

Sebastian Edinger

Eine kleine Genealogie des Verhältnisses von Anthropologie und Ontologie im Denken Adornos mit einem Seitenblick auf Ulrich Sonnemann

In der hier im Titel evozierten Genealogie soll es nicht um eine auch nur annähernd vollständige Rekonstruktion einer denkmotivischen Entwicklung innerhalb von Theodor W. Adornos Werk gehen. Auch möchte ich im Folgenden das Verhältnis von Anthropologie und Ontologie nicht im chronologischen Durchgang durch Adornos Werk entwickeln, sondern zeigen, dass die Kritik der Ontologie wie der Philosophischen Anthropologie ihre innerhalb der Kritischen Theorie wegweisende Ausformulierung bereits in Adornos Frühwerk und vor Horkheimers gängigerweise zitiertem Aufsatz *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* gefunden hat, ohne dass sie bereits in sich systematisiert und die kritischen Stränge zusammengeführt worden wären.

Adornos Kritiken von Ontologie und Anthropologie bilden keine separaten Motive, die umständlich aus verschiedenen Werken aufzulesen wären. Vielmehr geraten beide in der *Negativen Dialektik* unter die Räder von Adornos philosophischen Denkbewegungen. Anders als die Ontologie, mit der Adorno sich nicht nur in Abgrenzung von Heidegger in seinen Vorlesungen weitläufig auseinandersetzt¹, wird die Anthropol-

1 Dass Adornos Verständnis von Ontologie allerdings differenzierter ist als die *Negative Dialektik* es vermuten lässt, zeigt sich in seinen Vorlesungen zur Metaphysik, die eine ausführliche Auseinandersetzung mit Aristoteles enthalten. Adorno versucht in den Vorlesungen, die Dialektik als immanente Grenze der klassischen Ontologie aufzuweisen, deren Überschreitung den Übergang von einem Denken der «Mitte» und des «Mittleren», denen als selber Unmittelbarem die Vermittlung nur widerfahre, zur immanenten dialektischen Vermitteltheit ermöglicht hätte. Vgl. Theodor W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, S. 52 und S. 75 ff.

logie weder in den zu Adornos Lebzeiten veröffentlichten Schriften noch in seinen Vorlesungen je vertieft und differenziert behandelt – trotz des engen Kontakts des späten Adorno zu Helmuth Plessner und trotz seines öffentlichen Disputs mit Arnold Gehlen. Die Anthropologie, die von Adorno meist im allgemeinen Sinne und selten konkret als philosophische Anthropologie angesprochen wird, nimmt gegenüber der Ontologie in seinem Werk eine marginale Stellung ein. Diese Marginalität der Anthropologie zieht sich durch Adornos gesamtes Werk, wie im Ausgang vom Frühwerk gezeigt werden soll.

Bereits in seiner unter dem Titel «Die Aktualität der Philosophie» gehaltenen Antrittsvorlesung aus dem Jahr 1928 und dem im gleichen Jahr entstandenen Essay «Die Idee der Naturgeschichte» greift Adorno die Ontologie an. Seine Angriffe gelten in den frühen Jahren Scheler und Heidegger gleichermaßen, wobei sich die spätere Fokussierung auf Heidegger aus dessen Zeitgenossenschaft und aus Schelers Tod, nicht aber ausschließlich aus Heideggers Wirkungsmächtigkeit allein erklären lässt. Scheler wird in den besagten Schriften jedoch nicht als Begründer einer philosophischen Anthropologie in den Blick genommen, sondern einzig als Begründer einer phänomenologischen Ontologie, welche eine Frontstellung gegen die transzendente Phänomenologie Husserls einnehme². In seiner in den *Nachgelassenen Schriften* unter dem Titel «Ontologie und Dialektik» veröffentlichten Vorlesung von 1960/61 kommt Adorno auf

2 Theodor W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1 (*Frühe Schriften*), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S. 345–365, hier: S. 346 f.: «Wenn Sie die ontologische Fragestellung verfolgen, wie sie zumal im Raum der sogenannten Phänomenologie sich entfaltet hat, und zwar vor allem im Raum der nach-Husserlschen Phänomenologie, also von Scheler an, so kann man sagen, es sei die eigentliche Ausgangsintention dieser ontologischen Fragestellung die Überwindung des subjektivistischen Standpunktes der Philosophie, die Ersetzung einer Philosophie, die alle Seinsbestimmungen trachtet in Denkbestimmungen aufzulösen, und die alle Objektivität in bestimmten Grundstrukturen der Subjektivität glaubt gründen zu können, durch eine Fragestellung derart, daß ein anderes, prinzipiell anderes Sein, eine prinzipiell andere Seinsregion gewonnen wird, eine transsubjektive, eine ontische Seinsregion. Und von Ontologie ist insofern die Rede, als von diesem ὄν der λόγος gewonnen werden soll».

diese Transformation zurück, indem er von der «ontologische[n] Philosophie» spricht, «wie sie entstanden ist im Anschluß an die Phänomenologie von Edmund Husserl, dann zuerst als Ontologie ausdrücklich formuliert wurde von Max Scheler³». In Reaktion auf Schelers ontologische Philosophie habe Husserl die transzendente Wende zum Subjekt, die mit einer Einschließung des Subjekts in sich selbst gipfelt, vollzogen. Doch nicht dem Verhältnis Schelers zu Husserl möchte ich an dieser Stelle weiter nachgehen, sondern stattdessen der Frage, wie Adorno Schelers Ontologie kritisiert und ob in dieser Kritik bereits eine Kritik der Anthropologie mitenthalten ist.

Grundlegung der späteren Anthropologie- und Ontologie-Kritik in Adornos Frühwerk

Sein eigenes philosophisches Programm bestimmt Adorno in seiner Antrittsvorlesung vor allem *via negationis*, und zwar vor allem durch den «strenge[n] Ausschluß aller im herkömmlichen Sinne ontologischen Fragen, die Vermeidung invarianter Allgemeinbegriffe – auch etwa dem des Menschen⁴». Anthropologie und Ontologie sind also von Anbeginn die zu vermeidenden Grundübel, gegen die Adorno sein philosophisches Programm bereits in der Anfangsphase von dessen Entwicklung zu immunisieren versucht. In den zweifelhaften Genuss, den pathologischen Vorrang zu genießen, kommt allerdings die Ontologie; die Anthropologie wird nämlich nicht als ein gegenüber der Ontologie eigenständiges Vorhaben, sondern als das schlechte Resultat jener Ontologisierungen aufgefasst, die Adorno in seiner Habilitationsschrift *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* in der Psychoanalyse ausmacht: «Es ist freilich nicht zu verkennen, dass auch die Psychoanalyse

3 Theodor W. Adorno, «Ontologie und Dialektik», in: Id., *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Bd. 7: Ontologie und Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008, S. 92.

4 Theodor W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», in: Id., *Gesammelte Schriften, Bd. 1 (Frühe Schriften)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S. 325–344, hier: 339.

die Neigung hat, gewisse Begriffe zu ontologisieren, und es darf uns nicht verwundern, der ontologischen Tendenz gerade im Gebiet der Komplexe zu begegnen. Denn dies Gebiet ist es ja, dem die ‹bleibenden Eigenschaften› des Menschen zugehören, und jenen bleibenden Eigenschaften gegenüber ist die Neigung zum Ontologisierungen begrifflicherweise am stärksten⁵.

Als Beispiele solcher psychanalytischer Ontologisierungen nennt Adorno den Ödipuskomplex, der zu einem ‹allseitige[n] Erklärungsprinzip⁶› gerinne, sowie die ‹Lehre von den objektiven Traumsymbolen⁷›. Letztere gehe darin fehl, dass ‹die erinnerten Traumelemente – die als solche der Psychoanalyse bewußt heißen – nach der Auffassung der Psychoanalyse selbst Erscheinungen von Seelendingen sind⁸›. Diese verdinglichende Auffassung habe Freud dazu geführt, den Begriff aktueller Unbewusstheit um den einer dauernden Unbewusstheit zu erweitern und damit ‹eine vom Bewußtseinszusammenhang unabhängige Hypothese, die [...] in einer Theorie objektiver, vom persönlichen Bewußtsein unabhängiger Traumsymbole gipfelt⁹›.

Das Band zwischen Bewusstsein und Unbewusstem, das dennoch der Bewusstwerdung fähig sein muss, wird zerschnitten, indem die Transzendenz des Unbewussten nicht als eine immanente Transzendenz, sondern als eine transzendente Transzendenz aufgefasst wird. Die Vermittlung beider im Bewusstsein, die Adorno in seiner Habilitationsschrift noch transzendentalphilosophisch auszubuchstabieren versucht, gerät dadurch

5 Theodor W. Adorno, ‹Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre›, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1 (*Frühe Schriften*), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S. 79–322, hier: S. 288: ‹Es ist freilich nicht zu verkennen, dass auch die Psychoanalyse die Neigung hat, gewisse Begriffe zu ontologisieren, und es darf uns nicht verwundern, der ontologischen Tendenz gerade im Gebiet der Komplexe zu begegnen. Denn dies Gebiet ist es ja, dem die ‹bleibenden Eigenschaften› des Menschen zugehören, und jenen bleibenden Eigenschaften gegenüber ist die Neigung zum Ontologisieren begrifflicherweise am stärksten.›

6 *Ibid.*, S. 242.

7 *Ibid.*, S. 289.

8 *Ibid.*, S. 262.

9 *Ibid.*, S. 263.

in eine Aporie, weil transzendentalphilosophisch «der Rechtsausweis der Begriffsbildungen, unter die wir die Tatbestände des Unbewußten bringen, allemal und ausschließlich dem Bewußtsein gebührt und zwar dem Bewußtsein des empirischen Ich, dem die unbewußten Tatsachen zugehören¹⁰».

Was in Ontologisierungen seelischer Gehalte untergehe, ist die konkrete historische Durchführung sämtlicher Analysen des Seelischen und damit auch solcher Analysen, die sich der Genese von Individual- und Sozialpathologien annehmen. In seiner Habilitationsschrift hätte Adorno diesem Programm keine positive Fassung geben können, die nicht im Fahrwasser seines Lehrers Hans Cornelius zu formulieren gewesen wäre: Zu eng war die institutionelle Bindung an den akademischen Lehrer und dessen neukantianische Ausrichtung. In seiner Antrittsvorlesung von 1931, *Die Aktualität der Philosophie*, gibt Adorno seinem philosophischen Programm dann jedoch erstmals eine eigenständige Gestalt. Zentral bleibt für Adorno durch alle Metamorphosen seines Denkens hindurch die in der Antrittsvorlesung formulierte Forderung, «daß die Funktion, die die herkömmliche philosophische Frage von übergeschichtlichen, symbolisch bedeuteten Ideen erwartet, von innergeschichtlich konstituierten und unsymbolischen geleistet wird. Damit aber wäre auch das Verhältnis von Ontologie und Geschichte prinzipiell anders gestellt, ohne daß man darum des Kunstgriffes bedurfte, Geschichte als Totalität, in Gestalt bloßer ‚Geschichtlichkeit‘ zu ontologisieren, wobei jede spezifische Spannung zwischen Deutung und Gegenstand verloren und lediglich ein maskierter Historismus zurückgeblieben wäre¹¹».

Nicht nur wird also schon im Frühwerk der originäre philosophische Einsatz Adornos, dem auch sein spätes Denken noch über alle Brüche und Verschiebungen hinweg im Grundsätzlichen die Treue hält, bereits artikuliert, sondern es wird in Heidegger und Scheler auch die philosophische Gegnerschaft bereits ausgemacht. Die Polemik gegen Heideggers angeblich ontologisierende Verklärung der Geschichte zur Geschichtlichkeit und der Einwand gegen Scheler, dieser habe die «lediglich im Sinn gewisser logischer Kategorien konzipierte Ontologie erstmals zu einer sogenannten materialen Ontologie ausgeweitet oder umfunktioniert [...]

10 *Ibid.*

11 Theodor W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», op. cit., S. 338.

und damit den Begriff eines Ansichseins auch inhaltlicher geistiger Momente als erster eingeführt¹²», greifen ineinander.

Folgendes lässt sich daher festhalten: Der 1935 veröffentlichte Aufsatz Horkheimers, *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, stellt keineswegs die erste Auseinandersetzung der Kritischen Theorie mit Scheler dar. Gleichwohl stellt sie die erste Auseinandersetzung mit Scheler gemäß der Programmatik dar, welche der *Zeitschrift für Sozialforschung* in den 1930er Jahren zu Grunde gelegt worden war. Diese fand ihren früheste Ausdruck in Horkheimers Aufsatz *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise* (1932), wo die philosophische Anthropologie bereits ohne weitere namentliche Adressierung verhandelt wird.

Horkheimer hält ihr vor, dass sie «im Gefühl ihrer Unabhängigkeit einzelne Züge am Menschen verabsolutierte und dem kritischen Verstand [...] die dem Zwang wissenschaftlicher Kriterien sich überhebende, ihres genialen Blicks gewisse Intuition entgegenstellt. Damit lenkt diese Metaphysik von den Ursachen der gesellschaftlichen Krise ab und entwertet sogar die Mittel, sie zu erforschen¹³». Horkheimer identifiziert als die Intention philosophischer Anthropologie eine Apologie der bürgerlichen Gesellschaft, doch schiebt er dem anthropologischen Projekt diese Intention eher cursorisch zu, ohne sie im Detail und immanent zu rekonstruieren. Noch in seinem bereits erwähnten wegweisenden Aufsatz von 1935, *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, brandmarkt Horkheimer die «moderne philosophische Anthropologie¹⁴», ohne hier Scheler namentlich zu nennen. Horkheimer spricht sich nun insofern gegen die von ihm als philosophische Anthropologie apostrophierte Denkform aus, als er ihr den Versuch anlastet, «nach dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Ordnungen, vor allem der Tradition als unbedingter Autorität, neue absolute Prinzipien aufzustellen, aus denen das Handeln seine

12 Theodor W. Adorno, «Ontologie und Dialektik», op. cit., S. 53.

13 Max Horkheimer, «Bemerkungen über Wissenschaft und Krise», in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3 (*Schriften 1931–1936*), Frankfurt am Main, Fischer, 1988, S. 44.

14 Max Horkheimer, «Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie», in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3 (*Schriften 1931–1936*), Frankfurt am Main, Fischer, 1988, S. 252.

Rechtfertigung gewinnen soll¹⁵». In den Grundlinien folgt Horkheimer damit der Ontologiekritik Adornos, wenn er in seiner Kritik an Schelers Ausdruck der «Grundstruktur des Menschseins¹⁶» ansetzt. Er spitzt diese Kritik lediglich gesellschaftstheoretisch zu¹⁷, wenn er den Ausdruck als einen apoletischen, die Freilegung von Geschichtlichem überhistorisch begründen sollenden deutet.

Die implizite Engführung von Anthropologie und Ontologie als spiegelbildliche Verdinglichungen und apoletische Invariantenlehren hält sich bei den Gründungsvätern der Frankfurter Schule bis in die 1960er Jahre und die öffentliche Auseinandersetzung zwischen Adorno und Gehlen durch, deren Bedeutung für das Anthropologieverständnis auf Frankfurter Seite daher leicht und gerne überschätzt wird. In der *Negativen Dialektik* holt Adorno dann zwar zum großen Schlag gegen Heideggers Existenzialontologie und gegen eine jegliche Ontologie aus, behandelt die gleichfalls kategorisch verworfene Anthropologie jedoch eher beiläufig. In bezug auf beide stellt Adorno jedoch klar heraus, dass sie mit der philosophischen Intention (s)einer negativen Dialektik gänzlich inkommensurabel seien.

Dieses Projekt kann hier nur knapp umrissen werden. «Denken heißt identifizieren¹⁸» lautet der so schlichte wie grundlegende Satz, den Adorno in der Einleitung zur *Negativen Dialektik* formuliert und der gleichsam das Axiom eines anti-axiomatischen Ansatzes bildet, von dem alle negative Dialektik logisch und strukturell in emanzipatorischer Absicht ausgeht, ohne sich dieser Fessel entledigen zu können. Dieser Satz stellt

15 *Ibid.*

16 Scheler zitiert nach *Ibid.*, S. 251. Vgl. auch: Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (*Späte Schriften*), Bonn, Bouvier, 1995, S. 67.

17 Wie Adornos Heidegger-Kritik, in deren Zentrum die Kritik des «ontologischen Bedürfnisses» steht (vgl. das Kapitel «Das ontologische Bedürfnis» in: Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6 (*Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S. 69–103), fußt Horkheimers Anthropologie-Kritik auf dem Begriff des «Bedürfnisses», vgl. Max Horkheimer, «Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie», op. cit.

18 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit., S. 17.

Form und Fatum des Denkens zugleich dar; in ihm wird benannt, was Denken unweigerlich ist. Zugleich aber ist negative Dialektik der Versuch, die Identitätsform des Denkens mittels des Denkens zu sprengen. Denken des Nicht-Identischen kann nicht jenseits von Identifikationen stattfinden, muss aber als das schlechte Gewissen des Identifizierens (und damit des Denkens, wie es seiner logischen Struktur nach bestimmt ist) dieses über sich selbst hinaustreiben. Negative Dialektik stellt, weit mehr als eine denkerische Akrobatik, den von einem Humanitätsgebot als seinem inhärenten *movens* angetriebenen Versuch dar, das im Denken Gedachte vor seiner identitären Reduktion zu retten. Da Adorno sowohl die Logik von Identität und Nichtidentität als auch deren Vermittlung grundsätzlich als durch Begriffe hindurch erfolgend und in Begriffen stattfindend begreift, wird die Rettung vor der identitären Schließung auch als Rettung vor der Unwahrheit «des Aufgehens des Begriffenen im Begriff¹⁹» bestimmt. Gegen die Unwahrheit der im Denken hergestellten Identität kann wiederum nur das Denken als Heilmittel – aber nicht als Panazee – eingesetzt werden, das die Identität zugleich aufgrund seiner logischen Struktur perpetuieren muss: «Dialektisch ist Erkenntnis des Nichtidentischen auch darin, daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert. Sie will sagen, was etwas sei, während das Identitätsdenken sagt, worunter etwas fällt, wovon es ein Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht selbst ist²⁰». Die Differenz in der Gemeinsamkeit des Identifikationszwangs, nämlich die Intention negativer Dialektik, aus der subsumierenden Identifikation von x als ein Fall von y auszubrechen, kennzeichnet diese noch vor allem Gelingen dieses Versuchs.

Die laut Adorno zu leistende Anstrengung, «über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen²¹», kann gleichsam als kategorischer Imperativ negativer Dialektik aufgefasst werden. Diese Anstrengung ist zu leisten vom denkenden Bewusstsein im Medium der Sprache, weshalb in

19 *Ibid.*, S. 17.

20 *Ibid.*, S. 152: «Dialektisch ist Erkenntnis des Nichtidentischen auch darin, daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert. Sie will sagen, was etwas sei, während das Identitätsdenken sagt, worunter etwas fällt, wovon es ein Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht selbst ist.»

21 *Ibid.*, S. 27.

der negativen Dialektik die Logiken von Denken und Urteilen stets miteinander verschmelzen. Der dialektische Name dieser Anstrengung ist «Vermittlung». Vermittlung findet im doppelten Sinne statt: Erstens in der Realität, als Vermittlung der Dinge, Individuen etc., d. h. zugleich: innerhalb der gesellschaftlichen Praxis²². Sie findet zweitens statt als selbst-reflexive Vermittlung der Dinge im Medium der Begriffe, kurz: im Denken der Dinge und im Denken des Denkens der Dinge. Die Notwendigkeit der Vermittlung wird geleugnet, wo behauptet wird, es sei ein Denken der Dinge möglich, das nicht selbst wiederum gedacht werden müsse; der Abbruch der Vermittlung bestünde darin, das Denken des Denkens der Dinge nicht mehr zu denken. Wo diese Vermittlung abbricht, können die Dinge des Denkens das Denken durch ihre Starrheit selbst in Erstarrung versetzen und es zugleich okkupieren und paralisieren.

Der Ontologie nun hält Adorno vor, die Öffnung zu einem Negativitätsdenken nicht vollziehen zu können, weil sie strukturell immer ein erstes, in Form eines *fundamentum in re* haltgebendes Prinzip – und sei es das der Nicht-Identität – ansetzen und der Vermittlung damit entziehen müsse: «Kritik an Ontologie will auf keine andere Ontologie hinaus, auch auf keine des Nichtontologischen. Sie setzte sonst bloß ein Anderes als das schlechthin Erste; diesmal nicht die absolute Identität, Sein, den Begriff, sondern das Nichtidentische, Seiende, die Faktizität²³». Die Nicht-Identität als Prinzip sichert der Theorie die Möglichkeit, im Durchgang durch die zu begründenden oder zu erklärenden Sachverhalte letztlich wieder bei ihr selbst anzugelangen – nicht in der Weise des turbulenten dialektischen Vermittlungsprozesses, in welchem mit Form und Fatum der Identifikation gerungen wird, sondern in der Weise des geruhsamen Bei-

22 Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 (*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S. 272: «Soweit die Welt ein System bildet, wird sie dazu eben durch die geschlossene Universalität von gesellschaftlicher Arbeit; diese ist in der Tat die radikale Vermittlung.»

23 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit., S. 140: «Kritik an Ontologie will auf keine andere Ontologie hinaus, auch auf keine des Nichtontologischen. Sie setzte sonst bloß ein Anderes als das schlechthin Erste; diesmal nicht die absolute Identität, Sein, den Begriff, sondern das Nichtidentische, Seiende, die Faktizität.»

sich-selber-Bleibens. Die Nicht-Identität wird, wo sie als Prinzip angesetzt wird, ihrer bloß beschworenen Prozessualität und ihres Status als eines Moments einer Sache beraubt. Die Ontologie, welche Nicht-Identität zu ihrem Fundament zu machen versucht, beraubt sich der Nicht-Identität, weil diese als ihr Identitätsgarant fungiert. Auf jeden Fall aber müsse z. B. auch ein Prinzip der Nicht-Identität als ein Erstes der Vermittlung entzogen werden: «Die auferstandene Ontologie regrediert: den Systemzwang schüttelt sie ab, um jenes Ersten schlagartig sich zu bemächtigen, das durch seine universale Vermittlung hindurch fragwürdig ward²⁴». Um die Anthropologie, die Adorno gar nicht näher als philosophische Anthropologie spezifiziert, steht es in der *Negativen Dialektik* keineswegs besser: «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. Die These arrivierter Anthropologie, der Mensch sei offen – selten fehlt ihr der hämische Seitenblick aufs Tier –, ist leer; sie gaukelt ihre eigene Unbestimmtheit, ihr Fallissement, als Bestimmtes und Positives vor. [...] Daß nicht sich sagen läßt, was der Mensch sei, ist keine besonders erhabene Anthropologie, sondern ein Veto gegen jegliche²⁵».

Eine grundlegende Übereinstimmung in der Haltung des frühen und des späten Adorno gegenüber Anthropologie und Ontologie lässt sich auf der Basis dieser beiden Passagen bereits festhalten: Beide sind als Projekte unrettbar zum Scheitern verurteilt, auch in einer negativistischen Fassung, die versuchen würde, beide Projekte dem Geist und der Intention der *Negativen Dialektik* gemäß systematisch zu modifizieren. Anders gesagt: Man kann sich nur einem der beiden philosophischen Ansätze – der negativen Dialektik einerseits oder dem anthropologischen respektive ontologischen Denken andererseits – verschreiben, weil selbst bei einer Gemeinsamkeit der Intention eine jede Ontologie ein Prinzip, sei es ein prinzipiiertes Ontisches oder das Prinzip der Nicht-Identität, als ein axiomatisch Erstes ansetzen müsste und keine Anthropologie selbst in einer

24 Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 (*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S. 40.

25 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit., S. 130.

die Intention negativer Dialektik anstrebenden Gestalt mehr als eine leere Offenheit des menschlichen Wesens postulieren könne. Eine solche leere Offenheit scheint die Alternative zu jenen Ontologisierungen darzustellen, die Adorno als strukturelles Problem der Psychoanalyse exponiert hatte.

Negative Dialektik und negative Anthropologie

Der entscheidende Unterschied in Adornos Haltung gegenüber Anthropologie und Ontologie besteht jedoch darin, dass Adorno seine Haltung gegenüber der Anthropologie zumindest zwischen den Zeilen kurz vor seinem Tod 1969 in einer Rezension von Ulrich Sonnemanns *Negativer Anthropologie* revidiert hat. In dieser Besprechung charakterisiert Adorno das Verhältnis seiner Negativen Dialektik zu Sonnemanns Buch als eines «von der merkwürdigsten Art, der einer ganz unvorhergesehenen Koinzidenz²⁶», die in der «durch die Sache motivierten Nähe der Intentionen²⁷» gründe. Diese Koinzidenz hat sich über Jahrzehnte hinweg in Adornos Werk keineswegs angekündigt; vielmehr lässt sich ein doppelter Anthropologie-Begriff bei Adorno ausmachen, der eine solche Koinzidenz auszuschließen scheint.

Im Zusammenhang mit dem bereits geschilderten Ontologisierungproblem ist bei Adorno oft von «anthropologischen Invarianten²⁸» bzw., um die finalen Resultate der Ontologisierungen zu bezeichnen, von einer «Invariantenlehre²⁹» die Rede. In dieser Linie verortet Adorno auch

26 Theodor W. Adorno, «Zu Ulrich Sonnemanns «Negativer Anthropologie»», in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1 (*Vermischte Schriften I*), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S. 262.

27 *Ibid.*

28 Spezifisch, aber nicht explizit: Theodor W. Adorno: «Beitrag zur Ideologienlehre», in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, 1. Teilband (*Soziologische Schriften I*), S. 459. Explizit, aber nicht spezifisch: Theodor W. Adorno, «Sittlichkeit und Kriminalität», in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 11 (*Noten zur Literatur*), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S. 374.

29 Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit., S. 101, 133 und 346 sowie Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S. 19.

Sonnemann, über dessen Buch er sagt: «Es nimmt in gewisser Weise die abgebrochene, zerbrochene Diskussion über Anthropologie wieder auf, im Geist von Philosophie nicht weniger als dem der Kritik an den Invarianten³⁰». Jedoch lässt sich noch eine zweite, polemische Bedeutung von «Anthropologie» bei Adorno ausmachen. Wiederholt bezeichnet Adorno als «anthropologisch» das Erstarrte und Verhärtete – anthropologische Züge dieser Art sind anthropologisch *gewordene* Züge und somit Entstellungen des Menschen: «Vollendete Ichschwäche, der Übergang der Subjekte in passives und atomistisches, reflexähnliches Verhalten, ist zugleich das Gericht, welches die Person sich verdiente, in der das ökonomische Prinzip der Aneignung anthropologisch geworden war³¹».

Vor dem Hintergrund dieses Anthropologiebegriffs erscheint die behauptete Koinzidenz von negativer Anthropologie und negativer Dialektik *prima facie* als systematisch nicht legitimierbare Konzession Adornos gegenüber Sonnemann und als Verwässerung von Adornos eigenem philosophischen Vorhaben. Dies ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr hat Sonnemann mit der negativen Anthropologie tatsächlich ein von praktischen Intentionen getragenes theoretisches Konzept entwickelt, in welchem der «der neue Mensch³²» (Marx) «eine Vorzeichnung seiner Möglichkeit nicht im positiven Sinn des Wortes Anthropologie sein kann: daß hier entworfene negativ ist, heißt, daß Nachweis logischer Unmöglichkeit jeder Totaltheorie über den Menschen ihr Weg ist. Die 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 ableugnen³³».

30 *Ibid.*

31 Vgl. dazu auch Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4 (*Minima Moralia*), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S. 28: «Mit der Auflösung des Liberalismus ist das eigentlich bürgerliche Prinzip, das der Konkurrenz, nicht überwunden, sondern aus der Objektivität des gesellschaftlichen Prozesses in die Beschaffenheit der sich stoßenden und drängenden Atome, gleichsam in die Anthropologie übergegangen.»

32 Ulrich Sonnemann, *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Frankfurt am Main, Syndikat, 1981, S. 22.

33 *Ibid.*

Der in Kontraposition zum *status quo*, dem Haltungskomplement der «Topologisierung eines andern Weges³⁴», gedachte Mensch wird aufgefasst als ein Vermöge seiner Spontanität jeglicher abschließenden theoretischen Fixierung sich entziehendes Wesen, das als solches sich historisch zu verwirklichen habe. Die Intention der negativen Anthropologie sei daher «utopisch³⁵». Das Utopische ist jedoch in dieser Sichtweise kein der Realität enthobenes Luftschloss, weil das reale Korrelat und damit die Grundlage dieses Utopischen gerade die jegliche Totaltheorie verunmöglichende Spontanität sei, die kein Gegebenes, sondern vielmehr das dem Menschen ihn selbst Aufgebende sei. Sonnemann spricht daher auch von der «Selbstveränderung des Menschen nach Maßgabe seiner Idee von sich selber³⁶» als von einer «permanente[n] Revolution³⁷». Diese Selbstveränderung bedarf der Spontanität als des Grundes der Idee von Freiheit³⁸.

Was die negative Anthropologie neben dem Begriff des Spontanität mit der negativen Dialektik verbindet und was Adorno vermutlich die intentionale Koinzidenz beider in der Sache behaupten lässt, besteht in der Bestimmung der negativen Anthropologie als in sich historische Kritik: «Die *Stunde der Historie* als Kritik ist die von Anthropologie als negativer, weil diese selbst, die in jener ihren Horizont hat, damit Kritik ihres Gegenstandes wird: durch deren Mittel die Menschen, was jene Negativität wiederum ausdrückt, erst werden³⁹». Wird der Mensch seiner historischen Verfasstheit inne, in welcher die Irreduzibilität des Theoriegegenstandes «Mensch» gründet, so wird Historie zum Vermittlungsprinzip jeglicher

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*, S. 18.

36 *Ibid.*, S. 159.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, S. 330: «[V]om Spiel des Kindes an folgt alles menschliche Verhalten, das spontan ist, einer Regung aus ihm oder auf ihn hin. Was heißt aber spontan? Was sich *sponte* begibt, begibt sich *von selbst*, also frei: ohne dieses von selbst glückt keine Wesensbestimmung der Freiheit, die aus ihrem Wesen verstanden nicht die *libertas* von Rechten und Einrichtungen, sondern etwas Ursprünglicheres ist.»

39 *Ibid.*, S. 227: «Die *Stunde der Historie* als Kritik ist die von Anthropologie als negativer, weil diese selbst, die in jener ihren Horizont hat, damit Kritik ihres Gegenstandes wird: durch deren Mittel die Menschen, was jene Negativität wiederum ausdrückt, erst werden.»

Theorie über den Menschen, der dann als Theoretiker gegen die wissenschaftliche Konzeption seiner selbst opponieren muss. Die negative Anthropologie ist Kritik des Menschen als des bestehenden Menschen, den sie als Verfehlung seiner Möglichkeiten auffasst. Diese Verfehlung gründet jedoch in der verfehlten gesellschaftlichen Praxis und deren wissenschaftlichem Abbild, den von Sonnemann so genannten «*Menschenwissenschaften*⁴⁰», die mit so schlechter wie eherner Gesetzmäßigkeit eine ihn verfehlende, weil sein Wesen fixierende Theoriebildung zeitigt⁴¹. Aufgrund ihres utopischen bzw. revolutionären Impetus könne eine negative Anthropologie sich jedoch «als positive Wissenschaft selber nicht länger verstehen⁴²». Die Beziehung zur philosophischen Anthropologie, die Sonnemann in Gestalt der Philosophie Gehlens angreift⁴³, aber nicht in ihren verschiedenen Varianten, z. B. der Philosophischen Anthropologie Plessners, abhandelt, bleibt unterbestimmt, denn auch für diese gilt, dass sie keine positive Wissenschaft sein kann und will. Ein Desiderat sowohl der Anthropologiekritik als auch und vor allem des Projekts einer negativen Anthropologie ist hiermit benannt: Die Vermutung, dass in den Kreisen der Kritischen Theorie über das geschwiegen wird, was selbst eine Gestalt negativer Anthropologie darstelle und von seiner internen Systematik her die gezogene Trennlinie verwischt, soll hier nicht verschwiegen werden – nachgegangen werden kann dieser Vermutung hier jedoch leider nicht.

Adornos Rezension enthält eine der wenigen Stellen, an denen Adorno explizit von der philosophischen Anthropologie spricht. Namentlich re-

40 Unter diesem Titel findet Sonnemanns Auseinandersetzung mit der Daseinsanalyse Binswangers statt. Vgl. *Ibid.*, S. 97–134.

41 So spricht Sonnemann von einer «Umkehrung des Bedingungsverhältnisses zwischen den Tarnung brauchenden Machtansprüchen einer totalen menschlichen Selbsttheoretisierung, wie sie individuell als Neurose, im gesellschaftlichen Bewußtsein als anthropologische Wissenschaftsdoktrin figuriert, und dem von ihr fixierten Sachverhalt, den sie selbst erst herstellt, gerae herstellen aber nicht konnte, stellte sie ihn nach Art aller Theorie nicht als das, was sie selbst *vorfindet*, hin. Diese Umkehrung ist eine der Thesen Negativer Anthropologie; die Dialektik, die sich aus der Umkehrung entfaltet und in die sie selbst verschlungen ist, ihr Projekt.» (*Ibid.*, S. 120 f.)

42 *Ibid.*, S. 19.

43 Vgl. *Ibid.*, S. 180 ff., 296 f. und 347.

kurriert Adorno nur auf Scheler und den in dessen Anthropologie aufweisbaren «Zusammenhang mit ontologischen und existentialistischen Bestrebungen jener Epoche⁴⁴». Das Ziel der Schelerschen Anthropologie besteht Adorno zufolge darin, «etwas wie einen zugleich geschichtslos tragenden und konkreten Grund für alle philosophisch wesentlichen Fragen, nicht nur die vielberufenen des Menschen, zu haben⁴⁵». Die philosophische Anthropologie wird also auch hier wieder in Gestalt einer übergeschichtlichen Invariantenlehre im direkten Zusammenhang mit der Ontologie angesprochen, die Adorno bereits im Frühwerk kritisiert. Adornos Verständnis dessen, was philosophische Anthropologie sei, ist durch alle Phasen seines Werkes gebildet am Modell des Schelerschen Denkens insgesamt und an Schelers ontologischer Wende gegen Husserl im Besonderen. Adorno folgt in dieser Kritik nicht Horkheimers Aufsatz von 1935, der als die erste explizite Auseinandersetzung der Kritischen Theorie mit der philosophischen Anthropologie angesehen und von Adorno «zu den ersten eingreifenden Kritiken⁴⁶» der philosophischen Anthropologie gerechnet wird, sondern er nimmt eigene denkerische Motive auf, die eher für Horkheimers Anthropologiekritik stilbildend gewirkt haben dürften als umgekehrt durch diese geformt worden zu sein. Beide, Adorno und Horkheimer, konvergieren darin, dass bei ihnen philosophische Anthropologie die philosophische Anthropologie Schelers meint und das Verständnis von philosophischer Anthropologie an Schelers Philosophie gewonnen worden ist.

Die in Adornos Rezension von Sonnemanns Buch enthaltene Revision des Verdikts über eine jegliche Anthropologie bleibt halbherzig und enthält keine Selbstrevision; die Konzessionen an Sonnemanns negative Anthropologie sind keine an *eine* negative Anthropologie überhaupt. Die Möglichkeit einer negativen Anthropologie wird zwar anerkannt, aber die Pointe derselben wird darin gesehen, dass sie zugleich als Fundamentalkritik philosophischer Anthropologie auftritt. Die philosophische Anthropologie wird weiterhin zuvörderst als Anthropologie statt als Philosophie aufgefasst und somit als ein philosophisch aufgeputztes Vor-

44 Theodor W. Adorno, «Zu Ulrich Sonnemanns «Negativer Anthropologie», op. cit., S. 262.

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

haben, das von Ontologisierungen getragen wird und einer philosophischen Kritik zu unterziehen wäre. Adornos Hochschätzung der negativen Anthropologie Sonnemanns gründet unter anderem gerade darin, dass er sie als Kritik der philosophischen Anthropologie auffasst⁴⁷. Doch ein dritter Weg könnte hier mit (und was seine explizite Anthropologiekritik angeht: zugleich gegen) Adorno gegangen werden: nämlich dann, wenn gezeigt werden kann, dass eine philosophische Anthropologie denkbar ist, welche die hier skizzierte Kritik der philosophischen Anthropologie ebenfalls leisten und zugleich der strukturellen Sackgasse der als Invariantenlehren bezeichneten Anthropologie ausweichen kann, kurz: wenn eine philosophische Anthropologie als eine ihrer logischen Struktur nach negative Anthropologie ausgewiesen werden kann, die nicht aufhört, eine genuine Anthropologie zu sein. *Dann* könnte die nominelle Selbstrevision systematisch mit und gegen Adorno durchgeführt werden.

47 Wo «Invarianten» steht, könnte auch «philosophische Anthropologie» stehen: Sonnemanns Buch «nimmt in gewisser Weise die abgebrochene, zerbrochene Diskussion über die Anthropologie wieder auf, im Geist von Philosophie nicht weniger als dem der Kritik an den Invarianten». (*Ibid.*) – Die «Wissenschaft vom Menschen», die er bei Sonnemann ausmacht, koinzidiert in seinem eigenwilligen Verständnis mit seiner eigenen Kulturkritik: «Wissenschaft vom Menschen wird ihm zur Kritik am Gegebenen von menschlichen Verhältnissen, zur Einsicht in das, wozu die Menschen wurden». (*Ibid.*)