

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Prof. Dr. Ursula Reitemeyer-Witt

Seminar: Theodor W. Adorno: Philosophische Terminologie

Wintersemester 2014/2015

M5: Allgemeine Erziehungswissenschaft

Hausarbeit (Prüfungsleistung)

Das Anthropologieverständnis Ludwig Feuerbachs und Theodor W. Adornos im Vergleich

Das sinnliche Moment als mögliches Bindeglied?

Judith Küper

Matrikelnummer: 382777

Master of Education nach LABG 2009
(Englisch und Pädagogik)

1. Fachsemester

E-Mail: j_kuep03@uni-muenster

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
2.	Das Anthropologieverständnis Ludwig Feuerbachs und Theodor W. Adornos	3
2.1	„Der Mensch ist <i>nichts ohne Gegenstand</i> “ – Anthropologie als Basis der neuen Philosophie Feuerbachs	3
2.2	Die nichtvorhandene Ganzheit des Menschen – Adornos Anthropologiekritik	7
2.3	Ein Versuch der Zusammenführung	10
3.	Schlussbetrachtung	13
	Literaturverzeichnis	15

1. Einleitung

Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist eine besonders implikationsreiche: Ihre Beantwortung und somit das Selbstverständnis des Menschen bestimmen, welche Organisation des Zusammenlebens zunächst einmal als denkbar und darüber hinaus auch wünschenswert gelten kann, wodurch die Anthropologie eine gewisse Nähe zum Politischen gewinnt. So ist der Mensch nach Thomas Hobbes von Natur aus roh und gewalttätig (Hobbes 1996, S. 103), wie es die berühmte Formulierung *homo homini lupus est* zum Ausdruck bringt, und kann erst durch die Gründung eines Staates ein sittliches Leben führen – die Natur des Menschen müsse also durch Kultur gebändigt werden. Jean-Jacques Rousseau, um eine klassische Gegenüberstellung anzuführen, betont hingegen, dass dem Menschen neben dem Selbsterhaltungstrieb, welcher noch bei Hobbes als Quelle der Gewalt gilt, auch natürliches Mitleid innewohne, welches ihn nur unter großem Widerwillen dazu befähige, „ein empfindendes Wesen und vornehmlich keines von unseresgleichen [...] untergehen oder leiden sehen zu können“ (Rousseau, zitiert nach Reitemeyer 2013, S. 33).¹

Eine Bestimmung der menschlichen Natur wurde schon früh als problematisch erkannt: Der Mensch, der seinen eigenen Standpunkt als Mensch nicht zu transzendieren in der Lage ist, vermag sich selbst nicht zu erkennen. Indem ich Mensch bin, ist es mir verwehrt, aus meiner Menschlichkeit herauszutreten und über sie zu urteilen. Friedrich Schleiermacher betont in seiner pädagogischen Vorlesung aus dem Jahre 1826, dass es unmöglich sei, eine menschliche Natur außerhalb eines kulturellen Kontextes zu bestimmen, da die Einwirkung des letzteren schon immer gegeben sei. So sei eine strikte Trennung der natürlichen Anlagen und der Umwelteinflüsse undenkbar: „Nun aber kann das Verhältnis zwischen dem inneren Entwicklungsprinzip und den äußeren Einwirkungen unendlich verschieden gedacht werden; jedes kann Maximum und Minimum sein“ (Schleiermacher 2000, S. 10). Eben diese anthropologische Unbestimmtheit und somit auch Entwicklungsfreiheit des Menschen erlangt in der Moderne große Popularität: Anstelle einer inhaltlichen Ausgestaltung des menschlichen Wesens wird dessen Offenheit, weitreichende Instinklosigkeit und seine daraus

¹ Hier muss darauf verwiesen werden, dass dieses Mitleid nicht, wie etwa der Selbsterhaltungstrieb, als bloße Triebdetermination abgetan werden darf, da es diese transzendiert und vielmehr der Empfindsamkeit des Menschen erwächst (vgl. Reitemeyer 2013, S. 33).

folgende Bildsamkeit betont.² Hierbei ist zu akzentuieren, dass der Begriff der Bildsamkeit keine beliebige Lernfähigkeit, sondern vielmehr die Ansprechbarkeit des Menschen auf Vernunft kennzeichne (vgl. Ricken 1999, S. 374). Diese Ansprechbarkeit oder auch Responsivität ist als eine leibliche Kategorie zu denken: Der Mensch, zwar als Vernunftwesen verstanden, aber dennoch leiblich-rezeptiv an Anregungen der Umwelt gebunden, verarbeitet durch seinen Leib als erste Instanz äußere Reize, wobei auch die Möglichkeiten zu spontaner Aktivität im Medium der Leiblichkeit zu verorten sind (Fichte, zitiert nach Benner/Brüggen 2011, S. 141). Dem Begriff der Leiblichkeit³ wird in dem noch aufzuzeigenden Konflikt eine besondere Rolle zuteil, da er die nun zu skizzierenden, primär gegensätzlich anmutenden Positionen zu einem gewissen Grad zusammenzuführen vermag.

Die angedeutete Skepsis gegenüber konkreten anthropologischen Überlegungen ist kennzeichnend für den Philosophen der Frankfurter Schule Theodor W. Adorno. Ihm zufolge handele es sich um eine gefährliche Reduktion der Philosophie, wenn diese in zu hohem Maße in den Dienst der Anthropologie gestellt werde (vgl. Adorno 1973, S. 76). Da eine Rückbindung der Philosophie an die Anthropologie und somit an die menschliche Sinnes- und Erfahrungswelt vornehmlich von Ludwig Feuerbach geleistet wurde, lässt sich Adornos Kritik der „Anthropologisierung“ der Philosophie auch als Kritik an Feuerbach lesen. Dass dieser Kritik jedoch eine gewisse Unwucht unterliegt, wird im Folgenden expliziert, indem einige Grundzüge der Anthropologie Feuerbachs untersucht werden. Da hierbei vornehmlich herausgestellt werden soll, dass es sich bei letzterer keinesfalls um eine inhaltliche, positive Wesensbestimmung des Menschen handelt, die im Fokus der Kritik Adornos stünde, sondern vielmehr um eine leibliche, historische Anthropologie, lässt sich eine gewisse Nähe zwischen Feuerbach und Adorno konstatieren, die sich in der Betonung des Sinnlichen und in einer gemeinsamen Ablehnung des cartesianischen Dualismus manifestiert. Hierzu wird der Blick zunächst

² Der Begriff der Bildsamkeit wurde von Johann Friedrich Herbart eingeführt, der diesen als pädagogischen Grundbegriff definiert (vgl. Ricken 1999, S. 358).

³ Der hier verwendete Begriff der Leiblichkeit stützt sich auf Helmuth Plessners berühmte Unterscheidung zwischen „Leib sein“ und „Körper haben“ (vgl. Rölli 2012, S. 149). Der Leib, der nach Husserl als der beseelte Körper zu verstehen ist, bildet in einem Versuch der Überwindung des cartesianischen Dualismus eine dritte Sphäre, in der der „Partikularität unseres Zur-Welt-seins“ (Meyer-Drawe 1984, S. 21) ein Ort gewährt werden soll. Die Leib-Körper-Differenz hält bereits Einzug in die Anthropologie des 19. Jahrhunderts (vgl. Rölli 2012, S. 149).

exemplarisch auf Feuerbachs anthropologische Überlegungen gelenkt, um anschließend die Anthropologiekritik Adornos in den Blick zu nehmen. Daraufhin soll gezeigt werden, dass sich die beiden besonders im erkenntnistheoretischen Diskurs näher stehen, als es zunächst den Anschein erwecken mag.

2. Das Anthropologieverständnis Ludwig Feuerbachs und Theodor W. Adornos

2.1 „Der Mensch ist *nichts ohne Gegenstand*“ – Anthropologie als Basis der neuen Philosophie Feuerbachs

Ludwig Feuerbach, ein deutscher Philosoph des 19. Jahrhunderts, wehrt sich gegen ein Verständnis von Philosophie, welches nicht elementar vom Menschen ausgeht und ihn auch ins Zentrum der Überlegungen rückt. Er bemüht sich um eine Rehabilitation der Sinnlichkeit des Menschen in Abgrenzung zur Abstraktion der spekulativen Philosophie, in welcher das Wahre, Allgemeine nicht in der menschlichen Lebenswelt, sondern im Spekulativen, Metaphysischen gesucht wird. Berühmt ist Feuerbach vor allem für seine religionsphilosophischen Überlegungen: Sein provokantes und breit rezipiertes Werk „Das Wesen des Christentums“, veröffentlicht im Jahre 1841, stellt Religiosität als ein grundmenschliches Merkmal dar, wobei Gott nicht mehr als Schöpfergott außerhalb des menschlichen Wesens gelten kann, sondern vielmehr eine anthropologische Größe wird. Nicht der Mensch ist das Ebenbild Gottes, sondern vielmehr ist Gott das Ebenbild des Menschen. Gott ist in der menschlichen Liebe und Güte inhärent. Da es jedoch für den Menschen kaum möglich sei, sich eine moralische Instanz als Maßstab für sein Handeln in sich selbst vorzustellen, wird Gott zu einer Instanz erhoben, die den Menschen transzendiert, wobei sie eigentlich in ihm selbst verbleibt:

Die Religion, wenigstens die christliche, ist das *Verhalten des Menschen zu sich selbst* oder richtiger: zu seinem (und zwar subjektiven) *Wesen*, aber das Verhalten zu seinem *Wesen als zu einem anderen Wesen* (Feuerbach 1976, S. 32).⁴

Dass sich der Mensch Gott als gütig und liebend vorstelle, verweise darauf, dass das Wesen des Menschen ebenfalls als gut angenommen werden könne, da ja kein

⁴ Emphase, wie auch bei weiteren Zitaten Feuerbachs, durch Autor.

grausamer Gott als Handlungsmaßstab eingesetzt und allgemein anerkannt werde (vgl. ebd., S. 38).

Bevor Feuerbach diese Thesen aufstellt, umreißt er seine Anthropologie in dem Kapitel „Das Wesen des Menschen im allgemeinen“. Als wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier kennzeichnet er hier das Bewusstsein „im strengen Sinne“ (Feuerbach 1976, S. 17), welches das Bewusstsein um die eigene Gattung, die eigene Wesenheit meint. So wird die Fähigkeit, Überlegungen und Reflexionen ob des eigenen Wesens anzustellen, sprich eine Anthropologie zu entwerfen, als eine distinktiv menschliche charakterisiert. Da Feuerbach Wissenschaft gleichsetzt mit dem „*Bewußtsein der Gattungen*“ (ebd.), wird Anthropologie hier bereits implizit als Fundament von Wissenschaft definiert. Das Bewusstsein um die eigene Gattung – was die eigentliche „Menschheit im Menschen“ (ebd., S. 19) ausmache – schlage sich in folgender Trias nieder: „*Die Vernunft, der Wille, das Herz*“ (ebd.). Die Kraft der Erkenntnis, die Energie des Charakters und die Fähigkeit zu lieben seien demnach als Grundpfeiler des menschlichen Wesens zu skizzieren.

Dieser Absatz der Anthropologie Feuerbachs kann nicht als formal verbleibend angesehen werden, da er das menschliche Wesen durchaus inhaltlich zu füllen sucht. Dass Feuerbach jedoch Vorsicht gegenüber einer Überschreitung der formalen Bestimmung des Menschen walten lässt, zeigt sich in der Wahl der Fundierung seiner Thesen. Die Annahme einer gütigen menschlichen Natur ist insofern besonders interessant, als sie zwar als inhaltlich zu charakterisieren ist, jedoch die Grundlage dieser Schlussfolgerung sehr umsichtig formuliert wird: Nicht konkrete Handlungen oder direkte Wesenszüge selbst werden als Gründe für diese Annahme genannt, sondern die Qualität der moralischen Instanz Gottes als Subjekt der göttlichen Prädikate von Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit (vgl. ebd., S. 38). Dieser ‚Umweg‘ über Gott, den Feuerbach geht, um zu Rückschlüssen auf das menschliche Wesen zu gelangen, hebt seine Abgrenzung von einem unreflektierten Materialismus hervor, welcher sich wohl auf eine direkte Beobachtung des menschlichen Verhaltens berufen würde, um Aussagen über die menschliche Natur zu treffen. Eine Begründung, warum genau die genannten Prädikate als gut und somit göttlich gelten dürfen, liefert Feuerbach nicht. Auch diese bewusste Zurückhaltung unterstreicht seine Distanz zu einem positivistischen

Materialismus, welcher die als gut empfundenen menschlichen Eigenschaften als der Arterhaltung zuträglich bestimmen würde. Indem Feuerbach davon absieht, den Ursprung des Guten ergründen zu wollen, zeigt sich vielmehr eine Nähe zu Immanuel Kants Postulat, dass eine Begründung des Guten weder möglich noch wünschenswert sei, da dieses durch seine Unbegreiflichkeit ausgemacht werde (Kant 1999, S. 96). Auch Schleiermacher kann hier wiederum genannt werden, der betont, dass die Idee des Guten als bekannt voraus gesetzt werden könne (vgl. Schleiermacher 2000, S. 17), wobei er keinen konkreten Handlungskodex im Sinn hat, sondern vielmehr annimmt, dass ein intuitives Gespür für das Gute bestehe.

Die vorab skizzierte Umsicht ist kennzeichnend für Feuerbachs Anthropologie: Dass diese insgesamt nicht als ontologisch gelten kann und Feuerbach sich somit dem Vorwurf entzieht, ein affirmatives Menschenbild zu entwerfen, zeigt auch seine Aussage, dass es sich bei dem Menschen um ein „unbestimmtes, aber unendlicher Bestimmungen fähiges Wesen“ (Feuerbach 1967, S. 259) handele. Die in der Moderne postulierte Offenheit der menschlichen Entwicklungsmöglichkeiten findet also auch bei Feuerbach explizite Erwähnung. Dass der Mensch nicht außerhalb seiner Umwelt definiert werden kann, weil ihm diese immer vorausgeht, spiegelt sich in der Formulierung wider, dass Feuerbachs Anthropologie ein Zusammenspiel „aller Gegensätze und Widersprüche, aller aktiven und passiven, sinnlichen und geistigen, sozialen und politischen Qualitäten“ (ebd.) zu umfassen sucht, wodurch sie weniger ein Konglomerat konkreter Aussagen über das menschliche Wesen als vielmehr eine Überkategorie für alle den Menschen betreffenden Sachverhalte⁵ darstellt, weshalb sie durchaus als Sammelbegriff für die Philosophie fungiert. Die Betonung der sozialen und politischen Qualitäten akzentuiert den historischen Charakter der Anthropologie, da es sich hierbei um kontingente Kategorien handelt, die wiederum in einer überzeitlichen Wesensbestimmung des Menschen ungeachtet seiner Sozialität und Historizität keinen Ort hätten. Dies korrespondiert mit Feuerbachs Vision einer neuen Philosophie, deren „Supertheorie“, wie es in Anlehnung an Niklas Luhmann formuliert werden könnte (Luhmann 1987, S. 19), die Anthropologie ist:

⁵ Dieser Beisatz ist insofern gewissermaßen redundant, als nach Feuerbach ohnehin nur die den Menschen betreffenden Angelegenheiten wahrnehmbar seien; jeglicher Versuch, das Menschliche aus der Spekulation zwecks Objektivierung zu streichen seien als leerer Selbstzweck zu betrachten.

Die neue Philosophie ist keine [...] besondere Fakultät – sie ist der denkende Mensch selbst – der Mensch, der ist und sich weiß als das selbstbewußte Wesen der Natur, als das Wesen der Geschichte, als das Wesen der Staaten, als das Wesen der Religion (Feuerbach 1967, S. 259 f.).

Das hier angesprochene Selbstbewusstsein des Menschen manifestiere sich durch das Bewusstsein des Gegenstands (vgl. Feuerbach 1976, S. 21), wobei dieses sowohl auf die geistigen als auch auf die sinnlichen Gegenstände zutrefte. Sobald der Mensch etwas wahrnehme und beobachte, beobachte er sich zugleich selbst: „Wir können nichts *anderes* betätigen, ohne *uns selbst* zu betätigen“ (ebd., S. 22). So ist die Welt für Feuerbach vor allem „ein Spiegel des menschlichen Wesens“ (Welsch 2012, S. 21). Eine objektive Aussage über das Wahrgenommene, in welche das Selbstbewusstsein als Faktor nicht hereinspielt, wird somit zu einer Unmöglichkeit – ein Gedanke, der eine gewisse Nähe zum Konstruktivismus aufweist. Dennoch leugnet Feuerbach nicht, dass auch eine gegenstandsbezogene Erkenntnis möglich sei, sobald ein Subjekt und ein Objekt miteinander in Interaktion treten (vgl. Maier 2006, S. 16). Dass ein Ansichsein des Menschen jedoch unvorstellbar sei und deshalb die Leiblichkeit der menschlichen Existenz hervorgehoben werden müsse, manifestiert sich in seiner prägnanten Aussage „Der Mensch ist *nichts ohne Gegenstand*“ (Feuerbach 1976, S. 20). Der Mensch könne also nicht ohne eine gegenständliche Umwelt existieren, wodurch es nicht nur unmöglich sei, sein Wesen a priori zu definieren – eine Existenz a priori wird hiermit grundsätzlich negiert. Diese Umwelt nehme der Mensch sinnlich wahr, wobei sein Leib als Wahrnehmungsinstanz zu nennen ist. Dass Leiblichkeit, beziehungsweise Körperlichkeit, eine signifikante Rolle in seiner Philosophie spielt, zeigt sich auch in der wiederkehrenden Betonung, dass aller Anschauung und aller Spekulation ein Mensch aus Fleisch und Blut vorausgehe (vgl. Feuerbach 1967, S. 236). Ebenso sei der Ursprung jeglicher Gedanken – auch die der Hegelschen Dialektik, gegen die Feuerbach sich explizit wendet – ein „Verfasser mit Haut und Haaren, mit Fleisch und Blut, mit Nerven und Knochen“ (ebd., S. 232).

Schlussfolgernd lässt sich aus dieser exemplarischen Untersuchung festhalten, dass Feuerbach eine Rückbindung der Philosophie an den Menschen begehrt, indem er die Anthropologie als Ausgangspunkt der neuen Philosophie definiert, wodurch jegliche Erkenntnis Teil der Selbsterkenntnis des Menschen wird. Dabei ist zu bemerken, dass

diese Anthropologie mehr ein Grundaxiom darstellt, als dass sie eine inhaltlich konkrete Wesensbestimmung des Menschen liefert. Da die Historizität des Menschen wie auch seine Leiblichkeit in Feuerbachs Anthropologie wesentlich sind, entzieht er sich dem Vorwurf, dem modernen Postulat der Unbestimmtheit zu widersprechen.

Inwiefern Adornos Anthropologiekritik dennoch Punkte aufweisen mag, die Feuerbachs Philosophiebegriff anzweifeln und inwiefern sich trotz der verschiedenen Grundpositionen gewisse Parallelen aufzeigen lassen, soll im Folgenden beleuchtet werden. Dazu wird zunächst ein kurzer Überblick über Adornos Skepsis gegenüber der Anthropologie gegeben.

2.2 Die nichtvorhandene Ganzheit des Menschen – Adornos Anthropologiekritik

Der deutsche Philosoph Theodor W. Adorno, der als einer der Hauptvertreter der Kritischen Theorie gelten darf, steht dem Versuch, das Wesen einer Sache begrifflich zu definieren, grundsätzlich skeptisch gegenüber: Da Begriffe immer eine Reduktion der Realität mit sich brächten, müsse das Bewusstsein dafür gewahrt werden, dass „das Moment der Nichtidentität“ (Adorno 1973, S. 41) bei begrifflichen Definitionen bestehen bleibe. Dies meint, dass immer ein Rest existiere, der in der begrifflichen Verknappung keine Berücksichtigung finde und die Realität somit sprachlich nie exakt abgebildet werden könne. Wenn das Bewusstsein um diesen nichtidentischen Rest verloren gehe, drohe die Gefahr der Verdinglichung von Begriffen, die somit als das Wahre gelten würden, aber jeglichen Wahrheitsanspruch verloren hätten, da sie nicht mehr im Stande seien, sich selbst zu reflektieren, wodurch ihnen jeglicher dynamische Anschluss zur Realität abgesprochen werden müsse. Adorno kann somit als Theoretiker des Nichtidentischen, des Negativen betitelt werden, da er vor positiven Begriffsbestimmungen warnt. In der Negation liegt somit auch die Kraft, ein affirmatives Moment zu umgehen.

Hinsichtlich der Anthropologie mag Adornos Skepsis in Teilen auch dem Zeitgeschehen geschuldet sein: Nach dem Rassenwahn des Nationalsozialismus erschien es umso gefährlicher, eine Definition der menschlichen Natur zu wagen, da der pseudo-

biologische Diskurs als Legitimation für Gräueltaten missbraucht worden war. Maßgeblich für Adornos Anthropologiekritik ist der Gedanke, dass aufgrund der Vergesellschaftlichung und Entfremdung kein direkter Zugang zur menschlichen Natur gefunden werden könne, wie er es in seinen „Thesen über Bedürfnis“ zum Ausdruck bringt: „Jeder Trieb ist so gesellschaftlich vermittelt, daß sein Natürliches nie unmittelbar, sondern stets nur als durch die Gesellschaft produziertes zum Vorschein kommt“ (Adorno 1972, S. 392).

In seiner Vorlesung zur philosophischen Terminologie aus dem Jahre 1962 kritisiert Adorno, dass es außerordentlich bedenklich sei, eine Einheit der Philosophie in der Anthropologie zu suchen (vgl. Adorno 1973, S. 76). Da die Anthropologie für Feuerbach, wie bereits gezeigt, durchaus den Kulminationspunkt der Philosophie darstellt, lässt sich hier eine Kritik an seinem Philosophieverständnis auffinden. Dass die Philosophie in der Rückfrage auf den Menschen einen festen Boden gewonnen habe, was sich als Kernanliegen Feuerbachs darstellen lässt, tut Adorno als gängige Phrase ab (vgl. ebd.). Als Kern seiner Kritik ist zu nennen, dass eine solche Fundierung der Philosophie im Wesen des Menschen eine Einheit dieses Wesens zugrunde legen müsste, wobei von einer solchen nicht gesprochen werden könne (S. 77). Der wirkliche Mensch könne genauso wenig eine Einheit bilden wie auch die in der Moderne zersplitterte Welt, in der er lebt (vgl. ebd.). Den Versuch, aus der „nichtvorhandenen Ganzheit“ (ebd.) des Menschen nun eine Ganzheit der Philosophie ableiten zu wollen, betitelt Adorno als „pure Ideologie“ (ebd.), wodurch diese Ganzheit nicht nur als unzutreffend, sondern darüber hinaus auch als affirmativ dargestellt wird. In der Gesellschaft sei eher eine gegenteilige Tendenz zu beobachten, die als ein Produkt der Arbeitsteilung gelten könne: Ebenso fehlgeleitet, jedoch zugunsten der Aufrechterhaltung des arbeitsteiligen Systems propagiert, kursiere die Vorstellung von rein denkenden, rein anschauenden oder rein handelnden Menschen (ebd.). Weder ein erbauliches Beharren auf eine anthropologische Einheit, noch eine diskursiv verstärkte Propagierung verschiedener Menschentypen könne der Dynamik des menschlichen Daseins gerecht werden.

Adorno befürchtet, dass eine unreflektierte Fokussierung auf eine „mythische Ganzheit“ (ebd., S. 78) des Menschen dazu führen könne, dieses Moment dem spezifisch

Angeschauten zu oktroyieren, wodurch letzteres vernachlässigt werde. Eine Tendenz in diese Richtung könne in der Psychologisierung der Philosophie beobachtet werden, in welcher die Gesetze des menschlichen Denkens mit den Gesetzen der Logik gleichgesetzt würden. Adorno leugnet dabei nicht, dass die beiden aufeinander zurückverwiesen sind (vgl. ebd., S. 79), hält jedoch eine Abkehr von dem Versuch der objektiven Erkenntnis zugunsten eines Subjektivismus für verkürzt. Zwar wird ein „Ansichsein der reinen Logik“ (ebd.) negiert, jedoch wird auch darauf verwiesen, dass mittels sinnlicher Erfahrung durchaus ein objektiver Kern des Erfahrenen herausgeschält werden könne (vgl. ebd., S. 85). So sei jede Erfahrung durch zwei Momente vermittelt: durch das des Erfahrenden und das des Erfahrenen. Ein bloßes Verweisen auf die Subjektivität von Erfahrung vernachlässige das tatsächlich sinnlich Erfahrene, welches allerdings als Substrat jeder Erfahrung zu bezeichnen sei (vgl. ebd.).

Neben diesem erkenntnistheoretisch begründeten Zweifel an einem Philosophieverständnis, welches sich auf eine vermeintliche Ganzheit des Menschen stützt, artikuliert Adorno seine Anthropologiekritik auch in seinem Werk „Negative Dialektik“. Die folgende Passage betont besonders, dass Adorno eine Trennung vom Wesen des Menschen und seiner historischen Entfremdung für unmöglich hält:

Je konkreter Anthropologie auftritt, desto trügerischer wird sie, gleichgültig gegen das am Menschen, was gar nicht in ihm als dem Subjekt gründet sondern in dem Prozess der Entsubjektivierung, der seit unvordenklichen Zeiten parallel lief mit der geschichtlichen Formation des Subjekts (Adorno 1966, S. 128).

Selbst die Unbestimmtheit des Menschen, die sich auf den ersten Blick dem Vorwurf entzieht, affirmativ zu sein, werde im Schutzmantel des Negativen als etwas Positives präsentiert (vgl. ebd.). Eine Überbetonung der Unbestimmtheit, die mit einer weitreichenden Instinktlosigkeit einhergeht, lehnt Adorno wiederum ab, wie die Formulierung „schutzlose Bedürftigkeit, an der manche Anthropologien sich weiden“ (ebd.) widerspiegelt. Diese Schutzlosigkeit korrespondiert mit der Auffassung Arnold Gehlens, der den Menschen als „Mängelwesen“ portraitiert. Dieses Beispiel zeigt, wie eine vermeintlich formale Kategorie zu einer inhaltlichen werden kann, wenn nicht die nach Adorno notwendige Distanz zur Anthropologie gehalten wird. Auch eine historische Anthropologie, die zwar das „Gewordensein und Bedingensein“ (ebd.)

miteinbeziehe, rechne dieses Gewordensein zu stark dem Menschen zu, um sich dem Vorwurf einer Wesensbestimmung vollends entziehen zu können. Dass Adorno das Vermitteltsein der menschlichen Existenz gegenüber dem Postulat der Unbestimmtheit hochschätzt, zeigt sich auch darin, dass er eine Akzentuierung menschlicher Entwicklungsfreiheit, wie Sartres Existenzialismus sie darstellt, als „Illusion der Unmittelbarkeit des Vermittelten“ (ebd., S. 127) kritisiert.

So lässt sich festhalten, dass Adorno dem Anthropologiebegriff höchst argwöhnisch entgegentritt. Dabei trifft seine schärfste Kritik eine affirmative Wesensbestimmung des Menschen (die sich auch in dem seiner Meinung nach fehlgeleiteten Begriff eines „Menschenbilds“ widerspiegelt (vgl. Adorno 1973, S. 65)), jedoch ist auch das Postulat der Unbestimmtheit, wenn dieses vehement vorgetragen wird, für Adorno bereits als verdinglicht einzustufen. Einer historischen Anthropologie hält er zugute, dass sie versucht, das Bedingtsein des Menschen zu berücksichtigen, legt jedoch auch ihr zur Last, eben diese Bedingtheit als positive menschliche Eigenschaft zu formulieren.

2.3 Ein Versuch der Zusammenführung

Feuerbachs Versuch, die Philosophie als Disziplin der Anthropologie zu etablieren, stößt bei Adorno auf Ablehnung: Adorno zufolge sei eine derartige Fundierung der Philosophie einerseits trügerisch, weil sie auf einer vermeintlichen Ganzheit des Menschen fuße. Andererseits vernachlässige eine derartige Fokussierung auf den Menschen das Moment des spezifisch Angeschauten, da, wie Feuerbach es formulieren würde, der Mensch sich nur selbst anzuschauen vermag – auf welchen Gegenstand er seine Aufmerksamkeit auch richte. Dass Feuerbach in seiner Rückbindung der Philosophie an den Menschen eine implizite Ganzheit des Menschen annimmt, mag sich in seiner Aussage zeigen, dass die „eigentliche Menschheit im Menschen“ (Feuerbach 1976, S. 19) in der Vernunft, der Liebe und der Willenskraft zutage trete. Diese Trias, die als „*absolute Wesensvollkommenheiten*“ und als „*Grund seines Daseins*“ (ebd.) betitelt wird, verweist auf eine angenommene Einheit, die von Adorno als illusorisch und affirmativ kritisiert wird. Indem Feuerbach aber ebenfalls betont, dass der Mensch ein „unendlicher Bestimmungen fähiges Wesen“ (Feuerbach 1967, S. 259) sei, zeigt

sich, dass er die Vollkommenheit des menschlichen Wesens zwar annimmt, diese aber in unendlich vielen lebensweltlichen Verwirklichungen akzeptiert, wodurch eine gewisse Offenheit ermöglicht wird. Dennoch wirkt die Betonung der menschlichen Vollkommenheit, die auch inhaltlich expliziert wird, inkompatibel mit Adornos Kritik, dass der durch die Geschichte gewordene und bedingte Mensch nicht auf eine Einheit zu reduzieren sei. Diese Betonung der Historizität des Menschen bringt Feuerbach und Adorno insofern wieder etwas näher zusammen, als sie bei beiden gewichtig ist: Feuerbachs Auffassung des Menschen als „Wesen der Geschichte“ (Feuerbach 1967, S. 259) korrespondiert mit Adornos Formulierung des „Gewordensein[s] und Bedingtheit[s]“ (Adorno 1966, S. 128). Hier muss jedoch angemerkt werden, dass Adorno das Sein und das Gewordensein als in sich vermittelt betrachtet und somit eine Zurückführung des Gewordenseins auf eine dem Menschen wesentliche Historizität als reduziert betrachtet: Wenn diese Historizität zu sehr als Eigenschaft des Subjekts betont wird, kann auch hier der Vorwurf einer unzulässigen Wesensbestimmung erhoben werden, was auf den ersten Blick paradox erscheinen mag. So kann die Spannung zwischen Feuerbach und Adorno nicht mit einem einfachen Verweis auf den Menschen als Wesen seiner Geschichte, welches er für beide darstellt, aufgehoben werden, da bei Feuerbach der Hinweis auf das Vermitteltsein dieser Historizität fehlt. Dennoch bewegen sich die beiden an dieser Stelle aufeinander zu.

Eine weitere Parallele beider Positionen lässt sich auffinden, wenn die Rolle des Sinnlichen beleuchtet wird: Sowohl Feuerbach als auch Adorno bemühen sich um eine Rehabilitation des sinnlichen Moments. Feuerbach akzentuiert, dass gerade auch die sinnlichen Gegenstände neben den geistigen als Offenbarung des menschlichen Wesens fungieren. Sinnliches und körperliches Erleben sowie menschliche Gefühle und Bedürfnisse spielen bei ihm eine zentrale Rolle, womit er sich gegen ein rein ideelles Verständnis des Menschen wehrt und seine Leiblichkeit betont. Auch bei Adorno kommt dem Moment der sinnlichen Wahrnehmung besondere Aufmerksamkeit zu, indem er unterstreicht, dass eine Anbindung aller philosophischen Überlegungen an die lebensweltlichen Erfahrungen des Menschen vonnöten ist, um der Erfahrung als Substrat aller Abstraktion gerecht werden zu können. Den Menschen oder auch die Idee a priori kann es insofern für Adorno überhaupt nicht geben, da für ihn die Figur des

Vermitteltseins zentral ist. In der Dialektik der Aufklärung formuliert Adorno, dass die Rolle des Leiblichen den Kern der subjektiven Erkenntnis bilde (Adorno 1966, S. 194).⁶ Sowohl Feuerbach als auch Adorno sprechen sich also für ein leibliches Verständnis menschlicher Existenz aus, bei welchem die ideelle und materielle Sphäre nicht trennbar, sondern durch die Wahrnehmungsinstanz des Leibes untrennbar verknüpft sind. Interessant ist hierbei, dass die Grundannahme, der Mensch sei nur im Medium des körperlichen, leiblichen Erlebens zu denken, bei beiden zu sehr unterschiedlichen Schlussfolgerungen führt: Während Adorno die sinnliche Wahrnehmung als Chance begreift, Beobachtungen anzustellen, die einen objektivierbaren Kern besitzen (wobei dies keinesfalls als naiver Realismus missverstanden werden darf), ist die sinnliche Wahrnehmung bei Feuerbach vornehmlich das Moment, in welchem sich der Mensch seiner selbst bewusst wird. Trotz dieser unterschiedlichen Interpretationen, für die Leiblichkeit als Prämisse gelten kann, zeigt sich in ihrer Betonung eine gemeinsame Ablehnung des cartesianischen Dualismus von Körper und Geist: Feuerbach wendet sich explizit gegen die Möglichkeit, eine Philosophie im Raum des rein Ideellen entwickeln zu können und verweist direkt auf die Körperlichkeit eines jeden Verfassers einer solchen, die eine lebensweltliche Anbindung der Philosophie bedingt. Adorno dementiert einen Zwei-Welten-Dualismus ebenfalls (vgl. Günther 2006, S. 127), wobei die Leiblichkeit des Menschen sowohl als Wahrnehmungsinstanz für die Erfahrung als auch als etwas historisch Geformtes eine in sich vermittelte Sphäre anstelle einer a priori ideellen oder materiellen Entität ist. Feuerbachs Versuch, die Sinnlichkeit des Menschen zu rehabilitieren, müsste daher von Adorno positiv rezipiert werden.

Neben diesen erkenntnistheoretischen Überlegungen sei am Rande noch eine Parallele erwähnt, die in einer bewussten Distanz zu einer Begründung des Guten im Allgemeinen liegt: Die kurz angerissene Zurückhaltung Feuerbachs, eine Erklärung für die Existenz des Guten anzugeben, lässt sich mit Adornos Konzept des Nichtidentischen in Einklang

⁶ Hierzu muss vermerkt werden, dass Adorno sich auch kritisch gegenüber dem Leibesbegriff äußert (vgl. Adorno/Horkheimer 1981, S. 267). Christian Grüny argumentiert, dass diese Kritik nicht auf die phänomenologische Erfahrungsinstanz, sondern auf christliche Leibeskonnotationen abziele (vgl. Grüny 2012, S. 246). Einen eigenen ausgearbeiteten Leibbegriff habe Adorno nicht entwickelt. Dennoch finden sich zahlreiche fruchtbare Anknüpfungspunkte in seinen Schriften zur Phänomenologie (vgl. ebd., S. 245). Durch seine explizite Ablehnung eines Körper-Geist-Dualismus lässt sich schlussfolgern, dass der Körper für Adorno mehr darstellt als die materielle Hülle des Geistes, wie es auch der Leibbegriff zum Ausdruck bringen will.

bringen, welches ein Bewusstsein für die Grenzen des Explizierbaren und somit für eine letztliche Unbegreiflichkeit und (begriffliche) Unbegründbarkeit schafft. So verbleiben beide bei der Frage nach der Begründung, warum das Gute sein kann, im Negativen, um sich vor einem positiven Materialismus zu distanzieren. Eine weitere gedankliche Nähe, die hier zwar nicht näher erläutert wird, aber dennoch Erwähnung finden sollte, manifestiert sich in ihrer gemeinsamen Verpflichtung gegenüber dem Konzept der unbedingten Humanität, welches sowohl mit Feuerbachs Annahme eines guten menschlichen Wesens als auch mit Adornos Misstrauen gegenüber Wesensbestimmungen für beide dieselbe Gültigkeit besitzt.

3. Schlussbetrachtung

Feuerbach und Adorno erscheinen auf den ersten Blick hinsichtlich ihres Anthropologieverständnisses diametral entgegengesetzt. Diese Gegensätzlichkeit lässt sich durch den Verweis darauf, dass Feuerbach eine historische Anthropologie entwickelt, etwas besänftigen. Jedoch reicht dieser Verweis nicht in Gänze aus, weil Feuerbachs Betonung der Wesensvollkommenheit des Menschen direkt von Adorno als illusorisch verworfen wird. Feuerbach versucht jedoch nicht, eine erbauliche Ganzheit des Menschen zu formulieren, wie es vielleicht für reformpädagogische Ansätze besonders typisch ist. Für ihn ist die Rückbindung der Philosophie an den Menschen vor allem der Einsicht geschuldet, dass eben diese Menschlichkeit auch in der abstraktesten Spekulation nicht überwunden werden kann, wodurch ein philosophisches Ausklammern des menschlichen, leiblichen Standpunktes als unmöglich gelten muss. Diesen Standpunkt teilt Adorno, der ebenfalls davor warnt, dass philosophische Terminologien sich verdinglichen und somit für die menschliche Erfahrungswelt irrelevant werden. Somit ist anzunehmen, dass Adorno die Betonung der menschlichen Ausgangslage, auf der sich alle philosophischen Überlegungen gründen, gutheißen würde, da auch er betont, dass die sinnliche Erfahrung in der Philosophie durchaus ihren Ort hat. Seine scharfe Ablehnung der Anthropologie Feuerbachs mag also auch einem seiner Zeit geschuldeten Misstrauen gegenüber einem vermeintlichen Entdecken des wahren Wesens des Menschen entspringen, wobei die Grundaussage Feuerbachs, Philosophie

als eine menschliche, lebensweltlich rückgebundene Kategorie zu begreifen, Adorno gar nicht fern liegt. Schlussendlich lässt sich formulieren, dass die beiden in ihrer Ablehnung eines Körper-Geist-Dualismus sowie in dem Verständnis von Leiblichkeit einander nahe kommen, wobei Adornos Vorbehalte gegenüber einer inhaltlichen Charakterisierung des Menschen so weit gehen, dass er sogar die bei Feuerbach ebenfalls erfolgende Betonung der menschlichen Unbestimmtheit für affirmativ hält. Dennoch ist festzuhalten, dass die beiden einander nicht so fern sind, wie es ein erster Blick auf die Rolle der Anthropologie für die Philosophie suggerieren mag.

Literaturverzeichnis

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

Adorno, Theodor W. (1972): Soziologische Schriften. In: Tiedemann, Rolf (Hrsg.): Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften, Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Adorno, Theodor W. (1973): Philosophische Terminologie. Zur Einleitung. Hrsg.: Rudolf zur Lippe. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max (1981): Dialektik der Aufklärung. In: Tiedemann, Rolf (Hrsg.): Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften, Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benner, Dietrich; Brüggem, Friedhelm (2011): Geschichte der Pädagogik. Von Beginn der Neuzeit bis zur Gegenwart. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag.

Feuerbach, Ludwig (1967): Kleinere Schriften II (1839-1846). In: Schuffenhauer, Werner (Hrsg.): Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke, Band 9. Berlin: De Gruyter Verlag.

Feuerbach, Ludwig (1976): Das Wesen des Christentums. In: Thies, Erich (Hrsg.): Werke in sechs Bänden, Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Grüny, Christian (2012): Theodor W. Adorno – Soma und Sensorium. In: Alloa; Emmanuel et al. (Hrsg.): Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag. S. 245-259.

Günther, Klaus (2006): Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft. Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. In: Honneth, Axel; Menke, Christoph (Hrsg.): Theodor W. Adorno. Negative Dialektik. Berlin: Akademie Verlag.

Hobbes, Thomas (1996): Leviathan. In: Klenner, Hermann (Hrsg.): Philosophische Bibliothek, Band 491. Hamburg: Meiner Verlag.

Kant, Immanuel (1999): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Kraft, Bernd; Schönecker, Dieter (Hrsg.): Philosophische Bibliothek, Band 519. Hamburg: Meiner Verlag.

Luhmann, Niklas (1987): Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Maier, Ferdinand (2006): Das anthropologische Prinzip. Zweiter Band: Pragmatische Epistemologie. Natur und Religion bei Feuerbach. Berlin: LIT Verlag.

Meyer-Drawe, Käte (1984): Leiblichkeit und Sozialität. In: Grathoff, Richard; Waldenfeld, Bernhard (Hrsg.): Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, Band 7. München: Wilhelm Fink Verlag.

Reitemeyer, Ursula (2013): Perfektibilität gegen Perfektion. Rousseaus Theorie gesellschaftlicher Praxis. In: Brüggem, Friedhelm; Göstemeyer, Karl-Franz; Korte, Petra (Hrsg.): Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung, Band 4. Münster: LIT Verlag.

Ricken, Norbert (1999): Subjektivität und Kontingenz: Markierungen im pädagogischen Diskurs. Würzburg: Königshausen und Neumann Verlag.

Rölli, Marc (2012): Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert - Zwischen Leib und Körper. In: Alloa, Emmanuel et al. (Hrsg.): Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag. S. 146-161.

Schleiermacher, Friedrich (2000): Grundzüge der Erziehungskunst. In: Brachmann, Jens; Winkler, Michael (Hrsg.): Friedrich Schleiermacher. Texte zur Pädagogik. Kommentierte Studienausgabe, Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Welsch, Wolfgang (2012): Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft Verlag.