader, Wilhelm (1980): *Scheler*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Mülder, Inka (1985): *Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913–1933*. Stuttgart: Metzler.

Ortsgruppe Frankfurt am Main (1928). In: *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift* 33. Nr. 3/4, S. 467.

Plessner, Helmuth (1994): „Brief an Josef König, 29.05.1928". In: Ders./Josef König: *Briefwechsel 1923–1933*. Hrsg. v. Hans-Ulrich Lessing/Almut Mutzenbecher. Freiburg/München: Alber, S. 188–195.

Scheler, Max (1918): Brief an Konrad Adenauer, 21.11.1918. In: Historisches Archiv der Universität zu Köln, Personalakte Scheler, Zug. 17/5149, S. 46.
Scheler, Max (1923): Brief an Märit Furtwängler, 13.07.1923. In: Bayerische Staatsbibliothek München, Ana 385 E I 2, S. 73.
Scheler, Max (1924a): Brief an Märit Furtwängler, 03.10.1924. In: Bayerische Staatsbibliothek München, Ana 385 E I 2, S. 161.
Scheler, Max (1924b): Brief an Märit Furtwängler, 12.03.1924. In: Bayerische Staatsbibliothek München, Ana 385 E I 2, S. 125.
Scheler, Max (1926): Brief an Märit Furtwängler, 19.01.1926. In: Bayerische Staatsbibliothek München, Ana 385 E I 2, S. 260.
Scheler, Max (1927a): „Die Sonderstellung des Menschen". In: Graf Hermann Keyserling (Hrsg.): *Mensch und Erde* (= *Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung*. Bd. 8). Darmstadt: Otto Reichl, S. 161–254.
Scheler, Max (1927b): Brief an Märit Furtwängler, 28.11.1927. In: Bayerische Staatsbibliothek München, Ana 385 E I 2, S. 325.
Scheler, Max (1963a): „Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?". In: *Gesammelte Werke*. Bd. 6: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Maria Scheler (Hrsg.). Bern: Francke, S. 259–272.
Scheler, Max (1963b): „Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)". In: *Werke*. Bd. 6: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Hrsg. v. Maria Scheler. Bern: Francke, S. 27–35.
Scheler, Max (1972): „Zur Idee des Menschen". In: *Gesammelte Werke*. Bd. 3: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Hrsg. v. Maria Scheler. Bern: Francke, S. 171–195.
Scheler, Max (1980): „Probleme einer Soziologie des Wissens". In: *Gesammelte Werke*. Bd. 8: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Hrsg. v. Manfred Frings. Bern: Francke, S. 15–190.
Scheler, Max (1982): „Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus". In: *Gesammelte Werke*. Bd. 4: *Politisch-pädagogische Schriften*. Hrsg. v. Manfred Frings. Bern: Francke, S. 615–675.
Scheler, Max (1995): „Die Stellung des Menschen im Kosmos". In: *Gesammelte Werke*. Bd. 9: *Späte Schriften*. Hrsg. v. Manfred Frings. Bonn: Bouvier, S. 7–73.
Schnädelbach, Herbert (1983): *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Seifert, Friedrich (1934/35): „Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie". In: *Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft* 8, S. 393–410.
Staude, John Raphael (1967): *Max Scheler 1874–1928. An Intellectual Portrait*. New York: Free Press.
Thies, Christian (1997): *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
Thies, Christian (2018): „Frankfurter Schule und Philosophische Anthropologie – Ist eine Kernfusion möglich?". In: Ders.: *Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen*. Weilerswist: Velbrück, S. 161–183.
Tilitzki, Christian (2002): *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Teil 1*. Berlin: Akademie.
Universität Frankfurt am Main (1928): *Verzeichnis der Vorlesungen Sommer-Halbjahr 1928 und Personalverzeichnis*. Frankfurt am Main: Universitätsbuchhandlung Balzek & Bergmann.

Wiggershaus, Rolf (1987): *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München: dtv.

Wunsch, Matthias (2014): *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Zwierlein, Eduard (2009): „Geist im Exil. Zur Biographie Paul Ludwig Landsbergs". In: Paul Ludwig Landsberg: *Die Erfahrung des Todes*. Hrsg. v. Eduard Zwierlein. Berlin: Matthes & Seitz, S. 117–159.

Teil IV: **Negative Anthropologie jenseits der anthropologischen „Orthodoxie“**

Hannes Wendler

Das Transformationsmodell der negativen Anthropologie

Die Transformation des Menschseins durch die Verborgenheit und die Bestimmung des Menschen als *τὸ ζῷον λανθάνον (tó* zōon lanthánon)

1 Einleitung

„Ich meine, daß, zu sagen, was der Mensch sei, absolut unmöglich ist." – Adorno im Interview mit Gehlen (1974, S. 228)

Homo sapiens, *homo faber*, *animal rationale*, *ζῷον πολιτικόν* (*zōon politikon*), ... Diese Liste von Wesensbestimmungen des Menschen ließe sich noch lange fortführen (Arlt 2001, S. 5–6). Dies legt die Frage nahe, ob diese Wesensbestimmungen miteinander konfligieren? Liegt es nicht nahe, ja, ist nicht geradezu die erste Frage, die angesichts einer solche Liste zu Bewusstsein kommt, die danach, wie es sein kann, dass es mehrere Bestimmungen desselben Wesens geben kann? Insbesondere im Zeichen der anti-essentialistischen, historistischen Herausforderung an die Anthropologie – wie sie Windelband und Rickert prägten –, scheint sich die Lage auf ein Entweder-Oder zuzuspitzen: Entweder der Mensch hat ein Wesen, das sich bestimmen lässt, sodass diese Bestimmung folglich den übrigen gegenüber zu privilegieren ist (beziehungsweise diese fundiert), oder er hat keines, und die verschiedenen Wesensbestimmungen stehen als bloße Deutungen nebeneinander. Die Anthropologie steht also vor einem Dilemma.

Doch dieses *essentialistische Dilemma* ist nur ein vermeintliches. Denn es gibt einen dritten Weg: den der negativen Anthropologie. Diese versucht die Pluralität der Wesensbestimmungen dadurch zu erklären, dass das Wesen des Menschen verborgen ist. So verspricht sie das Dilemma zu entschärfen, indem sie das Wesen des Menschen auf eine Weise bestimmt, die nicht im Konflikt mit den übrigen Bestimmungen steht. Dem alten Schema, welches das Wesen des Menschen beispielsweise durch seine Vernunft bestimmt und folglich seinen Werkzeuggebrauch, sein Gemeinschaftsbilden, usf. im Vernunftgebrauch zu fundieren

http://doi.org/10.1515/9783110716948–010

sucht, setzt die negative Anthropologie das Schema entgegen, dass der Mensch sich aufgrund seiner Verborgenheit selbst als vernünftig, gemeinschaftsbildend, werkzeuggebrauchend, usf. bestimmen muss. Die Verborgenheit fundiert dabei nicht die Wesensbestimmungen des Menschen, sondern ermöglicht, begrenzt und erfordert sie, das heißt die negative Bestimmung des Menschen fungiert regulativ. Es gehört nach dieser Auffassung zum Wesen des Menschen, sich selbst bestimmen zu müssen, sodass *a priori* keine konstitutive, positive Wesensbestimmung des Menschen angegeben werden kann.

Dass die Verborgenheit, von der hier die Rede ist, prinzipiell und nicht lediglich kontingent zu verstehen ist, lässt sich anhand eines metaanthropologischen Gedankenexperiments veranschaulichen. Stellen Sie sich vor, dass Sie mit all dem vertraut wären, was je Relevantes zum Wesen des Menschen gesagt wurde. Versetzte Sie das nun instand, mir zu erklären, wer und was ich bin? Weichen Sie nicht damit aus, dass dieser Anspruch für eine Wissenschaft zu hoch gegriffen wäre, schließlich ist es nicht unüblich, Erwartungen an eine Wissenschaft zu stellen, die weit darüber hinausgehen, ihren eigenen Gegenstand zu bestimmen: So erwarten beispielsweise viele von der Informatik nichts Geringeres als eine künstliche Intelligenz zu erschaffen. Die negative Anthropologie entzündet sich nun an dem Umstand, dass es undenkbar ist – und zwar prinzipiell undenkbar –, dass Sie nach dem Lesen dieser (oder sonst einer) Schrift über ihr eigenes Wesen im Klaren wären. Egal, was hier noch geschrieben sein mag, Sie müssen Ihr Wesen selbst bestimmen, gleich wie ich meines. Niemand kann uns sagen, wer wir sind; – vielleicht nicht einmal Gott. Für die Anthropologie bedeutet das, dass der Begriff, der uns beiden gemeinsam ist, Ihnen, den Lesenden, wie mir, dem Autor, das heißt der Begriff des Menschen, keiner essentiellen Definition zuführbar ist. Folglich kann sie dieses Wesen nur negativ bestimmen, das heißt durch die Verborgenheit.

Dabei ist es wichtig, einem Missverständnis vorzubeugen, nach dem die negative Anthropologie für einen essentialistischen Nihilismus stünde, das heißt aussagte, dass der Mensch kein Wesen hat. Es mag starke Varianten der negativen Anthropologie geben, denen es um die Demontage des Wesens des Menschen geht. Doch die negative Anthropologie muss so wenig anti-essentialistisch sein, wie die negative Theologie atheistisch sein muss. Es geht in der negativen Theologie nicht darum, dafür zu argumentieren, dass es Gott nicht gibt, sondern dafür, dass Gott nicht durch positive Aussagen, sondern nur durch negative bestimmt werden kann.[1] Analog geht es in der hier vorgestellten negativen Anthropolo-

1 Diesem Verständnis von Negativität können verschiedene Rechtfertigungsstrukturen zugrunde gelegt werden. So könnte man argumentieren, dass Gott sich nicht positiv bestimmen lässt,

gie nicht darum, gegen das Wesen des Menschen zu argumentieren, sondern darum, ein Erklärungsmodell dafür zu entwickeln, das erklärt, warum und wie der Mensch negativ zu bestimmen ist: das *Transformationsmodell der negativen Anthropologie*.

2 Die Bestimmung des Menschen als das verborgene Lebewesen

Die Grundfrage der negativen Anthropologie ist die danach, wie der Mensch negativ zu bestimmen ist. Die These, die hier entwickelt werden soll, bestimmt den Menschen als das verborgene Lebewesen. Systematisch bildet hierzu Plessners (2017d, S. 353) Bestimmung des Menschen als *homo absconditus* den zentralen Anschlusspunkt. Insbesondere sein „Prinzip der offenen Frage" (Plessner 2015b, S. 202), welches als „Unergründlichkeitsprinzip" geläufiger ist, und sein Konzept der exzentrischen Positionalitätsform (Plessner 1928, S. 288–349) spielen dabei eine zentrale Rolle. Als Abwandlung der Figur des *deus absconditus* formuliert Plessner die Figur des *homo absconditus* in bewussten Rückbezug auf die Tradition der negativen Theologie (z.B. Pascal 1954; Feuerbach,2006; Halbmayr/Hafner 2008):

> Als ein in der Welt ausgesetztes Wesen ist der Mensch sich verborgen – *homo absconditus*. Dieser ursprünglich dem unergründlichen Wesen Gottes zugesprochene Begriff trifft die Natur des Menschen. Sie läßt sich nur als eine von ihrer biologischen Basis jeweils begrenzte und ermöglichte Lebensweise fassen, die den Menschen weiterer festlegender Bestimmungen entzieht. Darum müssen alle Versuche scheitern, seine Natur auf bestimmte, angeblich ausschlaggebende Faktoren einzuschränken. (Plessner 2017d, S. 365)

Theoriesystematisch wegweisend für den Versuch, den Menschen als das verborgene Lebewesen (*animal absconditum*) zu bestimmen, ist Plessners Ansatz, weil dieser die Kantianische Unterscheidung von *Anthropologie in physiologischer* und

---

weil der endliche Verstand des Menschen nicht hinlangt, das unendliche Wesen, welches Gott ist, zu denken. Man könnte aber auch argumentieren, dass Gott sich verbirgt, um den Glauben des Menschen zu testen (oder aus keinem für uns ersichtlichen Grund). Selbstverständlich sind noch weitere Rechtfertigungsstrukturen möglich. Worum es aber hier geht, ist, aufzuzeigen, dass an der analogen Stelle dieser Rechtfertigungsstrukturen in der hier vorzustellenden negativen Anthropologie Argumente stehen, die die Historizität des Menschen betonen oder aber die Selbstbestimmung des Menschen konzeptabhängig und transformativ auffassen.

in pragmatischer Hinsicht unterwandert. „Anthropologie in physiologischer Hinsicht“ erforscht, „was die Natur aus dem Menschen macht“, wohingegen „Anthropologie aus pragmatischer Hinsicht“ davon handelt, „was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (Kant 1968, S. 119). Diese Unterscheidung fungiert als die „Voraussetzung der Anthropologiekritik“ (Schloßberger 2019, S. 48), denn sie ist der Nährgrund für die Vorstellung von der Natur als dem „Unveränderlichen“ und „Determinierten“, welcher die menschliche Formbarkeit und Autonomie gegenüberzustellen sind.[2] Der Versuch, die Negativität des Menschen aufseiten seines Lebewesen-Seins zu verorten, entspricht dem Versuch, diese alte Dichotomie von physiologischer und pragmatischer Anthropologie auszuhebeln. Um zu verstehen, inwiefern die beiden Pole der biologisch zu bestimmenden Natur und der historisch variablen Bestimmungen des Menschen durch seine Verborgenheit ineinander verschränkt werden, wird das Transformationsmodell des Menschseins gesondert zu entwickeln sein.

Deshalb gilt es zu zeigen, dass die Figur des *homo absconditus* gemäß der Betrachtung des Menschen als Lebewesen, die sich durch Plessners gesamtes Werk zieht (insbesondere Plessner 2017a; 2017b; 2017c; 2017e), in die Figur des *animal absconditum* überführt werden kann. Der Unterschied zwischen beiden Figuren lässt sich am anschaulichsten anhand der Schematismen ihrer Herleitung erläutern.

Formal sind hierfür zwei Varianten der Selbstbestimmung des Menschen interessant. Die Figur des *homo absconditus* auf der einen Seite wird durch die Angabe von *genus* und *epitheton specificum* gebildet, das heißt, dass sie entsprechend Linnés speziestaxonomischen Schemas der „*systema naturae*“ (1735) aufgefasst werden kann. Demzufolge bezeichnet „*homo*“ in *homo absconditus* das *genus* (die Gattung) im Sinne des biologischen Gattungsbegriffs „*homo*“[3]. „*Absconditus*“ hingegen bezeichnet das *epitheton specificum* (das die Art spezifizierende Epitheton beziehungsweise der Artname) im Sinne der auf den Menschen gewandten „*absconditas Dei*“ (die Verborgenheit Gottes) und meint sein „unergründliches Wesen“ (vgl. Jesaja 45, 15). Im Hintergrund steht Plessners Versuch, die Verborgenheit und das Lebewesen-Sein des Menschen zusammen zu denken.

---

2 Anthropologie war – insbesondere seit Darwins „*Origin of Species*“ (1859) – bis Scheler und Plessner vorrangig physiologische Anthropologie (Schloßberger 2019, S. 48).

3 Seit der zehnten Auflage von Linnés „*Systema*“ (1758) wird der anatomisch moderne Mensch unter dem Gattungsbegriff „*homo*“ gereiht und mit dem Epitheton „*sapiens*“ versehen. Von der ersten (1735) bis zur zehnten Auflage wurde der Mensch unter den „*anthropomorpha*“ (den Menschengestaltigen) geführt und mit dem Imperativ „*Nosce te ipsum*!“ („Erkenne dich selbst!“) anstatt eines Epithetons versehen. Eine erhellende Analyse dieser Klassifikation, welche die vorliegende Untersuchung noch beschäftigen wird, findet sich bei Agamben (2017, S. 33–39).

Folglich lässt sich die für Plessners Philosophische Anthropologie zentrale Figur des *homo absconditus* formal anhand von Linnés beziehungsweise einem *genus-epitheton*-Schema verstehen.

Auf der anderen Seite wird die Figur des *animal absconditum* durch die Angabe von *genus proximum* und *differentia specifica* gebildet, das heißt in Anlehnung an das aristotelische Wesensdefinitionsschema, welches nach seiner klassischen, scholastischen Formulierung lautet: „*Definitio fiat per genus proximum et differentiam specificam*". Entsprechend bezeichnet „*animal*" das *genus proximum* (die nächsthöhere Gattung), das heißt die der Tiere beziehungsweise der Lebewesen.[4] „*Absconditus*" bezeichnet die *differentia specifica* (der spezifische Unterschied), das heißt dasjenige Prädikat, das den Menschen wesentlich gegenüber seiner nächsthöheren Gattung auszeichnet. Anders als die Figur des *homo absconditus* ist die Figur des *animal absconditum* formal nach dem Aristotelischen Wesensdefinitionsschema beziehungsweise dem *genus-differentia*-Schema gebildet.

Kurz gefasst gilt es festzuhalten, dass Plessners Figur des *homo absconditus* nach dem Linnéschen Schema aufgefasst werden kann, während die hier vorgeschlagene Figur des *animal absconditum* nach dem Aristotelischen Schema gebildet ist. Dieser formale Unterschied schlägt sich in einer bedeutungsträchtigen Akzentverschiebung nieder: Plessners Figur des *homo absconditus* bestimmt den Menschen als *den verborgenen Menschen*, wohingegen die hiesige Figur des *animal absconditum* den Menschen als *das verborgene Lebewesen* bestimmt.[5] In Plessners Philosophischer Anthropologie qualifiziert das Unergründlichkeitsprinzip in erster Linie das Selbstbestimmungstheorem. Um die Möglichkeiten, wie sich der Mensch zu sich selbst verstehen kann, nicht durch die Privilegierung eines Selbstverständnisses zu begrenzen, verpflichtet Plessner sich dem Unergründlichkeitsprinzip. Die Unergründlichkeit des Menschen transportiert somit vor allem die hermeneutisch-epistemische Dimension von Verborgenheit. Mit der Figur des *homo absconditus* ist es Plessner letztlich daran gelegen, historistische Herausforderung durch einen negativ-exponierenden Begriff des Menschen zu überwinden, der zwischen universalistisch-apriorischen und historistisch-empiristischen Ansprüchen vermittelt. Theoriesystematisch fungiert die Figur

4 Es besteht eine Übersetzungsmehrdeutigkeit von „*ζῷον*" (*zōon*) und „*animal*". Diese Begriffe können sich je nach Kontext auf nicht-menschliche Tiere, alle Tiere oder die Lebewesen beziehen.
5 Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass *animal absconditum,* aber nicht *homo absconditus* einer direkten Übersetzung der lebensphilosophischen Charakterisierung des Menschen als „das nicht-festgestellte Tier" durch Nietzsche gleichkommt. Interessant wäre es, die Frage zu klären, ob Plessners *homo absconditus*, insofern „*homo*" als biologischer Gattungsbegriff ebenso ein Tier bezeichnet, diese Bedeutungsverschiebung indirekt einholen kann.

des *homo absconditus* vornehmlich als Regulativ gegen konstitutiv, total und abschließend interpretierte Wesensbestimmungen des Menschen. Demgegenüber veranschlagt die hier konstruktiv beziehungsweise transformativ interpretierte negative Anthropologie die Verborgenheit auf der Ebene des Lebewesen-Seins des Menschen (auf der Ebene, auf der nach Wunschs (2018) Interpretation Plessner die Personalität ansetzt). So soll die Verborgenheit als Kategorie fungieren, welche das Lebewesen-Sein des Menschen von Grund auf transformiert. Diese Interpretation der Verborgenheit geht der der regulativen Wesensbestimmung nicht nur logisch voraus, sondern impliziert diese auch. Was in diesem Zusammenhang unter „bestimmen" zu verstehen ist, was also für die Anthropologie daraus folgt, wenn das Wesen des Menschen durch dessen Verborgenheit zu „bestimmen" ist, ist der Gegenstand des folgenden Abschnittes.

3 Das Transformationsmodell der negativen Anthropologie

Was hier als Transformationsmodell der negativen Anthropologie entworfen wird, baut auf Wunschs (2018) Unterscheidung verschiedener Modelle des Menschseins auf. Spezifisch und neuartig an der vorzutragenden Interpretation ist dabei, dass dasjenige Modell, welches Wunsch anhand Plessners Philosophischer Anthropologie expliziert, umgedeutet wird. Genauer gesagt zielt die Theoriearbeit dieses Kapitel einerseits darauf ab, die Verborgenheit als transformative Modellkategorie vorzuschlagen und, davon ausgehend, andererseits zu erläutern, was dies für die Frage nach dem Menschen bedeutet. Beides wird dabei helfen, weiter aufzuklären, in welchem Sinn in der negativen Anthropologie davon gesprochen werden kann, das Wesen des Menschen zu bestimmen.

3.1 Die Konjunktur des Transformationsbegriffs

Zuvor jedoch ist es sachdienlich, den Begriff der Transformation zu betrachten, insofern er zentral für den Aussagewert der Transformationsmodelle des Menschseins ist. Denn dieser erlebt in jüngster Zeit in vielen verschiedenen Disziplinen eine Konjunktur: Transformation avanciert zum Modebegriff. Dennoch ist der Transformationsbegriff nicht ohne Wert, sondern erfordert es, sorgfältig erarbeitet zu werden. Hierfür eignet es sich, zunächst einige Beispiele für die Verwendung des Transformationsbegriffs zu betrachten: Er findet sich etwa in der *Rationalitätsforschung* (Paul 2014) mit dem Konzept der transformativen Erfahrungen.

Solche Erfahrungen – z.B. das Eltern-Werden – sollen die Erwartungsnutzenmatrizen der Entscheidenden transformieren und, folglich, keine rationale Wahl für oder gegen das Machen der Erfahrung gestatten (Paul 2015). Kinder zu bekommen, ändere den Wert, den Kinder für das eigene Leben haben, so grundsätzlich, dass die Entscheidung zur Elternschaft vor der Elternschaft nicht rational zu treffen ist. Dieses Konzept der transformativen Erfahrungen wurde als existentialistische Herausforderung an die orthodoxe Entscheidungstheorie interpretiert (Pettigrew 2015). Der Transformationsbegriff wurde darüber hinaus im Skeptizismusdiskurs der *negativen Theologie* aufgegriffen (Gutschmidt 2020a, 2020b). Die Vorstellung ist hier, dass es gewisse philosophische oder mystische Praxen gibt – wie etwa die Pyrrhonische oder Wittgenstein'sche Skepsis –, die über den Weg transformativer Erfahrungen zurück in zu einem alltäglichen Weltbezug führen. Dieser skeptisch transformierte Weltbezug soll wiederum dem Weltbezug gleichen, wie er war, bevor er durch die philosophische Stechmücke aus der Ruhe gebracht wurde. In der *Tierforschung* bemüht beispielsweise Godfrey-Smith (2016) den Transformationsbegriff, wenn er für eine *transformative view* anstatt einer *latecomer view* anspruchsvoller Strukturen subjektiver Erfahrung argumentiert. Dies zeigt er anhand des Modells des Oktopusses, das heißt desjenigen Tiers, für das er die stehende Rede prägte, dass es das Nächste zu einem intelligenten Alien auf Erden sei. So elaboriert Godfrey-Smith, dass höhere Komplexionen mentaler Fähigkeit wie etwa ein Arbeitsgedächtnis oder multisensorale Integration nicht einfach spät in der Evolution einer Spezies auftauchen. Vielmehr transformieren sie das, wie es ist, dieses Lebewesen zu sein (das heißt in diesem Fall die Nagel'sche (1974) *what-it-is-likeness*), sodass das subjektive Erleben des betreffenden Lebewesens von Grund auf verändert ist. Dabei werde es unklar, wie weit wir ein Lebewesen verstehen können, dessen Organismusstruktur sich so grundsätzlich von der menschlichen unterscheidet (z.B. sind über die Hälfte der Oktopusneuronen dezentral über seine Acht Armen verteilt (Godfrey-Smith 2019)).

Diese Beispiele der Rationalitätsforschung, der negativen Theologie und der Tierforschung machen auf eine Verbindungslinie zwischen den Begriffen der Transformation und der Verborgenheit aufmerksam. Die hier vorgestellte negative Anthropologie wird dabei den epistemischen Aspekt der Unabwägbarkeit künftig-möglicher Erfahrungshorizonte im Sinne der Welt- und Geschichtsoffenheit des Menschen interpretieren. Um den Transformationsbegriff der negativen Anthropologie zu entwickeln, gilt es jedoch zunächst den Aspekt der Transformation des subjektiven Erlebens in Abhängigkeit von der jeweiligen organismischen Organisationsstruktur aufzugreifen. Denn dieser Transformationsbegriff weist wesentliche Gemeinsamkeiten mit der aristotelischen Seelenlehre im analytischen Deutschen Idealismus und mit der Positionalitätsanalyse der Philosophischen Anthropologie auf.

3.2 Das Transformationsmodell des analytischen Deutschen Idealismus

Auch der *analytische Deutsche Idealismus* (Boyle 2016; Kern/Kietzmann 2017; McDowell, 1996) begreift das Lebewesen-Sein von Tieren transformativ, bettet dieses Transformationsverständnis aber in allgemeiner gefasste naturphilosophische Reflexionen ein. Außerdem schlägt er eine transformative Konzeption der anthropologischen Differenz vor (Kietzmann 2017). Die anthropologische Differenz bezeichnet denjenigen Unterschied zwischen Menschen und anderen Tieren, der alle weiteren Unterschiede ermöglicht (Wild, 2006). Im analytischen Deutschen Idealismus wird das Selbstbewusstsein beziehungsweise die Rationalität des Menschen als anthropologische Differenz ausgemacht (Kern/Kietzmann 2017). Boyle beispielsweise beruft sich auf Aristoteles, wenn er behauptet, dass Rationalität „*does not specify a particular characteristic that we exhibit but our distinctive manner of having characteristics*" (Boyle 2012, 410 [Kursivierung im Original]). Rationalität charakterisiert demnach die (aristotelische) Form des Menschen, sodass sein Lebewesen-Sein anderer Form ist als das Lebewesen-Sein der anderen Lebewesen. Indem die anthropologische Differenz in derartigen Ansätzen so verstanden wird, dass sie den Sinn betrifft, in welchem Prädikate über den Menschen ausgesagt werden können (dies entspricht der regulativen Konnotation der transformativen Konzeption), grenzt sie sich von einem additiven Verständnis der anthropologischen Differenz ab (Boyle 2016; siehe McDowell 1996). Wer das Wesen des Menschen transformativ auffasst, verabschiedet sich von der Vorstellung, dass das Wesensmerkmal des Menschen lediglich die höchste Ebene oder die späteste Neuerung dieser Spezies ausmachte. Diese zwei wesentlichen Merkmale des Transformationsbegriffs des Menschseins des analytischen Deutschen Idealismus finden sich bereits früh vorbereitet, nämlich fasst Herder sie in seiner Sprachabhandlung wie folgt zusammen:

> Der Unterschied ist *nicht in Stufen oder Zugabe von Kräften*, sondern in einer *ganz verschiedenartigen Richtung* und *Auswickelung aller Kräfte*. [...] Ist nämlich die Vernunft keine abgeteilte, einzelwürkende Kraft, sondern eine seiner Gattung eigne Richtung aller Kräfte, *so muß der Mensch sie im ersten Zustande haben, da er Mensch ist*. (Herder 1993, S. 26–27; 29 [Hervorhebung im Original])

Indem Transformationsmodelle die anthropologische Differenz in der Form des Lebewesen-Seins aufsuchen, rekurrieren sie wiederum auf eine aristotelische Vorstellung, die der Seelenlehre (Aristoteles 2017). Hiernach ist die Seele der Formbegriff der Lebewesen, wobei darin eine Äquivokation liegt: „‚Lebendig-Sein' wird aber auf vielfache Weise ausgesagt" (Aristoteles 2017, 413a23). Dies

lässt sich anhand einer Interpretation der Formunterschiede zwischen der vegetativen, animalischen und rationalen Seele veranschaulichen. Pflanzen, Tiere und Menschen haben im selben Maß Anteil am abstrakten Konzept des Lebens, das heißt sind lebendig und individuieren sich in ihrer Existenz und Identität durch ihre spezifische Lebensform. Dabei individuiert die Rationalität die menschliche Seele gegenüber der animalischen, die Wahrnehmung die animalische Seele gegenüber der vegetativen. Indem die *differentia specifica* in Formbegriffen erklärt wird, beläuft sie sich nicht im Haben oder Nicht-Haben bestimmter Vermögen. Das impliziert bereits eine Absage an die weit verbreitete Vorstellung, Menschen wären dadurch von anderen Lebewesen zu unterscheiden, dass ihrem Lebewesen-Sein der Intellekt hinzukäme (beispielsweise als oberste Schicht). Vielmehr bezeichnet ein Formunterschied einen Unterschied in demjenigen Prinzip, das die spezifische Art der Einheit eines Subjekts konstituiert, welches wiederum Vermögen haben oder nicht haben kann (Kern 2020). Ausgehend von solch einem aristotelischen Formbegriff kann der Begriff der Transformation weiter aufgeklärt werden. Am besten gelingt dies über die stufenweise Betrachtung von der Lebensformen von Pflanzen, Tieren und Menschen anhand des Beispiels der Aktivität (Boyle 2012, S. 411–416).

Wenn eine Lilie im Frühling blüht, dann mag dieses Blühen durch verschiedene Umwelteinflüsse veranlasst, unterstützt oder gehemmt werden, doch die Aktivität geht von der Blume aus: Die Lilie blüht; und dass die Lilie blüht, hat primär mit ihrer Natur zu tun. Dieses Blühen lässt sich als zielgerichtete Aktivität beschreiben, beispielsweise blüht die Lilie, um Bienen anzulocken. Kaum jemand wird bestreiten wollen, dass in der Rede von Aktivität und Zielgerichtetheit bei Tieren etwas grundsätzlich anderes gemeint ist. Wächst die Wurzel der Lilie um einen Stein herum, so geschieht dies nicht aufgrund ihrer Wahrnehmung *dieses* Steins, sondern aufgrund von allgemeinen, ihrer Art zukommenden Eigenschaften. Ein Adler hingegen stürzt auf *jene* Maus nieder. Der Adler als Tier kann wahrnehmen und begehren, sodass er auf die Gegenwart und auf die Partikularität seiner Wahrnehmungs- und Strebensinhalte bezogen sein kann. Die generische Form seiner Aktivität hat eine ungesättigte Stelle – der Adler jagt *etwas* –, die durch die Inhalte der Wahrnehmung (oder anderer Vermögen) gesättigt wird. Das Aktivitätsregister der Pflanzen enthält keine derartigen ungesättigten Stellen (Boyle 2012, S. 412). Wo sich die Aktivität der Pflanze aus generischen oder allgemeinen Eigenschaften ihrer Art erklärt, erklärt sich die Aktivität der Tiere darüber hinaus noch aufgrund von partikularen Erfahrungsgegebenheiten des individuellen Tieres. Nach Kerns (2020, S. 10–14) Interpretation ergibt deshalb erst auf der Stufe des Tieres die Rede vom Lebe*wesen* Sinn, wohingegen Pflanzen für sie nicht im engeren Sinne individuell sind, sondern identisch mit der vegetativen Lebensform. Das Lebendig-Sein der Lilie erschöpft nach Kerns Aristotelesexegese

in ihrer Lebensform der vegetativen Seele und ist wesentlich durch Selbsterhaltung und Fortpflanzung bestimmt. Nach der klassischen Position individuieren Tiere sich hingegen durch die Wahrnehmung und Erinnerung als Lebewesen (siehe Hull 1978). Die Lebensform der animalischen Seele wird vermöge dieser Individuierung von Grund auf transformiert: „*It is not merely that animals can do things that plants cannot; it is that the whole language of ‚doing' takes on a new significance, a new logical character, when we turn form plants to animals*" (Boyle 2012, S. 413 [Hervorhebung im Original]).

Die Idee der aristotelisch inspirierten Transformationsmodelle des Menschseins besteht nun darin, dass der Unterschied zwischen Menschen und anderen Tieren ein Unterschied derselben Art ist wie der zwischen Pflanzen und Tieren. Dabei implizieren Aktivität und Zielgerichtetheit in der Lebensform des Menschen Absicht und Bewusstsein. So weist der analytische Deutsche Idealismus die Lebens*form* des Menschen klassisch aristotelisch als rational aus. Setzt beispielsweise Wollstonecraft den Füllhalter ans Papier, so ist davon auszugehen, dass sie die Hand bewusst führt, um etwas zu schreiben. Das heißt, der Mensch ist sich des Zieles seiner Aktivität wie auch seines Aktiv-Seins selbst gewahr. Das Aktivitätsregister des Menschen zeichnet sich – in der traditionellen Formulierung – dadurch aus, dass der Mensch einen Begriff von seiner Aktivität hat. Die Aktivität des Menschen erklärt sich aus generischen Eigenschaften seiner Art, aus partikularen Erfahrungsgegebenheiten des betreffenden Individuums und durch Begriffe, die der Mensch von sich und anderen Dingen hat. Die Rationalität ist die Kategorie, welche die menschliche Lebensform transformiert. Obgleich es nicht trivial ist – und über den Rahmen dieser Untersuchung hinausweist –, anzugeben, ob die generische Form der Aktivität des Menschen eine ungesättigte Stelle aufweist und, wenn ja, durch welches Vermögen diese zu füllen wäre, gilt es mit Kern darauf hinzuweisen, dass die Bedeutung nicht nur der menschlichen Aktivität, sondern der ganzen menschlichen Lebensform „konzeptabhängig" ist:

> Dies liegt daran, dass das Vermögen des Intellekts sich vom Vermögen der Wahrnehmung dadurch unterscheidet, dass der Inhalt dieses Vermögens nicht etwas Bestimmtes ist, das diese Lebensform manifestiert, sondern etwas Allgemeines, nämlich die Lebensform selbst, oder, wie wir sagen könnten, ihr Begriff. Folglich konstituiert sich die Trägerin einer vernünftigen Lebensform genau dadurch als etwas Bestimmtes, dass sie einen Begriff ihrer Lebensform hat, als deren Manifestation sie sich begreift. Die Bedeutung des Begriffs des Lebens erfährt dadurch eine weitere Veränderung. (Kern 2020, S. 116)

Die Lebensform der rationalen Seele ist in diesem Transformationsmodell so aufzufassen, dass sie ihre Einheit dadurch konstituiert, dass die Individuen, die sie manifestieren, sich im Lichte ihrer Lebensform als etwas begreifen: Indem rationale Lebewesen zu einem Begriff ihrer Lebensform gelangen, transformieren

sie diese Lebensform. So fährt Kern fort: „In diesem Sinne konstituiert es [das rationale Subjekt; Anmerkung durch den Autor] sich als ein Subjekt, das logisch sowohl bestimmt als auch allgemein und somit sowohl identisch mit seiner Lebensform als auch verschieden von ihr ist“ (Kern 2020, S. 117).

Die Bestimmung des Menschen als *animal rationale* wird dabei paradoxal. Denn der Mensch „konstituiert sich selbst als Einheit, die sowohl *logisch verschieden* von der Einheit der Lebensform, die sie instanziiert, als auch *identisch* damit ist“ (Kern, 2020, 116 [Hervorhebung im Original]). Zu dieser Paradoxität gilt es dreierlei anzumerken. Erstens erklärt im Rahmen des analytischen Deutschen Idealismus diese Paradoxität einerseits, wie es zur Pluralität der menschlichen Selbstauslegungen kommen kann. Andererseits erklärt sie, weshalb dieser Auslegungspluralismus nicht willkürlich zustande kommt. Stattdessen ist er in der allgemeinen Lebensform des Menschen begründet. Zweitens wird sich die negative Bestimmung des Menschen an derselben Paradoxität entzünden. Sie gründet nämlich auf der Verborgenheit des Menschen, die seiner paradoxalen Selbstbestimmung vorausgeht. und diese erst notwendig macht. Drittens sind hierfür einige Überlegungen und Konzepte aus der Philosophischen Anthropologie instruktiv. So findet sich die Vorstellung einer nicht-willkürlichen (weil naturgebundenen), konzeptabhängigen Selbstbestimmung des Menschen etwa bei N. Hartmann, welcher sie prägnant auf den Punkt bringt:

> Der Mensch ist in Wahrheit jederzeit erst das, was er kraft der Idee, die er von sich hat, aus sich macht. [...] Die Leistung ist die des Geistes. Aber das besondere Feld, auf dem sie fruchtbar wird, ist durch die Naturanlage des Menschenschlages mitbestimmt. (Hartmann 2014, S. 359)

3.3 Das Transformationsmodell der Philosophischen Anthropologie

Die hier vorzustellende negative Anthropologie versteht die Naturanlage, von der bei Hartmann die Rede ist, im Sinne von Plessners (1928) exzentrischer Positionalitätsform. Insofern schließt sie an das Transformationsmodell der Philosophischen Anthropologie an. Auch weist diese negative Anthropologie dadurch einen dem Deutschen analytischen Idealismus verwandten aristotelischen Zug auf, denn indem sie die Lebensform des Menschen als exzentrische Positionalitätsform versteht, setzt sie die *differentia specifica* in der Form des Lebewesen-Seins des Menschen an. Die exzentrische Positionalitätsform ist dabei der Endpunkt der Positionalitätsanalyse des Lebendigen. Die gestuften Positionalitätsformen des Organischen beschreiben analog zu den aristotelischen Seelen Lebensfor-

men, wobei „höhere“ Positionalitätsformen als Transformationen der „niedrigeren“ aufgefasst werden können. Dies entspricht dem „quasi-dialektischen“ (Krüger 2006) Zug von Plessners Naturphilosophie. Kernmerkmal des Lebendigen ist nach Plessner das Grenzrealisieren, das heißt dass das organische Sein nicht wie das anorganische an einem Rand endet, sondern seine eigene Grenze stets aufrecht erhält. Hiervon ausgehend entwickelt Plessner seine Positionalitätsanalyse des Organischen. Diese charakterisiert die Lebensform der Pflanzen als offene Positionalität, weil sie in ihrem Grenzrealisieren mehr oder minder durchlässig für Umwelteinwirkungen sind. Die Lebensform der Tiere ist die der geschlossenen Positionalitätsform. Diese gliedert sich wiederum in dezentral organisierte (niedere Tiertaxa wie etwa Quallen) und zentral organisierte Formen (höhere Tiertaxa wie etwa Hunde). Beiden sind Organe im Umweltkontakt zwischengestellt, die bei ersteren in mehreren Verarbeitungs- und Steuerungszentren repräsentiert werden, bei letzteren hingegen bloß in einem zentralen System. Zentrizität bezieht sich dabei auf den Uexküll'schen Lebenskreis, das heißt das Organismus-Umwelt-Verhältnis. Das zentrisch organisierte Tier lebt in seiner Umwelt wie in einem Lebenskreis, den es nicht verlassen kann: „Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte“ (Plessner 1928, S. 288).

Erst auf der Stufe der exzentrischen Positionalitätsform, das heißt der die Lebensform des Menschen bedingenden Struktur, kommt es vor, dass ein Lebendiges außer sich gerät, sodass es nicht nur bewusst, sondern auch selbstbewusst wird, Leib und Selbst nicht nur *ist*, sondern auch *hat*. Das exzentrisch organisierte Lebewesen lebt in seinem Lebenskreis, kann diesen aber auch phasenweise verlassen. Dabei hat es sowohl ihn als auch sich gegeben:

> Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch. Exzentrizität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld. (Plessner 1928, S. 291–292)

Die exzentrische Positionalitätsform überwindet die zentrische Positionalitätsform also nicht vollständig, sondern bewahrt und transformiert sie. Wie ist das zu verstehen? Exzentrische Position bedeutet in der Systematik von Plessners Stufenschema, dass die Positionalität zwei Mal prädiziert wird: *positionierte Positionalität*. So verstanden ist das exzentrische Wesen „in das in seine eigene Mitte Gesetztsein gesetzt“ (Plessner 1928, S. 290). Darin drückt sich für Plessner ein Höchstmaß an struktureller Mittelbarkeit aus. Denn als positionierte Positionalität kann der Mensch nicht einfach in der Umwelt „leben“, sondern muss sein Leben in einer Welt „führen“, die er selbst bilden muss.

Der doppelten Prädikation der Positionalität entspringen Plessners (1928, S. 309–348) anthropologische Grundgesetze. Die Gesetze der vermittelten Unmittelbarkeit, der natürlichen Künstlichkeit und des utopischen Standorts charakterisieren die exzentrische Positionalitätsform. Die drei Grundgesetze besagen im Wesentlichen, dass einem exzentrisch positionierten Wesen sein In-der-Welt-Sein immer auch gegeben ist, dass es sich seine Lebensbedingungen, das heißt seine (Um-)Welt selbst schaffen muss und, dass es stets auf das Absolute beziehungsweise Unendliche verwiesen ist, ohne darin aufzugehen zu können. Der paradoxale Charakter dieser anthropologischen Grundgesetze ist mitunter Plessners Versuch geschuldet, zu artikulieren, dass die exzentrische Positionalitätsform für sich nicht lebbar ist, das heißt, dass die Exzentrizität die Zentrizität nicht überwindet, sondern bewahrt, aufhebt beziehungsweise – in der nahegelegten Interpretation von Wunsch (2018) – *transformiert*. Das Sein des exzentrisch positionierten Lebewesens, das heißt des Menschen ist noch immer Lebewesen-Sein. Indes verändert die strukturell angelegte und phasenweise realisierte Exzentrierung die Art und Weise, wie dieses Lebewesen *ist*. Der Mensch ist als dieses Lebewesens ein Bruch mit der Natur *in* der Natur; er fällt von Natur aus aus der Natur heraus. Insofern er ein Lebewesen in der Natur ist, ist er unter Rekurs auf die Vitalkategorien zu thematisieren (z.B. sein Grenzrealisieren), doch insofern ihm sein In-der-Natur-Sein gegeben ist, kann und muss er sich dazu verhalten (z.B. sein Grenzrealisieren realisieren), das heißt mit der Natur brechen. Insofern ist er unter Rekurs auf geistige Kategorien, wie z.B. der Sprache, zu thematisieren. Die Philosophische Anthropologie thematisiert den Menschen in diesem Sinne immer unter dem Gesichtspunkt seiner Doppelaspektivität. Dabei konstituiert das oszillierende Moment zwischen Zentrierung und Exzentrierung die notwendige interne Strukturdynamik der exzentrischen Positionalitätsform, um die Transformation des Lebewesen-Seins des Menschen zu erklären. Nur eine dynamisch konzipierte Struktur, genauer gesagt, eine Struktur, die derartige dynamische Momente hervorbringt, ist dazu geeignet, das Lebewesen-*Sein*, das immer im Lebens*prozess* stattfindet, zu beschreiben. Wie die jeweiligen strukturdynamischen Momente der exzentrischen Positionalitätsform den menschlichen Lebensprozess im Sinne der Doppelaspektivität prägen, beschreiben die anthropologischen Grundgesetze. Dabei darf die Verbalsubstantivierung von „Sein" in Lebewesen-Sein nicht zu einer Hypostasierung des Seins im Strukturbegriff solcher Lebewesen verleiten, sondern muss von Anfang an vom Ereignischarakter des Seins her gedacht werden. Denn nur aufgrund dieser internen Strukturdynamik ist die exzentrische Positionalitätsform als Strukturbegriff für ein so wandelbares Wesen, wie der Mensch es ist, geeignet. Gleichzeitig ist sie die begriffslogische Ermöglichungsbedingung dafür, dass der naturphilosophisch gewonnene

Begriff der exzentrischen Positionalitätsform geschichtsphilosophisch fruchtbar gemacht werden kann.

Zusammengenommen erklärt Plessner die Transformationsverhältnisse zwischen den *Stufen des Organischen* durch unterschiedliche Positionalitätsformen. Auch die hier vorgestellte negative Anthropologie greift auf die Charakterisierung der exzentrischen Positionalitätsform zurück. Vorerst genügt es, darauf hinzuweisen, dass die Negativität des exzentrisch positionierten *animal abscondtium* daher rührt, dass die Verborgenheit des Menschen einem Moment der internen Strukturdynamik der exzentrischen Positionalitätsform entspringt. Anders gesagt ist die Verborgenheit des Menschen als ein Charakteristikum der humanspezifischen Lebensformtransformation auszuweisen.

Um die negative Interpretation der konzeptabhängigen Wesensbestimmung des Menschen verständlich zu machen, ist es sachdienlich, das Transformationsmodell der Philosophischen Anthropologie zuvor genauer zu betrachten. Hierzu bietet es sich an, damit zu beginnen, die bisherigen Transformationsbegriffe zu vergleichen. Dabei fällt auf, dass es in der Entscheidungstheorie und der negativen Theologie vorwiegend darum ging, epistemische Transformation vorstellen. Hingegen ging es im analytischen Deutschen Idealismus um eine Transformation des Lebewesen-Seins des Menschen, das heißt um eine metaphysische Transformation. Dieses Transformationsmodell ist aristotelisch geprägt, weil es die anthropologische Differenz in der Form des Lebewesen-Seins des Menschen verortet. Beide Charakteristika teilt der analytische Deutsche Idealismus mit der Transformationskonzeption, wie sie Wunsch in der Forschung zur *Philosophischen Anthropologie* entwickelt. Plessner sieht aber nach Wunschs (2018) Interpretation die transformative Kategorie weder im Selbstbewusstsein noch in der Rationalität, sondern in der Personalität des Menschen, welche wiederum an seine exzentrische Positionalitätsform rückgebunden ist (die der Personalität, dem Selbstbewusstsein und der Rationalität vorausgeht und diese ermöglicht).

Wunsch (2018) versteht Plessners Philosophische Anthropologie als Transformationsmodell des Menschseins, das er auf die Formel „transf(Tier) → Mensch“ (Wunsch 2018, S. 482) bringt. Hierunter ist ein Vorgehen zu verstehen, das den Menschen weder als ein „Mehr“ im Bezug zum Tier versteht (worunter Wunsch das „Additionsmodell“ versteht, wie es vielerorts unter dem „*animal rationale*“-Topos wirksam geworden ist). Noch versteht dieses Transformationsmodell das Tier als ein bloßes „Weniger“ im Bezug zum Menschen (worunter Wunsch das „Privationsmodell“ versteht, das durch das Mängelwesentheorem bekannt geworden ist). Die Formel des Additionsmodells lautet „Tier + X → Mensch“ (Wunsch 2018, S. 472), während die des Subtraktionsmodells sich „Mensch - Y → Tier“ (Wunsch 2018, S. 475) schreibt. Beide Modelle überzeugen vor allem aus dem Grund nicht, dass sie die verschiedenen Lebensformen nach einem Schichtenmodell konstru-

ieren, als könnten durch Hinzukommen oder Abziehen gewisser Merkmale die wesentlichen Unterschiede zwischen den Schichten erklärt werden.

Demgegenüber steht wiederum das Transformationsmodell des Menschseins, demzufolge bloße Merkmalsaddition oder -subtraktion nicht dafür hinreicht, die Spezifik der in Frage stehenden Lebensformen zu explizieren. Dem liegt die Intuition zu Grunde, dass gewisse Merkmale, die eine Lebensform ausmachen, mit anderen interdependent sind, sodass das Hinzukommen oder Abziehen dieser Merkmale den Charakter der Lebensform als Ganzer beeinflusst. Solch ein Transformationsmodell entwickelt der analytischeDeutsche Idealismus, derdas Menschsein als ein Lebewesen-Sein *sui generis* konzipiert:

> Im Transformationsmodell des Menschen werden die anthropologischen Grundbestimmungen vielmehr so verstanden, dass das Leben durch sie von Grund auf durchdrungen ist, und zwar so, dass seine Träger auf eine andere, transformierte Weise Lebewesen sind als die nicht-menschlichen Lebewesen. (Wunsch 2018, S. 482)

Es ist also das Lebewesen-*Sein* des Menschen, das durch die *differentia specifica* transformiert wird. Die Transformation ist demnach metaphysischer Art. „Die Kategorie, der hier die durchdringende und transformierende Funktion zukommt, ist Personalität“ (Wunsch 2018, S. 483). Personalität ist als transformative Kategorie zugleich die *differentia specifica*, wobei das, was nach Wunsch in Plessners Modell des Menschseins transformiert wird, „die Struktur des menschlichen Wesens“ im Sinne des „kategorialen Aufbau[s] lebendiger Individuen“ ist, sodass „dasjenige, was von Personalität durchdrungen und transformiert wird, eine bestimmte Lebensform als ganze ist“ (Wunsch 2018, S. 484). Die Struktur des menschlichen Wesens, die seinen kategorialen Aufbau als Lebewesen beschreibt, ist die exzentrische Positionalitätsform. Dabei gilt es zu beachten, dass das Transformationsmodell des Menschseins das Lebewesen-*Sein* des Menschen als grundsätzlich von geschichtlichen Prozessen durchdrungen denkt (Wunsch 2018, S. 485). Zusammengenommen ist menschliches Lebewesen-Sein also personales Sein:

> Nicht allein seinsmäßig bietet der Mensch die meisten Übergänge zwischen den verschiedenen Schichtzonen [...], sondern dank dieses Reichtums präsentiert er sich zugleich als Person, als subjekte [sic!] Einheit. [...] Die personale Zone darf aber nicht einfach als die oberste Schicht im Bau der menschlichen Natur, sozusagen als das Dachgeschoß des etagenreichen Hauses angesehen werden, sondern sie prägt es von Grund aus und im Wandel der Geschichte immer wieder anders. (Plessner 1956, S. 125)

Die Struktur der exzentrischen Positionalitätsform rührt somit bis in die Seinsweise des Menschen. Versteht man Plessners Vorgehen mit Wunsch im Sinne

des Transformationsmodelles, können einige Stärken seiner Philosophischen Anthropologie aufgezeigt werden, die für die angestrebte negative Anthropologie gleichermaßen wünschenswert sein werden. Zum einen kann gemäß dieser Interpretation Heideggers Kritik begegnet werden, die Philosophische Anthropologie reiche nicht bis in den Geltungsbereich der „Wer?"-Frage des Menschen.[6] Mit Heidegger lässt sich eine „Was?" und eine „Wer?"-Frage unterscheiden.[7] Die „Was?"-Frage fragt nach dem Vorhandensein beziehungsweise dem Wesen des Menschen, die „Wer?"-Frage dagegen nach seiner Existenz beziehungsweise Personalität. Eine Theorie des Menschen, die beim Mensch-Tier-Vergleich ansetzt, verkennt nach Heidegger den Menschen, indem sie ihn in der Seinsweise „des Vorhandenseins und Vorkommens" (Heidegger 1967, §10) anstatt der der Existenz adressiert. Dabei kommt der „Wer?"-Frage in der „ontologischen Analytik des Daseins" das Primat zu. Heidegger formuliert diesbezüglich folgende methodologische Überlegung: „Die Zugangs- und Auslegungsart muß vielmehr dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann" (Heidegger 1967, §5). So gesehen fragt der Mensch nur in der „Wer?"-Frage nach sich, das heißt zeigt sich sich von sich selbst her. Dagegen fragt er in der „Was?"-Frage nach sich als Lebewesen, das heißt zeigt sich sich von etwas anderem her.

Im Umkehrschluss bedeutet das, dass aus der Sicht der Fundamentalontologie das Leben *privativ* aus der Hermeneutik des Daseins zu erschließen ist. Umgekehrt ist das Dasein nicht als (bloßes) „Mehr" beziehungsweise „Addendum" des Lebens (Heidegger 1967, S. 50) erschließbar, sodass die philosophische Anthropologie, indem sie beim Mensch-Tier-Vergleich ansetzt und so nach dem Wesen des Menschen im Modus der „Was?"-Frage fragt, von Grund auf irregeleitet ist: Das Menschsein des Menschen ist ursprünglich und kommt nicht erst zu seinem Lebewesen-Sein hinzu. Es besteht für Heidegger ein Fehler darin, den Menschen als Lebewesen zu verstehen (das heißt einerlei ob als *animal rationale* oder als *animal absconditum*). Wunsch (2018) charakterisiert Heideggers Ansatz als „Binnenmodell des Menschseins" aus. Dieses bringt er schematisch auf die Formel „phäno(Mensch) → Mensch" (Wunsch 2018, S. 474). Diese Formel soll ausdrücken, was eine methodologische Überlegung aus der ontologischen

6 Die Kritik an der Philosophischen Anthropologie entwickelt Heidegger (1967, §10) allerdings in Auseinandersetzung mit Schelers Werk.

7 In Spaemanns (2019, S. 9) Terminologie lässt sich an die „Wer?"-„Was?"-Unterscheidung anschließen, indem die Antwort auf die „Was?"-Frage ein „etwas" meint, die Antwort auf die „Wer?"-Frage hingegen auf einen „jemand", das heißt letztlich auf Personen zielt.

Daseinsanalytik ausführt (Heidegger 1967, §3), nämlich dass das Sein des Menschen sich vom Phänomen des Menschen her erschließen soll (anstatt z.B. vom Mensch-Tier-Vergleich).

Auf methodologischer Ebene entspricht der Kritik seitens der Fundamentalontologie Plessners Programm der „Hermeneutik des Lebens", das heißt dem Versuch das Verstehend-Sein des Menschen zusammen mit seinem Lebewesen-Sein zu denken. Das entspricht dem Versuch nach dem „Wer?" des „Was?" zu fragen und somit die „Wer?"-„Was?"-Dichotomie als falsche Dichotomie zu entlarven. Das Transformationsmodell strebt mithin die Begriffe der Existenz und des Lebens zusammen zu denken (Fahrenbach 1990). Dem Einwand, dass sie, wenn sie den Menschen als Lebewesen adressiert, sie ihn im Modus des Vorhandenseins adressiert, könnte Plessners Transformationsmodell damit begegnen, dass sie den Menschen nicht wie die anderen Lebewesen adressiert, sondern seiner wesentlich verschiedenen Form des Lebewesen-Seins gemäß. So ist es Plessner durchaus daran gelegen, die Eigengesetzlichkeit der Humansphäre zu thematisieren und zu erarbeiten. Er unternimmt dies allerdings auf eine Weise, die gleichzeitig instand bleibt, der Naturseite des Menschen gerecht wird und somit nicht in einen „Exzeptionalismus des Abgrunds" regrediert (vgl. Wild 2013), welcher außerstande ist, die Mensch-Tier-Differenz anders als in Form kategorialer Unterschiede beziehungsweise einer fundamentalen Inkommensurabilität zu explizieren. Das bedeutet indes, dass die Philosophische Anthropologie mithin eine positive, anstatt einer bloß privativen Betrachtung anderer Tiere anstrebt (womit sie sich Uexkülls (1909) annähert). Das Problem, dass ein Ansatz der anthropologischen Differenz immer auch erklären muss, ist, wie sich der Mensch als Mensch von sich als Tier unterscheidet. Starke Formen des Exzeptionalismus tendieren dazu, anstelle eines sinnstiftenden Mensch-Tier-Unterschieds einen bloßen Kategorienfehler zusetzen, der allen Sinnes entbehrt (Wendler 2019; siehe Agha 1997; Andrews/Monsó 2016).

Dennoch kann etwas aus diesen Exzeptionalismen darüber gelernt werden, welcher Anspruch an ein zufriedenstellendes Verständnis der Einzigartigkeit des Menschen zu stellen ist. Die Intuition, die der fundamentalontologischen Argumentationsweise zugrunde liegt, nach der Wesens- und Gattungsbegriff des Menschen (Scheler 1927, S. 8–9 (14–16)) sondiert zu halten sind, ist insofern richtig, als dass es ein Missverständnis wäre, anzunehmen, die Bestimmung des Wesens des Menschen ließe sich aus der Biologie allein gewinnen. Es wäre aber ebenso falsch zu meinen, dass das Lebewesen-Sein des Menschen keine Rolle in seiner Wesensbestimmung spielte.

3.4 Agambens negatives Transformationsmodell

In jüngster Zeit erneuerte Agamben (2017) Heideggers fundamentalontologischen Ansatz zum Unterschied zwischen Mensch und Tier. Seine Interpretation zielt unter anderem darauf ab, das Lebewesen-Sein in der Daseinsanalyse zu rehabilitieren. Dies versucht Agamben dadurch zu erreichen, dass er die Grenze zwischen Humanität und Animalität innerhalb des Menschen zieht. Theoriesystematisch deutet er zu diesem Zweck Heideggers Binnenmodell in ein negatives Transformationsmodell des Menschseins um. Agamben lokalisiert dabei die Verborgenheit aufseiten der Animalität des Menschen, das heißt in seinem Lebewesen-Sein.[8] Insofern liefert er eine wichtige Skizze für das hier vorgestellte Transformationsmodell der konstruktiv-negativen Anthropologie. Der wichtigste Divergenzpunkt zwischen dieser Anthropologie und Agamben wird dabei darin bestehen, dass dieser die Verborgenheit in den generellen Eigenschaften des Lebewesen-Seins lokalisiert, wohingegen jene sie in der spezifisch menschlichen Weise des Lebewesen-Seins findet.

Um das Programm eines negativen Transformationsmodells vorzubereiten und zu motivieren, ist es erforderlich, dieses um eine eigene methodologische Vorüberlegung anzureichern. Hierzu soll ein Gedanke moduliert werden, den Anders (2018b) für im Rahmen seiner negativen Anthropologie entwickelt. Die Aufgabe jeder Anthropologie besteht darin, die paradox anmutende Situation ernst zu nehmen, dass der Mensch sich existentiell bereits bestimmt vorfindet, sich aber wesentlich offen und daher fraglich erlebt. Wenn Anders auf den Unterschied zwischen dem In-der-Welt-Sein des Menschen und der Umweltgebundenheit des Tieres in Hinsicht auf das Außenweltproblem reflektiert, hält er die Frage nach der Existenz der Außenwelt aufgrund der Weltfremdheit des Menschen für möglich, das heißt, nur weil der Mensch nie ganz in der Welt ist, kann er überhaupt die metaphysische Grundfrage danach stellen, ob es die Welt wirklich gibt.[9] Die hier vertretene These ist, *mutatis mutandis*, dass es dem Mensch die Frage nach sich selbst zu stellen nur aufgrund seiner Selbstfremdheit möglich ist. Nun können Anders' Überlegungen zur Außenweltfrage analog auf die Frage nach dem Menschen übertragen werden: Es gilt, „nach der anthropologischen Bedingung der Fragestellung" (Anders 2018a, S. 15) zu fragen. Dass der Mensch sich fragwürdig ist, „muss als Symptom eines existentiellen Tatbestandes, als Zeichen eines

8 Der Frage danach ob und in welchem Sinn die Rede von der Verborgenheit auf das Tier anwendbar ist, habe ich andernorts erörtert (Wendler 2021).

9 Anders spricht hier vom „material-apriorischen Wesen ‚Tier'" (Anders 2018a, S. 15) und reserviert für den Menschen ein „‚nur-formales Apriori'" (Anders 2018a, S. 21).

Nicht-selbstverständlich-darinnen-Seins, eines Fremdseins [...] ernst genommen werden. [...] Sie ist stets Zeugnis seiner menschlichen Seinsweise“ (Anders 2018a, S. 15). Wenn die *anthropologische Bedingung der Frage nach dem Menschen* die Selbstfremdheit des Menschen ist, das heißt er sich nicht selbstverständlich, sondern verborgen ist, dann ist ebenso wenig selbstverständlich, wie die Grenze zwischen Menschen und Tier zu ziehen ist. Wenn das stimmt, dann ist Agamben zuzustimmen, wenn er Folgendes schreibt: „Im Abgrund – und gleichzeitig in der einzigartigen Nähe –, [...] zwischen Tier und Mensch [...], verliert nicht nur die *animalitas*, [...] ‚was am schwersten zu denken‘ ist, jegliche Selbstverständlichkeit, sondern auch die *humanitas* erscheint als etwas Ungreifbares und Abwesendes [...]“ (Agamben 2017, S. 59 [Hervorhebung im Original]). Die These der Selbstfremdheit des Menschen läuft auf die notwendige Abgrenzung des Menschen vom Tier hinaus, die immer auch Selbstabgrenzung ist. Die Selbstbestimmung des Menschen als Menschen beinhaltet somit eine Selbstabgrenzung des Menschen von sich als Tier. „*Homo* ist grundlegend ein ‚anthropomorphes‘ Tier [...]“, schreibt Agamben in diesem Sinne in seiner Linnéexegese: „Der Mensch muß sich, um menschlich zu sein, als Nicht- Mensch erkennen“ (Agamben 2017, S. 38). Diese Selbstabgrenzung ist Ausdruck der Nicht-*Selbst*verständlichkeit des Menschen.. Gleichzeitig zeigt sie, dass die Betrachtung des Tieres unerlässlich für das (Selbst-)Verständnis des Menschen und seiner Frage nach sich und seinem Wesen ist beziehungsweise diese erst ermöglicht. Wenn Agamben recht hat und die Grenze zwischen Humanität und Animalität ursprünglich im Menschen verläuft, dann tritt an dieser Grenze, das heißt wo Mensch und Tier einander am nächsten sind, die Verborgenheit des Menschen am deutlichsten zu Tage.

Was hat es nun also mit Agambens Ansatz auf sich? Agamben greift in seiner vornehmlich an der *Grundbegriffevorlesung* (Heidegger 2010) orientierten Verhältnisbestimmung von Mensch und Tier auf Heideggers methodologische Überlegung zurück, nach der das Sein des Menschen sich von sich her zeigen müsse. Dabei radikalisiert er diesen Gedanken, indem er die Grenze zwischen Humanität und Animalität ursprünglich im Menschen ansetzt. Daraus folgt für Agamben, dass nicht nur, wer der Mensch ist, sondern auch, was das Tier ist, sich dem Menschen von seinem eigenen Sein her erschließt. Ist der Mensch ursprünglich mit dem Tier durch die Animalität in sich vertraut, dann zeigt sich auch dieses dem Menschen von ihm selbst her. Allerdings zeigt das Tier sich dann nicht lediglich privativ, sondern phänomenologisch; und zwar gleichursprünglich mit dem Menschen. Agamben denkt die Verborgenheit des Menschen von der Verborgenheit und „Unerschließbarkeit“ der Animalität her, die „der Mensch bewahrt und als solch[e] ans Licht bringt.“ (Agamben 2017, S. 83). Dieser Gedanke Agambens ist insbesondere dann aufschlussreich, wenn im folgenden Abschnitt die Verborgenheit des Menschen als die sein Lebewesen-Sein transformierende Kategorie

konzipiert wird. Dort wird dieser Gedanke wiederum gemäß des Heidegger'schen Grundsatzes zu radikalisieren sein, indem die spezifische Verborgenheit des Menschen von seiner Humanität her aufgezeigt wird. Aristotelisch formuliert, wird die Verborgenheit als *differentia specifica* der menschlichen Lebensform auszuweisen sein.

Erstens setzt sich Agamben von Heidegger dadurch ab, dass er dessenstarken Exzeptionalismus verwirft, indem er Humanität und Animalität zusammen im Begriff des Menschen denken will. Zweitens unterscheiden Agamben und Heidegger sich dadurch, dass jener ein Transformationsmodell und dieser ein Binnenmodell des Menschseins entwickelt. Deshalb steht die Anthropologie der Verborgenheit in diesem Punkt näher bei Agamben als bei Heidegger. Wie stellt Agamben sich die Transformation vor?

Dies zu erörtern macht es erforderlich, dass die Bestimmung des Menschen als Lebewesen Stellung zu seinem Umweltverhältnis beziehen muss. Um dies zu leisten, eignet sich Agambens Kritik an Heideggers Begriff des Offenen. Heidegger gewinnt diesen in Auseinandersetzung mit Rilkes *achter Duineser Elegie*. Dort heißt es: „Mit allen Augen sieht die Kreatur das Offene [...] / Was draußen *ist*, wir wissens aus des Tiers Antlitz allein" (Rilke 2014, S. 709 [Hervorhebung im Original]). Augenscheinlich kann Rilke hier so ausgelegt werden, dass das Offene der Kreatur, das heißt des Tieres bedeutet, dass es einen privilegierten Zugang zum Transzendenten hat: „Was draußen *ist*, wir wissens aus des Tiers Antlitz allein [...] / das freie Tier hat seinen Untergang stets hinter sich und vor sich Gott [...] (Rilke 2014, S. 709). Diese Auslegung lehnt Heidegger entschieden ab. Das Offene des Tieres kann für ihn „nur den endlosen Fortgang der Unabgegrenztheit der Gegenstände" (Heidegger 1992, S. 239) bedeuten. Das Offene, von dem Rilke spricht, bezeichnet für Heidegger Unterschiedslosigkeit und letztlich Gegenstandslosigkeit. Das Tier ist von seiner Umwelt benommen. In einer so verfassten, das heißt offenen Umwelt[10] kann ihm nicht etwas als etwas gegeben sein.

Dieses Offene des Tieres scheidet er von dem Offenen des Menschen. Das Offene des Menschen, als welches „die Unverborgenheit gedacht sei, die überhaupt erst Gegenstände in eine Gegenständlichkeit freigibt als das Freie" (Heidegger 1992, S. 239), ermöglicht es ihm, Metaphysik zu betreiben. Denn ohne das Offene könnte „nicht einmal das Nichts in sein Unwesen aufragen und überallhin seine Drohung umherjagen" (Heidegger 1992, S. 239). Das heißt, dass das Offene des Menschen, das die Daseinsanalyse aufzeigt, der Grundfrage der Metaphysik vorausgeht. Anders gesagt, kann der Mensch nur, weil er offen für das Unverbor-

10 In Anlehnung an die Rede vom „Lebenskreis" (z.B. Plessner 1928, S. 185) spricht Heidegger statt von der „Umwelt" (Uexküll 1909) vom „Enthemmungsring" (Heidegger 2010, S. 369).

gene ist, fragen: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts“ (Heidegger 2010, S. 21)? Ohne dies auszuführen, ist es bekanntlich das In-der-Welt-Sein des Menschen, das der Metaphysik vorausgeht. Das Offene des Menschen ist, was seine Existenz „weltbildend“ macht; so stimmt Heidegger in diesem Punkt mit Rilke überein: „Wir haben nie, nicht einen einzigen Tag, / den reinen Raum vor uns, in den die Blumen / unendlich aufgehn. Immer ist es Welt (Rilke 2014, S. 709).

Die exegetische These hier ist, dass das Offene bei Heidegger die „Gegenständlichkeit“ der Welt des Menschen ermöglicht. Insofern der Mensch existiert, hat er „eigentlich“ kein Umweltverhältnis, sondern ein Weltverhältnis. Die Gegenstände, die dem Menschen in diesem Weltverhältnis gegeben sind, sind als Gegenstände ihrerseits „synthetisch vernommen“. Um es in Heideggers Sprache zu sagen, sind diese Gegenstände dabei das, was als Unverborgenes entborgen vernommen wird. Da die Synthesis für Heidegger dem Menschen vorbehalten bleibt, diese aber zugleich „der Wesensgrund für die Möglichkeit des Entbergens und Verbergens“ (Heidegger 2010, S. 455) ist, liegt in der Rede von dem Offenen des Menschen und des Tieres eine Äquivaktion vor. Das heißt, dass das Offene des Menschen und das Offene des Tieres nicht dasselbe bedeuten. Nur wer „‚das Wort hat‘“ (Heidegger 1992, S. 237), kann das Wahre sagen, das heißt das Unverborgene entbergen (ἀποφαντικὸς λόγος, die sacherfassende und mitteilende beziehungsweise aufdeckende Rede) und die Gegenstände als etwas bestimmen. Um nun aber etwas als das zu bestimmen, was es ist, muss „das, dem die Aufweisung gilt, im Vorhinein schon vernommen sein in der Einheit seiner Bestimmungen“ (Heidegger 2010, S. 455). Das synthetische Vernommen-Sein des Gegebenen geht für Heidegger der Verborgenheit und Unverborgenheit, das heißt der Falschheit und Wahrheit voraus. Von Verborgenheit und Unverborgenheit in der Unterschiedslosigkeit der Umwelt des Tieres zu sprechen, wäre nach dieser Interpretation sinnlos.

Agamben sieht dies anders. Anders als für Heidegger ist für ihn das Offene von Mensch und Tier nicht kategorial unterschiedlich, sondern negativ aufeinander bezogen, das heißt durch die Negation: „Die hier vorgeführte Perspektive sieht das Geheimnis der Unverborgenheit darin, daß die *lḗthē* im Herzen der *alḗtheia* – die Gleichursprünglichkeit von Nicht-Wahrheit und Wahrheit – die Nicht-Offenbarung, das Nicht-Offene des Tieres ist“ (Agamben 2017, S. 78).[11] Indem Agamben

11 Die Wendung von der „*lḗthē* im Herzen der *alḗtheia*“ ist einerseits etymologisch zu verstehen, insofern diese die Negation jener darstellt. Andererseits ist sie vor dem Hintergrund Heideggers Reflexionen bezüglich der Wahrheit als Unverborgenheit zu verstehen: „In seiner Vorlesung über Parmenides beharrt Heidegger mehrmals auf dem Vorrang der *lḗthē* vor der Unverborgenheit“ (Agamben 2017, S. 78).

das Nicht-Offene für das Tier einführt, erteilt er Heideggers Vorstellung des „Abgrundes“ zwischen Mensch und Tier eine Absage. Dass Agamben das Nicht-Offene für das Tier einführt, folgt daraus, dass er den Menschen als Lebewesen denkt. Die hier vorgetragene exegetische These lautet, dass Agamben, indem er die Spannung zwischen Offenem und Nicht-Offenen, gleichermaßen wie die zwischen Unverborgenheit und Verborgenheit im Menschen ansetzt, diesen aber als Lebewesen denkt, das in der tiefen Langeweile seine Benommenheit als die Verborgenheit seiner Animalität erfährt, legt er den Grundstein für ein Transformationsmodell der Verborgenheit des Tieres im Menschen. „Das Dasein ist einfach ein Tier“, resümiert Agamben diesen Zusammenhang, „das gelernt hat, sich zu langweilen, das *aus* der eigenen Benommenheit *in* die eigene Benommenheit erwacht ist. Dieses Lebewesen, das in die eigene Benommenheit erwacht, diese angsterfüllte und entscheidende Öffnung auf ein Nicht-Offenes ist das Menschliche“ (Agamben 2017, S. 79). Tiefe Langeweile ist die Grundstimmung, die daraus folgt, dass dem Menschen sein Lebewesen-Sein bewusst wird. So ist festzustellen, dass, da Agambens Interpretation der tiefen Lageweile des Menschen von der Benommenheit des Tieres ausgeht, sein Begriff der Langweile als *transformativ* (statt exklusiv) zu charakterisieren ist. Langeweile ist die durch das besondere Lebewesen-Sein des Menschen transformierte Benommenheit des Tieres.

Zwar mag Agamben hierdurch Wilds (2013, S. 28) Kritik entgehen, nach der Heideggers „Abgrund“ es ihm verspielt, Aspekte des Menschen als Aspekte seines Lebewesen-Seins begreifen zu können. Doch an Agamben hat Wild wiederum auszusetzen, dass seine Philosophie „leider durch ein hohes Maß weniger an argumentativer, sondern an figurativer Abstraktion“, das heißt letztlich eine „beinahe uneingeschränkt[e] Anwendbarkeit ihrer Denkfiguren“ (Wild 2013, S. 30) erreicht. Diese Kritik trifft mit Einschränkungen zu. Zunächst ist dem Einwand uneingeschränkter Anwendbarkeit der Figuren des Verborgenen damit zu begegnen, dass, wenngleich es sicherlich wahr ist, dass das Offene, das Unverborgene, das Gegenständliche, das Wahre, usw. auf der einen Seite und das Nicht-Offene, das Verborgene, das Unterschiedslose, das Falsche, usw. auf der anderen Seite tatsächlich nur relativ lose verbundene, assoziative Bedeutungsfelder bilden, ihre figurative Vagheit zu einem Teil auch dem Untersuchungsgegenstand geschuldet ist.

Eine Figur Agambens, die sicherlich etwas vage ist, lohnt es sich dennoch zu betrachten: die anthropologische Maschine. Denn diese ist, was die Entwicklung eines negativen Transformationsmodells angeht, in mehrerlei Hinsicht wegweisend. Die anthropologische Maschine (Agamben 2017, S. 47) beschreibt, wie das Menschliche dadurch „produziert“ wird, dass entweder das Nicht-Humane in den Bereich des Humanen eingeschlossen wird (z.B. *homo ferus* oder *enfant sauvage*), oder das Schon-Humanes aus dem Bereich des Humanen ausgeschlossen wird (z.B. *homo alalus* oder Menschenaffen). Die anthropologische Maschine

identifiziert demnach die historio-epistemischen Mechanismen, vermöge derer der Begriff es Menschen hervorgebracht wird. Folglich legt sie einen historisch begründeten Antiessentialismus nahe. Sie erkennt dadurch an, dass die Verborgenheit in das Wesen des Menschen zu rücken ist und impliziert, dass jedwede naiv-positive Rede vom Menschenwesen schlechthin in Frage zu stellen ist. Den Menschen als politisch-historisches Produkt zu verstehen, nimmt den skeptischen Einwand vorweg, der der Bestimmung des Menschen durch seine Verborgenheit Selbstwidersprüchlichkeit ankreidet, das heißt der die Verborgenheit als Prädikat zweiter Ordnung auffasst: Wenn das Wesen des Menschen verborgen ist, woher können wir darum noch wissen beziehungsweise wie können wir diese Verborgenheit noch aussagen? Agambens Antwort könnte lauten, dass dies möglich ist, da die Verborgenheit von der animalischen Natur des Menschen herrührt. Obgleich Agamben den Unterschied zwischen Humanität und Animalität *im* Menschen ansetzt, denkt er die Verborgenheit im Menschen noch immer vom Tier her. Die hier vorgeschlagene Interpretation versteht dies derart, dass der Mensch seine Verborgenheit vom Tier „erbt", insofern sie primär von seiner Animalität (als Benommenheit) herrührt und erst sekundär (transformiert als tiefe Langeweile) seiner Humanität zukommt. Anders gesagt, könnte Agamben gegen den skeptischen Einwand erwidern, dass die Verborgenheit eine generelle Eigenschaft seines Lebewesen-Seins betrifft, welche er mit anderen Tieren gemeinsam hat, und dass diese ihm durch die epistemische Funktion der Langeweile erschlossen wird.

Eingedenk dessen gilt es, Agambens Schrift *Das Offene* als einen wichtigen Anschlusspunkt für das Transformationsmodell der negativen Anthropologie zu anzuerkennen. Es bleibt allerdings ein Überschuss zu leisten übrig, der in zwei Teile zerfällt. Das Transformationsmodell ist anti-dualistisch in dem Sinn, dass die Bedeutung jedweden Dualismus von Animalität und Humanität auf eine Analyse der Konstitutionsverhältnisse des Wesens des Menschen beschränkt bleiben muss. Nach dem Transformationsmodell zerrisse solch ein Dualismus den Menschen wieder zum scholastischen Kentaurenwesen. Die exzentrische Positionalitätsform ist stattdessen als quasi-dialektische Vollzugseinheit aufzufassen, deren transformative Dynamik den Bruch in der Natur des Menschen zugleich – in der Lebensführung – überwindet und – als Doppelaspekt – (hin-) aufhebt (Plessner 1928, S. 318). Zum anderen wird hieraus ersichtlich, was es des Weiteren über Agamben hinaus zu leisten gilt. Die Verborgenheit soll im Transformationsmodell der negativen Anthropologie anhand der menschlichen Lebensform expliziert werden, das heißt es gilt nach der spezifisch und wesentlich menschlichen Verborgenheit zu fragen.

3.5 Das Transformationsmodell der negativen Anthropologie

Die These hier lautet, dass die für ein vollständiges Transformationsmodell der negativen Anthropologie nötige Überschussleistung dann dadurch kann, dass es – entgegen dem Verständnis des Menschen als bloßes Geschichtsprodukt – den Wesensbegriff des Menschen als Strukturbegriff rehabilitiert. Hierzu eignet sich die exzentrische Positionalitätsform. Wie bereits ausgeführt, bezeichnet die exzentrische Positionalität die Struktur, die die Lebensform des Menschen auszeichnet. Davon ausgehend ist es möglich, die Verborgenheit des Menschen als das negative Moment der internen Strukturdynamik der exzentrischen Positionalitätsform auszumachen. Damit wäre erstens gezeigt, dass die Verborgenheit strukturell dem Wesen des Menschen inhäriert. Zweitens könnte somit der transformative „Mechanismus" identifiziert werden, der erklärt, in welchem Sinne sich das Lebewesen-Sein des Menschen vom Lebewesen-Sein der anderen Lebewesen unterscheidet: Er bestünde in der Exzentrierung der menschlichen Position.

Die negative Anthropologie fragt: „Worin besteht die primäre Verborgenheit des Menschen *als Menschen*? Wie ist die Verborgenheit, die *absconditas* als *differentia specifica* zu bestimmen?" Um dies zu beantworten, wird das anthropologische Grundgesetz der gebrochenen Transparenz entworfen. Die anthropologischen Grundgesetze der Philosophischen Anthropologie beschreiben die Eigengesetzlichkeit der menschlichen Lebensform. Indem die gebrochene Transparenz im Sinne einer kreativen Erweiterung Plessners Grundgesetzkatalog entwickelt wird, wird zugleich der Grundstein dafür gelegt, das Programm der Philosophischen Anthropologie konstruktiv in eine negative Anthropologie zu wenden (konstruktiv will hier nicht im Sinne eines Konstruktivismus, sondern im Wortsinn verstanden sein).

Um das neue Grundgesetz der gebrochenen Transparenz zu entwickeln, eignet sich die Betrachtung des struktural-körperleiblichen Selbstverhältnisses des Menschen. Dieses ist grundsätzlich durch seine Doppelaspektivität charakterisiert: Der Mensch ist sich immer doppelaspektivisch gegeben, das heißt, er hat sich sowohl als Körper im Sinne eines Naturdinges, das den Naturgesetzen unterworfen ist, als auch als Leib im Sinne eines von innen her verfügbaren und sich selbst gegebenen Seienden (vgl. Krüger 1999; Fuchs 2021, S. 243–291).[12] So

12 Das konstituiert zugleich die naturphilosophische Grundlage des für Plessners Personenbegriff nötigen, dreifachen Selbstbezug des Menschen. Person-Sein ist die dreifache, positionale Gegebenheit der exzentrischen Positionalitätsform: Person ist Lebendiges als Körper, Lebendiges im Körper (als Leib) und Lebendiges außerhalb des Körpers als beides umfassender, exzentrischer Blickpunkt (Plessner 1928, S. 293).

bedingt die Doppelaspektivität seiner Positionalitätsform, dass der Mensch ein instrumentelles Körperverhältnis aufweist, das heißt er kann sich zu seinem Körper-Haben verhalten.

Nun kann die Doppelaspektivität dieses körperleiblichen Selbstverhältnisses unter zu Hilfenahme der einer diese betreffenden Reflexion aus *Macht und menschliche Natur* dazu aufgegriffen werden, den Zusammenhang zwischen exzentrischer Positionalitätsform und Verborgenheit herauszuarbeiten:

> Als exzentrische Position des In sich – Über sich ist er das Andere seiner selbst: Mensch, sich weder der Nächste noch der Fernste – und auch der Nächste mit seinen ihm einheimischen Weisen, auch der Fernste, das letzte Rätsel der Welt. (Plessner 2015b, S. 230)

Der Mensch ist gemäß seiner Positionalitätsform struktural-formal bezüglich seines „in-sich- und über-sich-hinaus-Seins“ und seiner „Selbstnähe und -ferne“ ein „Sowohl-als-Auch“ und ein „Weder-Noch“. Anhand dieser paradoxalen Bestimmung des Selbstverhältnisses des Menschen können Momente der Intransparenz dieses Selbstverhältnisses aufgewiesen werden. So ist der Mensch z.B. immer „ebenso eigentlich Körper als er es eigentlich nicht ist, da er eine ‚tiefere‘, geheime Essenz besitzt“ (Plessner 2015b, S. 230). Offenbar erschöpft sich die damit eröffnete Opposition nicht in derjenigen zwischen Körper-Haben und Leib-Sein. Vielmehr verweist sie auf den Gegensatz von Verborgenheit und Unverborgenheit des Menschen. Die Rede von der „geheimen Essenz“, die das Menschsein von seinem Körper-Sein unterscheidet, erschöpft sich nicht in seinem Leib-Sein. Denn nicht-pathologischer Leibbezug ist gerade durch Transparenz in diesem Sinne gekennzeichnet, dass die den Menschen und (Um-)Welt vermittelnde Organschicht durch ihre Transparenz ein unmittelbares, natürliches In-der-(Um-)Welt-Sein gewährleistet (Fuchs 2018, S. 14). Dass das verleiblichte in-der-(Um-)Welt-Sein des Menschen aber insofern durchsichtig ist, als dass es meist automatisiert und unbewusst vonstattengeht, scheint nicht sonderlich „geheimnisvoll“. Was jedoch meint Plessners Rede von der „geheimen Essenz“ des Menschen dann? Die hier vorgeschlagene, über Plessners Programm hinausweisende These besagt, dass sie einen wesentlich intransparenten, unverfügbaren und *ipso facto* verborgenen Aspekt des körperleiblichen Selbstverhältnisses des Menschen meint.

Wenn das stimmt, dann kann diese Form der Verborgenheit des Menschen, da sie seiner Doppelaspektivität entspringt, direkt auf die exzentrische Positionalitätsform zurückgeführt werden. Genauer gesagt entspränge jene dann ihrer internen Strukturdynamik. Das ist damit gemeint, wenn hier die Rede davon sein wird, dass der Mensch *notwendig* verborgen ist. Denn als derart positioniertes Lebewesen ist es dieselbe Struktur, die ihm die Gegenständlichkeit ermöglicht,

das heißt durch die er Sein entbergen kann, die ihn auch vor sich selbst verbirgt. Anhand dieses doppelaspektivischen Selbstverhältnisses soll nun *das anthropologische Grundgesetz der Anthropologie der Verborgenheit* entwickelt werden, das heißt dasjenige Grundgesetz, welches den konstruktiven Charakter der transformativ interpretierten negativen Anthropologie auszeichnen soll. Dazu werden zunächst einige Dimensionen der Verborgenheit im struktural-körperleiblichen Selbstverhältnis des Menschen anhand der Rede von der „gebrochenen Transparenz" zu unterscheiden sein. Ausgangspunkt hierfür ist die Beobachtung, dass die exzentrische Positionalitätsform auf das Lebensverständnis des Menschen rückwirkt. Das heißt, dass von ebendem Zusammenhang auszugehen ist, der Plessners Programm der Hermeneutik des Lebens ermöglicht.

> Exzentrische Position als Durchgegebenheit in das Andere seiner Selbst im Kern des Selbst ist die *offene Einheit der Verschränkung des hermeneutischen in den ontisch-ontologischen Aspekt*: der Möglichkeit, den Menschen zu verstehen, und der Möglichkeit ihn zu erklären, ohne die Grenzen der Verständlichkeit mit den Grenzen der Erklärbarkeit zur Deckung bringen zu können; *ist als Sein Leben*, trägt das Leben, und doch *emanzipiert sich das Leben von ihm, vom Vorhandensein* und beharrt in der *unergründlichen Aufschließbarkeit seines Kündens und Deutens*.
> Diese Unstimmigkeit tritt an der *Gebrochenheit der menschlichen Transparenz* hervor [...]." (Plessner 2015b, S. 231 [Hervorhebung durch den Verfasser])

Zum Verständnis dieses Passus gilt es einiges anzumerken. Dass dieser eine Auseinandersetzung mit Heidegger darstellt, wird durch die Rede vom „ontisch-ontologischen Aspekt" und „Vorhandensein" auf der einen Seite und der Rede vom „hermeneutischen Aspekt" und dem „Leben-Sein des Seins des Menschen" auf der anderen Seite ersichtlich. Mit dieser Gegenüberstellung „inszeniert" Plessner den Vorzug seines eigenen Programms, das, indem es den Menschen als Lebewesen auffasst, weder die Frage nach dem Sein dieses Lebewesens übersieht noch die Hermeneutik aufgeben muss – sozusagen den dritten Weg darstellt zwischen der traditionellen, philosophischen Anthropologie und der Daseinsanalyse. Darüber hinaus verweist die Rede von der „offene[n] Einheit der Verschränkung des hermeneutischen in den ontisch-ontologischen Aspekt" auf das Programm, das Plessner schon in der Ästhesiologie des Geistes (Plessner 2003b) und noch in der *Anthropologie der Sinne* (Plessner 2003a) verfolgte, nämlich einen biophilosophischen Begriff der Bedeutung zu entwickeln. Dass hier wiederum von der „offene[n] Einheit" und der „unergründlichen Aufschließbarkeit" gesprochen wird, zeigt das lebensphilosophische Erbe an, nach dem ein derartiger Bedeutungsbegriff nicht ohne eine Dimension der Verborgenheit auskommen kann. Das Leben emanzipiert sich gegen den Menschen, sei es konkret im Lachen und Weinen, allgemeiner im Altern und im Krank-Werden oder ganz

abstrakt dadurch, dass es in ihn fährt, wie es ihn verlässt, ohne eigenes Zutun und ohne dass es begreiflich wäre, das heißt in Geburt und Tod. Und doch erlebt der Mensch sein Leben gerade nicht als „zufälliges Rauschen". Trotz der Unergründlichkeit des Lebens, das als unverfügbarer élan *vital* (Lebensschwung) durch ihn strömt, und trotz seiner Selbstverborgenheit erlebt der Mensch sein Leben als bedeutungsvoll. „Nur wenn und weil wir nicht wissen", so kann dieser Sachverhalt mit Plessner auf den Punkt gebracht werden, „wessen der Mensch noch fähig ist, hat es einen Sinn, das leidvolle Leben auf dieser Erde zu bestehen. Die Unergründlichkeit seiner selbst ist das um des *Ernstes* seiner Aufgaben willen verbindliche Prinzip seines Lebens und seines Lebensverständnisses" (Plessner 2015b, S. 160–161). Vor diesem Hintergrund, das heißt durch die Verschränkung und exzentrischer Positionalitätsform mit dem Lebensverständnis, zu dem der Mensch gelangen muss, ohne das Leben damit gänzlich ergründen zu können, wird ersichtlich, weshalb die oben zitierte Passage in der Rede von der „Gebrochenheit der menschlichen Transparenz" kulminiert: Denn wie das Leben im Ganzen entzieht sich auch der Mensch seinem vollständigen Selbstverständnis. Aufgrund seiner eigenen Verborgenheit weist sein gesamtes Seinsverhältnis Momente der Verborgenheit auf. Gleichzeitig ist es diese Verborgenheit, die den Möglichkeits- und Entwurfshorizont bedingt (vgl. Fahrenbach 1973, S. 909), vor dem der Mensch sich fortwährend neu deuten kann und muss. Es ist dieselbe Verborgenheit, aufgrund derer die Anthropologie ihren „schöpferischen Verzicht" (Plessner 2015b, S. 182) üben muss, das heißt davon absehen muss, sich anzuschicken, ein für alle Mal zu sagen, wer oder was der Mensch ist.

Wenn hier also die Rede von der *gebrochenen Transparenz* zu prägen ist, sei damit der Zusammenhang ausgedrückt, dass der Mensch einerseits ein Lebewesen ist und als solches auf eine seinem Selbstverständnis vorgängige, „prä-humane" Weise vom élan *vital* durchdrungen ist, die ihm selbst unverfügbar ist. Andererseits ist er ein Geistwesen und als solches zwar gewissermaßen selbstbewusst und „frei" in seinem Lebens- und Selbstverständnis, wobei ihm als endliches Wesen beides niemals vollständig transparent gegeben sein kann. Anders gesagt: *Das Seinsverhältnis von exzentrisch positionierten Lebewesen ist notwendig intransparent*. Der Mensch ist als das Lebewesen, das sich zu seinem Lebewesen-Sein versteht, verborgen – *animal absconditum*. Könnte man hiervon ausgehend und angesichts dessen, dass Plessner in der *Machtschrift*, wenn er die anthropologischen Grundgesetze aufzählt, an das der vermittelten Unmittelbarkeit ohne weiteren Kommentar anfügt, dass dem Menschen „[...] jede Reinheit nur in einer Trübung, jede Ungebrochenheit nur in einer Brechung" (Plessner 2015b, S. 199) beschert sei, so weit gehen, der gebrochenen Transparenz den Rang eines anthropologischen Grundgesetzes zuzuschreiben? Dass dem so ist, ist die kreative Leitthese dieser Argumentation. Um dies zu rechtfertigen, gälte es ein

Fünffaches zu zeigen.[13] Da es sich dabei um einen sachlich komplexen und traditionell aufgeladenen Rechtfertigungszusammenhang handelt, wird es hier hinlangen müssen, diesen in seinen wichtigsten Zügen anzudeuten.

Erstens wäre aufzuzeigen, wie die gebrochene Transparenz strukturell aus der exzentrischen Positionalitätsform hervorgeht. Diese Form der strukturellen Bedingtheit der Verborgenheit durch die Exzentrizität war Gegenstand der bisherigen Diskussion. Um zu veranschaulichen, wie die „strukturelle Verborgenheit" für ein anthropologisches Grundgesetz fruchtbar gemacht werden kann, ist eine Analogie zum Phänomen der Expressivität, das heißt dem Paradebeispiel für das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit hilfreich: So wenig, wie Expressivität für den Menschen eine Option ist, so wenig darf die Verborgenheit optional (oder akzidentiell) verstanden werden. Gleich wie der Mensch durch seine Leiblichkeit zum Ausdruck gezwungen ist (Plessner 1928, S. 324), ist er als Lebewesen zur Verborgenheit „verdammt". Selbst die Charakterisierung, die Plessner vom Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit gibt, kann entsprechend paraphrasiert werden: „Exzentrizität der Position läßt sich als eine Lage bestimmen, in welcher das Lebenssubjekt mit allem in intransparent-transparenter Beziehung steht" (Plessner 1928, S. 324).

Zweitens müsste die „Beziehung der gebrochenen Transparenz" als Beziehung *sui generis* bestimmt werden, die nicht durch die Konjunktion der Beziehungen der Transparenz und Intransparenz ersetzt werden kann. Nur auf diese Weise ist ein dritter Weg zwischen traditioneller negativer und Philosophischer Anthropologie nachzuweisen. Hierzu ein Bild: Wäre es nicht absurd zu glauben, Plessners Formel „Körper-Haben *und* Leib-Sein" sei dazu gedacht, den Menschen in eine Chimäre mit zwei Köpfen zu zerreißen? Gleichwenig stünde der Mensch nach dem Gesetz der gebrochenen Transparenz einem Gotte gleich, „allsehend" in der Offenbarkeit des Seins *und* zugleich „blind" wie das Tier, benommen inmitten der Unterschiedslosigkeit seiner Umwelt. Was die Beziehung der gebrochenen Transparenz gegenüber derartigen, offenbar paradoxalen Konjunktionen auszeichnet, ist, dass das Sich-Verbergen von Etwas dem Menschen etwas Wesentliches am Sich-Verbergenden aufzeigt: Transparenz und Intransparenz sind verschränkt. Was genau hierunter zu verstehen ist, wird im nächsten Abschnitt aufgegriffen, wenn die Okklussionismuskritik an der negativen Anthropologie behandelt wird.

13 Dieses Vorgehen ist angelehnt an Plessners (1928, 309–349) Entwicklung der anthropologischen Grundgesetze. Da er diese nicht im engeren Sinne systematisch entwickelt, muss eine solche „Anlehnung" ausreichen.

Drittens muss der dominante Aspekt des Gesetzes begründet werden, das heißt es muss die Frage beantwortet werden, warum es „gebrochene *Transparenz*“ und nicht „transparente *Gebrochenheit*“ heißt. Der Grund, weshalb das Primat auf der Transparenz liegen muss, ist, dass aus der zentrischen Positionalitätsform Transparenz, nicht aber Gebrochenheit herleitbar ist. Gleichwenig wie das Tier als zentrisch positioniertes Lebewesen sich selbst verborgen sein kann, wie der Mensch es ist, kann dem Tier etwas Gegenständliches verborgen sein. Überzeichnet gesagt: Wenn das Tier weltarm ist, das heißt Welt entbehrt, dann ist dem Tier die Umwelt insofern transparent , als dass sie keine Verborgenheit im Sinne eines sich-Entziehenden aufweist. Damit einem Lebewesen sich etwas entziehen kann, darf es nicht im Organismus-Umwelt-Verhältnis aufgehen, sondern muss dieses gleichsam von der Seite beobachten können. Um es mit Fischer zu sagen, ist dies nur durch den „exzentrisch herausgesetzten flankierenden Blick“ (Fischer 2000, S. 280) des Menschen möglich. Es bedarf des strukturellen Höchstmaßes an Mittelbarkeit, das die exzentrische Positionalitätsform durch die in ihr auftretende doppelte Prädikation der Positionalität charakterisiert, um einem Lebewesen Verborgenheit zu „ermöglichen“: Denn anders als dem Tier ist dem Menschen das transparente Gegebensein der Welt als solches gegeben, was schließlich die Voraussetzung dafür ist, dass er sich des Ereignisses des Sich-Entziehens, das heißt der Gebrochenheit der Transparenz gewahr werden kann.

Viertens folgt hieraus – wofür schon argumentiert wurde –, dass die gebrochene Transparenz die *transformierte Form* der Transparenz der zentrischen Positionalitätsform in der exzentrischen Positionalitätsform beschreibt. In der exzentrischen Positionalitätsform ist die zentrische keineswegs überwunden, sondern transformiert beziehungsweise aufgehoben. Wo das Tier „unter den Dingen ist“, steht der Mensch *in* seinem Unter-den-DingenSein, das heißt an der „Schnittstelle“ von Gebrochenheit und Transparenz beziehungsweise Verborgenheit und Unverborgenheit: Gewissermaßen *ist* der Mensch diese Schnittstelle – wie Agamben es korrekt erkannt hat.

Fünftens – und letztlich – muss das anthropologische Grundgesetz der gebrochenen Transparenz vom Unergründlichkeitsprinzip abgegrenzt werden. Als Grundgesetz leitet sich die gebrochene Transparenz primär aus der Struktur der exzentrischen Positionalitätsform her, anstatt zu dieser, wie das Unergründlichkeitsprinzip, „nachträglich“ über die „horizontale“, das heißt geschichtliche Untersuchungsrichtung hinzuzukommen. Wenn die Unterscheidung zwischen Deskription und Präskription für die Wesensbestimmung des Menschen auch nur von begrenztem Aussagewert sein mag – da die Anthropologie sich entlang der Bruchlinie zwischen theoretischer und praktischer Philosophie entfaltet (vgl. Schloßberger 2019; Fahrenbach 1973) –, ließe sich doch akzentuierend sagen, dass die anthropologischen Grundgesetze vom Menschen herrühren und in diesem

Sinne deskriptiv vom Untersuchungsgegenstand der Anthropologie ausgesagt werden. Dahingegen wird das Unergründlichkeitsprinzip von der Anthropologie eingeführt, um ihrem Gegenstand, das heißt dem Menschen gerecht zu werden und ist in diesem Sinne präskriptiv. Darüber hinaus umfasst der intendierte Geltungsbereich der gebrochenen Transparenz den des Unergründlichkeitsprinzips. Wo dieses vordergründig eine gnoseologische Konnotation mitführt, betrifft jenes damit gleichursprünglich Metaphysik und Axiologie. Plessner setzt das Unergründlichkeitsprinzip in der *Machtschrift* u.a. dazu an, „die Situation der Nichtentscheidbarkeit des Vorranges" (Plessner 2015b, S. 218) von Philosophie, Anthropologie und Politik zu garantieren. Demgegenüber besteht die spezifische Differenz der konstruktiven negativen Anthropologie darin, dass sie die Verborgenheit im Seinsverhältnis exzentrisch positionierter Lebewesen ansetzt, und folglich Erkennen und Werten equiprimordial mit dem Sein des Menschen von dieser Verborgenheit gezeichnet sind.

Anhand dieser fünfgliedrigen Argumentationsstrategie kann die gebrochene Transparenz als eigenständiges, neues anthropologisches Grundgesetz ausgewiesen werden: *das vierte anthropologische Grundgesetz*. In diesem Sinn baut die hier vorgestellte konstruktive negative Anthropologie wortwörtlich auf der „exponierende[n] Anthropologie" (Plessner 2015a, S. 285) Plessners auf.

Rückblickend wurde die Herleitung der exzentrischen Positionalitätsform nachvollzogen und dadurch ausgezeichnet, dass sie als positionierte Positioniertheit ein Höchstmaß an strukturaler Mittelbarkeit ausdrückt. Es konnte aufgezeigt werden, dass und wie die Verborgenheit des Menschen aus ihrer internen Strukturdynamik hervorgeht. Für die Anthropologie der Verborgenheit war demnach die exzentrische Positionalitätsform als Strukturbegriff des Menschen zu rehabilitieren. Davon ausgehend konnte das *anthropologische Grundgesetz der gebrochenen Transparenz* beschrieben werden, welches besagt, dass das Seinsverhältnis von exzentrisch positionierten Lebewesen notwendig Momente der Intransparenz aufweist. Da folglich auch das Verhältnis des Menschen zu seinem Lebewesen-Sein durch die gebrochene Transparenz gekennzeichnet ist, kann er als das verborgene Lebewesen, als *animal absconditum* bestimmt werden. Da diese Verborgenheit von einem anthropologischen Grundgesetz herrührt, ist sie trivialerweise humanexklusiv, das heißt rührt von der Humanität, nicht der Animalität des Menschen her. Da sie wiederum aus der exzentrischen Positionalitätsform resultiert, in der die zentrische Positionalitätsform bewahrt bleibt, ist diese Verborgenheit nach dem Schema eines Transformationsmodells des Menschseins zu begreifen.

Literatur

Adorno, Theodor W./Gehlen, Arnold (1974): „‚Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?' Ein Streitgespräch". In: Friedemann Grenz (Hrsg.): *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2017): *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Agha, A. (1997): „‚Concept' and ‚communication' in evolutionary terms". In: *Semiotica* 116. Nr. 2–4, S. 189–216.

Anders, Günter (2018a): „Die Weltfremdheit des Menschen". In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries. München: Beck.

Anders, Günter (2018b): „Pathologie der Freiheit". In: Ders.: *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries. München: Beck.

Andrews, Kristin/Susana, Monsó (2016): „Animal cognition." In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* https:// plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/cognition-animal, besucht am 12.08.2021.

Aristoteles. (2017): *Über die Seele. De Anima*. Griechisch—Deutsch. Hamburg: Meiner.

Arlt, Gerhard (2001): *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Metzler.

Boyle, Matthew (2012): „Essentially Rational Animals". In: Günter, Abel/James, Conant (Hrsg.): *Rethinking Epistemology*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 395–428.

Boyle, Matthew (2016): „Additive Theories of Rationality. A Critique". In: *European Journal of Philosophy* 24. Nr. 3, S. 527–555.

Darwin, Charles (1859): *The Origin of Species by Means of Natural Selection: or, the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. London: John Murray.

Fahrenbach, Helmut (1973): „Mensch". In: Hermann Krings/Hans M. Baumgartner/Christoph Wild (Hrsg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd. 2: Gesetz – Relation*, München: Kösel, S. 888–913.

Fahrenbach, Helmut (1990): „‚Lebensphilosophische' oder ‚existenzphilosophische' Anthropologie? Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger". In: Bernhard Groethuysen (Hrsg.): *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Bd. 7*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 71–111.

Feuerbach, Ludwig (2006): *Das Wesen des Christentums*. Akademie Verlag: Berlin.

Fischer, Joachim (2000): „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48. Nr. 2, S. 265–288.

Fuchs, Thomas (2018): *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Fuchs, Thomas (2020): *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.

Fuchs, Thomas (2021): *Das Gehirn — Ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer.

Godfrey-Smith, Peter (2016): *Other minds. The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Godfrey-Smith, Peter (2019): „Octopus experience". In: *Animal Sentience* 4. Nr. 26, S. 18.

Gutschmidt, Rico (2020a): „Beyond Quietism." Transformative Experience in Pyrrhonism and Wittgenstein". In: *International Journal for the Study of Skepticism* 10. Nr. 2, S. 105–128.

Gutschmidt, Rico (2020b): „Transformative Experience in Skepticism. The External Standpoint and the Finitude of the Human Condition“. In: *Philosophy* 95. Nr. 4, S. 395–417.
Halbmayr, Alois/Hafner, Johann E. (2008): *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition*. Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder.
Hartmann, Nicolai (2014): „Naturphilosophie und Anthropologie“. In: Gerald Hartung/Matthias Wunsch (Hrsg.): *Studien zur neuen Ontologie und Anthropologie*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
Heidegger, Martin (1992): „Parmenides“. In: Manfred S. Frings (Hrsg.): *Gesamtausgabe, II. Abteilung. Bd. 54. Vorlesungen 1923–1944*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
Heidegger, Martin (2010): *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. : Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
Herder, Johann G. (1993): *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Reclam: Stuttgart.
Hull, David L. (1978): „A Matter of Individuality“. In: *Philosophy of Science* 45. Nr. 3, S. 335–360.
Kant, Immanuel (1968): „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“. In: Ders.: *Kants Werke, Akademie-Textausgabe*. Bd. 7. Berlin: de Gruyter, S. 117–334.
Kern, Andrea (2020): „Menschliches Leben und sein Begriff“. In: Markus Gabriel (Hrsg.): *Neo-Existentialismus. Mit Beiträgen von Jocelyn Benoist, Andrea Kern, Jocelyn Maclure und Charles Taylor*. Freiburg/München: Karl Alber.
Kern, Andrea/Kietzmann, Christian (Hrsg.) (2017): *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Kietzmann, Christian (2017): Eine transformative Konzeption der anthropologischen Differenz. *Philosophisches Jahrbuch* 124, Nr. 1, S. 43–59.
Krüger, Hans-Peter (1999): „Zwischen Leibsein und Körperhaben. Helmuth Plessners philosophisch anthropologischer Blick“. In: *Divinatio* 10, S. 119–134.
Krüger, Hans-Peter (2006): „Ausdrucksphänomen und Diskurs. Plessners quasitranszendentales Verfahren, Phänomenologie und Hermeneutik quasidialektisch zu verschränken“. In: Ders./Gesa Lindemann (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Akademie Verlag.
von Linné, Carl (1735): *Systema Naturæ, sive regna tria naturæ systematice proposita per classes, ordines, genera, & species*. Leiden: Haak.
von Linné, Carl (1758): *Systema Naturæ per regna tria naturæ secundum classes, ordines, genera, species, cum charateribus, differentiis, synonymis, locis*. Stockholm: Salvius.
McDowell, John (1996): *Mind and World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Nagel, Thomas (1974): „What Is It Like To Be A Bat?“ In: *The Philosophical Review* 83. Nr. 4, S. 435–450.
Pascal, Blaise (1954): *Pensées sur la religion et quelques autres sujets*. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Paris: Éditions de la Pléiade.
Paul, Laurie A. (2014): *Transformative Experience*. Oxford: Oxford University Press.
Paul, Laurie A. (2015): „What You Can’t Expect When You’re Expecting“. In: *Res Philosophica* 92, Nr. 2, S. 149–170.
Pettigrew, Richard (2015): „Transformative Experience and Decision Theory“. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 91. Nr. 3, S. 766–774.
Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: de Gruyter.
Plessner, Helmuth (2003a): „Anthropologie der Sinne“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hrsg. v. Günther Dux/Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 317–394

Plessner, Helmuth (2003b): „Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hrsg. v. Günther Dux/Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–316.

Plessner, Helmuth (2015a): „Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 9. Hrsg. v. Günther Dux/Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 263–299.

Plessner, Helmuth (2015b): „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Hrsg. v. Günther Dux/Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 135–234.

Plessner, Helmuth (2017a): „Der Mensch als Lebewesen. Adolf Portmann zum 70. Geburtstag“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Hrsg. v. Günther Dux/Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 314–327.

Plessner, Helmuth (2017b): „Der Mensch als Naturereignis“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Hrsg. v. Günther Dux/Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 267–283.

Plessner, Helmuth (2017c): „Die Frage nach der Conditio humana“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Hrsg. v. Günther Dux/Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 136–217.

Plessner, Helmuth (2017d): „Homo absconditus“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Hrsg. v. Günther Dux/Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 353–366.

Plessner, Helmuth (2017e): „Mensch und Tier“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Hrsg. v. Günther Dux/Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 52–65.

Plessner, Helmuth (2017f): „Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Hrsg. v. Günther Dux/Elisabeth Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 117–135.

Rilke, Rainer Maria (2014): *Die Gedichte*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag.

Scheler, Max (2018): *Die Stellung des Menschen im Kosmos. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Wolfhart Henckmann*. Hamburg: Meiner.

Schloßberger, Matthias (2019): *Phänomenologie der Normativität. Entwurf einer materialen Anthropologie im Anschluss an Max Scheler und Helmuth Plessner*. Basel: Schwabe.

Spaemann, Robert (2019): *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Stuttgart: Klett-Cotta.

von Uexküll, Jakob J. (1909): *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer.

Wendler, Hannes (2019): „Philosophical Primatology. Reflections on Theses of Anthropological Difference, the Logic of Anthropomorphism and Anthropodenial, and the Self-other Category Mistake Within the Scope of Cognitive Primate Research“. In: *Biological Theory* 15, S. 61–82.

Wendler, Hannes (2021): „*Deus Abconditus*! *Homo Absconditus*. *Animal Absconditum*?“. In: Erik. N. Dzwiza-Ohlsen/Andreas Speer (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis. Max Scheler, Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann in Köln – historische und systematische Perspektiven*. Paderborn: Mentis.

Wild, Markus (2006): *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. de Gruyter: Berlin.

Wild, Markus (2013): „Tierphilosophie bei Heidegger, Agamben, Derrida“. In: *Journal Phänomenologie* 40, S. 23–35.

Wunsch, Matthias (2018): „Vier Modelle des Menschseins“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66. Nr. 4), S. 471–487.

Tobias Heinze

„Die eigene Aufhebung, Brechung, Entkräftung“

Zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns als Wissenschaft vom Menschen im Zeitalter seiner (Selbst-) Verdinglichung

Ulrich Sonnemann, heißt es, sei ein „sehr eigenwilliger und heute außerhalb recht enger Fanzirkel nicht mehr viel gelesener Autor“ (Demand/Knörer 2013, S. 236). Anlass dieser Charakterisierung ist die Rekonstruktion eines Konflikts der Herausgeber der Zeitschrift *Merkur* über Sonnemanns Text *Die Wiedervereinigung Deutschlands und die Politik des Immer-Davon-Redens*.[1] In diesem diskutiert Sonnemann die Frage nach der Wiedervereinigung anlässlich einer Intervention Karl Jaspers' anhand einer Analyse des „bundesdeutschen Seelenmaschinchen[s]“ (Sonnemann 2014a, S. 307; vgl. ebd., S. 293). Die Herausgeber der Zeitschrift, Joachim Moras und Hans Paeschke, zerstreiten sich über Sonnemanns psychoanalytisch-psychohistorischen Zugang und es ist nicht nur dieser, der an der Charakterisierung von Sonnemann und seinen Schriften als eigenwillig vorerst wenig Zweifel aufkommen lässt: Westberliner Studierenden gelingt es während der Revolte der 68er nicht, Sonnemann politisch zu verorten,[2] seine früheren Werke enthalten Referenzen zu den später auch von ihm beargwöhnten und für ihre theoretischen wie politischen Positionen kritisierten Martin Heidegger und Carl Gustav Jung und kurz nachdem Theodor W. Adorno 1966 in seiner *Negativen Dialektik* (Adorno 2015) der unkritischen Suche der philosophischen Anthropologie nach allgemeinen Merkmalen der *conditio humana* eine eindeutige Absage erteilt, veröffentlicht Sonnemann 1969 seine eigene, die *Negative Anthropologie* (Sonnemann 2011f). Sonnemanns Thema, der verdinglichte und sich selber verdinglichende Mensch, und seine Methode, die bestimmte Negation von mit Sprachkritik ideologiekritisch Durchdrungenem, haben in dem halben Jahrhundert seit Erscheinen der *Negativen Anthropologie* nicht an Einschlägigkeit verloren.[3] So sehr die Gegenstände Sonnemanns für die

1 Der Text von 1961 ist später eingegangen in *Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten* (Sonnemann 2014a, S. 292–311).

2 Brief von Jacob Taubes an Ulrich Sonnemann, 8. Juli 1968, Theodor W. Adorno Archiv, Br 1521, S. 115, vgl. hierzu Adorno/Sonnemann 2019, S. 206–210 und Mettin 2020, XVII–XX.

3 Sonnemann ist inzwischen wieder vermehrt Thema sozialphilosophischer Untersuchungen;

http://doi.org/10.1515/9783110716948–011

Kritische Theorie charakteristisch sind, beispielsweise die negativ dialektische Inverhältnissetzung von Gesellschaftstheorie und Psychoanalyse, die Verdinglichungskritik und die solidarische Kritik emanzipatorischer Bewegungen, so spezifisch ist dabei sein Zugang: Sonnemann formuliert eine Kritische Theorie *sui generis* im Modus Negativer Anthropologie. Naheliegend ist dies weder zum Zeitpunkt des Erscheinens der *Negativen Anthropologie* noch heute, sprechen doch nicht nur grobkörnige Charakterisierungen der philosophischen Anthropologie und der Kritischen Theorie für miteinander eher unverträgliche Forschungsprogramme. Sonnemanns nicht nur negativistische, sondern spezifisch negativ dialektische Negative Anthropologie ist dennoch eine vollumfängliche Anthropologie in dem weitest möglichen Sinne, der der Kritischen Theorie zur Verfügung steht. Er zahlt den Preis einer radikalen Zeit- und Kontextgebundenheit seines Denkens und kann gerade so der philosophischen Anthropologie sogar einen Dienst leisten. Ziel des hier titelgebendes Dienstes kann allerdings „nur die eigene Aufhebung, Brechung, Entkräftung sein: ihre bestimmte Negation in einem mit der des schlechten Zustands" (Sonnemann 2011a, S. 381). Negative Anthropologie ist ob ihres Zeitkerns daher zuvorderst eine Wissenschaft vom Menschen im Zeitalter seiner (Selbst-)Verdinglichung. Was an Sonnemann also eigenwillig erscheinen mag, steht in enger Verbindung mit seinen kritischen Entwürfen Negativer Anthropologie, die andernorts Unerschlossenes zu verstehen ermöglichen. Um dies zu plausibilisieren, wird hier zuerst sein sozialphilosophisch-gesellschaftstheoretischer Entwurf negativ-anthropologischen Denkens rekonstruiert (1). Schlaglichter auf die für Sonnemann damit untrennbar verbundene Kritische Theorie psychoanalytischer Sprachkritik erlauben schließlich, diese nicht nur als ebenfalls negativ-anthropologisch auszuweisen; Negative Anthropologie ist Sprachkritik (2). Ein kurzes Resümee schließt mit Überlegungen zu Anknüpfungsmöglichkeiten (3).

---

ermöglicht wird dies vor allem durch die seit 2005 sukzessive im Verlag zu Klampen erscheinende Edition von Sonnemanns Schriften, herausgegeben von Paul Fiebig unter der Mitarbeit von Elvira Seiwert. Zeugen der neuen Lektüren Sonnemanns sind zudem die Texte von Martin Mettin (2017, 2018, 2019, 2020), Sebastian Edinger (2017), Dennis Johannßen (2013, 2018) und Hannes Bajohr (2020). Letzterer schlägt vor, die „Wiederkehr des Menschen im Anthropozän" als eine „Rückwendung" (Bajohr 2020, S. 12) zu ebendiesem (auch) in Folge der Konjunktur von anti- und posthumanistischer Theoriebildung zu diskutieren. Dies scheint eine mögliche Erklärung für das Interesse an Negativer Anthropologie im Allgemeinen und Sonnemann im Speziellen jenseits des Fragehorizonts Kritischer Theorie zu sein. Einen ersten Zwischenstand der neueren Debatte über Sonnemann dokumentiert ein Sammelband (Heinze/Mettin 2021).

1 Negative Anthropologie und Gesellschaftstheorie Ulrich Sonnemanns

Die Negative Anthropologie Ulrich Sonnemanns ist eine Kritische Theorie *sui generis*. Sie umfasst nicht nur die vor allem in der Auseinandersetzung mit Marx (Sonnemann meint meist den östlichen Marxismus) und Freud (hier ist wiederum oft die Psychoanalyse der 50er und 60er Jahre gemeint) entwickelte Kritik des Freudomarxismus in Sonnemanns gleichnamigem Werk. Negative Anthropologie ist vielmehr eine Theoriefigur, die sich auch in anderen Texten Sonnemanns finden lässt, und von daher programmatische Bezeichnung seines Entwurfs Kritischer Theorie. In der Selbsttheoretisierung des Menschen, vor allem der Illusion restloser Erkenntnis seiner selbst als etwas vermeintlich positiv Gegebenes, zeichnet sich für Sonnemann die „Totaltheorie eines Gegenstandes [ab], der seiner Anlage nach keiner ist“ (Sonnemann 2011c, S. 409). Dies ist der Ansatzpunkt der kritischen Interventionen Sonnemanns, wobei sich diese ebenso auf die Verhältnisse richten, in denen der Mensch sich selber erkannt zu haben vermeint, als auch auf die Theorien, die dieser Verobjektivierung Folge leisten.

Das Sonnemanns Überlegungen inzwischen der Kritischen Theorie zugerechnet werden, ist nicht von vornherein selbstverständlich gewesen. So lautet ein im Zuge einer generellen Anthropologiekritik in Richtung negativ-anthropologischer Figuren gerichtetes Urteil in der *Negativen Dialektik* noch: „Daß nicht sich sagen läßt, was der Mensch sei, ist keine besonders erhabene Anthropologie sondern ein Veto gegen jegliche“ (Adorno 2015, S. 130). In einer späteren Besprechung von Sonnemanns Buch durch Adorno (Adorno 2003) scheint dieses Urteil jedoch revidiert (Edinger 2017, S. 265): Verweist Adorno in der Vorrede der *Negativen Dialektik* nur bezüglich der Betitelung beider Werke „auf einen Zwang in der Sache“ (Adorno 2015, S. 11), verzichtet er in der Rezension nun auf die Kritik des Vorhabens einer nichtpositivistischen negativ dialektischen Anthropologie, lobt Sonnemanns Sprache, attestiert ihm, die Diskussion „im Geist von Philosophie nicht weniger als dem der Kritik an den Invarianten“ (Adorno 2003, S. 262) wieder aufgenommen zu haben, und sieht in der Nähe nun etwas auch durch die Sache Bedingtes, das ihn „als Bestätigung beglückt“ (Adorno 2003, S. 262).

Sonnemann gelingt es also selbst in den Augen des anthropologieskeptischen Adorno, der Kritischen Theorie mit der Thematisierung von Anthropologica einen neuen Topos zu erschließen. Da sich selbst in den theoretischen Texten Sonnemanns Anlässe und Gegenstand der Theoriebildung immer an den jeweils aktuellen Bedingungen der Zeit ihres Entstehens orientieren, sind es gerade in der so systematisch auftretenden *Negativen Anthropologie* „die 1960er Jahre und insbesondere die bundesdeutsche Gesellschaft, die Anlass zur wie den Gegen-

stand der ‚Negativen Anthropologie' geben" (Mettin 2017, S. 182 – Herv. i. O.). Der Text ist dennoch weit mehr als ein kritischer Kommentar auf den in der Zeit des Erscheinens prominenten Freudomarxismus und die von diesem kritisierte Gesellschaftsstruktur. Sonnemanns Anspruch ist es, nicht bei diesen Symptomen kritikwürdiger Zustände stehen zu bleiben, sondern sie zu durchdringen. Zentrale Aspekte seiner hierbei entfalteten Theoriebildung lassen sich ausgehend von Sonnemanns Arbeiten am Begriff der Spontaneität erschließen. Kurz gesagt geht es Sonnemann mit diesem darum, die „Selbstverdinglichung des Menschen" (Schafstedde 2002, S. 11) zu verstehen und ausgehend von dieser Verleugnung der Spontaneität des Subjekts *ex negativo* Möglichkeiten einer auf Befreiung zielenden Kritik auszuformulieren (1.1). Diese Überlegungen Sonnemanns sind mit der negativ-anthropologischen Dimension seines Denkens intern verbunden. Ihr kritisch-theoretischer Gehalt wird deutlich, wenn Negative Anthropologie als negative Dialektik ausgewiesen wird (1.2).

1.1 Spontaneität und der Anspruch der Welt

Sonnemanns *Negative Anthropologie* trägt den Untertitel *Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*. Das Schicksal meint bei Sonnemann nicht den traumatischen Einbruch von etwas von außen Vorbestimmtem in die Geschichte. Es sind die Menschen selber, die sich ihre Verhältnisse so einrichten, dass sie beginnen, über sich im Perfektfutur zu sprechen und dementsprechend zu leben. Der Mensch manipuliert seine Zukunft, um in prätendierter Vorhersehung der „Vergangenheit, die er *gewesen sein wird*" (Sonnemann 2014a, S. 279 – Herv. i. O.) zu handeln und in diesem Sinne ist die *Negative Anthropologie* vor allem eine Vorstudie zur Sabotage eines selbsterschaffenen Schicksals, das Geschichte wie Zukunft gleichermaßen blockiert. Hinterrücks schleicht sich in die auf veranstaltete Ereignisse – solche, die keine sind – fixierte Gesellschaft eine gegenwarts- und damit ereignislose Zeitstruktur ein, in der die Vorwegnahme der Zukunft das zu sabotierende Schicksal darstellt. Sonnemann sieht hierin Selbstverstellungen menschlicher Handlungsmöglichkeiten, die in einem realen Freiheitsverlust durch die Einschränkungen der Spontaneität resultieren. Negativ-anthropologisches Denken beinhaltet für ihn dagegen die Chance, gegen diese Selbstverstellung die Spontaneität, also „das Moment von Unverfügbarkeit in menschlicher Vernunft, jenes nicht vorhersehbare Vermögen produktiver Einbildungs- und Erkenntniskraft, das allein noch zu der Hoffnung berechtigt, […] daß die Geschichte noch offen sei" (Türcke 1997, S. 71), zu bergen. Was genau Sonnemann aber mit Spontaneität meint, ist nicht einfach zu fassen, zumal der Begriff nirgendwo positiv bestimmt ist (Schafstedde 2002, S. 13). Es wundert daher nicht, dass es bereits in der spär-

lichen Literatur zu Sonnemann mindestens zwei divergierende Auslegungen des Spontaneitätsbegriffs gibt, wobei beide Lesarten den von Adorno in problematisierender Absicht so bezeichneten „philosophischen Begriff, der Freiheit als Verhaltensweise am höchsten über das empirische Dasein erhebt“ (Adorno 2015, S. 221) als kritischen Kern Negativer Anthropologie herausstreichen.

Die erste Lesart geht von der Vernunftkritik und -emphase der Kritischen Theorie aus. Maria Schafstedde findet bei Sonnemann eine „Umbenennung der Freudschen Termini ‚bewußt‘ und ‚unbewußt‘ in *vorsätzlich* und *spontan*“ (Schafstedde 2002, S. 98 – Herv. i. O.); nicht als sinngemäße Ersetzung, sondern in dem Sinne, dass Sonnemann den Konflikt zwischen beiden nicht allein im Subjekt lokalisiert, sondern von einem der Welt zugewandten, von ihr ansprechbaren Reagieren ausgeht, das mit einem planenden, den Gegenstand des Eingriffs nicht erfassen könnenden Handeln in Widerspruch steht. Beides ist nicht allein bewussten oder unbewussten Prozessen zuzuschlagen. Auch eine Identifikation der Spontaneität mit der Irrationalität gelingt nicht. Im Gegenteil, „[d]as Problem der Spontaneität ist das der ungeteilten Aufmerksamkeit einer voll über sich selbst verfügenden kritischen Vernunft aufs Objekt“ (Sonnemann 2011d, S. 479). Die hier von Sonnemann ins Spiel gebrachte Vernunft ist wiederum ebenso wenig blinde Rationalität, sondern meint ein nicht durch (Selbst-)Verdinglichung verstelltes Aufnehmenkönnen des Wahrgenommenen. Dieses Ideal einer Gesellschaftserkenntnis, in die sich die ideologischen Selbstverstellungen gar nicht erst einschleichen konnten, ist für Sonnemann unter den Vorzeichen von Entfremdung und Verdinglichung weder realisiert noch realisierbar. Auf die Spontaneität, also die „Offenheit, die der Vernunft selber innewohnt“ (Schafstedde 1999, S. 182), kann daher nur *ex negativo*, aus ihren Ableugnungen und Verwerfungen, geschlossen werden. In diesem Sinne mahnt Christoph Türcke an, dass es gerade irrational sei, den Aspekt der Unverfügbarkeit der Vernunft mit der Irrationalität zu verwechseln. Ihr Unverfügbares sei aber der Vernunft „tendenziell unheimlich“ (Türcke 1999, S. 231). Es ist daher zutreffend, die Spontaneität als „Mut zum öffnenden Spiel der Vernunft“ (Müller 1999, S. 195) zu charakterisieren, da Sonnemann mit ihr ein nicht verstelltes und nicht verstellendes Prozessieren dessen meint, was dank Verdinglichung und Institutionalismus nur scheinbar gegebene Sache ist.

Die zweite Tendenz, den Begriff zu lesen, widerspricht der ersten nicht, wählt aber weniger den Vernunftbegriff, als vielmehr die Positivismuskritik in Sonnemanns Denken als Referenzpunkt und verbindet den Begriff der Spontaneität so mit seiner Negativen Anthropologie. Hier wird der Mensch „aufgefasst als ein vermöge seiner Spontaneität jeglicher abschließenden theoretischen Fixierung sich entziehendes Wesen“ (Edinger 2017, S. 267). Diese Theoretisierung, der Versuch eines definitiven Festschreibens des Menschen, lässt sich für Sonnemann in der menschlichen Selbsttheoretisierung und damit auch in den von ihm

problematisierten Systementwürfen des Marxismus und den psychoanalytischen Theorien finden. In der Selbsttheoretisierung des Menschen sind es die ideologischen Verfestigungen der Annahmen darüber, was der Mensch und was menschlich sei, die einem spontanen Handeln im Wege stehen. Diese Selbstverdinglichung aber hat ihren Grund in der Totalität gesellschaftlicher Verhältnisse, denn es ist, so der Abschluss eines 1981 einer Neuauflage der *Negativen Anthropologie* beigefügten Nachworts, der „Mordversuch an der Spontaneität des Geistes, der jetzt das Hauptgeschäft der Gesellschaft ist" (Sonnemann 2011f, S. 357).

So sehr die Einschränkung der Spontaneität ihre Bedingung in der Verschränkung innerer und äußerer Unfreiheit findet, so wenig handelt es sich bei ihr um etwas, das man nach einer Erkenntnis dieser Herrschaftsverhältnisse erlangen und behalten könnte. Die Spontaneität „zeigt sich vielmehr stets nur dort, wo sie sich ereignet" (Müller 1999, S. 189f.). Ulrich Müller sieht in der Spontaneität einen Moment „zwischen dem Ereignis und dem Begriffenen [...], der gerade die Beziehung zwischen Erfahren und Erfahrenem unterbricht und stört" (Müller 1999, S. 193). Nicht nur wird auch in dieser Formulierung die Idee einer abschließenden, positiven und endgültigen Bestimmbarkeit von Erkenntnisobjekten verworfen; Müller problematisiert zuvorderst die Implikationen der Spontaneität für die Frage nach der Möglichkeit menschlicher Selbsterkenntnis. Seine Spontaneität bleibt dem Subjekt unverfügbar, sie ist Aufweis von etwas Nichtidentischem am Subjekt, das sich jedoch durch den Selbstentwurf des Menschen im Perfektfutur weitestgehend austreiben lässt. Die Prätention eines Wissens um das, was gewesen sein wird, ist das Gegenteil davon, dass der Mensch „nur spontan, also ich*vergessen*, überhaupt reflexionsmächtig wird" (Sonnemann 2014a, S. 160 – Herv. i. O.).

Die von Sonnemann mit dem Begriff der Spontaneität eingekreisten Topoi einer kritischen Gesellschaftstheorie negativ-anthropologischer Art umfassen also sowohl eine Erfahrung des Nichtidentischen als auch eine Reflexion über die gesellschaftliche Zurichtung der Möglichkeiten des Wahrnehmens und Reflektierens, kurz: des Erkennens. Für die Welt überhaupt ansprechbar zu sein, also spontan auf sie reagieren zu können, setzt dagegen einerseits ein „Vermögen der Humanität [voraus], also der Unterscheidung, des Begriffs und des Urteils, deren Name Vernunft ist und deren Impetus Gerechtigkeitssinn" (Sonnemann 2016b, S. 69). Dieses Handwerk der Vernunft allein garantiert andererseits aber noch kein gelingendes Engagement durch die Welt, denn ein solches bedarf zugleich der spontan reflexiven Selbsteinsicht in die eigene Vorläufigkeit, also genau des Gegenteils einer Selbsttheoretisierung des Menschen als Determiniertem und Determinierendem.

Nach Sonnemann schlägt sich der spontaneitätsverhindernde Institutionalismus[4] – gemeint ist die Eingerichtetheit der ganzen Gesellschaft, die die Welt als „eine fertige, inventarisierbare, verwaltete [...] und demnach von vornherein der Kategorie der Möglichkeit widersteh[ende]“ (Schafstedde 2002, S. 130) erscheinen lässt – auch psychologisch nieder: „Die Neurose ist Institutionenminiatur“ (Sonnemann 2011f, S. 286), ist verinnerlichte Verfestigung. Noch eindeutiger lässt sich der Institutionalismus an den verdinglichten Modellen des Menschen ablesen, die sich, so nur ein Beispiel unter vielen, in der Testpsychologie finden. Sonnemann kritisiert einen Intelligenztest, in dem die richtige Reaktion auf einen Brand in einem Kinosaal keinesfalls die Ansprache und Warnung der umgebenden Personen ist, sondern die Information des Saalwächters. Ob solche Fragen überhaupt das messen können, was Intelligenz sein soll, sei an dieser Stelle dahingestellt. Der Test ist, und hierin findet Sonnemanns Kritik ihren Ausgang, Ausdruck einer mechanisierten Idee gesellschaftlicher Zusammenhänge, die den Instanzenweg zur Norm sozialen Umgangs erhebt (Sonnemann 2011f, S. 188). Der Marxismus und die Psychoanalyse sind für Sonnemann zwei prominente Fälle dieser Spontaneitätsverhinderung. Gerade daher ist für ihn die unkritische Amalgamierung beider in der in die Zeit des Entstehens der *Negativen Anthropologie* fallenden Studierendenbewegung Grund einer kritischen Auseinandersetzung mit der studentischen Revolte (Mettin 2017). In der marxistischen Geschichtsphilosophie, adressiert ist hierbei in erster Linie der östliche Marxismus, sieht Sonnemann vor allem eines: Geschichtsvereitelung. Es ist unter Maßgabe möglicher Spontaneität ein Unterschied, ob die spontane Einsicht in die Möglichkeit von Gerechtigkeit das Handeln anleitet oder die durch eine Theorie dekretierte Rolle im Ablauf historischer Ereignisse (Sonnemann 2016b, S. 101). Gerade eine Projektion der Geschichte in Form einer verordneten Dialektik kann für Sonnemann also nicht gelingen, zumal dies zugleich übergehen würde, „daß Geschichte in den Menschen so gründlich Natur immer schon geworden ist, wie diese, was Freud übersah, die Tendenz hat, in ihnen Geschichte zu werden“ (Sonnemann 2011c, S. 407). Die Einsichten einer psychoanalytischen Subjekttheorie sind also, trotz Sonnemanns Psychoanalysekritik, unumgänglich, um die Dynamiken zu erschließen, die durch Institutionalismus und Spontaneitätsverhinderung die Möglichkeiten zur Veränderung des geschichtlichen Ablaufes tatsächlich einschränken. Der hier in die Rolle einer Stichwortgeberin der emanzipatorischen Gesellschaftskritik erhobenen Psychoanalyse entgeht aber, dass diese Eigensinnigkeit der Subjekte nicht erste,

4 Ganz offensichtlich entstammt dieser Begriff bei Sonnemann einer kritischen Auseinandersetzung mit der Institutionentheorie Gehlens (vgl. Mettin 2017).

sondern zweite Natur ist. Die „methodische Abriegelung gegen ihr eigenes Spiegelbild im Sujetbereich“ (Sonnemann 2011f, S. 25) kennzeichnet für Sonnemann daher Psychoanalyse wie Gesellschaftstheorie. Deswegen ergänzen sie sich, anders als in den von Sonnemann kritisierten Spielarten des Freudomarxismus oft postuliert, auch nicht als positive Komplemente, da dies „hieße synkretistisch beider Blindheiten für die Sache des je andern zusammen[zu]fügen“ (Sonnemann 2011c, S. 407). Das von Sonnemann vorgestellte Gegenmodell zielt vielmehr zuerst darauf, die Dialektik von Subjekt und Objekt auch in der Inverhältnissetzung von den einander nur durch gegenseitige Negation asymptotisch anzunähernden psychoanalytischen und marxistischen Theorien nicht auszustreichen.

Mit dieser Theoriebildung setzt Sonnemann auf Praxis und meint damit „in den Geschichtsprozeß eingreifendes Unberechenbarwerden des Verhaltens der Menschen“ (Sonnemann 2011c, S. 407). Dies könnte dazu beitragen, den Institutionalismus einmal auszutreiben und so die Möglichkeit einer „Selbstveränderung des Menschen nach Maßgabe einer Idee von sich selber, deren spontan Kritisches seine Bestimmung spiegelt“ (Sonnemann 2011f, S. 160) zu erhalten. Der Ruf nach „*permanenter anthropologischer Revolution*“ (Sonnemann 2011f, S. 24 – Herv. i. O.), also nach beständiger Kritik an den Totalentwürfen menschlicher Selbstverständnisse, die in ihren Anthropologemen die sie erst ermöglichenden Verhältnisse kritiklos wiederholen und affirmieren, und die Bereitschaft zur Selbstkritik der hierbei vorgebrachten Theoriefiguren, korrespondiert mit Sonnemanns Vermutung, der Institutionalismus stelle den Ansatzpunkt für kritisches Handeln dar. Gegen die die Spontaneität sabotierende Selbstmonadisierung und Selbstverdinglichung des Subjekts hilft laut Sonnemann daher vorerst nur die „Vorbeugung gegen die Vorbeugung: Revolution der produktiven Teile aller Gesellschaften gegen ihre institutiven“ (Sonnemann 2011f, S. 278).

1.2 Negative Anthropologie als negative Dialektik

Die Figur Negativer Anthropologie lässt sich, nachdem Sonnemann frühere Bezüge zur Phänomenologie und Lebensphilosophie weitestgehend relativiert hat, fast bruchlos in die vor allem von Adorno geprägte Spielart der Kritischen Theorie der 50er und 60er Jahre einschreiben. Die Referenzen zu Adorno in Sonnemanns Schriften basieren demnach nicht nur auf der Deckungsgleichheit einiger Motive oder der Freundschaft von Adorno und Sonnemann; sie sind Ausdruck einer weitgehenden systematischen Nähe beider Projekte. Für die Verortung Sonnemanns in der Kritischen Theorie stehen sein Gesellschaftsbegriff und die Argumente gegen die Vermutung, eine gesellschaftstheoretisch ausgerichtete

Negative Anthropologie würde allein eine heteronome Figur des Menschen einführen, die als Referenzfigur der Theoriebildung nicht mehr sichtbar machen kann, als es eine Gesellschaftstheorie sowieso bereits tut. Anhand der Negativitätsfigur Sonnemanns und der auf eine negative Dialektik zielenden Anlage seines Buches lässt sich zeigen, dass die Negative Anthropologie vielmehr als Kritische Theorie mit eigenem Gegenstandsbereich verstanden werden kann.

Sonnemann teilt mit Adorno die Analyse der Ausstreichung von Individualität in der durch den kapitalistischen Warentausch charakterisierten Gesellschaft; wo „Selbstentfremdung also so weit gediehen ist, daß das resultierende Wesen den Gesetzen des Mechanischen unterliegt, findet mit allen andern solchen Gesetzen auch das Kausalgesetz auf den Einzelfall durchaus Anwendung“ (Sonnemann 2011f, S. 49). Für Sonnemann ist es dagegen die Psychoanalyse, die, verstanden als ein Modus gesellschaftlicher Selbstkritik, den Raum dafür birgt,

> eine Klinik dieser Gesellschaft [zu entwickeln]: ihrer verschwiegenen, unauffälligen, mangels Kontrastmomenten in ihr selber kaum sichtbar werdenden (nur im Effekt umso schwerer wiegenden), sich daher immer wieder in ihr erneuernden Reaktionsabläufe, Verhaltensweisen, Interaktionsmuster, die je voraussagbar jene Gewebszellen ihrer periodischen politischen Katastrophen sind (Sonnemann 2011e, S. 463).

Gesellschaftliches erhält also derart nachdrücklich Einzug in die psychische Konstitution des Menschen, dass eine nicht gesellschaftstheoretisch angelegte Psychoanalyse von vornherein ihren Gegenstand verfehlen muss. Eine individualistisch verkürzte Psychoanalyse verfügt über keine Möglichkeit, die fehlenden Kontraste im Vorgefundenen nicht zu affirmieren, und läuft so Gefahr, die Verdinglichungsdynamik hinter diesem Kontrastverlust nicht zu verstehen. So sehr Sonnemann also eine, freilich in der sozialen Praxis nicht wahr- und eingenommene und durch die tiefe Verankerung der Herrschaftsverhältnisse im Subjekt auch nicht einfach voluntaristisch wählbare, Perspektive für das Aufbrechen des gesellschaftlichen Zwanges in der bestimmten Negation der die Spontaneität gängelnden instituierten Verhaltens- und Sprachmuster sieht, so sehr bleibt Gesellschaft vorerst Determinante. Hier ließe sich einwenden, dass so etwas wie eine Negative Anthropologie nur dann wirklich eine Eigenlogik entfalten kann, wenn der mit der bestimmten Negation zu erfassende und transformierende Anthropos und seine (Selbst-)Bilder mehr als nur Ausdruck gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse sind. Prägen sich diese dem Menschen restlos auf, dann hinterlassen sie ihn als Substrat dessen, was in der Theorie als Gesellschaft sowieso bereits bestimmt ist. So argumentiert Nicholas Coomann, dass die Sonnemanns Theoriebildung ähnlichen Versuche einer dialektischen Anthropologie bei Adorno und Horkheimer auch deswegen den Status des Fragments nicht überschreiten konnten (Coomann 2017, S. 61–65). Er führt dies darauf zurück, dass es

nicht recht gelingen will, eine Negation der Behauptung anthropologischer Invarianz zu leisten und zugleich nicht nur Wissenschaft um der Menschen willen, sondern auch Wissenschaft vom Menschen selber zu betreiben (Coomann 2017, S. 65). Sebastian Edinger spezifiziert dies: Eine Negative Anthropologie ist dann und nur dann denkbar, „wenn eine philosophische Anthropologie als eine ihrer logischen Struktur nach negative Anthropologie ausgewiesen werden kann, die nicht aufhört, eine genuine Anthropologie zu sein" (Edinger 2017, S. 270).

Ulrich Sonnemann, dessen Anspruch sicher programmatischer ist als die Fragmente Horkheimers und Adornos (Johannßen 2013, Abs. 28), kommt dieser Forderung so nah wie kein anderer Autor der Kritischen Theorie. Nicht nur plädiert er für eine Art Sozialanthropologie nach Art der Kritischen Theorie (Sonnemann 2011e, S. 465), auch geht er davon aus, dass „[d]er archimedische Irrtum der positiven Menschenwissenschaften [...] selbst Anthropologicum" (Sonnemann 2011f, S. 28), also Gegenstand genuiner Anthropologie ist. Da nun Theorien des Menschen und des Menschlichen dialektisch in das Sein des Menschen verstrickt sind – es ist so, „daß die Menschen bei ihrem besten Willen nicht ausdenken können, was sie sind, weil aus ihnen wird, was sie denken" (Sonnemann 2011f, S. 312) –, ist die Kritik falscher Bestimmungen des Menschen als Hauptbeschäftigung Negativer Anthropologie untrennbar mit ihrem Gegenstand verbunden, wird sie doch von ihm selber vollzogen. Die Tendenz der Menschen dazu, unter den Bedingungen kapitalistischer Produktionsweise selbstverdinglichende Ebenbilder von sich zu erschaffen, ist für Sonnemann daher Aufruf zu einer Theorie, die zugleich Praxis ist. Die Wesensaussagen über den Menschen lassen die Wirklichkeit nicht nur nicht unverändert, ihr Verfehlen des nur negativ fassbaren Menschen ist für diesen zugleich folgenreich. Gleichzeitig ist es mit der Relevanz der Geschichte ein Drittes (Sonnemann 2011e, S. 424), das, wie in Adornos Rekonstruktion der Dialektik von Subjekt und Objekt, in den beständigen Vermittlungsprozess der Menschen mit ihrer Wirklichkeit Einzug erhält.

Um Sonnemanns negativ-anthropologisches Denken als negative Dialektik und genuin anthropologisch zugleich auszuzeichnen, gilt es, den Negativitätsbegriff Sonnemanns an mehr als nur seinem eigenen Anspruch zu messen. Emil Angehrn nennt drei mögliche Formen von Negativität in Bezug auf die Bestimmung des Menschen: Zuerst liegt bei der Bestimmung des Wesens des Menschen die „Unmöglichkeit einer essentialistischen Selbstauslegung" (Angehrn 2014, S. 26) vor, die von einer hermeneutischen Grenze impliziert wird. Der Mensch ist also nicht fassbar, nur negativ bestimmbar, weil eine abschließende, positive Bestimmung durch den Mangel an endgültiger Fixierbarkeit von Sinn unterlaufen wird. Eine zweite Figur von Negativität stützt sich auf die „*Endlichkeit* der *conditio humana*" (Angehrn 2014, S. 26 – Herv. i. O.), also darauf, dass der jeweils zu bestimmende Mensch nicht nur ein Vorläufiger, sondern auch ein Vergäng-

licher ist. Eine dritte auf den Menschen bezogene Form von Negativität liegt in konkreten Negativerfahrungen vor, die „als Nichtseinsollendes, als schädlich oder schmerzhaft erlebt werden“ (Angehrn 2014, S. 27). In Sonnemanns Negativer Anthropologie sind alle drei Dimensionen von Negativität vertreten, jedoch teils mit leicht variierter Akzentsetzung: Der Mensch bekommt sich nicht mit einer Totaltheorie zu fassen, weil er nicht zugleich mit sich selbst identisches Subjekt und Objekt desselben Denkaktes sein kann (Klenke 1999, S. 13). Dem ersten Kriterium wird also weniger im Sinne einer Auseinandersetzung mit der Frage nach der Fixierbarkeit von Sinn entsprochen als vielmehr durch Sonnemanns Insistenz darauf, dass eine anthropologische Theorie, die es mit Objekten zu tun hat, „die potentiell oder aktuell selbst Bewußtsein tragen“ (Sonnemann 2011f, S. 20), an genau diesem Objekt zerbricht, wenn sie die Reflexionsmöglichkeiten ihres Objekts, hier gedacht im *genitivus subiectivus*, unterschreitet. Wenn auch nicht, wie durch die Endlichkeitsemphase nahegelegt, existenzialistisch gedacht, schimmert der Aspekt der Begrenztheit des Menschen in diesem Sinne auch in Sonnemanns Überlegungen zur Unverfügbarkeit der Spontaneität und der Vernunft durch. Die Negativitätserfahrungen mit dem radikal Nichtseinsollenden prägen Sonnemanns Denken zuletzt ebenso wie dasjenige Adornos: „Das namenlos Schreckliche entzieht sich dem Wort“ (Sonnemann 2014a, S. 460).

Es gibt aber noch eine zweite Möglichkeit, Formen von Negativität zu unterscheiden: Negieren kann eine praktische Tätigkeit sein, die bestreitet oder Einspruch erhebt, weil etwas nicht gegeben ist. Es kann aber auch die Anlage einer Theorie betreffen, der es um „das Bedrohliche, Schädliche“ (Angehrn/Küchenhoff 2014, S. 8) geht, etwas, das nicht sein soll. Bei Sonnemann findet sich erneut beides: Der Mensch ist nicht das, wofür er sich hält. Und dass er sich für etwas Bestimmbares, Unveränderliches hält, trägt zur Ausstreichung des Menschlichen durch Bezugnahmen auf nur vermeintlich Invariantes im Denken bei. Doch dieses Denken könnte beweglicher, freier sein, als es sich oft präsentiert: Sonnemanns Negativismus sucht daher nach der Erfahrung eines Denkens „das überhaupt welches bleibt: sich nicht abspeisen läßt vom Ewigkeitsschein seiner jeweiligen Wahrheiten, [die es] mit sich selbst macht“ (Sonnemann 1987, S. 225). Die Negation vermeintlich treffender Wesensbestimmungen des Menschen eröffnet der Negativen Anthropologie also eine Wahrheitsdimension, die die positivistische Anthropologie notwendigerweise verfehlen muss, so wie allgemeiner die negativistische Philosophie sich den „direkten Zugang zum Ganzen und Affirmativen [versagt], um in der Negation des Defizienten und Nichtseinsollenden Wahrheit zu erfassen“ (Angehrn/Küchenhoff 2014, S. 8).

Die von Angehrn und Küchenhoff vorgestellten Formen der Negativität sind keinesfalls nur in der Kritischen Theorie anzutreffen. Ganz als dennoch eigenständige Kritische Theorie *sui generis* lässt sich die Negative Anthropologie

Sonnemanns daher nur verstehen, wenn der negativ dialektische Zug ihres Arguments stärker herausgestrichen wird. Ausgehend von der Kritik der der Hegelschen Dialektik entnommenen Annahme, „[d]ass die Negation der Negation die Positivität sei“ (Adorno 2015, S. 162), zielt Adorno in seiner Ausarbeitung der Methode negativer Dialektik auf „unbeirrte Negation“ (Adorno 2015, S. 162): Die Negation der Negation kann ihrem Ausgangspunkt, wenn überhaupt, nur dann gerecht werden, wenn sie nicht versucht, diesen in Positivität aufzulösen. Vielmehr gilt es, sich von ihm im Prozess beständiger Vermittlung weitertreiben zu lassen. Gerade die Konvergenz mit der Kritik des positiven Dialektikmodells ist für Sonnemann einer der Anhaltspunkte dafür, von einer Nähe seines Buches zu Adornos Vorhaben auszugehen. So verweist Sonnemann in dem 1981 einer Neuauflage der *Negativen Anthropologie* beigefügten Nachwort darauf, dass sein Projekt zwar als selbstkritische Revision der Phänomenologie vorgestellt wird, sich aber mit der *Negativen Dialektik* Adornos

> am deutlichsten in ihrer Kritik eines positiven Dialektikmodells [deckt], das in seinem theorieimmanenten Hegelschen Objektivitätsschein wie in dessen Schatten, der vermeintlichen Realdialektik, keinen Zugang zu einer Praxis ließ, der nicht perfektfuturisch-historistisch [...] verbaut wäre (Sonnemann 2011f, S. 347).

Zentral ist, dass Sonnemann tatsächlich nur in fortdauernder bestimmter Negation aller Bestimmungen des Menschen – alltagspraktischer, (selbst)reflexiver und theoretischer – einen Zugang zu so etwas wie dem Humanen sieht. Einfache Negation wäre unzureichend, denn es „erschließt sich das Menschliche nicht immer aus seiner Verhinderung schon von selber“ (Sonnemann 2011f, S. 253). Es reicht also nicht, die Unmenschlichkeit an einem spezifischen Zeitpunkt zu bestimmen und zu beheben; menschlich allein wäre die beständige Negation der Dehumanisierung. So wie Adornos Kritische Theorie sich im Modus negativer Dialektik des identifizierenden Gebrauchs von Begriffen annimmt, ist es bei Sonnemann die Totaltheorie vom Menschen, die nicht nur als Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse gelesen wird, sondern auch durch ihre Verstrickungen mit diesen Verhältnissen zur beständigen Negation auffordert.

Unbestritten finden sich auch bei Sonnemann positive Anthropologeme, seine Kritik an der Rezeption Marcuses (siehe unten, Kapitel 2.2) geht sogar gerade davon aus, dass Unterschiede in Anthropologischem nicht voreilig überdeckt werden dürfen. Dies ist jedoch nicht Zeugnis einer unvollkommenen Durchführung Negativer Anthropologie. Vielmehr erinnert Sonnemann daran, dass „eine positive Wissenschaftslehre vom Menschen logisch widerspruchsfrei gar nicht durchführbar ist“ (Sonnemann 2011g, S. 361), wofür seine Überlegungen über eine Theorie, deren Gegenstand sich selber theoretisiert, ebenso ein-

stehen wie die historisch-materialistische These von der durch Widersprüche gekennzeichneten Gesellschaft. Da aber vorfindbar Anthropologisches nicht per Dekret weggewischt werden kann, zielt die Negative Anthropologie auf den Aufweis der Quellen dieser positiven Anthropologeme und versucht, ihre Widersprüchlichkeit als Folge einer eingerichteten Welt auszuweisen, die auch anders sein könnte. Alles, was „in irgendeinem Sinne Vorstellungen weiterschleppt von einer bestimmten Ordnung, Gesetzmäßigkeit, Zielbestimmtheit“ (Sonnemann 2011a, S. 381), wird in Sonnemanns negativer Anthropologie dadurch zum Gegenstand von Negationsversuchen, die eben auch der positiven Anthropologie einen Dienst erweisen können. Jedoch kann dieser Dienst, wie bereits in der Einleitung zitiert, nur als „die eigene Aufhebung, Brechung, Entkräftung [..., als] bestimmte Negation in einem mit der des schlechten Zustands, auf den sie ein Versuch der Antwort sind“ (Sonnemann 2011a, S. 381), verstanden werden. Genuin anthropologisch und damit mehr als nur eine Anthropologiekritik, deren Vorgehen allein aus der Zurückweisung der Annahme gegebener Invarianten besteht, ist die Negative Anthropologie gerade dadurch, dass sie sich als Teil ihres Gegenstandes begreift. Als bestimmte Negation „in erhoffter geschichtlicher Praxis“ (Sonnemann 2011f, S. 241) ist Negative Anthropologie nicht nur Kritik an anthropologischen Theoriefiguren oder am Gegenstand dieser, sie wird spezifische Anthropologie durch ihr Wissen um die eigene Eingebundenheit in die Widersprüche ihres Gegenstandes. So wie die positive Anthropologie fälschlicherweise davon ausgeht, ihr Gegenstand sei von ihr unbehelligt und sein Gewordensein, wenn es im Modus historischer Anthropologie überhaupt in den Blick gerät, könne getrennt von ihr gedacht werden, zielt die Negative Anthropologie mit ihren Analysen auf ein anthropologisches Denken des Menschen als sich unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen selbstverdinglichenden, der aber, ist die Negative Anthropologie einmal in der Welt, nicht mehr getrennt von ihr gedacht werden kann (Mettin 2020, S. 267–276). In dem Sinne also, in dem der sich in seinen selbstverdinglichenden Ebenbildern verlierende Mensch selber Akteur anthropologischer Revolution ist und die Negative Anthropologie so in ihrer Reflexion der Dialektik von Theorie und Praxis als Kritische Theorie mit eigenem Gegenstand über die *Negative Dialektik* Adornos (und ihre Anthropologiekritik) hinausweist, wird Sonnemanns Negative Anthropologie von einer Wissenschaft um der Menschen willen zu einer Wissenschaft vom Menschen. Das Unterfangen einer Durchdringung der den Anthropos zum Gegenstand klassischer Anthropologien zurichtenden Verhältnisse ist so wenig abschließbar wie sein Gegenstand final bestimmbar ist, „[d]aher ist die Wahrheit negativer Anthropologie [...] die ihres Werdens“ (Sonnemann 2011f, S. 310).

2 Kritische Theorie psychoanalytischer Sprachkritik als Negative Anthropologie

Sonnemanns kritische Interventionen haben nahezu ausnahmslos die in mikrologischen Analysen der Sprache abgelesenen Momente der (Selbst-)Verdinglichungsdynamik zum Gegenstand. So kann der negativ-anthropologische Gehalt von Sonnemanns Schriften nicht nur auch in seiner Kritischen Theorie psychoanalytischer Sprachkritik erkannt werden, diese Spielart der Sprachkritik ist vielmehr das Zentrum von Sonnemanns philosophisch-intellektuellem Projekt. Denkbar wird diese Verschränkung von Negativer Anthropologie und Sprachkritik durch die Verknüpfung einer Analyse von Sprache als gesellschaftlichem Verhältnis mit Reflexionen der in die Sprachpraxis eingelassenen Zurichtungen der Spontaneität. So sehr Sprache Medium der Vermittlung von Herrschaftsverhältnissen ist, ist sie zugleich zumindest potentialiter Medium der Befreiung. Gerade in seiner Auseinandersetzung mit den deutschen Verhältnissen deutet Sonnemann durch beständiges Arbeiten am Fall darauf hin, dass allgemeine Aussagen über die Sprache und ihre Gesellschaftlichkeit, also beispielsweise der Verweis darauf, dass die Befreiungsmöglichkeiten der Sprache in gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen nicht genutzt werden, nicht notwendig falsch sind, aber zugleich am konkreten Material spezifiziert werden können und müssen. Ein Nachweis dieser Vorgehensweise an zwei konkreten Fällen, den *Schulen der Sprachlosigkeit* (Sonnemann 2020b) und den Überlegungen zum *Dativkomplex* (Sonnemann 2020a) (2.1), geht hier allgemeineren Überlegungen und Bezügen auf Sonnemanns Sprachkritik und damit auf die Methode seiner Negativen Anthropologie voraus (2.2).

2.1 Sprachlosigkeit und Sprachkomplexe

In seinem Buch über die *Schulen der Sprachlosigkeit* (Sonnemann 2020b) sieht Sonnemann in der Verarmung des sprachlichen Ausdrucks zum Einheitsdeutsch schulischer Lehrbücher einen Verlust der Möglichkeiten von Erfahrung, Kommunikation und Erkenntnis. Dass Herrschaftsverhältnisse nicht erkannt und allein deswegen perpetuiert werden, liegt für ihn auch daran, dass eine sie ergreifende Sprache kein Bestandteil der im Deutschunterricht verwendeten Lesebücher ist. Sonnemann kritisiert, wie sehr diese Bücher wie die Gesellschaft selber „Objekte der Geschichte statt ihr Subjekt, jeweilige Ablagerung ihrer Bewegung, nicht deren Schrittmacher“ (Sonnemann 2020b, S. 78) sind. Dies zeigt sich bereits an den Titeln, die mit *Wachsen und Reifen* oder *Erde, in der ich wurzele* (Sonnemann

2020b, S. 65f.) Anklänge an völkische und identitäre Ideologie haben. Die auch in der weiteren Ausgestaltung der Lesebücher präsenten Ideologeme zeigen, dass dies kein Zufall ist, denn

> Auschwitz, soviel wissen sie, nehmen es als nichts als seine eigene Faktizität, war von Übel: nicht umgekehrt etwa hat ein Übel seine einzusehenden Auschwitzschen Konsequenzen, das in den Lesebüchern nirgends thematisch wird, weil seine Verflochtenheit mit ihrer eigenen Sprache den Augenabstand, der dazu nötig ist, gar nicht zuläßt; weil so das Verdrängte im Verdrängenden über einen mit guten Absichten gepflasterten Seelenweg wiederauferstand, daß das Übel selbst die Instanz ist, vor welcher es thematisch nicht wird (Sonnemann 2020b, S. 78).

Die ideologiekritische Analyse der Schulbücher erweitert Sonnemann um eine für seine sprachkritischen Schriften charakteristische Kritik einer „durch Syntaxverkümmerung, Klischees und Abstraktionsentleerung verarmte[n] Gesellschaftssprache“ (Sonnemann 2011d, S. 484). Sprache wird also nicht nur hinsichtlich der Tendenz problematisch, sie zu einem Medium identifizierenden Begriffsgebrauchs zuzurichten, das die Komplexität gesellschaftlicher Verhältnisse nicht mehr adäquat erfassen kann. Bei Sonnemann sind darüber hinaus die konkrete Form der Sprache, also ihre Syntax, und die von der Grammatik gebotenen Möglichkeiten der Reflexion durch sprachliche Praxis die Anhaltspunkte der kritischen Auseinandersetzung mit den sprachlichen Umgangsweisen.

In einem späteren Text über den *Dativkomplex* (Sonnemann 2020a) sucht Sonnemann nach der Ursache dafür, dass „eine bestimmte Art falscher Dativ in der nachhitlerischen deutschen Gesellschaft“ (Sonnemann 2020a, S. 39) geläufig geworden ist. Es geht ihm dabei um Dative an Stellen, an denen sich eigentlich ein Genitiv finden müsste. Während Sonnemann sowohl dialekttypische als auch umgangssprachliche Abschleifungen grammatikalischer Flexion in Schutz nimmt – sie beeinträchtigen „nicht den spezifischen Reichtum einer Sprache, auch nicht den ihrer Syntax“ (Sonnemann 2020a, S. 38) – richtet sich seine Analyse auf diejenigen, die mit ihrem öffentlichen Auftreten ein souveränes Verfügen über die Sprache suggerieren und den von ihm analysierten Fehler dennoch nicht bemerken. Ein aus einem Zeitschriftenbeitrag entnommenes Beispiel Sonnemanns: „Solche Experimente beschäftigen vor allem Physiker, die den magnetischen Einfluß des Plasmas, *dem* Gas aus elektrisch geladenen Teilchen, für die Kernfusion untersuchen“ (Sonnemann 2020a, S. 40 – Herv. i. O.). Die Grammatik der deutschen Sprache hätte an dieser Stelle die Beibehaltung des Genitivs gefordert, denn den Physikern geht es um den Einfluss *des* Gases. Dieser Fehler ist für Sonnemann als „offenkundig affektbesetzter Grammatikschnitzer“ (Sonnemann 2020a, S. 39) eines der Symptome deutscher Psychohistorie. Anders als der an dieser Stelle geforderte Genitiv, der das, was er miteinander in Bezug

setzt, einander äußerlich lässt, suggeriert der Dativ für Sonnemann eine sich der Sache zuwendende Nähe – etwas wendet sich *dem* Gas zu. Die Ursache für diese Fehlleistung liegt für ihn in einer „lieblosen Kondition der Gesellschaftskultur, die mit dem Unbewußten überhaupt eben auch die dazugehörigen Sprachstrukturen von sich abspaltet und mit dem zunehmenden Sprachverlust dafür zu zahlen hat“ (Sonnemann 2020a, S. 45). Sonnemann verneint, dass die fehlgehenden Versuche, mit grammatikalischem Falschgeld Zuwendung zu erheischen, erfolgreich sein können, denn er bezweifelt,

> daß falsches Deutsch der richtige Weg für sie sein kann, an ihr wärmendes Ziel zu gelangen, haben diese Einbrüche oder auch Ausbrüche, [...] doch an einem sprachpraktischen Gesamtzustand teil, der die erfahrene Temperatur menschlicher Beziehungen in diesem Land nur noch weiter senkt (Sonnemann 2020a, S. 45).

Sonnemann sichert diese spekulativ (und teils humoristisch) anmutenden Gedanken mit von der Psychoanalyse inspirierten Ideen zur Quelle der Grammatik ab. Diese ist für ihn weder von oben den Sprechenden verordnet (Sonnemann 2020a, S. 42f.) noch eine der Sprache äußerliche Struktur, die etwas bereits Vorhandenes zum besseren Verständnis systematisierend gliedert. Vielmehr ist der spontane Grammatikgebrauch Ausdruck einer „*Vernunft von unten*“ (Sonnemann 2020a, S. 48 – Herv. i. O.). Die Möglichkeiten der adäquaten Bewegung von Sprache unterliegen also, wie das Selbstverständnis des Menschen, nicht nur den verstellenden Verobjektivierungen projektierter Selbstentwürfe, sondern ebenso den Spontaneitätsgängelungen der verinnerlichten Figuren von Herrschaft. In den Dynamiken des Unbewussten ist für Sonnemann daher auch der Affekt lokalisiert, der den Dativkomplex ermöglicht: Die Lancierung falscher Zuwendung ist Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse zwischenmenschlicher Kälte, der Weg zur Einübung der Zwischenmenschlichkeit dadurch zugleich affektiv verstellt.

Der spontane, also vernunftgemäße Gebrauch der Grammatik kann sich daher nicht auf eine „instituierte Kontrollinstanz“ (Sonnemann 2020a, S. 49) verlassen, die sich selber a priori als autonom geriert. Vielmehr entsteigt der die Bewegungsmöglichkeiten von Sprache auslotende Gebrauch der Syntax einer „Naturwüchsigkeit [der Spontaneität] als Vernunft des Leibes und der Sinne“ (Sonnemann 2020a, S. 49). Grammatik ist mit Sonnemann somit als Vernunfttätigkeit vorzustellen: Die Zurichtungen der Spontaneität treffen die denkenden und sich artikulierenden Subjekte genau dort, wo ihre Ausdrucksmöglichkeiten geformt werden. Sie entfalten so ihre Wirkung als „Traumzensor, Sprachlosigkeitsregler oder Diskursverwalter“ (Sonnemann 2020a, S. 42) und tragen nicht nur zum Verlust der Prädikationsfähigkeit bei, sondern zu einer grundlegenden Mechanisierung und Verobjektivierung menschlicher Ausdrucksmöglichkeiten.

2.2 Kritik der Studierendenbewegung und Kritik der (deutschen) Sprache

Die Sprachkritik Sonnemanns, die nach eigenem Anspruch „text-immanent, mit Akribie analytisch verfährt, genau auf das hört, was gesagt ist“ (Sonnemann 2020c, S. 401), setzt bei der Sprache an und zielt damit auf die Gesamtheit gesellschaftlicher Zustände. Sonnemanns Analyse der Sprachpraxis der freudomarxistisch inspirierten studentischen Opposition der 1960er Jahre steht hierfür exemplarisch ein. Viel zu thetisch und mechanisch übernehmen die Studierenden die Begriffe ihres Vordenkers Marcuse und lassen sie zu Invariablen ihrer Sprache werden. An Stelle einer dynamischen Syntax obsiegen in der Rezeption Marcuses die Abstraktion und die Begriffshierarchie und lassen so die Interventionen der Studierenden zu mechanischen Reaktionen ohne die Chance eingreifenden Veränderns erstarren (Mettin 2017, S. 183). Der politische Kampf der Studierenden ist so bereits vorentschieden durch die Wahl ihrer Mittel, kein Gegenentwurf zu den angegriffenen Verhältnissen findet sich in dem Auftreten so mancher Gruppe. Sonnemann resümiert: „Während die neue Linke so den Institutionalismus zu langsam erfaßt, erfaßt er sie schneller“ (Sonnemann 2016c, S. 344).

Die Ursache hierfür sieht Sonnemann weniger in der syntaktischen Dimension der Sprache Marcuses als in seiner Begriffsstrategie einer sich der Bewegung negativer Dialektik gegenüber nicht ausreichend öffnenden Argumentation mit „Starrformeln“ (Sonnemann 2016c, S. 388). So trägt vor allem der Verzicht auf eine detaillierte und materialreiche Auseinandersetzung mit der kritisierten Gesellschaft – etwas, das leistbar wäre durch eine Berücksichtigung dessen, dass Anthropologisches sich zwischen Gesellschaften unterscheidet – dazu bei, dass Marcuses Theorie ihrem Gegenstand fremd bleiben muss und so ihre Wirkung nicht aus sich selbst heraus entfalten kann (Sonnemann 2016c, S. 341; Mettin 2019). Sonnemann stellt dem die Notwendigkeit einer differenzierten Analyse der Verhältnisse entgegen und zielt so auf

> Bewußtmachung eingeschliffen präformierter Verhaltensmuster, an denen die Revolutionäre selbst teilhaben, die sich gerade mittels ihres Glaubens, mit dem Ganzen gebrochen zu haben, wiederherstellen und durch die sich ad libitum dieses nämliche Ganze erhält (Sonnemann 2016c, S. 390).

Mit seinem Fokus auf die Grammatik bestimmt Sonnemann Sprache in seiner solidarischen Kritik der Studierendenbewegung komplexer als dies eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Begriff und Bezeichnetem allein ermöglichen würde. Das Deutsche zeichnet sich für ihn zugleich durch „schwerfällige,

überlange, zur Verwandlung aller Welt- und Selbsterfahrung in Objektvorstellungen neigende Wörter“ (Sonnemann 2020b, S. 128) aus wie durch

> eine besondere Vielfalt der von der Syntax gebotenen Möglichkeiten, durch fast unendlich variablen Satzbau diesen gewichtigen Wortschatz so zu gliedern und durch die Gliederung zu bewegen, daß die Konstellationen dieser Bewegung als Satzrhythmen die Gewichtigkeit aufheben, also die Sprache selbst leichter machen (Sonnemann 2020b, S. 129).

Dass Sonnemann hier und an anderen Stellen regelmäßig auf die deutschen Verhaltensverhältnisse und ihre Sprache zu sprechen kommt, macht einen Einschub zur Rolle und Relevanz der Rückbindung der Kritik an ein konkretes Idiom bei Sonnemann notwendig, sprachkritische Deutschtümelei lässt sich mit Sonnemann nämlich gerade nicht begründen. In den *Schulen der Sprachlosigkeit* schreibt Sonnemann von einem „Reflexionsüberschuß des deutschen Sprachpotentials über bloße Information“ (Sonnemann 2020b, S. 155). Tatsächlich sieht Sonnemann im Deutschen ein sprachliches Medium, das starke Tendenzen sowohl in Richtung Mechanisierung als auch hinsichtlich der Ausnutzung ihres Reflexionspotenzials ermöglicht (Sonnemann 2014b, S. 498). Sonnemann geht es aber keinesfalls um eine Sonderstellung, schon gar nicht um eine „Sonderstellung *als* Sonderstellung“ (Sonnemann 2016d, S. 28 – Herv. i. O.). Auch geht es nicht allein darum, das Spannungsverhältnis zwischen tatsächlicher Sprachpraxis und potentiellen Reflexionsmöglichkeiten auszuloten und dies zu einem methodischen Ansatzpunkt der Kritik zu machen. Am Ende einer solchen Strategie stünde womöglich tatsächlich eine Sonderstellungstheorie. Vielmehr ist die Insistenz auf der Auseinandersetzung mit dem Deutschen der Ansatzpunkt für Sonnemann, um seine Kritische Theorie speziell werden zu lassen, den Begriff der Gesellschaft also materialreich zu füllen und nicht nur abstrakt zu bestimmen – ein für die materialistische Gesellschaftstheorie unumgänglicher Ausgangspunkt.

Neben der Motivation, seine Kritische Theorie der Gesellschaft nicht im Abstrakten zu belassen, dürfte für das Bestehen darauf, in der Auseinandersetzung mit der Sprache konkret zu werden, mit Sicherheit auch eine Rolle spielen, dass das Deutsche nicht nur Sonnemanns Erstsprache ist, sondern seine Biographie wie diejenige anderer jüdischer Intellektueller seiner Generation einen scharfen Einschnitt durch die Machtübernahme der Nationalsozialisten erlitten hat. Die Erfahrung des Verlusts von Zugehörigkeit trägt hier zur Justierung der Perspektive bei. Unentbehrlich ist nach Sonnemann für die Konstitution von Zugehörigkeit und der sie ermöglichenden Sprachgemeinschaft vor allem eines:

> Das ist die Gemeinsamkeit einer Sprache, da gerade Sprache aber auch das Menschlichste an den Menschen ist, ja in den Möglichkeiten, die sie ihnen bietet, sich Persönlichstes und Universellstes so unverwechselbar wie unauftrennbar vereinen, ist in dem schutzbedürftigen Ausmaß, in dem sie als *Sprachheimat* sich erfahren läßt, eine Nationalität stets auch *Menschenrecht* (Sonnemann 2016a, S. 515 – Herv. i. O.).

Das Deutsche ist an dieser Stelle für Sonnemanns Auseinandersetzung mit Deutschland mehr als naheliegend. Etwas anderes implizieren die Deutschlandbezüge Sonnemanns nicht und sind dennoch der Schlüssel zu dem materialistischen Gehalt seiner kritischen Interventionen.

Sprache besteht also, etwas allgemeiner, nicht nur aus Bezeichnungen, zumal solchen, die die Wahrnehmung der Welt verarmen lassen, sondern eine Sprachgemeinschaft verfügt auch über die je sprachspezifischen Mittel, diese Bezeichnungen in Relation zueinander zu bringen und so über Zusammenhänge aufzuklären, die komplexer sind als das, was sich mit einem einzigen Begriff sagen ließe. Die Möglichkeiten zur Reflexion, die Sprache bietet, reichen daher über das bloße Informationspotential der Verwendung passender Vokabeln hinaus (Sonnemann 2020b, S. 155). Gleichzeitig ist es nicht denkbar, komplexe Verhältnisse ohne den Versuch einer sie erfassenden Sprache so zu treffen, dass die Kritik ihren Gegenstand tatsächlich transformieren kann. Eine die Möglichkeiten der Sprache ausschöpfende Syntax ist für Sonnemann daher kein Selbstzweck, sie erfüllt vielmehr eine Stützfunktion für den praktischen Eingriff der Kritik (Sonnemann 2020b, S. 111). Da sich die kritisierten Verhältnisse aber selber bewegen, wird eine unbewegliche oder zur Unbeweglichkeit zurechtgestutzte Sprache ihnen nicht gerecht. Die Mittel der Syntax als „Bewegung des Gedankens“ (Sonnemann 2011f, S. 292) entscheiden daher darüber, ob das zu Kritisierende getroffen werden kann oder nicht.

Möglich wird dies, weil sich Sprache durch Begriffe und die Möglichkeit konstellativen Denkens nicht nur den Sachen annähern kann, sondern sie die Menschen zugleich befähigt, die Relationen der Gegenstände untereinander zu denken, syntaktisch zu erfassen und so auch die Möglichkeiten anderer Verhältnisse auszudrücken. Trägerin dieser Möglichkeit, mit Sprache über den „Immanenzzusammenhang der gegenwärtigen Gesellschaft“ (Hogh 2015, S. 47) hinaus zu blicken, ist für Sonnemann – das ist das erste Alleinstellungsmerkmal seiner Sprachkritik gegenüber anderen Positionen der Kritischen Theorie – gerade die grammatikalische Form des Satzes. Als Ausdruck der Spontaneität, *ex negativo* also in der Kritik der Unterdrückung vernünftiger Spontaneität und damit auch der leiblich-impulsiven Momente des Gebrauchs der Grammatik, sind Sprache und Sprechen auf diese Weise untrennbar mit der Idee Negativer Anthropologie verbunden. Die spezifische Spielart negativ-anthropologischer Verdinglichungskritik findet sich so vor allem in den sprachkritischen Interventionen Sonnemanns.

Sonnemann insistiert zudem – ein zweites Charakteristikum seiner Sprachkritik – auf der akustischen Dimension der Sprache und zieht an dieser Stelle eine direkte Verbindung zum Erkenntnisbegriff der Psychoanalyse (Sonnemann 2011b, S. 521). Anders als der Blick, der in der visuell gestützten Erkenntnis die Spaltung von Subjekt und Objekt fortsetzt, ermöglicht die akustische Dimension der Sprache eine dynamischere Wahrnehmung, in der die Zeit nicht stillgestellt, sondern entfaltet wird (Gürtler 1999, S. 206). Gerade die Aufmerksamkeit für das Akustische und die von der Abwehr nicht immer verschlossenen Brüche im Gesagten zeichnet die Psychoanalyse aus. Dies begründet für Sonnemann die Möglichkeit, im Gesagten Risse und Spaltungen zu vernehmen und eine Kritik in Form der bestimmten Negation ausgehend von genau diesen Brüchen und Widersprüchen zu entfalten.[5]

3 Resümee

Der Psychoanalyse ist das Wissen darum zu verdanken, dass Transformation nicht allein durch Kritik, sondern nur durch ein affektives Durcharbeiten des zu Transformierenden möglich ist. Ein rationalistisch verkürztes Verständnis von Kritik verfehlt nicht nur notwendigerweise Aspekte ihres Gegenstandes, es läuft sogar Gefahr, diesen dem transformativen Zugriff der Kritik zu entziehen (Allen 2016, S. 252f.). Weil also eine oberflächlich bleibende Kritische Theorie gerade die Verhältnisse, die sie kritisierend erfassen will, stützen könnte, ist an Stelle ihrer eine kritische Gesellschaftstheorie notwendig, der die affektive Dimension von Herrschaftsverhältnissen nicht äußerlich bleibt. Ulrich Sonnemanns Negative Anthropologie ist mit ihrer Kritischen Theorie psychoanalytischer Sprachkritik ein möglicher Entwurf dessen. Der Kern von Sonnemanns ausgehend von seiner Sprach- und Institutionalismuskritik entfalteten Negativen Anthropologie liegt darin, dass er denjenigen Theoremen eine Absage erteilt, die aus dem Sachverhalt menschlicher Selbstentwürfe und der darauf aufbauenden Beobachtung „einer totalen menschlichen Selbsttheoretisierung“ (Sonnemann 2011f, S. 124) einen für sie als abschließbar verstandenen und ihrem eigenen Theorieentwurf externen Gegenstand meint gewinnen zu können. Dieses Verhältnis umzukehren, also die Herrschaftsverhältnisse hinter der Totaltheorie vom Menschen aufzudecken und als Ansatzpunkt kritischer Negation zu behandeln, dies ist das Anliegen Negativer Anthropologie. Der archimedische Irrtum der positiven Wissenschaften vom Menschen ist für Sonnemann dabei bereits Anthropologicum. Anthropolo-

5 Siehe hierzu Martin Mettins Arbeit über die „Kritische Theorie des Hörens“ (2020).

gisches, also das den Menschen je Eigene, lässt sich für ihn feststellen, es lässt sich jedoch nicht in Form einer widerspruchsfrei positiven Anthropologie ausdrücken. Um der Menschen willen geht es ihm daher darum, die Antworten auf die Frage danach, was der Mensch sei, in eins mit denjenigen Verhältnissen zu negieren, unter denen sie gefunden wurden.

Dass der Entwurf einer negativ-dialektischen Anthropologie in diesem Sinne *als* Anthropologie aufgeht, impliziert zugleich, dass sich diese Anthropologie als Kritische Theorie mit genuinem Gegenstand diesem immer nur zeitgebunden annähern kann. Sie kann und sollte, in anderen Worten, aktualisiert werden. Gerade weil Negative Anthropologie nicht meint, über ein abgeschlossenes Wissen über den Menschen und das Menschliche zu verfügen, bedürfen ihre bestimmten Negationen zur Orientierung des Einsatzes der Kritik der „*Anthropographie*“ (Sonnemann 2011f, S. 30 – Herv. i. O.). Während für Sonnemann, neben den oben vorgestellten sprachkritischen Interventionen, der Einsatz der ideologiekritischen Arbeit unter anderem der Rechtsstaat und seine Verwaltungssprache waren, ließen sich die von ihm an diesem kritisierten Momente, in denen die Institution institutionalistisch verfestigt wird, als Ansatzpunkte nutzen, um Negative Anthropologie als Verdinglichungskritik neu zu entfalten. Naheliegend ist zudem, die Verknüpfung einer Kritik der Spontaneitätsgängelung mit der Sprachkritik Sonnemanns als Angebot einer Alternative zu der Diskurstheorie Habermas‘ zu lesen: Anders als es diese Kommunikationstheorie nahelegt, ist im Sprechen immer schon eine affektive, somatisch-impulsive Ebene mit einbezogen. Eine von vornherein auf bereits als solche verstandene Normen eingeschränkte Theorie der Deliberation kann und will diese nicht erschließen. Damit ist die Negative Anthropologie Ulrich Sonnemanns eine unerwartete Stichwortgeberin zur kritischen Durchdringung derjenigen Diskursverhältnisse, deren Charakterisierung als populistisch nicht nur die Spezifika der politischen Ideengeschichte des Populismus verfehlt, sondern in pejorativer Abqualifizierung der latenten und manifesten Motive in diesem Diskurs die Möglichkeit ihrer gesellschaftskritischen Analyse verleugnet.

Literatur

Adorno, Theodor W. (2003): „Zu Ulrich Sonnemanns *Negativer Anthropologie*“. In: Ders.: *Vermischte Schriften I*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= *Gesammelte Schriften*. Bd. 20.1), S. 262–263.

Adorno, Theodor W. (2015): „Negative Dialektik“. In: Ders.: *Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit*. 7. Auflage. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= *Gesammelte Schriften*. Bd. 6), S. 7–412.

Adorno, Theodor W./Sonnemann, Ulrich (2019): „Briefwechsel 1957–1969“. Hrsg. und kommentiert von Martin Mettin und Tobias Heinze. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* 25. Nr. 48–49, S. 167–222.

Allen, Amy (2016): „Psychoanalysis and the Methodology of Critique“. In: *Constellations* 23. Nr. 2, S. 244–254.

Angehrn, Emil (2014): „Dispositive des Negativen. Grundzüge negativistischen Denkens“. In: Emil Angehrn und Joachim Küchenhoff (Hrsg.): *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*. Weilerswist: Velbrück, S. 13–36.

Angehrn, Emil/Küchenhoff, Joachim (2014): „Einleitung“. In: Emil Angehrn und Joachim Küchenhoff (Hrsg.): *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*. Weilerswist: Velbrück, S. 7–12.

Bajohr, Hannes (2020): „Keine Quallen. Anthropozän und Negative Anthropologie“. In: Hannes Bajohr (Hrsg.): *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin: de Gruyter, S. 1–16.

Coomann, Nicholas (2017): „‚Im Schema: „Caput mortuum“‘. Adornos Fragmente einer dialektischen Anthropologie“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65. Nr. 1, S. 51–66.

Demand, Christian/Knörer, Ekkehard (2013): „‚Wir sind uns einig über das Versagen der Zeitschrift‘. Krisenhaftes aus der Frühzeit des Merkur“. In: *Merkur* 67. Nr. 3, S. 229–238.

Edinger, Sebastian (2017): „Eine kleine Genealogie des Verhältnisses von Anthropologie und Ontologie im Denken Adornos mit einem Seitenblick auf Ulrich Sonnemann“. In: Thomas Ebke/Caterina Zanfi (Hrsg.): *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*. Potsdam: Universitätsverlag, S. 255–270.

Gürtler, Sabine (1999): „Ethik des Angesichts – Ethik des Hörens. Sonnemann und Lévinas“. In: Claus-Volker Klenke/Johann Georg Lehmann/Maria Schafstedde/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Peter Warsitz (Hrsg.): *Existenz, Negativität und Kritik bei Ulrich Sonnemann*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 196–210.

Heinze, Tobias/Mettin, Martin (2021): *„Denn das Wahre ist das Ganze nicht…“. Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns*. Berlin: Neofelis.

Hogh, Philip (2015): *Kommunikation und Ausdruck. Sprachphilosophie nach Adorno*. Weilerswist: Velbrück.

Johannßen, Dennis (2013): „Toward a Negative Anthropology. Critical Theory’s Altercations with Philosophical Anthropology“. In: *Anthropology & Materialism* 1. Nr. 1. Online verfügbar unter http://journals.openedition.org/am/194, zuletzt geprüft am 27.10.2020.

Johannßen, Dennis (2018): „Humanism and Anthropology from Walter Benjamin to Ulrich Sonnemann“. In: Beverley Best/Werner Bonefeld/Chris O’Kane (Hrsg.): *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. London: Sage, S. 1252–1269.

Klenke, Claus-Volker (1999): „Kritik und Transzendenz. Philosophie ‚nach‘ Sonnemann – eine Skizze zur Einleitung“. In: Claus-Volker Klenke/Johann Georg Lehmann/Maria Schafstedde/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Peter Warsitz (Hrsg.): *Existenz, Negativität und Kritik bei Ulrich Sonnemann*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 12–19.

Mettin, Martin (2017): „‚Die Geburt des Unmenschen aus dem Schlaf der Sprache‘ – Ulrich Sonnemanns Negative Anthropologie als Sprachkritik“. In: Thomas Ebke/Sebastian Edinger/Frank Müller/Roman Yos (Hrsg.): *Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte: Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie*. Berlin: de Gruyter, S. 173–189.

Mettin, Martin (2018): „Musik als Ereignis? Versuch zur ästhetischen Reflexion eines kritischen Begriffs“. In: Arbeitskreis kritischer Musikwissenschaftler*innen Frankfurt am Main (Hrsg.): *Don't think positive. Zur Kritik des Positivismus in der Musikwissenschaft*. Hofheim: Wolke, S. 107–122.

Mettin, Martin (2019): „Unbegrenzte Zumutbarkeiten. Ulrich Sonnemanns Kritik der deutschen Ideologie, mit Blick auf seine Exilerfahrung gelesen“. In: Dennis Götte/Christina Wessely (Hrsg.): *Im Vorraum. Lebenswelten Kritischer Theorie um 1969*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, S. 81–97.

Mettin, Martin (2020): *Kritische Theorie des Hörens. Untersuchungen zur Philosophie Ulrich Sonnemanns*. Berlin: J.B. Metzler.

Müller, Ulrich A. (1999): „Spontaneität und Spur. Von der Schwierigkeit, eine Ethik zu begründen. Berührungen zwischen Ulrich Sonnemann und Emmanuel Levinas“. In: Claus-Volker Klenke/Johann Georg Lehmann/Maria Schafstedde/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Peter Warsitz (Hrsg.): *Existenz, Negativität und Kritik bei Ulrich Sonnemann*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 185–195.

Schafstedde, Maria (1999): „Ethik als kritisches Denken und Anspruch des Anderen. Zu Ulrich Sonnemann und Emmanuel Levinas“. In: Claus-Volker Klenke/Johann Georg Lehmann/Maria Schafstedde/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Peter Warsitz (Hrsg.): *Existenz, Negativität und Kritik bei Ulrich Sonnemann*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 178–184.

Schafstedde, Maria (2002): *Spontaneität und Vermessenheit. Zur Genese negativer Anthropologie bei Ulrich Sonnemann*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Sonnemann, Ulrich (1987): „Jenseits von Ruhe und Unordnung. Zur Negativen Dialektik Adornos“ (1968). In: Ders. (Hrsg.): *Tunnelstiche. Reden, Aufzeichnungen und Essays*. Frankfurt am Main: Athenäum, S. 224–240.

Sonnemann, Ulrich (2011a): „Die Aktualität der Negativen Anthropologie. Aus zwei Kasseler Hochschulseminaren (1987/88)“. In: Ders.: *Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung, Sabotage des Schicksals* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 3). Hrsg. v. Paul Fiebig. Springe: zu Klampen, S. 374–385.

Sonnemann, Ulrich (2011b): „Gesetz und Geschichte. Zum psychoanalytischen Erkenntnisbegriff (1985/86)“. In: Ders.: *Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung, Sabotage des Schicksals* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 3). Hrsg. v. Paul Fiebig. Springe: zu Klampen, S. 518–533.

Sonnemann, Ulrich (2011c): „Hegel und Freud. Die Kritik der *Phänomenologie* am Begriff der psychologischen Notwendigkeit und ihre anthropologischen Konsequenzen (1969/70)“. In: Ders.: *Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung, Sabotage des Schicksals* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 3). Hrsg. v. Paul Fiebig. Springe: zu Klampen,S. 399–410.

Sonnemann, Ulrich (2011d): „Klinische Politik. Zum Verhältnis von Aufklärungspraxis und Psychopathologie (1973/77)“. In: Ders.: *Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung, Sabotage des Schicksals* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 3). Hrsg. v. Paul Fiebig. Springe: zu Klampen, S. 468–517.

Sonnemann, Ulrich (2011e): „Monade und Polis. Zur Selbstkritik der Psychoanalyse (1972)“. In: Ders.: *Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung, Sabotage des Schicksals* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 3). Hrsg. v. Paul Fiebig. Springe: zu Klampen, S. 421–467.

Sonnemann, Ulrich (2011f): „Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals“ (1969/1981). In: Ders.: *Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung, Sabotage*

des Schicksals (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 3). Hrsg. v. Paul Fiebig. Springe: zu Klampen, S. 19–359.

Sonnemann, Ulrich (2011g): „Permanente anthropologische Revolution. Ulrich Sonnemann im Gespräch mit Wilfried F. Schoeller über sein Buch *Negative Anthropologie* (1969)". In: Ders.: *Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung, Sabotage des Schicksals* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 3). Hrsg. v. Paul Fiebig. Springe: zu Klampen, S. 361–363.

Sonnemann, Ulrich (2014a): „Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen (1963/85)". In: Ders.: *Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen (1)* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 4). Hrsg. v. Paul Fiebig. Springe: zu Klampen, S. 101–487.

Sonnemann, Ulrich (2014b): „Nachbedacht. Zum ‚Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten' (1963)". In: Ders.: *Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen (1)* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 4). Hrsg. v. Paul Fiebig. Springe: zu Klampen, S. 488–504.

Sonnemann, Ulrich (2016a): „Apropos Nation (1991/92)". In: Ders.: *Ungehorsam versus Institutionalismus. Deutsche Reflexionen (2)* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 5). Hrsg. v. Paul Fiebig unter Mitarbeit von Elvira Seiwert. Springe: zu Klampen, S. 513–548.

Sonnemann, Ulrich (2016b): „Die Einübung des Ungehorsams in Deutschland (1964/84)". In: Ders.: *Ungehorsam versus Institutionalismus. Deutsche Reflexionen (2)* (= Schriften in 10 Bänden. Bd. 5). Hrsg. v. Paul Fiebig unter Mitarbeit von Elvira Seiwert. Springe: zu Klampen, S. 31–195.

Sonnemann, Ulrich (2016c): „Institutionalismus und studentische Opposition. Thesen zur Ausbreitung des Ungehorsams in Deutschland (1964/1968)". In: Ders.: *Ungehorsam versus Institutionalismus. Deutsche Reflexionen (2)* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 5). Hrsg. v. Paul Fiebig unter Mitarbeit von Elvira Seiwert. Springe: zu Klampen, S. 324–417.

Sonnemann, Ulrich (2016d): „Wie frei sind die Deutschen? Gespräch zwischen Ulrich Sonnemann und Dieter Hasselblatt (1964)". In: Ders.: *Ungehorsam versus Institutionalismus. Deutsche Reflexionen (2)* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 5). Hrsg. v. Paul Fiebig unter Mitarbeit von Elvira Seiwert. Springe: zu Klampen, S. 19–30.

Sonnemann, Ulrich (2020a): „Der Dativkomplex. Von einem Symptom deutschen Sprachverlusts, das zum Regelkreis seiner waltenden Schaltordnung Schlüssel ist, da es gar nicht bemerkt wird". In: Ders. (Hrsg.): *Tunnelstiche. Reden, Aufzeichnungen und Essays*. Frankfurt am Main: Athenäum, S. 269–279.

Sonnemann, Ulrich (2020b): „Schulen der Sprachlosigkeit. Deutschunterricht in der Bundesrepublik (1970)". In: Ders.: *Land der Sprachlosigkeit. Deutsche Reflexionen (4)* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 6). Hg v. Paul Fiebig unter Mitarbeit von Elvira Seiwert. Springe: zu Klampen, S. 56–165.

Sonnemann, Ulrich (2020c): „Kleine Abfertigung einer Retourkutsche (1968)". In: Ders.: *Land der Sprachlosigkeit. Deutsche Reflexionen (4)* (= *Schriften in 10 Bänden*. Bd. 6). Hg v. Paul Fiebig unter Mitarbeit von Elvira Seiwert. Springe: zu Klampen, S. 399–406.

Türcke, Christoph (1997): „Unermüdlicher Querdenker. Ulrich Sonnemanns gesammelte ‚Tunnelstiche'". In: Diethelm Class (Hrsg.): *Un-erhörtes. Glossen zum Denken Ulrich Sonnemanns*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 70–72.

Türcke, Christoph (1999): „‚Warum auf Gottverlassenheit ein Verlaß ist, während das Heilige sich entweder ereignet oder es bleiben läßt'. Zu einer Sentenz von Ulrich Sonnemann". In: Claus-Volker Klenke/Johann Georg Lehmann/Maria Schafstedde/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Peter Warsitz (Hrsg.): *Existenz, Negativität und Kritik bei Ulrich Sonnemann*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 230–234.

Robert Buch

Phänomenologie und Negative Anthropologie bei Hans Blumenberg

Ungeachtet der in der Regel eher knappen Bezugnahmen auf Gehlen, Plessner und Scheler, die Begründer der Philosophischen Anthropologie, wird Blumenberg häufig mit dieser assoziiert. Damit wird eine Einordnung vollzogen, die den schwer einzuordnenden Autor in einem wiedererkennbaren Kontext situiert und auf diese Weise seinen Nimbus als unzeitgemäßen Einzelgänger in der deutschen Nachkriegsphilosophie etwas relativiert. Es ist nicht verwunderlich, dass die einschlägigen Passagen, in denen Blumenberg an die Philosophische Anthropologie anschließt und die sein Werk seinerseits anschlussfähig gemacht haben, in der Forschung immer wieder zitiert werden. Es sind, wenn man so will, Blumenbergs anthropologische Urszenen, in denen die weit ausgreifenden Durchgänge durch die europäische Bewusstseinsgeschichte so etwas wie eine Verankerung zu finden scheinen und den Lesern scheinbar vergewissern, worum es ‚eigentlich' geht. Sie dienen in der Wahrnehmung eines nicht unbeträchtlichen Teils der Rezeption gleichermaßen als Ausgangs- wie Endpunkt, Fundierung und Perspektivierung in einem: existentiell-anthropologische Matrix eines Werkes, das prima facie Philosophie als Philosophiegeschichte betreibt, aber dessen unvollendete Nachlassarbeiten auf nichts Geringeres als eine philosophische, genauer eine phänomenologische Anthropologie hinauslaufen sollten. Diese phänomenologische Anthropologie erarbeitet Blumenberg sich vor allem in der Auseinandersetzung mit Husserl.

Zu den erwähnten einschlägigen anthropologischen ‚Urszenen' zählt insbesondere die am Anfang von *Arbeit am Mythos* wie von *Höhlenausgänge* stehende hypothetische Szene des Heraustretens aus dem Urwald in die offene Savanne (Blumenberg 1979, S. 10; Blumenberg 1989, S. 25).[1] Deren kennzeichnendes Merkmal ist ihre Offenheit und Unbestimmtheit, die den Mensch dazu nötigen, sich darauf einzustellen, jederzeit überrascht werden zu können durch das, was hinter dem Horizont liegt oder sich aus der Ferne oder dem toten Winkel annähern könnte. Die konstitutive Ungewissheit der neuen Situation wird aus

1 Eine weitere ‚Urszene' ist die der Höhle, nicht die des platonischen Höhlengleichnisses, deren Variationen das Buch nachgeht, sondern die der „Höhlengeburt der Phantasie" (Blumenberg 1989, S. 29–38), in der es um die Macht des Imaginären geht. Siehe außerdem Blumenberg 2006, S. 557; sowie Blumenberg 2007, S. 10–13. Vgl. Savage 2011 sowie Nicholls 2015, S. 108–116.

http://doi.org/10.1515/9783110716948–012

dem Menschen ein Wesen der *actio per distans* machen, mithin ein Wesen, das in der Lage ist, potentielle Bedrohung zu parieren bzw. auf Distanz zu halten, aber auch umgekehrt sich des räumlich Entfernten und schwer Erreichbaren, aber Begehrten zu bemächtigen. Die praktischen Mittel dazu sind Wurfgeschoß und Falle, die Blumenberg ihrerseits als Antizipationen des Begriffs versteht. In dessen Fähigkeit, Abwesendes vorstellig zu machen, sieht er den unbestreitbaren Vorsprung, der durch die unfreiwillige Versetzung in die ungeschützte Offenheit der Savanne aus dem Mängelwesen Mensch ein Wesen ungeahnter Möglichkeiten werden ließ.

Der vorliegende Band situiert Negative Anthropologie zwischen Kritischer Theorie und Philosophischer Anthropologie. Das Verhältnis der Frankfurter Schule zur Anthropologie reicht von Horkheimers kritischen „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie" (1935) über Jürgen Habermas' einschlägigen Lexikonartikel zum Thema, der dafür plädiert, die Theorie des Menschen auf die Theorie der Gesellschaft hin zu öffnen anstatt „geschichtlich Gewordenes schlechthin als ‚Natur' auszugeben" (Habermas 1958, S. 34f), zu Adornos Bannspruch in *Negative Dialektik*: „Daß sich nicht sagen läßt, was der Mensch sei, ist keine besonders erhabene Anthropologie sondern ein Veto gegen jegliche." (Adorno 2003 [1966], S. 130). Ulrich Sonnemanns *Negative Anthropologie* wendet sich gegen eine „Totaltheorie" des Menschen und will „das Humane aus seinen Negationen [...], die es verweigern und ableugnen" extrapolieren (Sonnemann 1969, S. 22; vgl. Johannßen 2013; Ebke 2017).

Ungeachtet ihrer Differenzen stimmen auch die prominenten Vertreter der Philosophischen Anthropologie darin überein, die Frage nach dem Wesen des Menschen nicht positiv zu beantworten, sondern *ex negativo*. Dabei sind die Antworten auf die Frage, was der Mensch sei weder naiv affirmativ noch normativ-kritisch. Gemeinsam ist ihnen die Frontstellung gegen Idealismus auf der einen, Naturalismus auf der anderen Seite, eine Trennlinie, die ihrerseits auf den Körper-Geist-Dualismus und die Arbeitsteilung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften verweist, zu der die Philosophische Anthropologie gleichfalls quer steht. Gegen die idealistische Auszeichnung des Menschen als des mit Vernunft begabten, des sprechenden oder des politischen Lebewesen, greifen die Autoren der Philosophischen Anthropologie auf die biologische Forschung ihrer Zeit zurück (v. Uexküll, Köhler, Lorenz) und situieren den Menschen in Kontinuität mit und im Kontrast zu anderen Lebewesen; bei Scheler und Gehlen v.a. im Verhältnis zu anderen Tieren, bei Plessner wird Philosophische Anthropologie über eine Ontologie des Organischen entwickelt.[2] Anders als in den zeitgenössischen

2 Zu den Gemeinsamkeiten zwischen den Vertretern der Philosophischen Anthropologie vgl.

naturalistischen Ansätzen, ob mechanistischer, vitalistischer oder evolutionsgeschichtlicher Art, interessiert sie, inwiefern der Mensch aus den natürlichen Zusammenhängen herausfällt. Scheler nennt ihn „weltoffen“ bzw. „weltexzentrisch“ (Scheler 1976, S. 33, 69; im Original kursiv), er sei das einzige Wesen, dass die Welt und sich selbst vergegenständlichen könne, der „Neinsagenkönner“ und „Asket des Lebens“ (Scheler 1976, S. 44; im Original kursiv), der in der Lage sei, sich von der „eigenen ‚triebhaften Intelligenz‘“, die er mit dem Tier teilt, zu distanzieren (Scheler 1976, S. 32). Plessner sieht ihn durch seine exzentrische Positionalität und natürliche Künstlichkeit ausgezeichnet. Wie alles Lebendige sind Menschen grenzrealisierende Wesen, durch die Beziehung von Körper und Umwelt bestimmt, deren Grenze Innen und Außen sowohl trennt als auch verbindet. Obgleich bei Plessner auch tierisches Leben bereits durch die Differenz von Organismus und Umwelt, ihr Mit- und Gegeneinander, bestimmt wird und in dieser Hinsicht keineswegs als starr determiniert gedacht ist, steht der Mensch in einem distanzierten Verhältnis zur eigenen Positionalität und damit zu sich selbst, ihn kennzeichne „ein wirklicher Bruch mit seiner Natur“ (Plessner 1975, S. 292) und er müsse „auf Umwegen über künstliche Dinge leben“ (Plessner 1975, S. 310). Bei Gehlen schließlich ist der Mensch „wesentlich negativ“ (Gehlen 1966, S. 33), ein Mängelwesen, nicht nur aufgrund der organischen Unspezialisiertheit und der Unangepasstheit an die natürliche Umwelt, sondern auch aufgrund des reduzierten Instinktapparats und eines Antriebsüberschusses. Wird der Menschen in ‚positiven‘ anthropologischen Theorien durch seine autonomen geistigen Fähigkeiten ausgezeichnet, betrachtet die Negative Anthropologie seine Fähigkeit zur Selbstdistanzierung, Reflexion und Negation als Konsequenz seiner Dezentrierung und Defizite, Folgen einer immanenten Dekoordinierung und Imbalance (Plessner spricht von der „konstitutive[n] Gleichgewichtslosigkeit“ des Menschen [Plessner (1975), S. 316]) und nicht Anzeichen höherer Bestimmung. Gleichwohl beharrt sie gegen die Kontinuitätshypothese der Evolutionstheorie, die andere ‚positive‘, aber dafür nicht idealistische Theorie des homo sapiens, die diesen als die erfolgreichste Tierart sehen lässt, darauf, dass die komplexe Organisation des Menschen sich nicht nur graduell von der anderer Lebewesen unterscheide. Aufgrund des ‚Bruchs mit der Natur‘ gewinnt dieser einen Spielraum, der keiner anderen Tierart zukommt, und doch bliebe seine Eigenart ohne den Rückbezug auf nichtmenschliches Leben unverständlich.

Thies 2018, S. 14–19; zu den Unterschieden zwischen Plessner und Gehlen siehe Gelderloos 2020, S. 51–58, und zu ‚theoriestrategischen’ Übereinstimmungen und Differenzen zwischen Plessner und Scheler Fischer 2015.

Blickt man über deutschsprachigen Raum hinaus, hat Negative Anthropologie noch weitere Filiationen. Eine davon reicht von Augustinus bis zu Pascal und der Französischen Moralistik (vgl. Stierle 2016). Eine andere Linie Negativer Anthropologie gehört zu den Voraussetzungen des Anti-Humanismus eines Teils der französischen Philosophie der 60er und 70er Jahre, der im berüchtigten ‚Tod des Subjekts' münden sollte (vgl. Geroulanos 2010, S. 11–26). Lässt sich erstere dadurch charakterisieren, dass sie das Wesen des Menschen negativ bestimmt, also ein pessimistisches Menschenbild vertritt, negiert letztere dem Modell Negativer Theologie folgend die Möglichkeit das Wesen des Menschen überhaupt zu bestimmen. Sie wendet sich gegen die anthropozentrische Privilegierung des Menschen und seiner Subjektivität, um sich stattdessen umfassenderen Strukturen wie Sprache, Sein oder Geschichte zuzuwenden, im Verhältnis zu denen der Mensch ein nur noch nachrangiger Gegenstand ist. Neben Heidegger ist der wichtigste Vorläufer dieser Linie Negativer Anthropologie Alexandre Kojève (vgl. Geroulanos 2010, S. 130–172).

Obgleich Augustinus eine Schlüsselrolle in Blumenbergs Verteidigung der Neuzeit zukommt und obgleich sich auch Parallelen zwischen der anthropologischen Moralistik und dem Thema Sichtbarkeit bei Blumenberg herstellen liessen, liegen die Anleihen bei der deutschen Philosophischen Anthropologie viel deutlicher auf der Hand, insbesondere deren Idee der Transformation biologischer Unangepasstheit in einen evolutionären Vorteil. Im Folgenden soll es in einem ersten Schritt um die ‚anthropologischen Annäherungen' an die neuzeitliche Selbstbehauptung des Subjekts bei Blumenberg gehen. Anhand einer Diskussion des gleichnamigen Aufsatzes aus *Wirklichkeiten in denen wir leben*, „Anthropologische Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik", geht es zunächst darum, einen Sinn für die anthropologische Dimension schon der bewusstseinsgeschichtlichen Studien zu gewinnen. Im Anschluss wende ich mich Blumenbergs späteren Bemühungen um eine phänomenologische Anthropologie zu, deren Bezug zu anthropologischen Fundierung und Perspektivierung der großen geistesgeschichtlichen Arbeiten nicht ohne weiteres ersichtlich ist. Dem Verhältnis zwischen Phänomenologie und (Negativer) Anthropologie gilt der dritte und längste Abschnitt. In den Arbeiten, die unter dem Titel Phänomenologische Anthropologie stehen, ist es Blumenberg sowohl darum zu tun, Husserls (und Heideggers) Zurückweisung der Anthropologie zu hinterfragen, als auch eine alternative, phänomenologische Anthropologie vorzulegen. ‚Negativ' ist diese phänomenologische Anthropologie nicht nur hinsichtlich der Topoi, die Blumenberg von der Philosophischen Anthropologie übernimmt, sondern mehr noch aufgrund der Subtraktionen, die er an den hohen Ansprüchen von Husserls Phänomenologie vornimmt. Aus Gründen der Ökonomie beschränkt sich die hier vorgelegte ‚Annäherung' auf das zweite und dritte Kapitel des ersten Teils

von *Beschreibung des Menschen* – „Ist Intersubjektivität ein anthropologisches Phänomen?“ und „Zeitbewusstsein und humane Reflexion“ –, anhand derer die Themen Zeitbewusstsein, Lebenswelt und Reflexion auf ihre Relevanz für Blumenbergs phänomenologische Anthropologie befragt werden sollen.

I

Aus einer gewissen Distanz betrachtet sind die drei längsten Beiträge des Bandes *Wirklichkeiten in denen wir leben* mit einschlägigen Topoi der Philosophischen Anthropologie befaßt. „Lebenswelt und Technisierung...“ ist eine Auseinandersetzung mit *homo faber*, der Vorstellung des Menschen als ein durch Werkzeugherstellung und Werkzeuggebrauch ausgezeichnetes Wesen, mithin ein Wesen, das seine natürlichen Mängel mittels der Fähigkeit zur Technik ausgleicht und in einen Vorteil verwandelt. Freilich gilt es laut Blumenberg, „weder die Antithese von Natur und Technik“ unkritisch zu akzeptieren, noch im Gegenzug „die Voraussetzung von der ‚natürlichen‘ Technizität des Menschen“ unbefragt zu übernehmen (Blumenberg 1996, S. 16). Diesen *homo faber* „...unter Aspekten der Phänomenologie“, so der vollständige Titel des Aufsatzes, in den Blick zu nehmen, bedeutet das augenscheinliche Missverhältnis zwischen ‚Lebenswelt‘ und Technisierung anhand von Husserls *Krisis*-Schrift zu diskutieren. Im zweiten und umfangreichsten Aufsatz der Sammlung, „‚Nachahmung der Natur‘. Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen“, geht es um das Verhältnis von Natur und Kultur, von der Natur als unüberschreitbarem, fixiertem Bestand dessen, was Wirklichkeit ausmacht, und um die Vorbedingungen für einen fundamentalen Wandel in der Auffassung eines solchen Naturbegriffs. Dieser Wandel bedeutet zugleich eine tiefgreifende Neubestimmung im Begriff des Menschen, dessen demiurgische Fähigkeiten über die bloße Mimesis hinausgehen. ‚Natur‘ eröffnet sich so als Spielraum menschlicher Kreativität. „Anthropologische Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik“ schließlich widmet sich dem Menschen als dem mit Sprache begabten Wesen, genauer dem zur Rhetorik fähigen und auf Rhetorik angewiesenen Wesen.

In ausdrücklicher Bezugnahme auf Definitionsversuche des Menschen in der Tradition der Philosophischen Anthropologie, mit der der Rhetorik-Aufsatz eröffnet wird, heißt es: „Die Spielarten dessen, was man heute Philosophische Anthropologie, nennt, lassen sich auf *eine* Alternative reduzieren: der Mensch als armes oder als reiches Wesen.“ (Blumenberg 1996, S. 108) Die Annäherung an die Rhetorik unter Rückgriff auf diese anthropologische Alternative, selbst in der rhetorischen Figur der Antithese von Mangel und Überfluß vorgebracht, stellt eine

Analogie zwischen Rhetorik und Anthropologie her. Schon die antike Rhetorik trete, so Blumenberg, in Gestalt zweier Varianten auf. Die eine sehe ihre primäre Aufgabe darin, die Wahrheit, in deren Besitz sie zu sein meint, lediglich auszuschmücken. In der anderen ginge es dagegen gerade darum, mit der Verlegenheit umzugehen, der Wahrheit nicht teilhaftig zu werden. „Der Mensch als das reiche Wesen verfügt über seinen Besitz an Wahrheit mit den Wirkungsmitteln des rhetorischen *ornatus*. Der Mensch als das arme Wesen bedarf der Rhetorik als der Kunst des Scheins, die ihn mit seinem Mangel an Wahrheit fertig werden läßt." (Blumenberg 1996, S. 105) Blumenberg betrachtet die zweite Variante der Rhetorik als Reaktion auf den Verlust der sokratischen Überzeugung, Tugend beruhe auf Wissen. Sie ist die Antwort auf „Mangel an Evidenz" (Blumenberg 1996, S. 112), Konsequenz aus der Einsicht in die Fallibilität der Erkenntnis. Sie kompensiert, in Analogie zu Gehlens Anthropologie des Menschen als Mängelwesen, dessen Verfehlung der Wahrheit. Der ‚transzendente Überschuss', auf den die metaphysische Tradition den Menschen angelegt sah, erfüllt sich nicht. Aber der Zusammenhang, den Blumenberg zu den Modellen der Philosophischen Anthropologie herstellt, ist keineswegs nur ein solcher der Analogie. Das Dilemma, das Rhetorik erforderlich macht, besteht nicht allein darin, dass der Mensch seiner vermeintlich höheren Bestimmung nicht gerecht zu werden vermag, sondern ist Resultat eines Defizits, „eines immanenten Mangels: des Mangels an vorgegebenen präparierten Einpassungsstrukturen und Regulationen [...]. Auch in der Sprache der modernen biologischen Anthropologie ist der Mensch ein aus den Ordnungsleistungen der Natur zurückgefallenes Wesen, dem Handlungen die Regelungen ersetzen müssen, die ihm fehlen [...]." (Blumenberg 1996, S. 108) Rhetorik, so präzisiert Blumenberg daran anschließend, gehe es weniger um Wahrheit und deren Vermittlung als vielmehr darum, Einigkeit über die Prämissen notwendiger praktischer Maßnahmen herzustellen. Denn wie bei Gehlen, der in diesem Abschnitt des Essays jedoch noch unerwähnt bleibt, tritt bei Blumenberg an die Stelle von instinktiven Reaktionen die Möglichkeit des Handelns.[3] Anders als die neuzeitliche Wissenschaft, die dahin gekommen sei, „die Vorläufigkeit ihrer Resultate unbegrenzt ertragen zu können" (Blumenberg 1996, S. 112–113), steht Rhetorik unter Zeitdruck und „Handlungszwang" (Blumenberg 1996, S. 113), so dass die *morale définitive*, die sich Descartes vom Abschluss der Wissenschaften versprach, einer *morale par provision* zu weichen hat, die ohne letztbegründete Erkenntnis auskommen muss.

3 Vgl. Gehlen 1966, S. 40–50. „Handeln", heißt es bei Blumenberg, „ist die Kompensation der ‚Unbestimmtheit' des Menschen." (Blumenberg 1996, S. 108)

Blumenbergs Rhetorikbegriff ist pragmatisch. Anstelle letzter Wahrheiten und Evidenzen, die Praxis legitimieren und leiten würden, steht Improvisation in durch ihre Vorläufigkeit charakterisierten Situationen. Aber Rhetorik schafft nicht allein Voraussetzungen für Handeln, wo legitimierende Normen fehlen, sondern kann auch anstelle von Handlung treten, „physische durch verbale Leistungen [...] ersetzen" (Blumenberg 1996, S. 114). Dabei ist wohl weniger an eine Theorie der Sprechakte gedacht, als an die schöpferische, die bildnerische Kraft der Sprache. Der Mensch, mit Cassirer gesprochen, den Blumenberg in diesem Zusammenhang zitiert, sei ein *animal symbolicum*, „das sein ‚Wesen' in seinen Kreationen äußert" (Blumenberg 1996, S. 114). Aber, so der darauffolgende Einwand, die dieser Auffassung zugrundeliegende Anthropologie sei eine solche des Überschusses, „des ‚reichen' Menschen", die keine Antwort auf die Frage nach der Funktion der Symbol- oder Kulturwelten gebe, die die physische Existenz überwölben bzw. als irgendwie aus dieser hervorgehend gedacht werden. Ganz unthematisiert bliebe dabei die Fragwürdigkeit und Fragilität einer solchen Existenz. An die Stelle der Selbstverständlichkeit dieser vorgängigen und fraglosen physischen Existenz des Menschen tritt für Blumenberg die Frage, inwiefern nicht erst die künstlichen Leistungen eine Existenz begründen, die ansonsten aufgrund ihrer konstitutiven Schwäche zum Überleben schwerlich fähig wäre. ‚Negativ' ist die in diesem frühen Aufsatz skizzierte Anthropologie nicht zuletzt, insofern sie von der fundamentalen Ungesicherheit menschlichen Daseins ausgeht. Darum gelte es, „das vermeintlich ‚Natürliche' [...] zu destruieren und seiner ‚Künstlichkeit' im Funktionssystem der menschlichen Elementarleistung ‚Leben' zu überführen." (Blumenberg 1996, S. 115)

Die Analogie zwischen Ungewissheit, aufgrund von Evidenzmangel, und Ungesichertheit, existentieller Bedrohung aufgrund mangelnder Einpassung, ist zweifellos suggestiv, aber wie Rhetorik als „eine Theorie des Menschen außerhalb der Idealität, verlassen von Evidenz" (Blumenberg 1996, S. 107), auch zur Beantwortung der „anthropologische[n] Zentralfrage" beiträgt, „wie dieses Wesen trotz seiner biologischen Indisposition zu existieren vermag", ist durch den gleitenden Übergang von Rhetorik als Herstellung der für politisches Handeln erforderlichen Übereinkunft zu Rhetorik als Handlungsersatz oder, in der Sprache der Philosophischen Anthropologie gesprochen, Handlungskompensation, nicht mehr als angedeutet. Die prägnante Formel der Antwort, die in der Forschung immer wieder zitiert wird, lautet: „indem es sich nicht unmittelbar mit dieser Wirklichkeit einläßt. Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ‚metaphorisch'." (Blu-

menberg 1996, S. 114)[4] Aber inwiefern sind Umständlichkeit, Indirektheit und Verzögerung geeignete Mittel, die Schwächen des Mängelwesens auszugleichen?

Rhetorik ist nicht nur pragmatisch, als politische Institution, in der für und wider bestimmte Handlungsoptionen geworben wird, sondern auch ‚metaphorisch', als Instanz symbolischer Akte, die den Zwang zu handeln gerade außer Kraft setzen oder zu umgehen erlauben. (Blumenbergs Beispiel ist die rituelle Opferung eines Widders, die Abraham den Tod seines Sohnes erläßt.) Ist Rhetorik einerseits eine Institution, mit dem Mangel an Evidenz klarzukommen sowie unter Zeitdruck handeln zu müssen, ist sie andererseits ein Medium des Aufschubs, „Inbegriff der Verzögerung" und der Umständlichkeit (Blumenberg 1996, S. 122), Widerspruch gegen eine Logik der kürzesten Wege.

So sehr die Leistung der Rhetorik darin besteht, „sich im Provisorium vor allen definitiven Wahrheiten und Moralen zu arrangieren" (Blumenberg 1996, S. 110), Handlung auch ohne normative Letztbegründung, diesseits der Evidenz, zu ermöglichen, so sehr sieht Blumenberg ihre Leistung ebenso darin, sich dem Zwang zu Entscheidung und Rationalisierung zu entziehen, den er unter dem Titel der Technisierung erörtert. Sie bildet das andere Gegenstück zur Rhetorik. Verstanden werden darunter die formalen und technischen Prozesse, die komplexen Abläufe, die unsere moderne Lebenswelt ausmachen, koordinieren, verdichten und vor allem beschleunigen und in dieser Hinsicht eine neue Form der Überforderung darstellen, eine neue „Variante jener ‚Reizüberflutung', der das biologisch verarmte Wesen Mensch konstitutiv ausgesetzt ist und der es mit der Institutionalisierung seines Verhaltens begegnet." (Blumenberg 1996, S. 125) Hier sind, scheint mir, zwei unterschiedliche Topoi der Philosophischen Anthropologie im Spiel, die zwar miteinander zu tun haben, aber genaugenommen alternativen Szenarien entstammen. ‚Reizüberflutung' ist der eine, also ein Überschuss an Stimuli, dem sich der Mensch bei Gehlen durch Habitualisierung und Institutionalisierung entzieht; die Bedrohung durch nicht kalkulierbare Gefahren, denen der Mensch aufgrund seiner mangelnden organischen Ausstattung ausgesetzt ist, der andere. Beide gefährden das System des Menschen, obgleich zu unterschiedlichen Graden. Beides sind Formen der Überforderung. Die erste kehrt in vielfältiger Form in Blumenbergs Werk wieder und als Gegenbewegung dazu dienen häufig Figuren des Rückzugs und des Verzichts, Figuren reduzierter Ansprüche. Die zweite kehrt wieder als Angst – Angst, zu deren Bewältigung Mythos und Metapher, aber auch Begriffe dienen.[5]

---

4 Für eine Vertiefung des Zusammenhangs zwischen ‚Negativer Anthropologie' und Metaphorologie bei Blumenberg vgl. Bajohr 2015, S. 62–69.

5 So heißt es in einem Text aus den Nachlass, das „an der Peripherie auftretende Unbekannte

II

Blumenbergs große bewusstseinsgeschichtliche Monographien lassen sich als Reprisen und Fortführung der thematischen Motive des Rhetorik-Aufsatzes sowie der anderen beiden großen Aufsätze aus *Wirklichkeiten in denen wir leben* verstehen, ohne sich darum umstandslos einer Philosophischen Anthropologie zurechnen zu lassen. Von zentraler Bedeutung ist in ihnen das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, aber auch die Voraussetzungen dazu sowie die Rückwirkungen und Folgen möglicher Wirklichkeitsbegriffe auf dieses Selbstverständnis spielen eine wichtige Rolle. Im Plural der Wirklichkeitsbegriffe liegt eine der Pointen dieses Interesses, im Konzept einer *Bewusstseinsgeschichte* die andere (vgl. Zambon 2017, S. 19–20). Denn es geht, besonders in den beiden ersten Monographien, die Blumenbergs Ruhm begründen, um Phasen fundamentalen Wandels im menschlichen Weltverhältnis und Selbstverständnis. Anders als in einer positivistischen geisteswissenschaftlichen Tradition stehen dabei nicht ‚große' Ideen und ihre genialen Urheber im Mittelpunkt. Fokussiert wird vielmehr auf die Formierung jener intellektuellen Paradigmen, welche die spätere Ideengeschichtsschreibung als epochenbildend ansehen würde, und zwar vor dem Hintergrund von zumeist vergessenen Umgewichtungen und Umbesetzungen, ohne die diese Entwicklungen überhaupt nicht denkbar geworden wären.

Blumenbergs dezidiert historischer Ansatz ist, wie gesagt, mit dem anthropologischen Interesse, das sich in Aufsätzen wie „‚Nachahmung der Natur'" und „Anthropologische Annäherungen" feststellen lässt und sich mal mehr, mal weniger bemerkbar macht, nicht auf Anhieb vereinbar. Wie sollte man z.B. die vier verschiedenen, vielzitierten Wirklichkeitsbegriffe, die er in dem Aufsatz „Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans" (Blumenberg 1969) entwickelt, in ein anthropologisches Schema einordnen? Nun liesse sich zwar die Prämisse dieses Ansatzes anthropologisch formulieren. Demnach wäre der Mensch das Wesen, dessen Weltverhältnis nicht stabil ist; der Wandel in diesem Weltverständnis bestimmt das Selbstverständnis (und umgekehrt). Damit wäre man bei einer Formel, die Grundeinsichten der Philosophischen Anthropologie variiert. Aber deren Betonung von Offenheit, exzentrischer Positionalität, Instinktarmut bedingen zwar die menschliche Plastizität, um einen anderes Schlagwort aus dem begrifflichen Arsenal der Philosophischen Anthropologie zu verwenden, also seine Wandlungsfähigkeit sowie sein schöpferisches Potential, nicht allein

---

wird ständig aufgefangen durch Aktionen der Bewältigung: durch Namengebung, durch metaphorische Eingliederung, schließlich durch begriffliche Subordination und Klassifizierung" (Blumenberg 2010, S. 135). Siehe auch Blumenberg 1979, S. 40–67.

in einem materialen, sondern auch in einem ideellen Sinn. Der Mensch formt seine Welt, greift in seine Umwelten ein, ist *homo faber*, das Werkzeug konstruierende und gebrauchende, mithin das schöpferische Wesen, dessen Fähigkeiten in seiner mentalen Beweglichkeit begründet sind, in der Fähigkeit, sich das Gegebene anders zu denken, es umzudenken. Aber eine solche Engführung von Blumenbergs Bewusstseinsgeschichten und dem Ansatz der Philosophischen Anthropologie wirkt nichtsdestotrotz reduktiv. Denn die bewusstseinsgeschichtlichen Studien Blumenbergs bewegen sich auf einem Niveau historischer Komplexität und Spezifizität, die einen derartigen Vermittlungsversuch unweigerlich als erhebliche Vereinfachung erscheinen lassen.

Blumenbergs durchaus umstrittene Verteidigung der Neuzeit gipfelt bekanntlich in der Figur humaner Selbstbehauptung im Angesicht des theologischen Absolutismus, dessen Ursprünge der Philosoph im spätmittelalterlichen Nominalismus verortet.[6] Sein Münsteraner Kollege Odo Marquard hat Blumenbergs zentrales Interesse auf die pointierte Formel der „Entlastung vom Absoluten" gebracht, theologischer Provenienz in *Die Legitimität der Neuzeit*, in anthropologischer Fassung in *Arbeit am Mythos* (Marquard 1999, S. 17–27).[7] Blumenberg selbst hat diese Pointierung seinerseits ironisch kommentiert, Marquard aber nicht widersprochen, und die Formel trifft zweifellos ein zentrales Motiv seiner Arbeit. Die aus dem Nachlass herausgegebenen Schriften – mittlerweile liegen nicht weniger als vier Bände vor, einer davon, *Beschreibung des Menschen*, vom Umfang der großen von Blumenberg zu Lebzeiten publizierten Monographien – lenken aber umgekehrt die Aufmerksamkeit auf einen Aspekt der ersten zwei Bücher, nämlich darauf, dass sie sich als Beiträge zu einer Geschichte des menschlichen Bewusstseins lesen lassen und insofern Husserls bis zur *Krisis* weitgehend an geschichtlichen Zusammenhängen desinteressierte Phänomenologie historisch wenden. Als Bewusstseinsgeschichte positionieren sie sich nicht allein, wie oben angemerkt, gegen die Alternativen der Tradition (Geistesgeschichte), sondern auch in ihrem Verfahren das Gegebene, die faktischen Entwicklungen vor dem Hintergrund und aus dem Spielraum anderer Möglichkeiten zu erklären.

6 Vgl. den zweiten gleichnamigen Teil von *Die Legitimität der Neuzeit* (Blumenberg 1997, S. 135–259). Zur Kritik jüngst Flasch 2017.

7 Zu Blumenbergs ‚anthropologischer Annäherung' an den Mythos vgl. Nicholls 2015.

III

Das unübersehbare anthropologische Interesse in Blumenbergs Arbeit kommt in den Nachlass-Publikationen also deutlich unverhüllter zum Tragen als in den Beiträgen zur Bewusstseinsgeschichte. Blumenberg hat an einem großen Projekt gearbeitet, das den Arbeitstitel „Phänomenologische Anthropologie" trug und dessen Teile von Manfred Sommer unter dem Titel *Beschreibung des Menschen* herausgegeben wurden (vgl. Sommer 2006, S. 897).[8] Wie der Herausgeber in seinem Nachwort anmerkt, ist der ursprüngliche Titel eine contradictio in adiecto, da Husserl (und Heidegger nach ihm) stets darum bemüht war, die Phänomenologie von der Anthropologie abzugrenzen. Blumenberg verwendet nun seinerseits alle Mühe und viel Scharfsinn darauf, zu zeigen, dass diese Abgrenzung eine verpaßte Chance war, ja, dass Anthropologie der blinde Fleck von Husserls Phänomenologie sei, dessen Verkennung zu nicht wenigen der Schwierigkeiten Husserls geführt hätte, sein ambitioniertes Programm zu realisieren.

Husserl erachtet eine philosophische Anthropologie als Rückfall in die von der Phänomenologie überwundenen Positionen des Psychologismus und des Naturalismus. Thema der Phänomenologie ist Bewusstsein überhaupt, nicht das Bewusstsein des Menschen. Der Mensch ist ein Gegenstand, der gerade, indem er das Interesse quasi natürlicherweise auf sich zieht, eben die Weltgeltung voraussetzt, die die Phänomenologie erst einmal aussetzt, um zu untersuchen, wie Gegenstände einem Bewusstsein erscheinen, ungeachtet ihrer Existenz oder Nichtexistenz.[9] Vor allem aber ist sie in ihrer anfänglichen Fassung eine Wesenswissenschaft, die zum Wesen, zur invarianten Struktur ihrer Gegenstände gelangt, indem sie deren Existenz als kontingent ausklammert. Eine Wissenschaft vom Menschen würde für Husserl einen Rückschritt auf die Ebene der positiven Einzelwissenschaften bedeuten. In dieser Relegation der Sache schwingt unzweideutig mit, dass das Thema Mensch unter dem Niveau der Phänomeno-

8 Erste Auseinandersetzungen mit Blumenbergs phänomenologischer Anthropologie finden sich in zwei Sammelbänden: Klein 2009, Moxter 2011. Siehe ferner den wichtigen Aufsatz von Monod 2009. Noch vor Erscheinen von *Beschreibung des Menschen* hat Oliver Müller Blumenbergs phänomenologische Anthropologie zum Thema einer Monographie gemacht und viele ihrer Aspekte aus verstreuten Schriften sowie aus dem Nachlassband *Zu den Sachen und zurück* (Blumenberg 2002) extrapoliert. Vgl. Müller 2005. Zuletzt hat Nicola Zambon eine Studie vorgelegt, die erstmals Blumenbergs Husserl-Lektüren detailliert rekonstruiert und in den Zusammenhang des Werks einordnet: Zambon 2017. Die hier vorgelegten Überlegungen sind insbesondere den beiden letztgenannten Arbeiten verpflichtet.

9 Vgl. BM, S. 27. Das Siglenverzeichnis der Werke Blumenbergs, die sich explizit mit Husserl auseinandersetzen, findet sich im Anhang.

logie steht, höchstens zu einem späteren Zeitpunkt aufgenommen werden kann, nach dem Abschluss der transzendentalen Analysen des Bewusstseins und der damit zugleich gestellten Weltthematik. Denn die Frage nach Bewusstsein überhaupt, diesseits seines faktischen Vorkommens bei Menschen, ist auch die nach „‚Welt' ohne Rücksicht auf deren faktischen Bestand" (BM, S. 28).

Blumenbergs Arbeit daran, der Phänomenologie eine anthropologische Wende zu geben, die eigentlich ihre innere Konsequenz sei, ist vor allem unermüdliche Arbeit an Husserl, mit gelegentlichen Seitenblicken auf Heidegger. Dennoch erinnern die Einwände gegen Husserls Phänomenologie in einigen Zügen durchaus an die des schulinternen Nachfolgers und Rivalen, zumal in ihrer Betonung von Kontingenz und Zeitlichkeit. Allein hier soll es nicht um Nähe und Distanz zu (und zwischen) den beiden großen und gegensätzlichen Vertretern der Phänomenologie gehen, sondern vielmehr um die Frage, was die hartnäckige Arbeit an Husserls Phänomenologie bezweckt und worauf das Wagnis einer ‚phänomenologischen Anthropologie', dieser paradoxe Spagat, hinausläuft.

Blumenbergs akribische und konzentrierte Husserl-Lektüren verfahren häufig werkimmanent und -genetisch und setzen eine erhebliche Vertrautheit mit Husserls Phänomenologie und ihrer Entwicklung voraus. Blumenberg interessiert, wann und warum bestimmte Begriffe eingeführt werden und wie sie Husserls Denken verändern, nicht selten gegen dessen ursprüngliche Absichten. Das bekannteste Beispiel ist der Begriff der „Lebenswelt". Ein anderes wiederkehrendes Beispiel ist der Dreischritt von der eidetischen zur transzendentalen und weiter zur intersubjektiv-transzendentalen Reduktion. Besonders prominent ist schließlich die Umstellung von der statischen zur genetischen Phänomenologie. Erstere zielt mittels der eidetischen Reduktion, unter Ausschluss aller kontingenten Aspekte, insbesondere des Prädikats der Existenz, auf das Wesen eines Phänomens, seinen eidetischen Kern, ab, wogegen die Phänomenologie in ihrer späteren, genetischen Form zu beschreiben sucht, „wie es zu den Phänomenen kam, die sie zu beschreiben hatte." (LW, S. 29) Der Übergang zur genetischen Phänomenologie sei bereits in den Analysen zum Zeitbewusstsein angelegt und mit diesen rückte die Phänomenologie, ohne dass sich Husserl darüber unbedingt im Klaren gewesen wäre, von ihrem Bemühen um ‚Bewusstsein überhaupt' ab. Die anderen Etappen auf dem Weg zur eher impliziten Anerkennung der unvermeidlich anthropologischen Verfasstheit der Art von Bewusstsein, dessen Leistungen die Phänomenologie zu klären beanspruchte, sind Intersubjektivität und das damit verbundene Thema der Leiblichkeit.

In Husserls berühmten Analysen des immanenten Zeitbewusstsein sieht Blumenberg eine Unterscheidung eingeführt – von Retention und Protention einerseits, Erinnerung und Erwartung andererseits –, die nicht nur die wesentliche

Differenz zwischen einem reinen Bewusstsein und einem weltlichen Bewusstsein markiert, sondern seines Erachtens auch vorausweist auf die Bedingungen der transzendentalen Intersubjektivität, die wiederum „verständlich machen, was es heißt, daß Welt etwas von meinem Bewußtsein Unabhängiges ist, obwohl mir doch nur in diesem Bewußtsein gegeben." (BM, S. 186) Die in der eidetischen Reduktion ausgeschaltete Welt kehrt bekanntlich in Husserls späten Überlegungen zur Intersubjektivität als von dieser, also von einem Verbund verschiedener Subjekte, überhaupt erst Konstituiertes und allein in ihr Begründetes wieder.[10] Das reine Bewusstsein kennt Blumenberg zufolge nur Retention und Protention, es ist unendlich und hat keinerlei Bedarf an Erinnerung (oder Erwartung).[11] Nun spielen sich alle Erlebnisse und Bewusstseinsleistungen in einem theoretisch unbegrenzten zeitlichen Kontinuum ab, denn „Gegenwart ist nicht Zeitatom, sondern Zeithorizont, übergehend in einen ‚Hof' von Retention und Protention." (BM, S. 68) Kein Bewusstsein ist, wie Blumenberg wiederholt betont, in der Lage, seinen eigenen Anfang wie sein eigenes Ende zu denken. Retention bedeutet, dass das, was eben noch Gegenwart war, obgleich vorbei, noch nicht ganz vergangen ist. Jeder Gegenwart, jedem Erlebnis geht eine Vielzahl von Erlebnissen voraus, die sich weiterhin im Bewusstsein halten, wenn auch in abgeschwächter Form. Protention heißt, dass es auch einen Zeitstrahl oder einen Vektor gibt, der sich nach vorne, in die Zukunft erstreckt, so dass jedes gegenwärtige Erlebnisse auch schon die potentiell folgenden enthält. Überhaupt ist Bewusstsein, so eine zentrale Einsicht Husserls und Heideggers, Zeitbewusstsein. Im reinen Bewusstsein nun verschwindet keine Retention endültig, von neuen ‚Urimpressionen' in die Peripherie des Bewusstseins gedrängt. Es gibt, wenn man so will, keinen Horizont, hinter dem Erlebnisse unwiderrufbar in der Ferne verschwinden. Anders das weltliche Bewusstsein, das durch seine Enge gekennzeichnet und das sich nur noch theoretisch in einem ununterbrochenen Kontinuum zu seinen vergangenen Erlebnissen befindet, sie aber de facto verloren hat und einzig mittels der Erinnerung zurückrufen kann. Erinnerung und Erwartung seien, so Blumenberg, „geradezu Ersatzfunktionen dafür, daß das durch Retention und Protention

10 „Nicht zufällig kehrt die Phänomenologie über die Thematik der Intersubjektivität zu genau der Existenz der Welt zurück, die an ihrem Anfang mit dem Akt der Reduktion hatte verlassen werden müssen." (ZS, S. 130) Vgl. auch „die Thematik der Intersubjektivität [übernimmt] die Funktion [...], die objektive Weltsetzung und damit den Index wissenschaftlicher Gegenständlichkeit als möglich einzusehen." (BM, S. 60)

11 Aber sie entbehrt auch der Fähigkeit bzw. dem Bedürfnis nach Reflexion, die Blumenberg als zur Erinnerung gehörig betrachtet. Siehe dazu und zum Folgenden BM, S. 173–189 sowie ZS, S. 215–223 („Reines Bewußtsein ohne Erinnerung?").

geschaffene Kontinuum um die Gegenwart als Urimpression herum nicht aufrechterhalten werden kann." (BM, S. 179.)[12]

Die Notwendigkeit der Erinnerung, derer das reine Bewusstsein nicht bedarf, die dem weltlichen dagegen erlaubt, Erlebnisse als bereits erlebte wiederzuerkennen und einzuordnen, ist die Voraussetzung einer weiteren Fähigkeit des weltlichen Bewusstseins, nämlich sein vergangenes erinnertes Ich als alter ego des erinnernden, gegenwärtigen Ich zu erkennen. Damit ist das Zeitbewusstsein des weltlichen Ich, das über die immanente Zeitkonstitution des reinen Bewusstseins hinausgeht, Prototyp der Fremdwahrnehmung, ohne die Intersubjektivität und damit die Möglichkeit der Objektivierung der Welt, als einer verschiedenen Bewusstseinsträgern gegebenen, sich nicht denken liessen (vgl. BM, S. 180–181). Die paradoxe Schlussfolgerung dieses „Dilemmas der reinen Subjektivität", um einen Titel der Nachlasstexte zu gebrauchen, ist, dass dem reinen Bewusstsein die Fähigkeit zur Fremdwahrnehmung abgeht und und unklar bleibt, inwiefern es überhaupt in der Lage ist – freilich untersteht es hier auch keiner Notwendigkeit –, einen Begriff einer von ihm unabhängigen Welt auszubilden (wiewohl es kein Bewusstsein ohne intentionalen Gegenstand gibt).[13] Das reine Bewusstsein allein ist insofern kaum geeignet eine angemessene Vorstellung davon zu geben, was Bewusstsein zu leisten in der Lage ist und leistet; ganz im Gegenteil ist es gerade das weltliche Bewusstsein, an dem diese Leistungen zu entwickeln sind. Es erbringt sie nicht allein, und darin liegt vielleicht die eigentliche Pointe von Blumenbergs äußerst dichten und nicht immer leicht nachvollziehbaren Erörterungen, als Reaktion auf eine potentiell widerständige und inkonsistente Wirklichkeit, die es zu verarbeiten gilt, sondern was es kompensiert, sind, so paradox das klingen mag, gerade die Mängel und Defizite des reinen Bewusstseins, das Husserl jedoch systematisch seinem vermeintlich unterlegenen und minderwertigen Derivat gegenüber bevorzugt und so eine Annäherung der Phänomenologie an die Anthropologie verhindert.

Obwohl *Beschreibung des Menschen* kein eigenes Kapitel zum Thema der Lebenswelt enthält, bietet der Begriff – „ohne Zweifel Husserls erfolgreichste Erfindung" (ThL, S. 37) – Blumenberg einen der entscheidenden Ansatzpunkte,

---

12 Vgl. auch „Erinnerung und Erwartung sind nur dort möglich, wo Retention und Protention faktisch begrenzt sind, denn es ist das Wesen von Erinnerung und Erwartung, über diese faktische Begrenzung hinauszugelangen." (ZS, S. 215) Faktisch begrenzt sind Retention und Protention, wie gesagt, allein im endlichen Bewusstsein des Menschen.

13 „Es wäre möglich, ein Bewußtsein ohne Weltidee, mit einem endlichen Bestand an Gegenständen zu denken. Ob dies auch für das transzendentale Ego, das Absolute als Bewußtsein, gelten darf, wird zur Frage." (BM, S. 98) Zum „Das Dilemma der reinen Subjektivität" vgl. ZS, S. 239–274.

um die blinden Flecken der Phänomenologie in puncto ihrer anthropologischen Möglichkeiten freizulegen.[14] So unerläßlich Intersubjektivität in Husserls Sicht für die Herstellung von Objektivität ist, also für die Bildung eines Begriffs von der „Unabhängigkeit meiner physischen Realität von meinem Bewußtsein" sowie für „die komplexe Fähigkeit, sich selbst ‚von außen' zu sehen, als Körper in einer körperlichen Welt" (BM, S. 53), so wenig reicht sie Blumenberg zufolge aus, die anthropologische Dimension der Phänomenologie endgültig zu erweisen. Voraussetzung der Intersubjektivität sei schließlich lediglich das Vorkommen als gleichartig erkennbarer Körper. „Daß aber mein Leib die Spezifizität eines menschlichen hat, ist bei diesem Mechanismus [der Fremdwahrnehmung, R.B.] ganz gleichgültig" (BM, S. 70).[15]

Nun hatte sich Husserl mit der Hinwendung zur Frage der Intersubjektivität spätestens seit der V. Cartesianischen Meditation just desjenigen Moments eines Gegenstandes angenommen, der durch das Verfahren der Reduktion, des wohl prominentesten Instruments der Phänomenologie, doch ausgeschlossen werden sollte, nämlich der Existenz der Welt bzw. dem so hartnäckigen Seinsglauben. Gerade die Schwierigkeiten, die Errungenschaft der Reduktion durchzusetzen, hätten ihn, so Blumenberg, dazu gebracht, sich dem Reduktum zuzuwenden und nach dessen Wesen zu fragen.[16] Dies ist eine paradoxe Volte, insofern es der Phänomenologie in ihrer eidetisch orientierten Phase doch immer, wie oben bereits angemerkt, um das Wesen gerade im Gegensatz zur Existenz gegangen war, also um das, was ungeachtet von Sein oder Nichtsein eine Sache ausmacht. „Reduktion heißt das *Dasein* preiszugeben, um das *Wesen* zu behalten." (ZS, S. 254) Die genetische Phänomenologie faßt das Wesen nun nicht mehr statisch auf, sondern als ein gewordenes und so gilt es auch in Bezug auf Existenz zu verstehen, wie das Bewusstsein überhaupt dazu kommt, einer Sache Existenz zu- oder abzusprechen und sei diese Sache die Welt selbst. Die Frage war jetzt: „Was ist das Wesen der Existenz?" (LW, S. 41) Blumenberg sieht Husserls Wendung zur Lebenswelt

14 Zum Begriff der Lebenswelt bei Blumenberg siehe Merker 1999 sowie Sommer 2014.

15 Aus diesem Grund geht die Theorie der Fremdwahrnehmung den oben geschilderten Umweg über die Theorie der Erinnerung. „Es ist die einzige Immanenz des Anderen, der das Ich sich selbst gegenüber *wird*, also der geforderte Anschauungsgrund für die Erfassung der Bedeutung ‚ein anderes Ich' ohne Fremdleibwahrnehmung." (BM, S. 100) In der Immanenz kann es keinen Zweifel darüber geben, ob der Andere tatsächlich ein solcher ist wie Ich und man nicht bloß dem Augenschein äußerer Gleichartigkeit erliegt. Vgl. auch BM, S. 104.

16 In *Zu den Sachen und zurück*, erklärt Blumenberg, „daß die immanente Konsequenz der Phänomenologie nur darin liegen konnte, den Weltverlust der Reduktion aufzuholen und wettzumachen durch ihre Theorie der Weltkonstitution aus der Intersubjektivität." ZS, S. 251. Siehe auch LW, S. 46–47; ThL, S. 117; sowie BM, S. 121–122, u. ö.

vor dem Hintergrund der neuen genetischen Ausrichtung der Phänomenologie und ihrem Interesse am Ursprung und der Entwicklung jener Verfahren, mittels derer das Bewusstsein Gegenständlichkeit konstituiert.

Herausstechendes Kennzeichen der Lebenswelt ist ihre Selbstverständlichkeit, mit anderen Worten, der Umstand, dass sie nicht auffällt, die Aufmerksamkeit geradezu per definitionem *nicht* auf sich zieht, sondern übersehen und vergessen wird. Inbegriff dieser Selbstverständlichkeit ist wiederum der Seinsglaube, der, wie Blumenberg schreibt, „in der Lebenswelt [...] sich selbst verborgen" bliebe (BM, S. 77). In der *Krisis*-Abhandlung Husserls diente die Lebenswelt vor allem als Antidoton gegen die Wissenschaftsgläubigkeit der Neuzeit bzw. deren Verengung der Wirklichkeit auf das, was die Gegenständlichkeit der Naturwissenschaften bildet. „Die Idee der Lebenswelt war das Korrektiv an der selbstverständlichen Vorgeltung des Wissenschaftsideals" (BM, S. 98). Dagegen soll der Rekurs auf die Lebenswelt – ein Begriff dessen Nähe und Affinität zu Lebensphilosophie Blumenberg an verschiedenen Stellen diskutiert[17] – in Erinnerung rufen, dass auch die Verfahren neuzeitlicher Wissenschaft ihren Ursprung in lebensweltlicher Anschauung haben. Dies meint bei Husserl freilich keine vermeintlich natürliche vorwissenschaftliche Basis aller Wissenschaft, sondern zielt darauf ab, die Korrelation von ‚Welt' und transzendentaler Subjektivität in den Blick zu rücken, die eben *das* Thema der transzendentalen Phänomenologie ist, mit der auf diese Weise Wissenschaft als Universalwissenschaft restituiert wird. Es geht mithin darum, die unhinterfragte Geltung, die Selbstverständlichkeit mit der Wissenschaft unser Welt- und Wirklichkeitsverständnis prägt, bewusst zu machen und so zu relativieren. Denn die „natürliche Befangenheit im Selbstverständlichen" der Lebenswelt (BM, S. 72) erstreckt sich schließlich auch auf unser durch Wissenschaft geprägtes Weltverständnis, tendiert diese doch dazu, „eine zweite Lebenswelt" (BM, S. 78) zu bilden.

Obgleich Blumenberg die Funktion der Lebenswelt bei Husserl als „Gegenzug gegen die Hinnahme der faktisch gewordenen Wissenschaft" (BM, S. 78) wiederholt thematisiert, weist der Begriff bei ihm doch in eine andere Richtung, um als eine Art *terminus a quo* der Phänomenologie zu fungieren. So heißt es in verschiedenen Wendungen, die Lebenswelt sei jene Welt, in der Phänomenologie bzw. deren Mittel der freien Variation, der Reduktion bzw. Reflexion nicht möglich seien.[18] Lebenswelt ist mithin ein Zustand des Bewusstseins, in welchem dieje-

17 Vgl. BM, S. 70–72, 85–86; LW, S. 19–21; ThL, S. 9–24, insbesondere 19–21.

18 „Die Lebenswelt ist Thema der Phänomenologie geworden, weil sie antipodisch zur Möglichkeit der phänomenologischen Einstellung steht" (BM, S. 77); vgl. auch LW, S. 14, 32, 124; ThL, S. 70.

nigen Verfahren, denen eigentlich das Hauptaugenmerk der genetischen Phänomenologie gilt, nicht zur Anwendung kommen bzw. noch nicht zur Anwendung kommen müssen, denn ihr sei ein „konstitutiver Mangel an Ausdrücklichkeit, an Prädikativität“ eigen (LW, S. 67).[19] In dieser Hinsicht ist die Lebenswelt die Negativfolie zu einer Welt, in der ebendiese Verfahren der Negation und Prädikation vonnöten werden sollten: unserer Welt. Daß das Bewusstsein „sich in der Lebenswelt nicht hatte halten können, erklärt erst den Leistungsbedarf und die Leistungsfähigkeit des Bewußtseins.“ (LW, S. 63)

Blumenbergs Darstellung der Lebenswelt entspricht ziemlich genau der unterstellten Symbiose von Umwelt und animalischem Leben, welche der Tradition der Negativen Anthropologie zur Absetzung und Besonderung des exzentrischen Lebewesens Mensch diente. Als „Sphäre ständiger Anwesenheit“ gibt es in der Lebenswelt keinen Sprung oder Bruch zwischen Erwartung und Erfahrung; alle Vorkommnisse sind bekannt und eingespielt und bieten keinerlei Anlass zu Beunruhigung, Verlegenheit, Korrektur.[20] Denn darin besteht, in Blumenbergs Sicht, die basale Funktion des Bewusstseins, noch vor der Ausbildung der prädikativen Formen des Urteilens. Es bezweckt Einstimmigkeit bzw. die Behebung von Unstimmigkeit. Der Seinsglaube, der die Lebenswelt wie wohl nichts anderes ausmacht (aber selbst unsere nachwissenschaftliche lebensweltliche Einstellung weiterhin und in weitem Maße bestimmt), die subjektive Gewissheit, daß die Welt existiert, kann überhaupt erst thematisiert, zum Gegenstand des Nachdenkens werden, wenn die Möglichkeit der Durchstreichung sich aufgedrängt hat, also die Erfahrung, dass etwas nicht so ist, wie erwartet, es mithin zu einem Bruch in der Erfahrung kommt, dessen Ausbleiben aber gerade für die Lebenswelt konstitutiv soll.[21]

Für Husserl hat es einen undatierbaren, aber dennoch historisch lokalisierbaren Augenblick gegeben, in dem die Lebenswelt, obgleich der definitive Austritt aus ihr unmöglich bleibt, verlassen wurde.[22] Es ist die Wende zur theoreti-

19 Vgl. auch „Wie man sagen konnte, die Lebenswelt sei der Bewußtseinszustand bei schlechthin ausgeschlossener Philosophie kann man umgekehrt sagen, die Phänomenologie sei der Bewußtseinszustand bei schlechthin ausgeschlossener Lebensweltlichkeit unter ihrem Selbstverbot, irgend etwas in Vorformen der Verständlichkeit zu belassen.“ LW, S. 32.

20 „Die Lebenswelt ist beschreibbar als eine Sphäre ständiger Anwesenheit.“ LW, S. 34.

21 Zu Durchstreichung als vorprädikativer Form der Negation vgl. LW, S. 47–48.

22 Unmöglich, insofern ‚Seinsglaube’ sowohl der Wissenschaft als auch der sogenannten natürlichen Einstellung des Alltagsbewusstseins als unhintergehbar erscheint. Wollte die transzendentale Phänomenologie die Selbstverständlichkeit dieses ‚Seinsglaubens’ suspendieren, um ihn als Leistung des Bewusstseins zu erweisen, so zielt die phänomenologische Theorie der Intersubjektivität darauf ab, seine Notwendigkeit weniger für ‚Bewusstsein überhaupt’ als für

schen Einstellung in der griechischen Philosophie; die bewusste Entscheidung für die Möglichkeit der Formalisierung des Gegebenen und damit zugleich seine Überschreitung hin auf Idealisierung als Basis der mathematisch-physikalischen Weltsicht. Schon in der nach dem frühen Aufsatz über „Lebenswelt und Technisierung" ausführlichsten Auseinandersetzung mit Husserls Lebensweltbegriff, dem langen einleitenden Kapitel zu *Lebenszeit und Weltzeit*, „Das Lebensweltmißverständnis", hatte Blumenberg moniert, dass mit der angeblich bewussten Entscheidung für die theoretische Einstellung bei den Griechen, deren möglicher Auslöser und Zweck nicht hinreichend bestimmt, sondern im Gegenteil im Vagen belassen worden seien.[23] Dabei setzten „die vorprädikativen Übergänge zu Vorformen der Negation und Modalisierung", wie Blumenberg in *Beschreibung des Menschen* bemerkt, „die Fragilität der unmittelbaren Umweltbeziehung einer derart sich zurüstenden Subjektivität voraus." (BM, S. 73). Und wenig später heißt es in noch unverkennbarerer Anlehnung an die Sprache der Negativen Anthropologie: „In der Genese der Logik verfährt das Bewusstsein wie ein organisches System, dessen Bestand nicht durch spezialisierte Organausstattung gesichert ist und das sich nur dadurch zu erhalten vermag, daß es die Variabilität seiner immanenten Leistungen steigert. Die Erfindung der Negation – dieser größten Differenz zu einem göttlichen Intellekt, die überhaupt konstruiert werden kann – ist nur als Resultat einer Geschichte verständlich, in der ein Weltenwechsel stattgefunden hat." (BM, S. 75)[24]

Entgegen der Erwartung, die Blumenbergs detaillierte Auseinandersetzung mit der Lebenswelt weckt – eine Auseinandersetzung, die weit über das hinaus geht, was sich in Husserls *Krisis* zum Thema findet –, wird der Weltenwechsel aus dieser vorprädikativen, durch keine Inkongruenzen zwischen Erwartung und Erfahrung, Bewusstsein und Erlebnis beeinträchtigten Sphäre zu jener Wirklich-

---

das endliche Bewusstsein des Menschen einsichtig zu machen, denn „Götter würden nicht denken, daß die Welt ‚auch ohne sie' besteht." (BM, S. 99) Zu Anfang des gleichen Kapitels hatte es geheißen: „Ein Lebewesen, das zu bedenken und zu besorgen hat, daß es für andere sichtbar anwesend und antreffbar ist, auch wenn seine Aufmerksamkeit aussetzt oder es schläft, bedarf der Trennung zwischen seinem subjektiven Gefühl von Anwesenheit und dem objektiven Sachverhalt seiner bewußtseinunabhängigen Wahrnehmbarkeit." (BM, S. 52)

23 Das Komplement zum einleitenden ersten Teil von *Lebenzeit und Weltzeit* ist der abschließende dritte Teil „Die Urstiftung", die den europäischen Wissenschaften laut Husserl Sinn und Richtung wies, die in der neuzeitlichen Verengung von Wissenschaft allerdings verfehlt und verloren wurden. Die Transzendentale Phänomenologie versteht sich selbst, wie bereits gesagt, als Restitution und Erfüllung dieser ursprünglichen Bestimmung.

24 Der hier nur en passant aufgerufene gottähnliche Intellekt, Beispiel sind die platonischen Seelen, hätte „ausschließlich Erlebnisse reiner Evidenz und folglich niemals Veranlassung zum Gebrauch der Negation oder modaler Differenzen." (BM, S. 75)

keit, die die Leistungen des Bewusstseins, „seine Einstimmigkeit zu behaupten, sobald sie durch den schlichten und undifferenzierten Seinsglauben nicht aufrechtzuerhalten ist“ (BM, S. 75), erforderlich macht, immer wieder eher evoziert als näher beschrieben. Die logischen Operationsmittel des Bewusstseins dienten dazu, „mit dem Zerfall der Lebenswelt als des urzuständlichen Universums der Selbstverständlichkeiten fertig zu werden“ (BM, S. 76). Von Husserl als *Reich ursprünglicher Evidenzen* definiert, sei die Lebenswelt „gerade deshalb ein Reich höchster Anfälligkeit für das, was Unstimmigkeit unter die Evidenzen bringt“ (BM, S. 83).[25] Der vermeintlichen Anschaulichkeit, die der Begriff Lebenswelt suggeriert, zum Trotz steht Blumenbergs Auseinandersetzung mit diesem ‚Reich ursprünglicher Evidenzen‘ keineswegs im Zeichen phänomenologischer Beschreibung, sondern unternimmt stattdessen eine Extrapolation des von Husserl ungeklärt gelassenen Übergangs bzw. ‚Weltenwechsels‘ mit den Mitteln anthropogenetischer Spekulation. Funktion des Begriffs der Lebenswelt ist in erster Linie, der Nötigung des Bewusstseins zu den ihm eigenen Verfahren der Konsistenzstiftung auf die Spur zu kommen, welche ihrerseits mit der Notwendigkeit seiner Selbsterhaltung zusammenhängt – eine Notwendigkeit, die einem göttlichen, unendlichen Bewusstsein unbekannt bleiben muß.

Ein anderer zentraler Begriff der Phänomenologie, den Blumenberg anthropologisch ‚umwendet‘, ist derjenige der Reflexion, der auf die Themen Leibhaftigkeit, Fremdwahrnehmung und Intersubjektivität zurückführt. Er gehört zu jenen Begriffen der Phänomenologie, die Blumenberg zufolge von Husserl keiner eingehenden Analyse gewürdigt worden seien, auf dessen Gebrauch mithin von Husserl selbst nicht ausreichend reflektiert würde, obgleich dem Begriff als ‚transzendentale Reflexion‘ im Anschluss an Descartes eine zentrale Rolle bei der Etablierung apodiktischer Selbstgewissheit zukommt – für Husserl das Ideal aber dann auch eines der Hindernisse auf dem Weg zur Erfüllung der unendlichen Aufgabe der Phänomenologie.[26] Blumenberg wendet den Begriff der Reflexion anders, um sich einerseits dem Übergang von der Selbst- zur Weltgewissheit anzunähern und um andererseits Leiblichkeit und Sichtbarkeit als von Husserl in seinem Ringen um jene einander bedingende Gewissheiten unterschätzte Aspekte in den Blick zu rücken.

Husserl selbst hatte, wie die unabgeschlossenen Versuche einer Theorie der Intersubjektivität bezeugen, erhebliche Schwierigkeiten dabei, den Schritt

25 Vgl. Husserl 2012, S. 138.

26 Im hier erörterten Zusammenhang Hindernis v.a. für die „Gewißheit von der Existenz anderen Bewußtseins“: „Keine Wahrnehmung kommt gegen die Exklusivität der Evidenz des Selbstbewußtseins auf, um Gewißheit von der Existenz anderen Bewußtseins zu geben.“ (BM, S. 100)

vom transzendentalen Ego zur transzendentalen Intersubjektivität plausibel zu machen.[27] Die Pointe der wiederum äußerst komplexen und variationsreichen Überlegungen Blumenbergs besteht darin, in der Reflexion weniger auf die Rückwendung des Ich auf sich selbst abzuheben als vielmehr in ihr die Möglichkeit der Fremdwahrnehmung angelegt zu finden, *die* Voraussetzung, wie oben bereits erwähnt, zur Konstitution von Intersubjektivität. Fremdwahrnehmung gilt hier in einem doppelten Sinne: die Wahrnehmung der anderen (genitivus obiectivus) führt im Umkehrschluss darauf, dass man selbst wahrgenommen wird, von den anderen. Husserls Problem bestand darin, wie Gewissheit darüber zu erlangen ist, ob die anderen ebenfalls in der Lage seien, sich – gut phänomenologisch – in transzendentaler Reflexion zu üben. Bei Blumenberg ist die Reflexion hingegen Voraussetzung für die Einnahme einer anderen Perspektive auf sich selbst. Das Ich realisiert damit zugleich die eigene Kontingenz, nämlich sich nur in einem System okkasioneller Ausdrücke – ‚hier'/‚dort', ‚jetzt'/‚dann', ‚dieser'/‚jener', etc. – situieren zu können, das einzig funktioniert, wenn es auch für andere funktioniert. „Ein Subjekt, das Selbstversetzung in Raum und Zeit vollziehen kann, ist allein zur Ausbildung vom Bewußtsein seiner faktischen Stellung in Raum und Zeit, und damit zur potentiellen Herstellung fremder Bezugspole der Gegenstandswelt, fähig. […] Die *Möglichkeit eines* anderen Subjekts als eines fremden Pols und die Einsicht in die Kontingenz *meiner* Erfahrungsstelle bedingen einander" (BM, S. 125; Hervorhebungen im Original).[28] Die Fähigkeit verschiedene Stellen in Raum und Zeit zu besetzen, hat ihre Voraussetzung in der Leiblichkeit des Ich und ihrer Reflexion (!) in der Leiblichkeit der anderen. Diese Leiblichkeit der anderen führt Blumenberg nicht wie bei Husserl zu nicht enden wollenden Bemühungen um die Frage nach letztgültiger Fundierung im absoluten Ich, umgetrieben von der Sorge um die Möglichkeit bloßer Täuschung. Für Blumenberg hätten Husserls Bemühungen um Fremdwahrnehmung und Intersubjektivität auf die Reflexion des Selbst und die der anderen führen und „das anthropologische Potential der Intersubjektivität" (BM, S. 92) erschließen können. Dies kann allerdings nur auf deduktive Weise geschehen, denn entgegen dem phänomenologischen Ideal, alle Erkenntnisse auf erfüllter Anschauung zu gründen, seien die Folgen der Reflexion, die auf der Gleichartigkeit der Leiber beruht, lediglich

27 Aus dem Nachlass sind nicht weniger als drei umfangreiche Bände mit Husserls Versuchen zur Intersubjektivität publiziert worden. Vgl. Husserl 1973.

28 „Weltbewußtsein ist nur möglich als Kontingenzbewußtsein des Subjekts, das seine Stellung in Raum und Zeit als diese, jetzt und hier mit der Implikation hinnimmt, sie hätte auch dann und dort vollzogen sein können." (BM, S. 126–127).

zu deduzieren. Apodiktische Gewissheit nach dem Muster der transzendentalen Reflexion ist auf diese Weise nicht zu erreichen.

Das entscheidende Moment an den Konsequenzen der Reflexion ist jedoch nicht der Nachweis der im Bewusstsein fundierten aber dennoch subjektunabhängigen Existenz der Welt, sondern die Sichtbarkeit der menschlichen Subjekte und ihre Folgen für deren Selbstverständnis. Blumenbergs ‚phänomenologische Anthropologie' gründet in dieser Einsicht in die menschliche Visibilität, unserer Auffälligkeit für uns selbst und für andere. Reflexion ist nicht die avancierteste Stufe der ‚theoretischen Einstellung', deren Ursprung Husserl in der Wendung der antiken griechischen Philosophie auf Idealität und Objektivität verortete. Ihren Ursprung hat die Reflexion bei Blumenberg vielmehr in einer „archaischen Szene" (BM, S. 141) gesteigerter Exponiertheit des Subjekts, einer Szene der „Akutisierung", wie es an anderer Stelle heißt, „seiner Anwesenheit" (BM, S. 144). Diese äußerste Verschärfung der passiven Optik führt zurück zu unserem Ausgangspunkt, zu Blumenbergs eingangs beschriebener anthropologischer ‚Urszene'. Indem der Mensch aus dem Schutz des Waldes auf die Savanne tritt, macht er sich selbst angreifbar. Die Reflexion antizipiert diese Möglichkeit. Dabei sei sie nicht als ‚natürliche' Leistung des Bewusstseins misszuverstehen, sondern Merkmal eines „um seine unvorgesorgte Selbsterhaltung besorgte[n]" Wesens (BM, S. 139).

Blumenberg hat seine ‚phänomenologische Anthropologie' nicht abgeschlossen. Der Umstand, dass sie in so zahlreichen unvollendeten und gleichzeitig äußerst umfangreichen, eher additiven und mitunter redundanten Konvoluten vorliegt, macht ihren Nachvollzug nur um so schwieriger. Die wohl schlagendste Übereinstimmung mit den Überzeugungen Negativer Anthropologie ist die vermeintliche Unangepasstheit des menschlichen organischen Systems an seine Umwelt, die es laut Blumenberg durch seine Fähigkeit zu Reflexion und Vernunft wie durch die ‚Gehäuse seiner Kultur' kompensiert.[29] Die Analysen des Zeitbewusstsein wenden sich mit der Akzentuierung der Notwendigkeit von Erinnerung gegen Husserls Privilegierung von ‚Bewusstsein überhaupt' zugunsten des endlichen menschlichen Bewusstseins, das, so unmöglich es ist, den eigenen Anfang und das eigene Ende zu erleben, um den ‚Defekt' seiner Endlichkeit weiß. „Niemand erlebt seine Geburt, niemand seinen Tod, und wir wüßten davon nichts in einer Welt, in der nicht andere geboren werden und sterben und dies als Prozedur ihres Sichtbarwerdens und Verschwindens aus der Sichtbarkeit erfahren wird." (BM,

29 Vgl. z.B. BM, S. 145.

S. 179)[30] So kompliziert und anspruchsvoll die Ausführungen zur Lebenswelt auch sind, sie betreffen im Kern die Frage danach, was die Herausbildung der Mittel der Logik, von ihren einfachsten vorprädikativen Formen bis zu ihrer vermeintlichen Vollendung in der Wissenschaft, auf den Weg gebracht hat. Auch die hier rekonstruierten Überlegungen zum Thema Reflexion, die nicht von der Lebenswelt ausgehen, verweisen wie die Auseinandersetzung mit dieser auf einen Bruch des Subjekts mit der Welt, der v.a. darin besteht, dass das Subjekt *weiß*, dass es aus seiner Umgebung heraussticht und sich nicht bis ins Letzte vorhersehbaren Anfechtungen ausgesetzt sieht. „Die anthropogenetische Schlüsselsituation ist bestimmt durch Visiblität, und diese ein nur reflexiv einlösbares Bewußtseinsmoment." (BM, S. 240)

Blumenbergs phänomenologische Anthropologie verschränkt, so läßt sich vielleicht ungeachtet des ausufernden Materials abschließend festhalten, zwei gegensätzliche Momente: zum einen „die Erfindung der Negation" (BM, S. 75), zum anderen die ‚Akutisierung der eigenen Anwesenheit'. Die Leistungen des menschlichen Bewusstseins besteht einerseits darin, feststellen zu können, dass etwas nicht ist (und im Umkehrschluss, dass etwas ist); andererseits darin, um die eigene Auffälligkeit zu wissen und sie in der Beziehung zur Welt und den anderen ständig zu berücksichtigen. ‚Negativ' ist diese Anthropologie, die Blumenberg im Anschluss an Husserl entwirft, nicht zuletzt insofern sie dessen „Idealisierung und Überforderung des Subjekts", in Gestalt von ‚Bewusstsein überhaupt', ‚transzendentaler Reflexion' und ‚absolutem Ich', zurücknimmt (ZS, S. 243). In einer seiner aphoristisch geschliffenen Formulierungen heißt es: „Die phänomenologische Vernunft ist auf Erfüllung, nicht auf Verzicht angelegt; doch die Erfüllung eröffnet sich ihr nur in der Fülle der Verzichte." (BM, S. 191) Blumenbergs eigene kontinuierliche Arbeit an Husserls Phänomenologie ist ein umfassendes Verzeichnis der Verzichte, die eine phänomenologische Anthropologie ermöglichen würden.

Siglen

BM Blumenberg, Hans (2006): *Beschreibung des Menschen*. Manfred Sommer (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LW Blumenberg, Hans (1986): *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

PhS Blumenberg, Hans (2018): *Phänomenologische Schriften 1981–1988*. Nicola Zambon (Hrsg.). Berlin: Suhrkamp.

30 Zum „Defekt der Endlichkeit" vgl. BM, S. 99.

ThL Blumenberg, Hans (2010): *Theorie der Lebenswelt*. Manfred Sommer (Hrsg.). Berlin: Suhrkamp.
ZS Blumenberg, Hans (2002): *Zu den Sachen und zurück*. Manfred Sommer (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Literatur

Adorno, Theodor (2003): *Negative Dialektik* (1. Auflage 1966). In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Rolf Tiedemann u.a. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–408.

Bajohr, Hannes (2015): „Die Einheit der Welt. Hannah Arendt und Hans Blumenberg über die Anthropologie der Metapher". In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 2, S. 57–77.

Blumenberg, Hans (1969): „Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans". In: Hans Robert Jauß (Hrsg.): *Nachahmung und Illusion. Poetik und Hermeneutik I*. München: Fink, S. 9–27.

Blumenberg, Hans (1979): *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1989): *Höhlenausgänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1996): *Wirklichkeiten in denen wir leben* (1. Auflage 1981). Stuttgart: Reclam.

Blumenberg, Hans (1997): *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2006): *Beschreibung des Menschen*. Manfred Sommer (Hrsg.). Frankfurt am Main.

Blumenberg, Hans (2007): *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Anselm Haverkamp (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2010): "Selbstverständlichkeit, Selbstaufrichtung, Selbstvergleich". In: *Theorie der Lebenswelt*. Manfred Sommer (Hrsg.). Berlin: Suhrkamp.

Ebke, Thomas u.a. (Hrsg.) (2017): *Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie*. Berlin/Boston: de Gruyter.

Fischer, Joachim (2015), „Helmuth Plessner und Max Scheler. Parallelaktion zur Überwindung des cartesianischen Dualismus". In: Kristian Köchy, Francesca Michelini (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen. Plessners ‚Stufen des Organischen' im zeithistorischen Kontext*. Freiburg/München: Alber, S. 273–304.

Flasch, Kurt (2017): *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland 1945–1966*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Gehlen, Arnold (1966): *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt* (8. Auflage, ursprünglich 1940). Frankfurt am Main, Bonn: Athäneum.

Gelderloos, Carl (2020): *Biological Modernism. The New Human in Weimar Culture*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Geroulanos, Stefanos (2010): *An Atheism That Is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford: Stanford University Press.

Habermas, Jürgen (1958), „Anthropologie". In: *Fischer-Lexikon Philosophie*. Alwin Diemer, Ivo Frenzel (Hrsg.). Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 18–35.

Husserl, Edmund (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. In: Gesammelte Werke (*Husserliana*). Band 13–15. Iso Kern (Hrsg.). Den Haag: Nijhoff.

Husserl, Edmund (2012): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Elisabeth Ströker (Hrsg.). Hamburg: Meiner.

Johannßen, Dennis (2013): „Toward a Negative Anhropology. Critical Theory's Altercations with Philosophical Anthropology". In: *Anthropology & Materialism* 1, URL: https://journals.openedition.org/am/194; DOI: 10.4000/am.194 (Zugriff: 18.09.2020)

Klein, Rebekka (Hrsg.) (2009): *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Marquard, Odo (1999): „Entlastung vom Absoluten". In: Franz-Josef Wetz, Hermann Timm (Hrsg.): *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 17–27.

Merker, Barbara (1999): „Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit". In: Franz-Josef Wetz, Hermann Timm (Hrsg.): *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 68–98.

Monod, Jean-Claude (2009): „‚L'interdit anthropologique' chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Hans Blumenberg". In: *Revue Germanique Internationale* 10, S. 221–236

Moxter, Michael (Hrsg.) (2011): *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Müller, Oliver (2005): *Sorge um die Vernuft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*. Paderborn: Mentis.

Nicholls, Angus (2015): *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg's Theory of Myth*. New York: Routledge.

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

Savage, Robert (2011): „Aporias of Origin. Hans Blumenberg's Primal Scene of Hominization". In: Michael Moxter (Hrsg.): *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 62–71.

Scheler, Max (1976): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. In: *Späte Schriften*. Gesammelte Werke Bd. 9. Manfred S. Frings (Hrsg.). Bern: Francke, S. 9–71.

Sommer, Manfred (2014): „Lebenswelt". In: Robert Buch, Daniel Weidner (Hrsg.): *Blumenberg lesen*. Berlin: Suhrkamp, S. 160–170.

Sommer, Manfred (2006): „Nachwort". In: Hans Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*. Manfred Sommer (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 897–906.

Sonnemann, Ulrich (1969): *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*. Reinbek: Rowohlt.

Stierle, Karlheinz (2016): „Die Modernität der französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil". In: Karlheinz Stierle, *Montaigne und die Moralisten*. München: Fink, S. 169–205.

Thies, Christian (2018): *Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen*. Weilerswist: Velbrück.

Zambon, Nicola (2017): *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*. Paderborn: Fink.

AutorInneninformationen

Hannes Bajohr ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Department Kunst, Medien, Philosophie der Universität Basel. Zuletzt erschienen: *Schreibenlassen. Texte zur Literatur im Digitalen*. Berlin: August 2022 und *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin/Boston: de Gruyter 2020 (als Hrsg.).
hannes.bajohr@unibas.ch

Robert Buch ist seit 2021 Wissenschaftlicher Mitarbeiter in Allgemeiner und Vergleichender Literaturwissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Studium der Komparatistik, Philosophie und Romanistik an der Freien Universität Berlin und der Stanford University. 2003-2010; Assistant Professor an der University of Chicago; 2011-2020 Senior Lecturer an der University of New South Wales, Sydney. Zahlreiche Publikationen zur Literatur der Moderne und zu Hans Blumenberg, zuletzt "Der Absolute Autor. Neue Annäherungen an Hans Blumenberg", *Archiv für Begriffsgeschichte* 63. Nr. 1 (2021).
robert.buch@germanistik.uni-halle.de

Nicholas Coomann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt „Nachmetaphysisches Philosophieren. Kritische Theorie, Philosophische Anthropologie und Logischer Empirismus in vergleichender Perspektive“ am Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Zuletzt erschienen: *Historische Erfahrung und begriffliche Transformation. Deutschsprachige Philosophie im Exil in den USA 1933–1945* (als Hrsg.). Wien: LIT 2018.
nicholas.coomann@uni-jena.de

Christian Dries leitet den Weiterbildungsstudiengang Digitalethik der Thales-Akademie Freiburg und ist Lehrbeauftragter an der Universität Basel. Zuletzt erschienen: „Das Ich als Unternehmen: Selbstökonomisierung“. In: Thomas Hauser/Philippe Merz (Hrsg.): *Vom Bürger zum Konsumenten. Wie die Ökonomisierung unser Leben verändert*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 128–140.
christian.dries@soziologie.uni-freiburg.de

Sebastian Edinger war zuletzt wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Potsdam (DFG-Modul Eigene Stelle). Im Erscheinen: *Negative Anthropologie. Zur systematischen Bestimmung grundlegender Konvergenzen zwischen den Philosophien Helmuth Plessners und Theodor W. Adornos*. Berlin/Boston: de Gruyter 2021 (Reihe Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderbände).
sebastian_edinger@web.de

Sarah Fladung. Von 2008–2014 Studium der Pädagogik und Wirtschaftswissenschaft an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Auslandssemester in Bologna, Italien (2013). Seit 04/2014 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Bildungswissenschaft Forschungsschwerpunkte: Erziehungs- und Bildungstheorie, Historisch-systematische Pädagogik und Lebensphilosophie, insbesondere bei Friedrich Nietzsche.
sarah.fladung@uni-wuerzburg.de

Tobias Heinze promoviert am Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main mit einer sozialphilosophischen Arbeit zur Schellingrezeption der Kritischen Theorie und der ökologischen Krise. Zuletzt erschienen: Tobias Heinze/Martin Mettin (Hrsg.): *„Denn das Wahre ist das Ganze nicht…" Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns*. Berlin 2021: Neofelis.
t.heinze@em.uni-frankfurt.de

Christian Loos ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt Energieverantwortung am Philosophischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und verwaltet eine Professur im Fachbereich der Sozialen Arbeit an der Hochschule Hannover. Zuletzt erschienen: Zusammen mit Michael Quante: „Ethische Akzeptabilität als Kernaufgabe philosophischer Politikberatung". In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, Sonderausgabe: Heft Energieverantwortung, i.E. 2021.
loos@fiph.de

Volker Schürmann ist Professor für Philosophie, insbesondere Sportphilosophie am Institut für Pädagogik und Philosophie, Deutsche Sporthochschule Köln. Zuletzt erschienen: *Mündige Leiber. Grundlagen von modernem Sport und körperlicher Bildung*. (Mit einem Kapitel „Bürgerliche Gesellschaft und Neoliberalismus" von Tobias Arenz und Nicolas Niot.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2020.
v.schuermann@dshs-koeln.de

Simon Schüz ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Koblenz-Landau (Campus Landau). Studium an den Universitäten Mainz, Tübingen und Yale. Promotionsstudium in Tübingen und Berlin mit einer Arbeit zur objektiven Geltung transzendentaler Argumente bei Hegel und Fichte. Zuletzt erschienen: „Transzendentale Prinzipien in Fichtes WL 1804-II", in: *Fichte-Studien* 47 (2019), S. 229–250.
schuez@uni-landau.de

Hannes Wendler ist Pre-Doc Stipendiat an der a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities der Universität zu Köln. Sein Podcast „Fipsi" findet sich unter: https://www.phi-psy.de/fipsi-der-philosophisch-psychologische-podcast. In Kürze erscheint: „The Apology of Hatred. A Positive Phenomenology of Disvalue-Discovery" (zusammen mit Alexander Wendt). In: *The Review of Philosophy and Psychology,* Special Issue: Hostile Emotions.
wendler@phi-psy.de

Index

Abel, Günter 130
Adorno, Theodor W. 3, 31, 46, 51–59, 68, 70, 174, 181, 183–184, 196, 199, 204, 217, 251, 253, 255, 258–259, 262, 276
Agamben, Giorgia 220, 234239, 245
Agell, Fredrik 131
Aichele, Alexander 141
Allen, Amy 270
Althusser, Louis 8
Améry, Jean 148
Anders, Günther 3, 20, 24, 34, 147, 148–169
Angehrn, Emil 260–261
Antweiler, Christoph 153
Arendt, Hannah 3, 19, 24–26, 28–29, 35, 151
Aristoteles 91, 224
Arlt, Gerhard 104, 123, 217
Assmann, Aleida 61
Assmann, Jan 11, 45

Bajohr, Hannes 9–11, 18, 24–25, 30, 32, 40, 98, 163, 252, 282
Barad, Karen 32, 167
Baroni, Robert 120–121, 123
Bataille, Georges 8
Bauman, Zygmunt 160
Becker, Ralf 70, 98
Benatar, David 34
Benjamin, Walter 199
Bennett, Jane 32
Bloch, Ernst 181–182, 187
Blumenberg, Hans 3, 13, 15, 18, 30, 275–276, 278–290, 292, 293, 294, 295, 296
Böhringer, Hannes 137
Brock, Eike 138, 140
Brudney, Daniel 117, 123
Butler, Judith 128

Caysa, Volker 135–136
Chakrabarty, Dipesh 33–34
Christians, Ingo 141
Chung, Nak-Rim 141
Coomann, Nicholas 16, 27, 259, 260
Crutzen, Paul 32

Dahms, Hans-Joachim 209
Damasio, Antonio R. 112, 123
Darwin, Charles 15
Dawsey, Jason 158
Demand, Christian 251
de Mul, Jos 148
Derrida, Jacques 8
Descartes, René 47, 57, 127–128, 136, 280, 293
Di Blasi, Luca 35
Dietze, Carola 148
Đjurić, Mihailo 141
Dörpinghaus, Andreas 131
Dries, Christian 20–22, 148, 150, 153, 158

Ebke, Thomas 9, 276
Edelmann, Heidrun 193
Edinger, Sebastian 9, 28, 31, 43, 51, 53, 59, 65, 68, 71, 76, 79, 98, 252–253, 255, 260
Ellis, Erle 32
Enser, Stephan 137
Eßbach, Wolfgang 148

Fahrenbach, Helmut 233, 243, 245
Felcht, Frederike 34
Fetscher, Iring 65, 91, 97
Feuerbach, Ludwig 3, 103, 105–124, 187, 219
Fischer, Joachim 18, 148, 176, 192–194, 203–204, 245, 277
Flasch, Kurt 284
Flusser, Villém 30
Foot, Philippa 69
Foucault, Michel 7, 10, 31, 66, 68–72
Fuchs, Thomas 36

Gabriel, Gottfried 128
Gamm, Gerhard 19, 65, 68
Gantschow, Alexander 130, 133
Gehlen, Arnold 21, 46, 67, 71, 137, 148, 154, 217, 275–277, 280, 282
Gehring, Petra 68
Gelderloos, Carl 277
Georg-Lauer, Jutta 131
Gerhardt, Volker 40

Geroulanos, Stefanos 8–10, 12–13, 15, 278
Givsan, Hasan 105, 123
Godfrey-Smith, Peter 223
Goedert, Georges 134, 140
Groethuysen, Bernhard 203
Groh, Ruth 11
Gürtler, Sabine 270
Gutschmidt, Rico 223

Habermas, Jürgen 276
Hamilton, Clive 32
Haraway, Donna 34
Hartmann, Nicolai 148, 150, 193, 227
Hedwig, Klaus 39
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 3, 13, 52, 65–67, 77, 80–98, 103–104, 106–109, 111, 114–116, 123–124, 176–177, 183, 186
Heidegger, Martin 8, 21, 26, 104, 132, 135, 141, 148, 150–152, 154, 157–159, 185, 204, 209, 232–233, 235–237, 242, 251, 278, 285–286
Heilinger, Jan Christoph 165–166
Heinze, Tobias 1, 31, 252
Henckmann, Wolfhart 16, 194
Henle, Jakob 109, 124
Herder, Johann Gottfried 67, 70, 224
Hidas, Zoltán 130
Hobbes, Thomas 11
Hogh, Philip 269
Holz, Hans Heinz 11, 183–184, 186–187
Honneth, Axel 75, 105
Horkheimer, Max 17, 27–29, 52, 191–192, 196–204, 208–209, 259
Hull, David L. 226
Hüpkes, Philip 34
Husserl, Edmund 148, 185, 209, 275, 285–286, 288–296

Jaeschke, Walter 80, 86–87, 114–115, 124
Johannßen, Dennis 27, 31, 252, 260, 276
Jonas, Hans 24, 34

Kalb, Christof 126, 130, 132–134, 139
Kamper, Dietmar 173, 178–179, 185, 187
Kant, Immanuel 11, 52, 56, 67, 70, 83, 150, 208–209, 220
Kaulbach, Friedrich 125, 130, 133, 135, 137–138
Khurana, Thomas 89, 91–97
Kietzmann, Christian 224
Kluke, Paul 195, 209
Knörer, Ekkehard 251
Kohl, Bernhard 40
Kojève, Alexandre 8, 278
Kolbert, Elizabeth 34
Kondylis, Panajotis 44, 57
Koyré, Alexandre 8
Kristeva, Julia 26
Kronfeldner, Maria 15
Krüger, Hans-Peter 17, 43, 65, 68, 72, 75, 79–80, 178, 191, 228, 240
Kurzweil, Ray 33

Landsberg, Paul Ludwig 203–204
Latour, Bruno 32, 163
Lefèvre, Wolfgang 112, 124
Lessing, Hans-Ulrich 66
Liessmann, Konrad Paul 158
Lindemann, Gesa 148
Loh, Janina 33
Lorenz, Konrad 11
Löwenthal, Leo 209
Luhmann, Niklas 9, 159
Lukács, Georg 27
Luks, Timo 30

Machiavelli, Niccolò 11
Mader, Johann 131, 193, 209
Mader, Wilhelm 131, 193, 209
Marquard, Odo 70, 80, 176, 284
Marx, Karl 27–28, 52, 103, 106, 123–124, 158, 178, 180, 183, 186–187, 195, 208, 253
McDowell, John 224
Melichar, Hannes Gustav 69, 91, 98
Merker, Barbara 289
Mettin, Martin 1, 251–252, 254, 257, 263, 267
Misch, Georg 173–176, 185–186
Mitscherlich, Olivia 75, 79, 85
Moleschott, Jacob 112, 124
Monod, Jean-Claude 285
Moxter, Michael 285
Moyn, Samuel 9
Mülder, Inka 196

Müller, Enrico 143
Müller-Lauter, Wolfgang 133

Nassehi, Armin 158–159
Nicholls, Angus 275, 284
Nicodemo, Nicola 138
Nietzsche, Friedrich 3, 15, 121, 124–141, 163, 221
Nikolaus von Kues 13
Nuzzo, Angelica 91

Oberprantacher, Andreas 161
Ockham 7
Özmen, Elif 31, 35–36

Panizza, Oskar 147–148, 165
Paul, Laurie A. 248
Peters, Julia 94–95
Pettigrew, Richard 223
Plessner, Helmuth 3, 8 16–23, 25–26, 29, 35, 43, 45–51, 59, 65–67, 69, 72–79, 82, 84–87, 92–94, 98, 147–149, 154, 156, 159, 166, 173–179, 182, 184–187, 193, 209, 219–222, 228, 230–231, 233, 236, 239–244, 246, 275–277
Pothast, Ulrich 163
Pseudo-Dionysius Areopagita 13, 31

Quante, Michael 89–90, 114–115, 119–120, 124
Quine, W.V.O. 7–8

Raulet, Gérard 16
Reckwitz, Andreas 162
Rilke, Rainer Maria 236–237
Ritter, Joachim 17
Ritzer, Monika 108, 124
Rodi, Frithjof 175
Rohmer, Stascha 66, 89, 92
Röhr, Henning 107, 124
Rölli, Marc 9, 32

Sahlins, Marshall 11
Sandkaulen, Birgit 67, 71, 80
Savage, Robert 275
Schafstedde, Maria 254–255, 257
Scheler, Max 3, 15–18, 27, 46, 67, 71, 148, 150, 156, 185, 191–209, 220, 233, 275–277
Schloßberger, Matthias 220, 245
Schlösser, Ulrich 91
Schmitt, Carl 11, 75
Schnädelbach, Herbert 2, 202
Schopenhauer, Arthur 48, 129–131, 133, 207
Schürmann, Volker 75, 77–79, 178
Schüz, Simon 68, 91
Sedlmayer, Hans 12
Sell, Annette 66
Semler, Johann Salomo 116, 124
Serres, Michel 162
Shklar, Judith 11
Sommer, Manfred 285, 289, 296
Sonnemann, Ulrich 1, 3 26–29, 31, 33, 65, 103, 105–106, 110, 118, 124, 174, 178–182, 251–270, 276
Soper, Kate 8
Spaemann, Robert 249
Spierling, Volker 131
Spinoza 13, 116
Stahl, Titus 124
Stang, Charles M. 13
Stierle, Karlheinz 15, 278

Tengelyi, László 185
Testa, Italo 91
Thielicke, Helmut 12
Thies, Christian 192, 202, 277
Tilitzki, Christian 195
Tränkle, Sebastian 104, 124
Tsing, Anna 32
Türcke, Christoph 254–255

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz 129, 138
von Linné, Carl 248
von Uexküll, Jakob 228, 236, 276
Vyšeslavcec, Boris 10

Weckwerth, Christiane 115, 124
Wendler, Hannes 233, 234
Wiggershaus, Rolf 202
Wunsch, Matthias 8

Zambon, Nicola 283, 285, 296

Zenkert, Georg 20
Zill, Rüdiger 20–22, 158, 166–167
Zolla, Elémire 10, 12