

Philosophische Anthropologie nach 1945

Rezeption und Fortwirkung

Philosophische Anthropologie Themen und Positionen

Herausgegeben von

Joachim Fischer (Dresden) Ada Neschke † (Lausanne)
Gérard Raulet (Paris) Hans Rainer Sepp (Praha)

Editionsbeirat

Heike Delitz (Bamberg)
Cathrin Nielsen (Frankfurt am Main / Prag)
Guillaume Plas (Paris)

Band 7

Philosophische Anthropologie nach 1945

Rezeption und Fortwirkung

Herausgegeben von
Gérard Raulet und Guillaume Plas

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Anita Westrup, Elisabeth Petereit und Christian Roques
(Groupe de recherche sur la culture de Weimar,
Maison des sciences de l'homme, Paris),
erstellten das Layout des vorliegenden Bandes.

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2014

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
ISBN 978-3-88309-891-3

Im Gedenken an unsere Kollegin Ada Neschke

Inhalt

Band 7

<i>Gérard Raulet / Guillaume Plas</i> Einleitung	9
<i>Olivier Agard</i> Kulturkritik und Anthropologie. Adorno und Gehlen	21
<i>Karl-Siegbert Rehberg</i> Institutionen im Zeitalter der Subjektivierung und der „post-histoire“	37
<i>Ada Neschke-Hentschke</i> Die Rezeption der Anthropologie Arnold Gehlens in der Bundesrepublik zwischen 1971 und 1984: Wolf Lepennies und Helmuth Schelsky	65
<i>Guillaume Plas</i> Das anti-universalistische Urmodell der „Transformation der Philosophie“: Der <i>anthropological turn</i> des jungen Karl-Otto Apel	89
<i>Alexandre Dupeyrix</i> Die pragmatische Anthropologie von Jürgen Habermas und Hans Joas	107
<i>Joachim Fischer</i> Philosophische Anthropologie. Ihr theoriebildendes Potential bei Habermas und Luhmann	127
<i>Joachim Fischer</i> Philosophische Anthropologie in der Philosophie nach 1945: Hans Blumenberg und Odo Marquard	151

<i>Alexis Diraxis</i> Der Sammler und die Lichtung. Konstruierte Verwandtschaftslinien und historische Genealogie der philosophischen Anthropologie Peter Sloterdijks	173
<i>Olivier Agard</i> Anthropologie und Kulturkritik bei Elias Canetti	207
<i>Martin Desrosiers</i> Der Zoo Adornos. Animalität und Aufklärung	231
<i>Francesco Gregorio</i> Heroismus und Pessimismus des philosophischen Menschen. Notizen über die philosophische Anthropologie von Cornelius Castoriadis	259
<i>Heike Delitz</i> Gilbert Simondons Ontologie, philosophische Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Ein recht verstandener Bergsonismus	277
<i>Katrin Becker / Georg Mein</i> Vom Grund der Gesetze und der Institution des Rechts. Pierre Legendres <i>Dogmatische Anthropologie</i>	303
<i>Julia Christ</i> Anthropologie und Kritik. Anmerkungen zur Philosophie Georges Batailles	331
<i>Julia Christ</i> Gabriel Tarde. Anthropologie oder Sozialontologie?	349
<i>Gérard Raulet</i> Philosophische Anthropologie – auch eine französische Wissenschaft? Politische Herausforderungen und Lehren aus einem Forschungsprojekt	367
<i>Autoren</i>	391

Einleitung

Verglichen mit dem ersten Auftreten der Philosophischen Anthropologie in der Weimarer Republik, das damals von einer regelrechten anthropologischen Mode begleitet wurde, erfolgte das Fortleben philosophisch-anthropologischen Denkens in Deutschland nach 1945 offenbar auf eine weitaus weniger spektakuläre Art und Weise. Schlägt man in den Kompendien zur Soziologie und Philosophie (den zwei Fächern, innerhalb derer philosophisch-anthropologisches Gedankengut thematisch und realhistorisch am ehesten Chancen hatte, erhalten zu bleiben) der Nachkriegszeit nach, so bekommt man leicht den Eindruck, als sei es in dieser Zeit geradezu in Vergessenheit geraten. Von Kritischer Theorie, von Systemtheorie, von Industrialisierung, von Ethnologie, Geschlechtertheorie oder Sozialisationstheorie ist die Rede; von einem Denkansatz namens „Philosophische Anthropologie“, vom Menschen aber, keine oder kaum eine Spur.¹

Schließt man als Gründe für diesen Tatbestand ideologische Strategien der nachträglichen Geschichtsverfälschung aus, so muss man sich, angesichts solch einer überaus breiten Übereinstimmung im Verschweigen, auf die Suche nach historischen Erklärungen machen. Den *racial turn*, den die Philosophische Anthropologie nach 1933 eingeschlagen

¹ Vgl. unter zahlreichen weiteren Beispielen Korte 2006, Gerhardt 2009 (bei der das Wort „Anthropologie“ nur an einer einzigen Stelle, im Kontext der Besprechung von Berger/Luckmann, und dies auch nur unter anderen Schlagwörtern, fällt), Dimbath 2011 (der die Doppelfrage „Wer bin ich? Was bin ich?“ symptomatischerweise anhand von Mead und Berger/Luckmann beantwortet), sowie im Bereich der Philosophie Plümacher 1996.

hatte, anzuführen, um zu erklären, warum sie nach 1945 nicht mehr als solche weiter bestehen konnte – zumal nicht nur ihre Theorie, sondern auch ein guter Teil ihres Personals in Verruf geraten war –, griffe dabei allerdings zu kurz: Die überaus gespaltene und kontroverse, aber gerade dadurch überaus intensive Rezeption Arnold Gehlens – dieses „beunruhigendsten Intellekts“, nach dem bezeichnenden Wort Jürgen Habermas’ aus dem Jahr 1981² – im Nachkriegsdeutschland liefert sicherlich den besten Beleg dafür.³ Überhaupt wäre es naheliegend gewesen, trotz dieses Legitimitätsverlusts die anthropologische Frage für dringlicher denn je zu halten. „Zu keiner Zeit der Geschichte“, hatte Scheler 1928 festgestellt, ist „der Mensch sich so problematisch geworden wie in der Gegenwart“.⁴ Nun hätte sich diesem Menschen nach 1945 angesichts des Holocausts die Frage noch mehr aufdrängen können, was er denn überhaupt für eine Spezies sei, die dazu fähig gewesen war, über sechs Millionen ihrer Genossen nicht einfach zu töten (wozu ja Tiere, wenngleich in weitaus geringerem Umfang, auch fähig sind), sondern sie auf eine systematische und durchdacht brutale Art und Weise zu ermorden. Diese Frage wurde aber, in gewisser Weise doch erstaunlich, kaum gestellt. Statt der Frage nach dem „Was“ traten vielmehr eine Fülle von Antwortversuchen auf das „Wie“ auf den Plan, die dementsprechend weniger anthropologische als historische, politische, ökonomische, soziologische Erklärungsansätze bemühten – zumal ihr Hauptaugenmerk nicht mehr dem „Menschen im Kosmos“ überhaupt galt, wie dies noch für Scheler in seiner Gründungsschrift der Fall gewesen war, sondern in erster Linie dem *deutschen* Menschen in seiner *spezifischen* Kultur-, Mentalitäts- oder politischen Geschichte.⁵

² Habermas 1981, 10.

³ Vgl. hierzu monographisch Wöhrle 2010; zum Spezialfall der Gehlen-Rezeption von Wolf Lepenies, der in Wöhrles Studie nicht behandelt wird, siehe in diesem Band den kontrastiven Beitrag von Ada Neschke-Hentschke „Die Rezeption der Anthropologie Arnold Gehlens in der Bundesrepublik zwischen 1971 und 1984. Wolf Lepenies und Helmut Schelsky“, sowie, zum besonders brisanten Fall des freundlichen Verhältnisses, das Adorno nach dem Krieg mit Gehlen unterhielt, den Beitrag von Olivier Agard „Kulturkritik und Anthropologie. Adorno und Gehlen“.

⁴ Scheler 1928, 11.

⁵ Man denke freilich an erster Stelle an Plessners *Verspätete Nation*, oder auch noch an Ralf Dahrendorfs *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. Selbst wenn die aus den Ereignissen im Dritten Reich entsprungene Fragestellung nicht auf Deutschland beschränkt blieb, sondern sich an einen Verallgemeinerungsversuch heranwagte, blieb die anthropologische Thematik zumeist unerheblich: so etwa in Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Dass allerdings die unter Adornos Ko-Leitung geführten *Studies in the Authoritarian Personality* in diesem Rahmen aufgrund ihrer stark

Auch in einer weiteren Hinsicht erwies sich die historische Zäsur des Jahres 1945 als ein für die deutsche Anthropologie-Tradition ungünstiger Faktor: Im Zuge der politischen *reeducation*-Kampagne erfolgte – völlig unabhängig von deren ideologischen Resultaten – eine massive Rezeption von angelsächsischen Werken und Ansätzen innerhalb der deutschsprachigen anthropologischen und anthropologieverwandten Forschung. Diese Rezeption hatte nun nicht nur zur Folge, dass die Feldforschung, die vor 1945 in Deutschland zwar durchaus bereits praktiziert wurde, jedoch minoritär blieb, nach 1945 zu einem fest etablierten Forschungsparadigma wurde, das die im Vergleich allzu spekulativ erscheinende Philosophische Anthropologie verdrängte; und es verdrängte das deutsche Modell umso mehr, als es dieses auch lexikalisch maskierte und ihm somit seiner Sichtbarkeit maßgeblich beraubte: Wenn etwa ab den späten 1950er Jahren von „Kulturanthropologie“ in Deutschland die Rede war, so orientierte man sich kaum noch an dem von Rothacker inaugurierten und von Gehlen fortgeführten Theoriekomplex, sondern in den allermeisten Fällen an der empirischen *Cultural Anthropology* US-amerikanischer Herkunft⁶, die angesichts ihrer offenen Theoriescheu und Praxisbezogenheit und trotz mancher Vermittlungsversuche kaum Interesse an der Integration von Denkmodellen aus der deutschen Tradition hatte.

Überhaupt: Es gehört zum Schicksal jeder Denktradition, dass sich diese im Laufe ihrer Geschichte einem gewissen Streuungsprozess nicht verwehren kann. So wäre es auch ohne historische Zäsur wohl kaum zu vermeiden gewesen, dass die vereinheitlichend wirkende Problematik des Menschen sich im Laufe der Jahrzehnte in eine Vielzahl unterschiedlicher Spezialfragen verflüssigte. Diese Spezialfragen wiederum ließen den ursprünglichen Denkansatz – ungeachtet seiner eigenen internen Fortentwicklungen, etwa in Richtung einer Rollen- oder auch einer Institutionentheorie, anhand derer die Gründerfiguren sehr wohl Anschluss an Theoriendebatten der Nachkriegszeit finden konnten⁷ – immer mehr

anthropologisch-typologischen Ausrichtung gewissermaßen eine Ausnahme bilden, ist für den Stellenwert der philosophischen Anthropologie innerhalb der Kritischen Theorie nach 1945 besonders aufschlussreich; wir kommen weiter unten auf diesen Punkt ausführlich zurück.

⁶ So etwa Mühlmann / Müller (Hg.) 1966 oder auch König (Hg.) 1972.

⁷ Dies trifft unter den Gründern des Denkansatzes vielleicht am allermeisten für Gehlen zu, in dessen Werk der Nachkriegszeit die genealogischen Fäden, die zu den genuin anthropologischen Gründungsthese zurückführen, am sichtbarsten geblieben sind. Zur fortdauernden Relevanz von Gehlens Institutionentheorie im Zeitalter der Globalisierung oder auch zu seiner Entfaltung einer Soziologie der zeitgenössischen

als ungenügend erscheinen.⁸ So musste sich etwa die anthropologische Fragestellung, gemessen an der Gender- und der Frauenforschung, als geschlechtsblind erweisen. Ja noch wirkungsvoller und nicht ohne eine gewisse historische Ironie: Von der Systemtheorie, die Luhmann ursprünglich aus einer originellen Fortsetzung von Gehlens anthropologisch fundiertem Institutionsdenken heraus entwickelt hatte, die aber für sich betrachtet viel eher eine Art Gegenstück zu den in Frankreich zeitgleich erfolgenden Feststellungen des „Todes des Menschen“ bildete, musste sich die anthropologische Reflexion sogar attestieren lassen, schlichtweg überflüssig geworden zu sein.⁹

Mit dieser Verlagerung des Stellenwertes des Denkansatzes „Philosophische Anthropologie“ innerhalb des deutschen Theoriefeldes nach 1945 muss deshalb eine hermeneutische Perspektivenverlagerung notwendig einhergehen: Will man sich einen Überblick verschaffen über die Nach- und Fortwirkung der philosophischen Anthropologie in der deutschen Philosophie nach 1945, so ist es unerlässlich, sich über die Grenzen der etablierten Disziplinen und Teildisziplinen hinwegzusetzen und die Aufmerksamkeit auf die philosophische Anthropologie mehr als *Denkmotiv* denn als *Denkansatz* zu richten. Wir haben im zweiten Band dieser Reihe dokumentiert, dass es in Deutschland ab der zweiten Hälfte der 1920er Jahre, bei Scheler, Plessner und Gehlen, zu der Behauptung eines Theorieprogramms gekommen ist, das mit anderen, entweder bereits etablierten oder selbst im Entstehen begriffenen Denkansätzen – dem Neukantianismus, der Phänomenologie, der Existenzphilosophie, dem Neopositivismus, der Kritischen Theorie u.a.m. – umso mehr in unmittelbare Konkurrenz geriet, als es sich als autonome Tradition entwickelte, zugleich aber in vielerlei Hinsicht als ein solches Denkmotiv ihnen selbst innewohnte.

Wir verfolgen hier dieselbe Interpretationslinie. Da es aber beileibe weder darum gehen kann, sich auf die Suche nach den „echten“ oder unechten Erben des Theorieprogramms der zwanziger Jahre zu machen, noch den Grad oder Prozentsatz zu bestimmen, der es erlauben würde, ein Denken

Kunst vgl. in diesem Band den Beitrag von Karl-Siegbert Rehberg „Institutionen im Zeitalter der Subjektivierung und der *post-histoire*“.

⁸ Bei Plessner selbst lässt sich womöglich ein solches Bewusstsein der Antiquiertheit der *ursprünglichen*, eng philosophisch-anthropologischen Fragestellung nach „dem Menschen“ erahnen, wenn er im Titel eines Aufsatzes von 1963 die Frage stellt: „Immer noch Philosophische Anthropologie?“ (vgl. Plessner 1963).

⁹ Vgl. allerdings, für eine andere Deutung des Stellenwertes der Philosophischen Anthropologie innerhalb von Luhmanns Werk, den Beitrag von Joachim Fischer „Philosophische Anthropologie. Ihr theoriebildendes Potential bei Habermas und Luhmann“ in diesem Band.

zum Denkansatz der Philosophischen Anthropologie zu zählen, *geben wir den Diskursstrategien auf die Spur*, in welchen der anthropologisch-philosophische Ansatz weiterhin eine Rolle spielt, und wir fragen nach den Gründen dieser nachhaltigen Prägnanz des Denkansatzes.

Sicher können Bildungsgänge und mehr oder weniger bewusste oder offen bekundete Erbschaften eine Rolle gespielt haben, wie es Apel und Habermas immer wieder nachgesagt wird, weil beide, wie viele andere allerdings, Rothackers Vorlesungen und Seminare besucht haben¹⁰, oder, um ein Beispiel aus der „dritten Generation“ philosophisch-anthropologischen Denkens zu bemühen, wie es bei Hans Joas als Schüler Dieter Claessens' ebenso der Fall gewesen ist.¹¹ Man soll sich aber der Grenzen eines solchen vermeintlich genealogischen Verfahrens bewusst sein. Denn es kommt ja nie auf „die“ Philosophische Anthropologie als solche, sondern immer auf das an, was man aus ihr macht – sei es eigentlich denkprogrammatisch oder bloß strategisch.¹²

Was man „aus ihr macht“, oder aber auch was man aus ihr zu machen gezwungen wird. Denn was den Interpreten eigentlich herausfordert, ist,

¹⁰ Es ist der realhistorischen Rekonstruktion gesagter Erbschaften halber vielleicht nicht ganz unerheblich, hier jedoch zu erwähnen, dass entgegen einer oft anzutreffenden Ansicht nur Habermas unter diesen bekannten Rothacker-Schülern (neben Habermas: Apel, Schmitz, Pöggeler und weitere) die Anthropologie-Vorlesung Rothackers vom Wintersemester 1953/54 beigewohnt hat, die insofern fälschlicherweise als ein entscheidendes Moment des Weiterreichens anthropologischen Gedankenguts von der Gründergeneration an die Generation der Nachkriegszeit angesehen wird. (Unter anderem war Schmitz zu der Zeit mit dem Abschluss seiner Dissertation in Berlin beschäftigt, während Apel an einer Augenkrankheit litt, die ihn von jeglicher intellektueller Tätigkeit fernhielt.) Dies ändert an Rothackers wichtiger Vermittlungsrolle selbstverständlich wenig: Seine Bonner Studenten und Doktoranden hatten ohnehin in den vorangegangenen Semestern genügend Gelegenheit gehabt, bei anderen Veranstaltungen von ihm mit dem philosophisch-anthropologischen Denken vertraut zu werden. Davon zeugt vielleicht am eindeutigsten das Frühwerk Apels, wie Guillaume Plas es in seinem Beitrag „Das anti-universalistische Urmodell der ‚Transformation der Philosophie‘. Der *anthropological turn* des jungen Karl-Otto Apel“ zeigt; zum ähnlichen Fall von Habermas, vgl. den oben angeführten Beitrag von Joachim Fischer.

¹¹ Zum Stellenwert der philosophischen Anthropologie im Werk Joas' (der allerdings bei Claessens über G. H. Mead promovierte) siehe in diesem Band den Beitrag von Alexandre Dupeyrix „Die pragmatistische Anthropologie von Jürgen Habermas und Hans Joas“.

¹² Zu einem Paradebeispiel für einen solchen diskursstrategischen Rekurs auf die Philosophische Anthropologie, der sich zahlreicher philosophisch-anthropologischer Motive bedient, ohne jedoch, zum Zweck der Selbststilisierung als Erbe des an symbolischem Kapital weitaus reicheren Heidegger, ihren eigentlichen ideellen Ursprung zu verraten, vgl. in diesem Band den Beitrag von Alexis Dirakis über Peter Sloterdijk, „Der Sammler und die Lichtung“.

entgegen allen Behauptungen der eingangs erwähnten geschichtlichen Kompendien, doch ihre nachhaltige Prägnanz – salopper ausgedrückt: der Umstand, dass sie nicht loslassen will, dass sie immer dabei ist und dass man auch gern mit ihr kokettiert, nachdem man allem Anschein nach den Fluch des „Anthropologieverdachts“ (vgl. dazu unseren Band über die Konkurrenz der Paradigmata) zu den Akten gelegt hat. Auch Axel Honneth rühmt sich, mit seiner an Hegel geschulden Philosophie der Anerkennung, die als solche nicht wirklich Schlüssel zur Praxis gibt, wenigstens an grundlegende anthropologische Wahrheiten wiederangeknüpft zu haben. Er stützt sie auf Anleihen bei der Sozialpsychologie von George Herbert Mead und Donald Winnicott. Wie weit das in praktischer Hinsicht reicht, eröffnet eine Debatte, die über den Rahmen dieses Bandes hinausgeht. Hier soll es aber dezidiert um die Frage gehen, warum so viele Autoren des 20. Jahrhunderts, wie auch immer uneingestanden, von der philosophischen Anthropologie nicht loslassen wollten, und warum so viele – auch beim Übergang ins 21. Jahrhundert – diese Anhänglichkeit bestätigen bzw. nicht denunzieren.

Zwei Beispiele seien im Folgenden aufgegriffen. Das erste Beispiel ist die *Dialektik der Aufklärung*. Ihre Autoren haben ihren Tribut an die Anthropologie nicht verschwiegen, man hat ihn aber lange nicht wahrnehmen wollen, bis man endlich im Kontext des Jubiläums die schon 1987 veröffentlichten Aufzeichnungen und Entwürfe wiederentdeckte. Offensichtlich fungiert hier das philosophisch-anthropologische Denkmotiv als Rekurs – als Rückbesinnung in einer historischen und philosophischen Situation, die für eine progressive Geschichtsphilosophie ein *dead end*, eine endgültige Sackgasse, zu bedeuten schien. Trotz der scheinbaren Aussichtslosigkeit der Barbarei geben Horkheimer und Adorno nicht auf. Sie reagieren mit dem Programm einer „dialektischen Anthropologie“ der bürgerlichen und spätbürgerlichen Denk- und Handlungsformen bis zu deren Umkippen in Selbsterstörung. Ihre Lehre vom Menschen setzt radikal an, sie nimmt nicht nur implizit Bezug auf Max Scheler¹³, sondern sie radikalisiert ihn. Zu den Kernbegriffen dieser Reaktion gehört derjenige des „Vertierens“. In anderen Worten nimmt diese Anthropologie tierische Züge an – sie tritt das Erbe des Kynismus an.¹⁴

¹³ Vgl. Scheler: „In der Tat stellt sich der Mensch und seine Zivilisation, sofern sie an biologischen Werten gemessen werden sollen, als eine Art *faux pas* in den Tritten dar, die das Leben auf Erden in seiner Entwicklung gegangen ist.“ (Scheler 1921-26, 289)

¹⁴ Vgl. diesbezüglich Martin Desrosiers' Beitrag über „Adornos Zoo“ in diesem Band und darüber hinaus Raulet: „Aufzeichnungen und Entwürfe“, in: Gunnar Hindrichs (Hg.): *Klassiker auslegen: Dialektik der Aufklärung*, Berlin, i. E.

Trotz oder gerade wegen der Geschichtslosigkeit, die man ihr vorwirft, verschaffte so die philosophische Anthropologie der Kritischen Theorie einen Rückhalt. Man kann darin einen höhnischen Wink der Geschichte sehen, den die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* zweifelsohne auch ähnlich vernommen haben – haben sie doch wider alles Erwarten den Plan einer „dialektischen“ Anthropologie zum Kernstück ihres theoretischen Widerstandsdispositivs gemacht. Die These ist also, dass in Krisenzeiten der Geschichtsphilosophie bzw. in extremen Krisensituationen des Emanzipationsgedankens die philosophische Anthropologie ausgerechnet als Rekurs fungiert hat und immer noch fungiert.

Das zweite Beispiel ist der Engpass, in den der Marxismus der 1970er Jahre in Frankreich getrieben wurde. Gemeint ist ein Denkmoment der französischen Philosophie der Emanzipation, das zum Zuge kam in ihrer äußersten Notlage beim Übergang zur nicht mehr frisch-fröhlichen Modernisierung – in anderen Worten: zur Postmoderne, die ja mit dem Ende der Wachstumsideologie zusammenfiel (wiewohl wir das damals nicht so wahrgenommen haben). Dass der schwer verwundete „französische Marxismus“ in den Jahren, in welchen sein politisch-intellektuelles Imperium wackelte, gerade diesen Rückgriff auf Spinoza sich einfallen ließ¹⁵, kann im Nachhinein durchaus als eine genialische Entscheidung angesehen werden.¹⁶ Zwar hat der Bezug auf Spinoza in der marxistischen Reflexion eine lange Tradition, und es ist auch nicht zu leugnen, dass es für die französischen Marxisten um ein Nachzugsgefecht ging, bei dem ihr Überleben selbst auf dem Spiel stand. Aber es wäre ein Irrtum, ihn darauf zu reduzieren. Die Wende der 1970er und 1980er Jahre hat vielmehr (willentlich oder nicht), im Kontext des fast restlosen Siegs des Strukturalismus, den Übergang zur sog. „post-strukturalistischen“ Philosophie vorbereitet. Es ging darum – wie Althusser 1974 in „Sur Spinoza“ schrieb –, der marxistischen Theorie über den Zusammenbruch der drei Grundvoraussetzungen des Ursprungs, des Subjekts und des Ziels oder Zwecks hinauszuhelfen: „Indem sie am Subjekt die zentrale Kategorie der imaginären Täuschung radikal kritisierte, traf [die spinozistische Philosophie] die bürgerliche Philosophie, die sich seit dem 14. Jahrhundert auf der Grundlage der rechtlichen Subjektidee ent-

¹⁵ „Nous avons été coupables d’une passion autrement forte et compromettante: nous avons été spinozistes [...] nous avons fait le détour par Spinoza pour voir un peu plus clair dans la philosophie de Marx [...] nous avons fait le détour par Spinoza pour voir un peu plus clair dans le détour de Marx par Hegel.“ (Althusser 1974, 65-69)

¹⁶ Im Vergleich mit dem völlig phantasielosen Denken der liberalen deutschen Linken, das überdies jeden Rest an „Historischem Materialismus“ über Bord warf.

faltete, ins Herz.“¹⁷ Althusser begründete damit die Möglichkeit eines „postmodernen“ Marxismus, der auf längere Sicht auch ohne den Glauben an ein Volks-Subjekt sich bewähren könnte – nichts anderes also als eine Rückzugsbasis für die Kritik, wenn diese sich nicht mehr mit einem Subjekt identifizieren kann. Darüber hinaus öffnete diese Wende den Weg für die radikal-demokratische Erneuerung des politischen Denkens, die Hardt und Negri mit ihrem Renner *Empire* gleichsam in Form eines Aufstands des Lebens – des sog. „biopolitischen Kollektivkörpers“ – gegen die Ermüdung der Geschichtsphilosophie durchgeführt haben.¹⁸

Insofern kann man von einer unterschwelligem Wiederkehr des philosophisch-anthropologischen Denkens in der französischen Gegenwartphilosophie sprechen. Eine Wiederkehr, die zu den Quellen eines gemeinsamen deutschen und französischen Denkansatzes zurückführt: Bekannt ist nämlich, dass Deleuze sich von früh an mit Bergson beschäftigt hat¹⁹ und dass er es noch in seinem „Spätwerk“ nicht scheute, sich offen zur Tradition der Lebensphilosophie zu bekennen. In der Bergson gewidmeten Nummer der maßgebenden französischen Zeitschrift *Critique* erschien im Mai 2008 ein Fake: drei unveröffentlichte (und aus guten Gründen undatierte), von Elie During herausgegebene Briefe von Henri Bergson an Gilles Deleuze.²⁰ Bergson freut sich im ersten dieser Briefe darüber, dass seine Intuition der Dauer von Deleuze richtig verstanden und treu dargestellt worden ist. Er plädiert für einen neuen Rationalismus, der, wenn es sein muss, um der Fluidität willen auf die Begriffe verzichten soll, und betont die Pluralität der Dauer: „Il n’y a jamais que *des* durées, et chaque durée est en elle-même multiple.“²¹ Im zweiten Brief lobt er sogar trotz ihres unakademischen Stils die Habilitationsschrift von Deleuze, *Différence et répétition*, und lässt sich auf einen besonders aufschlussreichen Kommentar seines eigenen Vorhabens in *Matière et Mémoire* ein: Dort sei es ihm darum zu tun gewesen, den psychophysischen Parallelismus zu überwinden und durch die Untersuchung des Gedächtnisses den Punkt zu erfassen, „wo die Tätigkeit der Materie an die des Geistes grenzt“,

¹⁷ „En critiquant radicalement dans le Sujet la catégorie centrale de l’illusion imaginaire, [la philosophie spinoziste] atteignait au cœur la philosophie bourgeoise, qui se construisait depuis le XIV^e siècle sur le fond de l’idée juridique du Sujet.“ (Althusser 1974, 73)

¹⁸ Vgl. in diesem Band den Beitrag von Gérard Raulet: „Philosophische Anthropologie – Auch eine französische Wissenschaft?“

¹⁹ Vgl. Riquier 2008.

²⁰ *Critique* 64 (2008), Nr. 732, 398-409.

²¹ „Die Dauer gibt es immer nur im Plural, und jede Dauer ist in sich selbst vielfältig.“ (Ebd. 401)

und umgekehrt „den Geist in die größte Nähe zur Materie zu bringen“.²² In dem dritten Brief, der den Höhepunkt dieser dramatischen Progression bildet, erklärt sich Bergson auf das angekündigte, mit Félix Guattari vierhändig geschriebene Werk *Capitalisme et schizophrénie* gespannt. „Das Bild des Rhizoms“, so meint er, sei „völlig angebracht, um den besonderen Typ von heterogener und qualitativer Vielfältigkeit zu veranschaulichen, die der Textur einer werdenden Wirklichkeit eigen ist.“²³ Dieser Briefwechsel, der stattgefunden haben könnte, verdeutlicht die Fluchtlinien, die von den Ursprüngen der philosophischen Anthropologie zu ihrer Fortwirkung und Transformation im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts führen.

Geistreich haben die Herausgeber der *Critique*-Nummer ihr den Titel „Bergson en bataille“ (Streit um Bergson) gegeben. Dieser Titel mag auch als eine Anspielung zugleich auf den Begründer von *Critique*, Georges Bataille, und auf die philosophisch-anthropologische Denkrichtung des von ihm zusammen mit Roger Caillois mitbegründeten *Collège de sociologie* verstanden werden.²⁴ Diese Denkbewegung, auf welche Walter Benjamin mit gemischten Gefühlen, mit Abneigung und Anziehung zugleich, reagierte und deren Bedeutung er gegenüber Horkheimer und Adorno verteidigte, hat nicht nur in der psychoanalytischen lacanischen Schule, sondern auch in den ersten Schriften von Baudrillard (der sich auf Bataille bezieht, ohne ihn zu nennen), darüber hinaus in den Debatten zwischen Bataille und Castoriadis²⁵ im *Cercle international des intellectuels révolutionnaires* und bis in die „libidinöse Ökonomie“ von Jean-François Lyotard tiefe Spuren hinterlassen.

Deleuze war außerdem ein Leser von Gabriel Tarde, der in der französischen Soziologie neben dem Durkheim'schen Haupttrend eine alternative Tradition darstellt.²⁶ Wie bei Tarde ergeben sich bei Deleuze die gesellschaftlichen Prozesse aus einer Vielzahl kleiner Innovationen. Erst deren Untersuchung würde nach Tardes Ansicht aus der Soziologie eine eigentliche experimentelle Wissenschaft machen.

Heißt dies nun, dass nachdem die philosophische Anthropologie als „deutsche Wissenschaft“ nach 1945 zumindest von der ersten Reihe

²² Ebd. 405.

²³ Ebd. 407.

²⁴ Zu Georges Bataille vgl. in diesem Band den Beitrag von Julia Christ: „Anthropologie und Kritik – Anmerkungen zur Philosophie Georges Batailles“.

²⁵ Vgl. hier unten Francesco Gregorios „Notizen über die philosophische Anthropologie von Cornelius Castoriadis“.

²⁶ Vgl. in diesem Band den Beitrag von Julia Christ: „Gabriel Tarde: Anthropologie oder Sozialontologie“.

deutscher Denkansätze verschwunden war, sie im Laufe der darauffolgenden Jahrzehnte in der Form einer „französischen Wissenschaft“ ihr wissenschaftliches *comeback* feiern konnte? Diese These zu bejahen, hieße den großen Unterschied zwischen der deutschen Philosophischen Anthropologie und dem französischen philosophisch-anthropologischen Denkansatz zu unterschlagen: Obwohl beiden der Anti-Cartesianismus gemeinsam ist, unterscheidet sich der französische philosophisch-anthropologische Denkansatz von dem deutschen dadurch, dass er von dem *désir*, der Begierde, und nicht von der Leib-Körper-Problematik ausgeht. Das erklärt die Prägnanz des psychoanalytischen Anteils an der Debatte auf französischer Seite. Während die deutsche Philosophische Anthropologie die exzentrische Positionalität des Menschen aus der Dialektik zwischen Leib und Körper, zwischen „Leib sein“ und „Körper haben“ ableitet, und aus diesem Grund dazu neigt, die biologische Grundlage menschlicher Existenz alles in allem als festen Referenzpunkt jenseits aller kulturellen Modifikationen anzusehen, ist es die Begierde, die für die französischen Denker die eigentliche anthropologische Referenz bildet. Aus diesem verschiedenen Ansatz resultieren bedeutsame Konsequenzen: Es geht nicht etwa nur darum, dass der französische Ansatz in der politischen und vor allem in der intellektuellen Öffentlichkeit in den Umbruchjahren 1970-2000 politisch präsenter war und als politisch progressiver erschien. Es geht auch darum, dass damit die Fähigkeit verbunden war, viel schneller und kritischer auf die raschen Veränderungen der künstlichen Umwelt zu reagieren, denen der Mensch ausgesetzt ist: auf die Herausforderung der Biotechniken wie auf die politische und soziale „Deformation“ des menschlichen Wesens, das heißt auf das, was man seit Michel Foucault „Biopolitik“ nennt. Nicht zuletzt zeugt auch von diesem Tatbestand die seit einigen Jahren erfolgende Wiederentdeckung des anthropologischen Denkens von Gilbert Simondon, der nicht nur für die Entfaltung von Deleuzes Frühwerk eine überaus wichtige Rolle spielte, sondern auch eine zentrale Referenz bildet im heutigen Denken der aktuellen Techniken und Medien.²⁷

²⁷ Man denke nur an seine Bedeutung für das Denken Bernard Stieglers. Für eine Ermesung seines allgemeinen Stellenwerts im Denken der heutigen „technologischen Bedingung“ vgl. unter anderem Hörl (Hg.) 2011 und darin insbesondere den Aufsatz von Jean-Hugues Barthélémy: „Simondon – Ein Denken der Technik im Dialog mit der Kybernetik“. Zu Simondons Anthropologie selbst vgl. den Beitrag von Heike Delitz „Gilbert Simondons Ontologie, philosophische Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Ein recht verstandener Bergsonismus“ in diesem Band.

Literatur

- Althusser, Louis (1974): „Sur Spinoza“, in: *Eléments d'autocritique*, Paris, 65-83.
- Dimbath, Oliver (2011): *Einführung in die Soziologie*, München.
- Gerhardt, Uta (2009): *Soziologie im zwanzigsten Jahrhundert. Studien zu ihrer Geschichte in Deutschland*, Stuttgart.
- Habermas, Jürgen (1981): *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main.
- Hörl, Erich (Hg.) (2011): *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin.
- König, René (Hg.) (1972): *Kulturanthropologie*, Düsseldorf / Wien.
- Korte, Hermann (⁸2006): *Einführung in die Geschichte der Soziologie*, Wiesbaden.
- Mühlmann, Wilhelm Emil / Müller, Ernst W. (Hg.) (1966): *Kulturanthropologie*, Köln / Berlin.
- Plessner, Helmuth (1963): „Immer noch Philosophische Anthropologie?“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hrsg. von Günther Dux u.a., Frankfurt am Main 1983, 235-246.
- Plümacher, Martina (1996): *Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland*, Reinbeck bei Hamburg.
- Riquier, Camille (2008): „Bergson d'après Deleuze“, in: *Critique* 64, Nr. 732: *Bergson en bataille*, 356-371.
- Scheler, Max (1921-1926): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: *Gesammelte Werke* (GW), Bd. 2, hrsg. von Maria Scheler, Bern / München 1966.
- (1928): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: GW 9, hrsg. von Maria Scheler, Bern / München 1976.
- Wöhrle, Patrick (2010): *Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens*, Frankfurt am Main.

Kulturkritik und Anthropologie

Adorno und Gehlen

Das freundliche Verhältnis von Adorno und Gehlen am Ende der 1950er und in den 1960er Jahren, das die Frage der Beziehung von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie aufwirft, ist zweifelsohne eine der befremdendsten Episoden der Geistesgeschichte der Bundesrepublik. Es lässt sich in der Tat nicht bestreiten, dass zwischen diesen beiden Philosophen eine Form von persönlicher Sympathie bestanden hat, die in politischer Hinsicht paradox anmuten mag: Adorno wusste sehr wohl um Gehlens nationalsozialistische Vergangenheit und um seine konservativen Stellungnahmen: Horkheimer und Adorno hatten sich 1958 bemüht, Gehlens Berufung an die Universität Heidelberg zu verhindern. Jedoch nähern sich Adorno und Gehlen drei Jahre später, und es entsteht eine private freundschaftliche Beziehung, die Christian Thies ausführlich dokumentiert und analysiert hat.¹ Wie lässt sich diese (relative) persönliche Nähe verstehen? Christian Thies legt den Akzent darauf, dass Adorno und Gehlen als Bildungsbürger einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund hatten und daher der modernen Massengesellschaft und dem modernen Individualismus gleichermaßen abgeneigt waren. Thies zeigt auf überzeugende Weise, dass diese Verwandtschaft jedoch nicht über die Zeitdiagnose hinausgeht: Sie soll also die systematischen Unterschiede zwischen beiden Autoren (insbesondere im Bereich der Ethik) nicht verdecken. Hier soll der Versuch unternommen werden, diese Analyse durch eine historische Perspektive zu ergänzen, die die intellektuelle Biographie

¹ Thies 1997.

beider Autoren einbezieht. Ihre Positionierung nach 1945 ist das Ergebnis einer zum Teil strategisch bedingten Neuorientierung. Drei Momente sollen hier berücksichtigt werden: die ursprüngliche Positionierung beider Autoren, ihre Entwicklung in die Richtung eines interdisziplinären Paradigmas, das um eine Synthese von Philosophie und empirischen Wissenschaften bemüht ist, und schließlich die Entwicklung dieses Projektes im Nachkriegsdeutschland.

Die Melancholie des letzten Bürgers

Gehlen und Adorno gehören der gleichen Generation an (Adorno ist 1903 geboren und Gehlen 1904). Sie sind eindeutig späte Bildungsbürger, die die Endkrise einer bürgerlichen Welt erleben, die am Ende des 18. Jahrhunderts entstanden ist. In Christian Thies' Einleitung zu Gehlens Philosophie kommt das Wort „Melancholie“ häufig vor², und in der Tat betrachtet Gehlen das Ende der bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts mit Melancholie. Diese Melancholie lässt sich auch bei Adorno beobachten. Sie steht im Mittelpunkt des philosophischen Zwiegesprächs zwischen Adorno und seinem Freund (und ursprünglichen Mentor) Siegfried Kracauer. Kracauers Buch über den Kriminalroman, das er um 1925 verfasst hat (obwohl es viel später erschienen ist), ist Adorno gewidmet³; in ihm wird die moderne Großstadt als eine vom Sinn verlassene Welt dargestellt: Kracauer übernimmt von Lukács die Idee einer transzendentalen Obdachlosigkeit des modernen Menschen. Wenige Jahre später widmet Adorno Kracauer sein Buch über Kierkegaard⁴, in dem die Analyse der Melancholie auch ein zentrales Moment ist. In einer Rezension von Kriminalromanen spricht Kracauer von der „Melancholie des letzten Bürgers“⁵, die jene Kriminalromane präge, die sich im Kontext einer korrumpierten Welt immer noch bemühen, die Werte einer idealistischen, vom Detektiv verkörperten Aufklärung zu retten. Diese Melancholie des letzten Bürgers scheint auch ein wichtiger Impuls in Adornos und Gehlens intellektueller Biographie zu sein, wenn man hinzufügt, dass zur bürgerlichen Tradition auch antibürgerliche Ressentiments gehören (sie sind für diese Tradition geradezu konstitutiv).

² Thies 2000.

³ Kracauer 1925/26.

⁴ Adorno 1933.

⁵ Kracauer 1926, 361.