

Nicholas Coomann

Negative oder negative Anthropologie?

Sebastian Edinger: *Negative Anthropologie bei Plessner und Adorno. Theoretische Grundlagen – Geschichtsphilosophie – Moderne-Kritik.* Berlin/Boston: De Gruyter, 2022, 337 S.

Kritische Theorie und Philosophische Anthropologie wurden lange als besonders gegensätzliche Strömungen der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts eingeschätzt. Das hat nicht nur damit zu tun, dass die Vertreter aus dem Umkreis des Frankfurter Instituts für Sozialforschung sich immer wieder mit anthropologiekritischen Invektiven zu Wort gemeldet haben, so beispielsweise Max Horkheimer, der dem anthropologischen Denken in seinen *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935) einen quasi-idealistischen Charakter attestierte, oder Theodor W. Adorno, der in der *Negativen Dialektik* (1966) die Möglichkeit anthropologischen Philosophierens gleich ganz zu verwerfen schien. Folgt man der Auffassung, so ist das Verhältnis auch auf der philosophischen Ebene durch gegenläufige Prämissen geprägt, die nicht ohne Weiters zusammenzubringen sind. Auf eine Formel gebracht geht die Philosophische Anthropologie demnach von einer Wesensnatur des Menschen aus, während die Kritische Theorie eine Geschichtsphilosophie vertritt, nach der alle menschlichen Verhältnisse und damit deren Träger grundsätzlich veränderbar sind. Die Gegenüberstellung und gemeinsame Diskussion beider Ansätze wurden damit zumeist als wenig gewinnbringend abgetan.

Dass diese Diagnose nicht zutreffend ist und kaum mehr als ein philosophiegeschichtliches Klischee bezeichnet, hat eine Reihe von Forschungsarbeiten in der jüngeren Vergangenheit überzeugend deutlich gemacht.¹ Volker Schürmann ist dennoch zuzustimmen, wenn er feststellt, „dass die Beziehungen der Philosophischen Anthropologie zur Frankfurter Schule weitgehend unerforscht sind“². Zwar liegen zu einzelnen Aspekten inzwischen komparatistische Studien vor, aber die Bestimmung des Verhältnisses beider Strömungen in einem weiteren Kontext kann immer noch als historische und systematische Leerstelle der philosophischen und philosophiegeschichtlichen Forschung gelten. Insofern ist es ein begrüßenswertes Unterfangen, dass Sebastian Edinger sich in seinem Werk *Negative Anthropologie bei Plessner und Adorno* mit Affinitäten, Konvergenzen und Unterschieden zwischen zwei der exponiertesten Vertreter aus beiden Richtungen auseinandersetzt. Im Blickpunkt stehen die philosophischen

1 Genannt sei hier nur beispielhaft der von Roman Yos, Frank Müller, Sebastian Edinger und Thomas Ebke herausgegebene Sammelband *Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie* (2016) sowie die an der Universität Jena abgehaltene Tagung *Teilung der Wege? Gründungskonstellationen von Kritischer Theorie, Philosophischer Anthropologie und Logischem Empirismus im Kontext der 1920er und 1930er Jahre* (20. bis 22. Mai 2022).

2 Volker Schürmann: *Anthropologie auf Abwegen*. Rezension zu „Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen“ von Christian Thies, in: *Soziopolis* 07/2020, URL: <https://www.sozio.polis.de/anthropologie-auf-abwegen.html>.

Kernüberlegungen von Helmuth Plessner und Theodor W. Adorno, aber auch deren jeweiliges Geschichtsdenken und die beide verbindende Kulturkritik.

Die Synthesefigur der „Negativen Anthropologie“, die schon im Titel der Schrift anklängt, ist eine, die weder Plessner noch Adorno für sich in Anspruch genommen haben. Das ist angesichts zweier philosophischer Terminologien, die sich nicht umstandslos ineinander überführen lassen, sicher kein illegitimer Kunstgriff. Der Titel *Negative Anthropologie bei Plessner und Adorno* übergeht allerdings, dass schon die Ausgangsthese des Buchs differenziert angelegt ist. Edinger nimmt eine Binnenunterscheidung vor, wonach der großgeschriebene Eigenname „Negative Anthropologie“ den exklusiven Rechtstitel von Plessners Philosophie als Ganzer bezeichnen soll. Anders ausgedrückt: Plessners Philosophie und sie allein ist Negative Anthropologie. Dem Denken Adornos sei diese Philosophie höchstens ähnlich, sie ist ihm „eher verwandt [...], als dass sie mit ihm verfeindet wäre“ (1). Nun sind Verwandtschaft und Feindschaft keine sich ausschließenden Alternativen. Weil Adorno schon infolge seiner schroffen Anthropologiekritik keine anthropologischen Intentionen verfolgen konnte, finden sich die „(negativ-)anthropologische[n] Gehalte“ (1) in seinen Werken eher zwischen den Zeilen. Edinger schreibt „negative Anthropologie“ als Kennzeichnung für Adornos Philosophie deshalb konsequent klein. Diese terminologische Vorentscheidung lässt bei aller Gemeinsamkeit auch die Unterschiede nicht aus dem Blick geraten, was ohne Frage sinnvoll ist. Sie legt allerdings auch den Verdacht nahe, dass im Vergleich von Plessner und Adorno Plessner der Maßstab und Adorno der Ausgemessene ist.

Durch was bestimmt sich nun Negative Anthropologie? Um der Antwort auf diese Frage näher zu kommen, werden im ersten Teil zunächst zwei Gegenspieler ins Feld geführt: Ulrich Sonnemann und Arnold Gehlen. Ersterer ist vor allem deshalb relevant, da er mit seinem Buch *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals* (1969) den Begriff entscheidend geprägt hat. Diese Prägung ist nach Edingers Einschätzung allerdings irreführend, weil Sonnemanns Insistenz auf „die Begriffe der Freiheit und der Spontanität“ (40), die er mit einer Kritik der Psychoanalyse und Testpsychologie verbindet, auf eine Negation von Anthropologie hinausläuft. Bei Gehlen wiederum finden sich zwar gewisse Motive, die als negativ-anthropologische verstanden werden können, allerdings täuscht dies laut Edinger darüber hinweg, dass Gehlens Ansatz mit seinem auf eine Institutionenlehre hinzielenden Entlastungsbegriff letztlich von einer „materiale[n] Teleologie“ (62) getragen wird, die ihn als positiv-anthropologischen Ansatz qualifiziert: Menschsein ist nach Gehlen auf die Notwendigkeit hin geordnet, „sich einer die Menschen von Zumutungen einer gefährlichen Freiheit entlastenden Führungsidee [...] zu unterwerfen“ (61). Beide, Sonnemann und Gehlen, werden dabei nicht nur anhand vorgegebener Begriffsschablonen, sondern streng immanent kritisiert.

Die doppelte Abgrenzung lässt zwei Anforderungen hervortreten, die eine Negative Anthropologie laut Edinger erfüllen muss: Einerseits muss sie (contra Sonnemann) eine *Anthropologie* sein, also eine Wesensbestimmung des Menschen zulassen und enthalten. Andererseits muss diese Wesensbestimmung (contra Gehlen) *negativ* angelegt sein, was bedeutet, dass sie „in der Freilegung von Ermöglichungsstrukturen bestehen muss,

die dem menschlichen Leben zugrunde liegen, ohne dass dessen jeweils spezifische Verfasstheit sich daraus ableiten oder deduzieren ließe“ (100). Darüber hinaus ist Negative Anthropologie auch von fehlgeleiteten Varianten ihrer selbst zu unterscheiden, die sich in der schlichten Behauptung erschöpfen, das Wesen des Menschen bestehe in seiner Unbestimmbarkeit. Diese und ähnliche Formeln, die Edinger einer „abstrakt-negative[n] Anthropologie“ (102) zuordnet, scheitern daran, dass sie die Logik begrifflicher Bestimmungen aushebeln. Positiv gesagt: Soll Negative Anthropologie als Anthropologie erst genommen werden, dann muss sie „ein Prinzip von Unterschieden, z. B. zwischen Mensch und Tier, in philosophisch anspruchsvoller Weise angeben und bestimmen können wollen“ (104). Nach der eingangs eingeführten Binnenunterscheidung ist es nicht weiter verwunderlich, dass Edinger die Blaupause für eine solche theoretische Konstruktion in der Philosophie von Plessner erkennt. Der Hauptteil der Studie widmet sich denn auch dem kleinteiligen Nachweis, „warum und inwiefern mit Plessners Philosophischer Anthropologie die erste positive (= explizit als Anthropologie entwickelte) Negative Anthropologie vorliegt, die sowohl als Anthropologie neuen Typs gelesen werden muss als auch als Variante kritischer Theorie gelesen werden kann“ (76).

Als Ganze basiert Plessners Philosophie für Edinger auf einer „Mehrfaltigkeit struktureller Negativität“ (239). Ein Ausgangspunkt hierfür findet sich bereits in Plessners Naturphilosophie, die eine „negative Ontologie des Organischen“ beinhaltet und im Begriff des „Ausgleichs“ ihre Kernbestimmung besitzt (119 ff.). Mit dieser Charakterisierung knüpft Edinger unmittelbar an die Voraussetzungen der ontologischen Plessner-Deutung seiner Dissertationsschrift *Das Politische in der Ontologie der Person* (2017) an, die im Text wiederholt referenziert wird. Ausgleich ist demnach der Titel für die prozessuale Selbstvermittlungsleistung des lebendigen Organismus, die auf einem ihm inhärenten Antagonismus basiert (nämlich zwischen Mitte und Organen). Die zum Einsatz kommenden Kernfiguren, die das Organische dabei charakterisieren, heißen: immanente Teleologie (128 ff.), seiende Möglichkeit (131 ff.) und harmonische Äquipotentialität (133 ff.). Mit ihnen erörtert Plessner „etwas logisch Prinzipielles auf ontologischer Ebene am Organischen“: „dass Einheit nur durch Nicht-Identität bzw. Negativität hindurch *herstellbar* und, im Falle des Lebendigen, *lebbar* ist“ (134 f.). Derselbe Grundgedanke taucht in Plessners Philosophischer Anthropologie als einer Philosophie der menschlichen Person wieder auf (135 ff.). Auch hier, auf der Ebene exzentrischer Positionalität, ergibt sich eine dynamische und konstitutionell negative Struktur in der Vermittlung von Leibsein und Körperhaben, und zwar in Form einer „zu ‚meisternde[n]‘ Nicht-Identität im Sinne der Unmöglichkeit des Zur-Identität-mit-sich-selbst-bringens“ (139), wobei Edingers Formulierungen kaum zufällig in Adornos Richtung zeigen. Die strukturelle Negativität der Plessnerschen Philosophie prägt sich dieser Interpretation zufolge nicht nur in Formen des Organischen, sondern auch im Soziokulturellen aus, womit bereits die Schneise zu Plessners Rollen- und Öffentlichkeitstheorie geschlagen ist.

Im Weiteren macht Edinger die Einbezogenheit von Negativer Anthropologie in die historische und politische Wirklichkeit geltend, was er den „Sturm der Geschichte“ (139) nennt. Dabei bietet ihm vor allem *Macht und menschliche Natur* (1931) Anlass, einen

umfassenden Begriff „materiale[r] Geschichtlichkeit“ (163) zu entwickeln, dem gemäß Geschichte als Voraussetzung und Anzueignendes personaler Existenz gefasst werden muss. Über die Kategorie der „Lebensführung“ lässt sich dieser Gedanke auf die Negative Anthropologie zurückbeziehen, wie es im Text in verdichteter Form heißt: Geschichte ist demnach „als lebendiges und zu *beantwortendes* Woher für ein sich im Woraufhin seiner offenen Zukunft geschichtlich ‚als Macht und Können‘ wissendes und sein Leben führen müssendes personales Leben“ (165) zu verstehen. Anzumerken bleibt, dass die voraussetzungsreichen Erläuterungen von Edingers Rekonstruktion, ein gelegentlicher Verzicht auf auktoriale Weichenstellungen und den Gedankengang immer wieder intermittierende Exkurse die Lektüre über gewisse Strecken nicht gerade zu einer leichten Kost machen. Die durchgehende Kernüberlegung, Plessners in sich gebrochene Struktur exzentrischer Positionalität auf den Gedanken der Nichtidentität hin zu interpretieren, bleibt dabei aber ein profundes ebenso wie überzeugendes Argument.

In den Teil zu Plessner fällt auch ein längeres Kapitel zu Adorno, in dem es im Gegensatz zum vorherigen mit größerem Bestock zur Sache geht. Wer Adorno mit Anthropologie in Verbindung zu bringen versucht, stolpert folgerichtig zunächst über das Veto „gegen jegliche“, das dieser in der *Negativen Dialektik* dekretiert hat. Rezeptionshistorisch, so Edinger, begründet sich der pauschale Einwand in einer „*reductio ad Scheler*“ (186), die Adornos Lesart von Anthropologie in einer einschränkenden Weise geprägt habe: Das an Max Schelers Phänomenologie gewonnene Urteil über den ahistorischen Charakter von Anthropologie sei kurzerhand universalisiert worden. Allerdings bleibt Adornos Diktum laut Edinger „dem Verdacht eines fragwürdigen präskriptiven Apriorismus des Rechthabens ausgesetzt“ (185), solange nicht tatsächlich „jegliche“ Anthropologie erst einmal säuberlich untersucht worden ist. Adorno betätige sich somit als „Prophet, der jegliche Anthropologie und damit den ganzen Möglichkeitsraum philosophischer Anthropologien kategorisch mit einem Veto abkanzelt“ (185). Entsprechend verwirft Edinger seinerseits die Verwerfung von Anthropologie, um ungeachtet der Selbstauskunft Adornos „die positiven Grundlagen einer negativen Anthropologie“ (192) aus dessen Werk herauszudestillieren.

Ausgehend von Adornos Subjekt-Objekt-Dialektik stellt sich dies zunächst als Versuch dar, Adorno von Marx her zu lesen. Hierbei sollen überraschenderweise die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (1844) eine Rolle spielen, weil darin eine „nicht-naturalistische Naturalisierung des Subjekts“ (197) zum Ausdruck komme. Diese sei nicht nur für Adornos materialistischen Subjektbegriff relevant, sondern auch für systematische Kernbegriffe wie Empfindung, Leiden und die Rede vom „Eingedenken der Natur im Subjekt“. Adornos explizite Skepsis gegen den frühen Marx wird dabei nicht eingehender thematisiert, obwohl diese umso mehr Textbelege für den Rekurs auf die *Manuskripte* erforderlich gemacht hätte. Als einen Kernimpuls von Adornos Philosophie bestimmt Edinger sodann, dass „das Subjekt negativ-dialektisch auf Natur als sein Konstitutionsmoment hin überstiegen wird“ (214). Diese Struktur als (negativ-)anthropologisch zu deuten, erscheint vor dem Hintergrund von Adornos kritischer Theorie der Selbsterhaltung in der Tat nicht wenig plausibel. Das gilt auch mit Blick auf den weiteren Kontext der *Dialektik der Aufklärung* (1944), in der sich – quer zu erwähnten

„Veto“ – immerhin ein Verweis auf das Vorhaben einer „dialektische[n] Anthropologie“ (185) findet. Eine weitere These betrifft die Edingers Einschätzung nach „theoretisch inkonsequente Adaption der Psychoanalyse“ (208), mittels derer Adorno den inner-subjektiven Konflikt von Natur und Naturbeherrschung ausbuchstabiert. Inkonsequent sei dieses Ausbuchstabieren insofern, als Adorno den Übergang von einem erkenntnistheoretischen (Subjekt, Objekt) zu einer psychologischen (Ich, Trieb) Vokabular nicht theoretisch begründe, sondern mit einem „fliegende[n] Sprachspielwechsel“ (208) laufend überspringe: „Die philosophische und die psychodynamische Sprache vermischen sich in Adornos Werk in Form des Changierens.“ (220)

Folgt man Edinger, so besitzt Adornos negative Anthropologie allerdings noch einen weiteren Makel: sie verfügt nicht wie Plessners Philosophie über einen Begriff der Person. Theoretischen Grundbegriffen wie Subjekt, Individuum und Ich fehle damit eine holistische Integrationskategorie, womit seine negative Anthropologie letztlich eine „klaffende Lücke“ (221) aufweise. Personalität impliziere die Zurechenbarkeit von Ansprüchen und Forderungen und verweise somit auf dasjenige, woran sich Repression Adornos Herrschaftskritik zufolge eigentlich vollziehen müsse. Als zentrale Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft werde sie zugleich vom Gedanken der Rechtsperson getragen. Deshalb legt Edinger sich nachfolgend auf die Diagnose fest: „Die Rechtswissenschaft war keine der Disziplinen, mit denen Adorno sich eingehender befasst hat, mehr noch: er hat den Sinn des juristischen Begriffs der Person in gewisser Hinsicht nicht verstanden.“ (225) Um es gleich noch globaler zu fassen: „*Adorno hat die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu Ende gedacht*“ (241). Nun müsste eine solche Aussage erst einmal einem genauen philologischen Nachweis standhalten und an den theoretischen Ansprüchen geprüft werden, die Adorno mit seiner Kritischen Theorie (die gerade nicht als Anthropologie konzipiert ist) erhebt. Folgerichtig ist die Diagnose aber insofern, als sie sich aus dem übergeordneten Untersuchungsprofil ergibt: Mit der vorausgeschickten Unterscheidung von Negativer und negativer Anthropologie ist ein theoretischer Rahmen gesetzt, der es notwendig erscheinen lässt, Adorno vor allem durch die Plessner-Brille zu lesen.

Dieses tendenzielle Ungleichgewicht zieht sich auch durch den folgenden Teil, in dem es um die gleichwohl sehr lesenswerte Herausarbeitung „negativ-anthropologische[r] Konvergenzen“ (242) zwischen Plessner und Adorno geht, namentlich in den Feldern der Geschichtsphilosophie (247 ff.) und Modernekritik (266 ff.). Ausgespart bleibt explizit der Bereich der Ästhetik bzw. der Philosophie des Ausdrucks, was wohl dem Umstand geschuldet ist, dass diese Frage eine eigene Untersuchung erfordert hätte (309). Worin Adorno und Plessner nach Edingers Analyse im Tenor „grundlegend [...] übereinstimmen, ist die fundamentale Rolle der Natur innerhalb der negativ-anthropologischen Konstitutionslogik“ (242). Mit Edinger in der Sprache Plessners gesagt: „Der Mensch ist sich selbst verstehende Natur, d.h. Natur, die sich selbst als menschliche Natur nur realisieren kann, wenn Sie in der Distanzierung ihrer selbst ansichtig wird.“ (242) Dass die Negative Anthropologie dabei dem Anspruch nach nicht nur eine begriffliche Fingerübung oder eine bloßes Vergleichskonstrukt bezeichnet, macht schließlich das Schlusskapitel deutlich, in dem Edinger das Konzept einer politisch-

philosophischen Physiognomie der Gegenwart gegenüberstellt. Man muss beim Popanz eines Zeitgeists des „Konstruktivismus“ (291 ff.) dabei keineswegs voll mitgehen, um den Nachweis anzuerkennen, dass Negative Anthropologie eine Theoriefigur von politischen wie zeitgeschichtlichen Ausmaßen ist.

Mit seiner verzweigten Arbeit hat Edinger eine kenntnisreiche Studie mit teils überraschenden Interpretationen vorgelegt, die die Bearbeitung eines bisherigen Desiderats in der Rezeption der Werke von Plessner und Adorno mit Schwung angeht und die fortan wohl jede Beschäftigung mit dem Verhältnis von Kritischer Theorie und Philosophischer Anthropologie zur Kenntnis nehmen muss. Was bei künftigen Forschungen in jedem Fall „nicht forttradiert werden braucht“, schreibt Edinger, „ist die Legende von der so grundsätzlichen wie durchgängigen Frontstellung der Philosophischen Anthropologie Plessners und des Denkens Adornos“ (313). Dem kann man sich getrost anschließen. Trotz der an Plessner orientierten Perspektive, die die Anlage der Untersuchung prägt, ist es ein nicht übergehbare Verdienst der Studie, einen Beweis zu geliefert zu haben, dass sich beider Philosophien mehr zu sagen haben als es in der bisherigen zumeist schulimmanenten Rezeption nahegelegt wurde.