Philip Hogh

Ethischer Materialismus

Meiner

Hogh

Ethischer Materialismus

Philip Hogh

Ethischer Materialismus

Kritische Theorie des Leidens

Meiner



Open Access: This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY SA 4.0).
DOI: https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4608-0

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *portal.dnb.de* abrufbar.
ISBN 978-3-7873-4607-3
ISBN eBook (PDF) 978-3-7873-4608-0

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

Diese Publikation wurde gefördert durch den Open-Access-Publikationsfonds der Universität Kassel.

Felix Meiner Verlag, Hamburg 2025
Umschlaggestaltung: Andrea Pieper, Hamburg
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg.
Druck und Bindung: Libri Plureos GmbH
Printed in Germany

Für Julia, Marla, Cleo und Max



Inhalt

Vorrede 11

Einleitung: Leiblichkeit, Lebensform und Lebensform*en*
Über die Voraussetzungen der Bestimmung menschlichen Leidens in der Kritischen Theorie 21

I. Naturgeschichte als materialistische Methode 55

Adornos Begriff der Naturgeschichte 60
Reflexivität 62
Referenzialität 70
Die Normativität der Naturgeschichte 78

II. Das Leiden und die Normativität der menschlichen Natur 83

1. Leiden ist Leiden von etwas an etwas
Aristoteles und die nicht leidensfähige Vernunft 87

Wahrnehmungsfähige Lebewesen leiden 91
Was ist der Mensch für ein Lebewesen? 94
Zum *ergon*-Argument 100
Menschliches Leiden ist das Leiden von Lebewesen, die gut handeln können. 103
Nicht mehr gut handeln können 111
Schlussfolgerungen 114

2. Leiden ist lebensformabhängig
Der Mensch als Gattungswesen in Michael Thompsons Naturalismus . 123

Zum Begriff der Lebensform 125
Zur menschlichen Lebensform 132
Menschliches Leiden ist das Leiden selbstbewusster Gattungswesen 138

Leiden als Gefährdung des normativen Status des Menschen . . . 144
Schlussfolgerungen 151

3. Das Leiden des gegenständlichen Gattungswesens
Marx' materialistischer Begriff der menschlichen Natur 159

Selbstbewusstsein und Gegenständlichkeit 162
Die Tätigkeit des Gattungswesens 168
Leiden als naturgeschichtliche Bestimmung 175
Die verkehrte Lebensform des Kapitalismus 194
Schlussfolgerungen 201

4. Das Sein des Gattungswesens ist ein Werden, seine Natur ist zweite Natur 209

Gewohnheit, Begierde und Anerkennung 212
Bedürfnis, Befriedigung und Hilfserwartung 226
Das gegenständliche Gattungswesen ist ein abhängiges Wesen . . 236
Die entscheidende, aber schwierige Differenz: notwendiges und unnötiges Leiden 248
Enttäuschte Hilfserwartung und instrumentalisiertes Leiden 255

III. Geschichte als Naturgeschichte menschlichen Leidens 271

1. Das fortschreitende Leiden und der Fortschritt 281

Naturbeherrschung als Kontinuum 282
Die Zeitlichkeit des Leidens 287
Die »Goldenen Jahre« der Anpassung 302
James Baldwin und der Rassismus der »Goldenen Jahre« 307
Ein negativer Begriff des Fortschritts 315

2. Naturgeschichte des Schmerzes 327

Physische und psychische Aspekte 328
Trennung als soziale Realität des Schmerzes 335
Normative Folgerungen 345

Schmerz und bürgerliche Kälte 348
Jean Amérys Folter 357

Schluss: Die Normativität des ethischen Materialismus 369

Danksagung 377

Bibliographie 381

Vorrede

Our times are as past times:
times overly driven by prejudice, persecution and put-down.
Lydia Goehr, Red Sea – Red Square – Red Thread (2021)

The masses of humanity have always had to suffer.
Bad Religion, Suffer (1988)

Menschen leiden. Sie tun es, weil sie *nicht anders* können. Im Unterschied zu anderen Fähigkeiten ist die Fähigkeit zu leiden keine, die Menschen sich durch Übung aneignen oder erwerben müssten. Denn dafür, dass sie leiden *können*, können Menschen nichts. Sie sind so. Ihre Leidensfähigkeit gehört zu ihrer Natur. Dafür, dass sie leiden, können sie hingegen etwas. Zwar sind leidende Menschen nicht per se selbst dafür verantwortlich. Im Gegenteil: Sie werden schuldlos krank oder ihnen wird Leid von anderen Menschen zugefügt, aber genau das markiert den entscheidenden Unterschied zwischen der Leidensfähigkeit und dem Leiden. Jene wird nicht durch menschliche Praxis hervorgerufen, dieses in vielen Fällen hingegen schon. Weil Leiden etwas ist, das durch etwas oder jemanden hervorgerufen wird, ist es nicht immer notwendig, sondern in vielen Fällen vermeidbar. Gehört die Leidensfähigkeit zur menschlichen Natur, so ist Leiden zwar nichts Unnatürliches. Doch welches Leiden Menschen widerfährt, ob es das tut und wie es das tut, hängt davon ab, wie und unter welchen Bedingungen sie ihr Leben leben. Ist die Möglichkeit des Leidens im Sinne der Fähigkeit zu leiden etwas, das unabhängig von den spezifischen Lebensvollzügen der Menschen besteht, so ist die Wirklichkeit des Leidens etwas, das abhängig ist von der gesellschaftlich-historischen Praxis, in der sich menschliches Leben vollzieht.

Mit Blick auf unsere Gegenwart werden Fragen des Leidens ebenfalls häufig mit Fragen nach der menschlichen Natur verbunden. So ist die Frage nach der geschlechtlichen Identität menschlicher Wesen zu einer der zentralen Fragen der politischen Auseinandersetzungen geworden. Sie ist mittlerweile Gegenstand parlamentarischer Diskussionen und von Gesetzgebungsverfahren. Vom Feuilleton der großen Tages- und Wochenzeitungen über den *Deutschlandfunk* bis zur *Sendung mit der Maus* beschäftigt sich so ziemlich jedes analoge oder digitale Medium damit, freilich in sehr unterschiedlicher Qualität. Vom reaktionären Hass auf alles, was den tradierten Geschlechterrollen nicht entspricht, über die Verteidigung der biologischen Zweigeschlechtlichkeit, das Einfordern des Rechts auf geschlechtliche Selbstbestimmung bis zur For-

derung nach der Auflösung von Geschlecht als für menschliche Praxis konstitutiver Kategorie sind die öffentlich vertretenen Positionen sehr breit gefächert. Auffällig ist an den heutigen Diskussionen vor allem, wie emphatisch und gleichzeitig Autorität verleihend der Bezug auf »die Natur« dabei ist. In Anführungszeichen habe ich diesen Begriff hier deswegen gesetzt, weil genau darin das Problem besteht: Es ist nämlich äußerst umstritten, was unter diesem Begriff mit Bezug auf Geschlecht eigentlich gemeint sein soll. Betrachtet man die Beiträge von so unterschiedlich ausgerichteten Theoretikern wie Uwe Steinhoff und Christoph Türcke, dieser ein kritischer Theoretiker, jener ein sich als liberal verstehender analytischer Philosoph, so wird dort über alle theoretischen Differenzen hinweg die Überzeugung formuliert, dass es in der menschlichen Natur eindeutige und durch die Biologie feststellbare Marker für die unhintergehbare Zweigeschlechtlichkeit des Menschen gebe, nämlich die Keimzellen, die es eben in männlicher und weiblicher Form gebe. Und diese Zweigeschlechtlichkeit sei als ein natürliches Faktum anzuerkennen.[1] Die Natur ist hier das, was sich biologisch feststellen lässt – das heißt: Geschlecht wird biologisch definiert[2] – und sie muss Autorität darüber haben, wie wir über uns als menschliche Wesen sprechen und wie wir handeln. Die Funktion des Begriffs der Natur, dessen Inhalt biologisch bestimmt wird, liegt hier also darin, unserem Denken, Sprechen und Handeln letzte Grenzen zu setzen.

Umgekehrt wird gegenüber diesen mit erstaunlicher Verve vorgetragenen Plädoyers auch von Transpersonen Natur als eine autoritätsverleihende Instanz gebraucht, wenn auch in einem ganz anderen Sinne. Wie die Journalistin Georgine Kellermann in der Erzählung von ihrem Coming-Out berichtet, war es für sie von entscheidender Bedeutung – sie redet vom »wichtigsten Moment ihres Lebens«[3] –, öffentlich zu sagen, dass sie eine Frau sei, gleich-

[1] Vgl. Uwe Steinhoff, Frau ist nicht gleich »Frau«, https://www.novo-argumente.com/artikel/frau_ist_nicht_gleich_frau, abgerufen am 3. 4. 2024; ders. und Aglaja Stirn, Warum die Biologie nur zwei Geschlechter kennt, https://www.faz.net/aktuell/karriere-hochschule/hoersaal/warum-die-biologie-nur-zwei-geschlechter-kennt-18182532.html, abgerufen am 3. 4. 2024; Christoph Türcke, Natur und Gender. Kritik eines Machbarkeitswahns, München: C.H. Beck 2021.

[2] Hier ist festzuhalten, dass eine Definition von Geschlecht über die Keimzellen weder die einzig mögliche noch die einzig gängige biologische Definition ist. Geschlecht wird auch chromosomal und hormonell definiert, so dass eine biologische Definition von Geschlecht über die Keimzellen zwar zweifellos korrekt ist, aber noch nicht einmal in der Biologie das ganze Spektrum dessen abdeckt, was unter Geschlecht zu verstehen ist.

[3] Georgine Kellermann in: Johanna Dürrholz, Kira Kramer und Silke Werzinger, I'm coming out, https://www.faz.net/aktuell/stil/leib-seele/outing-so-haben-sieben-queere-menschen-ihr-coming-out-erlebt-18081886.html, abgerufen am 3. 4. 2024.

gültig, welche Keimzellen ihr Körper produziert. Frausein ist hier also eine wesentliche Bestimmung dessen, was Georgine Kellermann zu der Person macht, die sie ist: Sie ist *ihrer Natur* nach eine Frau. Aber was bedeutet »Natur« bzw. »Frausein« hier? Worauf referieren diese Begriffe, wenn sie nicht auf biologisch Feststellbares referieren? Die Antwort ist relativ simpel: auf die Selbstidentität bzw. Selbsterfahrung der Person Georgine Kellermann, die nicht länger als ein Mann leben und adressiert werden wollte.

Was Transpersonen nicht akzeptieren, ist, dass aus der biologisch feststellbaren Vorhandenheit von bestimmten Keimzellen folgen soll, wie sie sich zu kleiden haben, wie sie aufzutreten haben, mit welchen Pronomen sie angeredet werden, kurz: wie sie zu leben haben. Nicht der biologische Nachweis der Vorhandenheit bestimmter Keimzellen ist für sie das Problem, sondern der Umstand, dass daraus, also aus etwas, worauf sie keinerlei Einfluss haben, gefolgert wird, wer sie zu sein haben. Darunter, also unter dem Entsprechungszwang von biologisch Feststellbarem und eigener Lebenspraxis, leiden sie, weil dieser Zwang ihnen Grenzen setzt, die sie daran hindern, ein selbstbestimmtes Leben zu führen, ein Leben also, für das ihre Selbsterfahrung entscheidend ist.

Das Leiden von Transpersonen ist also nichts bloß Subjektives, nichts, das sich aus biographischen Besonderheiten erschöpfend erläutern ließe. Denn dieses Leiden entsteht ja auch deshalb, weil in der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Zusammenhang von körperlicher Beschaffenheit und sozialer Praxis, also von Keimzelle und praktizierter geschlechtlicher Identität in der Form eines Entsprechungszwangs hergestellt wird, dem Transpersonen nicht folgen können und wollen. Leiden, so hat Adorno das einmal formuliert, »ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet«[4]. Die gesellschaftliche Objektivität tritt hier als normative Erwartung an menschliche Subjekte heran, ihr Leben gemäß ihrer biologisch feststellbaren Natur zu führen. Diese normative Erwartung wird gerechtfertigt durch einen Bezug auf die menschliche Natur, die hier als etwas biologisch Feststellbares begriffen wird. Die Normativität, um die es hier geht, ist also eine als natürlich auftretende Normativität. Gleichwohl ist die Forderung, dass Menschen ihr Auftreten und Handeln nach der Qualität ihrer Keimzellen auszurichten haben, doch alles andere als etwas Natürliches: Es ist eine gesellschaftlich wirksame Festlegung, die auf sozialen und institutionell abgesicherten Übereinkünften beruht, die eine Geschichte haben.

Ein weiterer Aspekt ist bemerkenswert an den jüngeren öffentlichen Diskussionen, nämlich wie wenig diejenigen, die aus der biologischen Zwei-

[4] Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, AGS 6, 29.

geschlechtlichkeit normative Erwartungen ableiten, sich für das Leiden von Transpersonen unter der als natürlich auftretenden Normativität interessieren. Im Fokus steht nicht das Leiden, sondern der Streit um normative Grundlagen, darum also, was erlaubt, akzeptiert und toleriert werden sollte und was nicht. Ein solcher Streit ist keineswegs zweitrangig oder gar irrelevant, im Gegenteil. Normative Grundlagen sollen es ja ermöglichen, uns in strittigen Situationen, die in der kapitalistischen Gesellschaft sekündlich auftauchen, zu orientieren und das Richtige zu tun. Sie fließen in Gesetzestexte ein, regulieren unsere Kooperationen und können schließlich die Basis für Entscheidungen über Leben und Tod darstellen. Normative Grundlagen, also die letzten und nicht hintergehbaren Normen, die sich menschliche Lebensformen geben, erschöpfen sich nicht in sich selbst. Der Streit um sie ist letztlich ein Streit darum, wie zu leben sei. Sobald dieser Streit jedoch ohne Thematisierung des tatsächlichen Leidens geführt wird, das mit den normativen Grundlagen einer Gesellschaft verbunden ist oder durch sie hervorgerufen wird, fragt es sich, warum und zu wessen Gunsten er denn eigentlich geführt wird. Auch diejenigen nun, die die biologische Zweigeschlechtlichkeit als Richtmaß des sozialen Zusammenlebens begreifen, kommen nicht ganz ohne die Thematisierung von Leiden aus. Bei diesem Leiden handelt es sich jedoch meistens nicht um das von Transpersonen, sondern um dasjenige, das durch veränderte normative Grundlagen zustande kommen könnte. Und weil die Aufmerksamkeit immer dann am größten ist, wenn das Kindeswohl gefährdet zu werden droht, ist es kaum verwunderlich, dass die von Transpersonen mit Verweis auf ihr eigenes Leiden erhobenen Forderungen mit dem Argument abgewehrt werden, dass dies das Kindeswohl gefährde.[5]

Nun ist der Verweis auf kindliches Leid in gewisser Weise eine argumentative Trumpfkarte, denn wer möchte ernsthaft kindliches Leid verursachen oder sich auch bloß vorwerfen lassen, Kinder zu gefährden? Wer diese Karte spielt, darf also mit schneller und großer Zustimmung rechnen, da das Kindeswohl doch zu einer der nicht verhandelbaren normativen Grundlagen dieser Gesellschaft zählen dürfte, deren Gefährdung für Empörung sorgt. Doch auch hier ist wiederum bemerkenswert, wann diese Empörung tatsächlich auftaucht. Denn dass das Kindeswohl in kapitalistischen Gesellschaften gefährdet ist, ist schlicht nicht zu leugnen, sei es durch Armut, Gewalt oder Ausgrenzung. Doch die Empörung über die Kindeswohlgefährdung tritt nicht dann auf, wenn es die Vergesellschaftungs- und Herrschaftsform des Kapita-

[5] Vgl. Rieke Hümpel, Uwe Steinhoff, Antje Galuschka, Alexander Korte und Marie-Luise Vollbrecht, Wie ARD und ZDF unsere Kinder indoktrinieren, https://www.welt.de/debatte/kommentare/plus239113451/Oeffentlich-rechtlicher-Rundfunk-Wie-ARD-und-ZDF-unsere-Kinder-indoktrinieren.html, abgerufen am 3. 4. 2024.

lismus selbst ist, die darin nach wie vor wirkmächtigen traditionellen Familienverhältnisse oder eine rassistische Migrationspolitik, die kindliches Leid verursachen, sondern erst dann, wenn diese Gefährdung von Menschen auszugehen scheint, die selbst marginalisiert sind und um die Berücksichtigung ihrer Belange kämpfen.[6]

Was angesichts dieser gegenwärtig mit großer Empörung und Polemik geführten und mit Anschuldigungen und Bedrohungen verbundenen Diskussionen allzu ersichtlich wird, ist, dass das Verhältnis von menschlicher Natur, menschlichem Leiden und den normativen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens umkämpft ist. Und das gilt für alle drei Momente dieses Verhältnisses: was unter der menschlichen Natur zu verstehen ist, ja was am Menschen überhaupt als natürlich gelten kann, ist ebenso umstritten wie die Frage, wie menschliches Leiden mit dieser Natur zusammenhängt und was angesichts dieses Zusammenhangs überhaupt als eine normative Grundlage des gesellschaftlichen Lebens gelten kann. Dieses Buch handelt deswegen von der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Leidens, seinen natürlichen Voraussetzungen und gesellschaftlichen Bedingungen, von seiner subjektiven Erfahrung und seiner objektiven Realität. Dabei zielt es darauf ab, Kriterien dafür zu entwickeln, welches Leiden möglicherweise unvermeidbar ist und welches Leiden Menschen unter gar keinen Umständen zugemutet werden kann. Diese Kriterien werden aber nicht unabhängig von dem entwickelt, was Menschen wirklich zugemutet wird, sondern in Auseinandersetzung mit ihren Lebensvollzügen und deren gesellschaftlich-historischen Bedingungen. Es versteht sich so als eine Kritische Theorie, deren wichtigster *Gegenstand* das menschliche Leiden ist und deren zentrales Anliegen die Kritik derjenigen materiellen Bedingungen ist, die unzumutbares Leiden verursachen.

Philosophisch vom Leiden zu sprechen ist nicht leicht, aber nicht, weil Begriff und Sache des Leidens unbekannt oder unbestimmt wären, denn das sind sie gewiss nicht. Jeder Mensch weiß mit diesem Begriff etwas zu verbinden, seien es Erinnerungen an einen Zahnarztbesuch, an Depressionen oder aktuelle Erfahrungen von Trauer und Verlust, von physischen und psychischen Schmerzen usw. Es ist deswegen nicht die Unbestimmtheit des Begriffs des Leidens, die für die philosophische Beschäftigung Schwierigkeiten mit sich bringt, sondern die Heterogenität des Leidens, der Umstand also, dass es so viele verschiedene Formen des Leidens gibt, dass der Begriff des Leidens als Begriff mit einer Inadäquatheit und Abstraktheit gegenüber seinen Gegen-

[6] Instruktiv zur politischen Instrumentalisierung des Kindeswohls: Julia König, Wer jagt wen ›um der Kinder willen‹? Das Präventionsparadigma als Folie für gesellschaftliche Kämpfe um Sexualität, in: Widersprüche 36 (2016) 1, 71–84.

ständen geschlagen zu sein scheint, die ein begriffliches Sprechen grundlegend und unhintergehbar unangemessen sein lässt. Allerdings kann demgegenüber eingewendet werden, dass die Diversität des Leidens darauf verweist, dass es einen grundlegenden Aspekt menschlichen Lebens ausmacht, der deswegen auch so bestimmt werden muss, dass sich sagen lässt, was Leiden für Menschen grundsätzlich zu einem Problem macht, noch vor jeder empirischen Varianz. Das Argument, dass das Leiden einerseits zu vielgestaltig sei, sein Begriff andererseits zu abstrakt sei, als dass sich daraus etwas für eine Kritische Theorie gewinnen ließe, ist keines. Denn ohne über einen allgemeinen Begriff des Leidens zu verfügen, ließe sich auch nicht sagen, was ein *spezifisches* Leiden überhaupt zu einem *Leiden* macht. Das Leiden unter Depressionen, Diabetes oder Burnout ist höchst unterschiedlich, aber in jedem dieser drei Fälle bedarf es eines Begriffs des Leidens, um dann von einem besonderen Leiden sprechen zu können. Den Begriff des Leidens aufgrund seiner Abstraktheit für eine Kritische Theorie zu verwerfen, ist darum ganz unangebracht, und die zuweilen geäußerte Kritik an dieser Abstraktheit verrät wohl mehr über die Kritiker:innen, die nicht bereit sind, ihn anders als abstrakt zu denken. Die Negativität des Leidens teilt sich vielmehr auch seiner theoretischen Bearbeitung mit. Es restlos in eine Theorie zu integrieren, ist nicht möglich. Deswegen lässt es sich auch nicht zu einer normativen Grundlage für eine Kritische Theorie machen, wie es in aktuellen Ansätzen mit den Begriffen der Anerkennung oder der Rechtfertigung geschieht. Es wird hier darum auch nicht als eine solche Grundlage behandelt, sondern als ein ausgezeichneter Gegenstand. Durch die Auseinandersetzung mit ihm lassen sich jedoch normative Bestimmungen gewinnen, denen für eine Kritik der Gesellschaft eine wichtige Rolle zukommt. Leiden ist also nicht die normative Grundlage der hier entwickelten Kritischen Theorie, aber ohne eine Beschäftigung mit dem Leiden als einem zentralen Gegenstand wird die Kritische Theorie keine ausreichenden normativen Grundlagen finden.

Das Interesse der Kritischen Theorie am Leiden richtet sich nun nicht allein darauf zu verstehen, was Leiden ist und worin seine Bedeutung für menschliche Lebewesen besteht. Zwar muss auch sie diese begriffliche Aufgabe erfüllen und dass sie es zu Zeiten nicht bzw. nicht in ausreichendem Maße tut, ist selbst ein Problem.[7] Doch zuvorderst versteht die Kritische Theorie Leiden grundsätzlich als etwas, das nicht sein soll. Aus der richtigen begrifflichen Bestimmung des Leidens folgt aus dieser Perspektive unmittelbar die Forde-

[7] Darauf hat Axel Honneth hingewiesen. Vgl. Axel Honneth, Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie, in: ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007, 52.

rung nach seinem Nichtsein, d. h. nach seiner praktischen Aufhebung.[8] Mit Michael Theunissen lässt das Leiden sich darum als ein Nichtseinsollendes bezeichnen.[9] Dieses Motiv der Befreiung vom Leiden in der Kritischen Theorie lässt sich unter anderem auf eine Passage aus dem *Nachtwandler-Lied* aus Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra* zurückführen, die Adorno aufgenommen hat. Dort heißt es: »Weh spricht: ›Vergeh! Weg, Du Wehe!‹ Aber Alles, was leidet, will leben, dass es reif werde und lustig und sehnsüchtig, – sehnsüchtig nach Fernerem, Höherem, Hellerem.«[10] Demzufolge ist das Leiden ein Zeichen dafür, dass mit einem Wesen, das lebt und leben will, etwas nicht stimmt. Als etwas, das Lebewesen zustößt, verweist es darauf, dass das leidvolle Jetzt nicht fortbestehen soll, dass eine Veränderung angestrebt wird, etwas »Höheres, Helleres«, wie Nietzsche sagt, das im leidvollen Jetzt noch ein »Ferneres« ist. Im Leiden spricht ein Lebewesen, und das, was es in diesem Sprechen ausdrückt, ist, dass sein Leben anders werden, dass sein Leiden enden soll. Diese Forderung wird von dem betroffenen Lebewesen in seinem und durch sein Leiden selbst erhoben, nicht von einer von ihm unterschiedenen normativen Instanz wie der Moral oder dem Recht. Diese normativen Instanzen erhalten ihre Existenzberechtigung vielmehr erst dadurch, dass Menschen leiden und dieses Leiden vermieden werden muss.

Leiden als Forderung menschlicher Lebewesen nach einem anderen Leben: Dieser Gedanke soll hier als Grundgedanke einer Kritischen Theorie entwickelt werden, die ich *ethischen Materialismus*[11] nenne. Wenn vom Leiden

[8] Vgl. dazu Gunnar Hindrichs, Auferstehung des Fleisches. Adornos kritischer Materialismus, in: ders., Zur kritischen Theorie, Berlin: Suhrkamp 2020, 207–209.

[9] Vgl. Michael Theunissen, Negativität bei Adorno, in: Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983, 41–65.

[10] Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Stuttgart: Reclam 1994, 339. Vgl. dazu Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, in: ders., Gesammelte Schriften (AGS), Bd. 6, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, 203. Vgl. außerdem zu dieser Passage Christoph Türcke, Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift, München: C.H. Beck 2005, 232 und ders., Philosophie des Traums, München: C.H. Beck 2008, 137.

[11] Diesen Begriff habe nicht ich erfunden, auch wenn er in diesem Buch eine andere Bedeutung hat als in Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus*, worin er sich zuerst finden lässt. Lange rekonstruiert dort aus einer an Kant anschließenden Perspektive den theoretischen Gehalt des antiken atomistischen Materialismus und verfolgt seine Entwicklung bis ins 19. Jahrhundert. Unter ethischem Materialismus versteht Lange dann die sittlichen bzw. sittlichkeitstheoretischen Konsequenzen einer Theorie, für die der körperlichen Wirklichkeit ein Primat zukommt. Es gibt bei Lange entsprechend so viele ethische Materialismen wie es materialistische Theorien gibt, die auf ethische Urteile hinauswollen. Vgl. Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn und Leipzig: Verlag J. Baedeker 1887, 26–37 und 736–845.

menschlicher Lebewesen gesprochen werden soll, so ist es notwendig zu erläutern, um was für Lebewesen es sich bei Menschen handelt. Was in Frage steht, ist also die menschliche Natur, d. h. die physische und psychische Bestimmtheit menschlicher Lebewesen, für die sich in der Tradition der Begriff Leib herausgebildet hat. Zwar sind Menschen als leibliche Lebewesen natürliche und damit endliche Wesen, aber im Unterschied zu allen anderen natürlichen Lebewesen sind sie dazu in der Lage, auf ihre Lebensbedingungen aktiv Einfluss zu nehmen, sie umzugestalten und dabei ihrer eigenen Natürlichkeit einen historischen und gesellschaftlichen Charakter zu geben. Das impliziert weiter, dass sie ihrem Leiden nicht ausgeliefert sind, sondern durch die Gestaltung ihrer Lebensverhältnisse auf es reagieren können.

Allerdings offenbart der Blick in die Geschichte, dass die historisch bestimmte und gesellschaftlich vollzogene Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse nicht notwendig zur Verringerung oder Vermeidung menschlichen Leidens beitragen muss, sondern es ebenfalls hervorrufen, bestehen lassen oder vergrößern kann. Menschliches Leiden ist also nicht einfach etwas Natürliches, sondern etwas, das durch die Einwirkung historisch bestimmter gesellschaftlicher Lebensvollzüge auf die menschliche Natur hervorgerufen und vergrößert, ebenso aber gelindert und vermieden werden kann. Deswegen hat menschliches Leiden eine eminent praktische Bedeutung: Form und Ursache menschlichen Leidens sind abhängig von der historisch und gesellschaftlich bestimmten Praxis, mit der menschliche Lebewesen ihr Leben gestalten, die ihrerseits abhängig ist von den historisch gewordenen gesellschaftlichen Voraussetzungen, in denen sie sich vollzieht und die sie (re)produziert. Leiden wird durch eine jeweils bestimmte Praxis hervorgerufen und ist doch auch nur durch eine andere oder anders bestimmte Praxis zu vermeiden oder zu lindern. Weil es als Forderung menschlicher Lebewesen nach einem anderen Leben zu verstehen ist, menschliches Leben aber nun selbst wesentlich durch Praxis bestimmt ist, liegt die praktische Bedeutung menschlichen Leidens darin, dass es auf das Misslingen einer Praxis verweist, die sich für menschliche Lebewesen als schlecht entpuppt hat, so dass menschliches Leiden schließlich als Forderung nach einer anderen gesellschaftlichen Praxis zu verstehen ist. Dieser Zusammenhang von menschlicher Natur, Praxis und Geschichte wird in diesem Buch so entfaltet, dass die für eine Kritische Theorie des Leidens entscheidende Frage nach der Differenz von unvermeidbarem und unnötigem Leiden richtig gestellt und einer Beantwortung zugeführt werden kann.

Was dieses Buch nicht liefert und aus systematischen Gründen auch gar nicht liefern kann, ist eine Analyse aller zentraler Formen des Leidens, die Menschen zugemutet wurden und werden. Vollständigkeit wird nicht be-

ansprucht, auch nicht in philosophie- und theoriegeschichtlicher Hinsicht, weswegen auch auf eine intensivere Auseinandersetzung mit Schopenhauer, Feuerbach, den Utilitaristen, den *Affect Studies*, postkolonialen Theorien und anderen Ansätzen verzichtet wurde, die sich philosophisch oder systematisch mit Leiden beschäftigt haben. Nichtsdestotrotz werden sich punktuell Überschneidungen ergeben. Wer Vollständigkeit oder gar etwas Allumfassendes erwartet, wird zwar sicherlich enttäuscht werden. Stattdessen werden aber Einsichten entwickelt, die bei der Reflexion darüber helfen können, wie menschliches Leiden erschlossen werden kann und wie auf seine jeweilige Spezifik Rücksicht zu nehmen ist.

Einleitung: Leiblichkeit, Lebensform und Lebensform*en*

Über die Voraussetzungen der Bestimmung menschlichen Leidens in der Kritischen Theorie

> *In diesem Sinne muss man hoffen, dass der Moralunterricht den Übergang zu einem neuen Geschichtsunterricht darstelle, in dem dann auch die Gegenwart ihre kulturhistorische Einordnung findet.*
> Walter Benjamin, Der Moralunterricht (1913)

> *Come on, let's get complicated!*
> The World/Inferno Friendship Society, American Mercurial (2014)

Als eine Form materialistischer Philosophie, die ausgehend von den wirklichen Lebensbedingungen der Menschen ihre normativen Begrifflichkeiten entwickelt, strebt die Kritische Theorie wie alle Philosophie danach, grundlegende Bestimmungen menschlichen Denkens und Handelns zu finden und zu erläutern. Mit Blick auf die Wirklichkeit menschlichen Lebens muss man feststellen, dass dieses Leben durch die Geschichte hindurch grundlegend von Leiden geprägt ist. Es ist deswegen gerade mit Blick auf unsere Gegenwart ebenso verwunderlich wie verstörend, dass – wie Georg Simmel bemerkt hat – die Philosophie dieses Leiden in ihrer Geschichte kaum verzeichnet hat.[1] Hat Adorno als ein maßgeblicher Vertreter der Kritischen Theorie nicht nur auf dieses Diktum Simmels hingewiesen,[2] sondern seinerseits versucht, dem menschlichen Leiden philosophisch gerecht zu werden, so hat sich die Kritische Theorie seitdem kaum noch damit beschäftigt. Liegt der objektive Grund, sich mit dem Leiden zu beschäftigen, darin, dass es für menschliches Leben eine grundlegende Bedeutung hat, so zeigt sich hier ein anderer, theorieimmanenter oder theoriegeschichtlicher Grund, nämlich der, dass eine hinreichende Bestimmung des Leidens aus der Perspektive der Kritischen Theorie noch aussteht.

Um menschliches Leiden als Forderung nach einer anderen Praxis verstehen zu können, müssen einleitend die theoretischen Voraussetzungen erläutert werden, die der hier zu entwickelnde ethische Materialismus als Kritische Theorie zu reflektieren hat. Da Leiden hier als etwas verstanden wird, das

[1] Vgl. Georg Simmel, Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre, hrsg. von Gertrud Kantorowics, Hildesheim: Olms 1923/1967, 17.

[2] Vgl. Adorno, Philosophische Terminologie, Bd. 2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989, 178.

menschlichen Lebewesen zustoßen kann, weil sie natürliche Wesen sind, die aber in historisch veränderlichen gesellschaftlichen Verhältnissen leben, von denen das Leiden sowohl verursacht als auch gelindert werden kann, so wird es sich nur ausreichend bestimmen lassen, wenn dies mit Begriffen geschieht, die seiner Natürlichkeit, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit gleichermaßen Rechnung tragen können. Die beiden Begriffe, die dies leisten können und deren Eignung in dieser Einleitung erläutert wird, sind Lebensform und Leiblichkeit.

*Lebensform und Lebensform*en

Das Fortschreiten naturwissenschaftlicher Erkenntnisse über den Menschen scheint keine Grenzen zu kennen. Die sogenannte Entschlüsselung der DNA und die auf immer präzisere Weise nachvollzieh- und darstellbare Funktionsweise neuronaler Verschaltungen im menschlichen Gehirn sind nur zwei Beispiele dafür, dass einst für unergründbar gehaltene Gegenstände wissenschaftlicher Forschung sich dieser öffnen können. Welche weiteren Erkenntnisse folgen werden, das wissen wir nicht. Eine nicht zu überschreitende Grenze scheint es aber doch zu geben, die sowohl etwas mit der Verfasstheit des Menschen als Forschungsgegenstand zu tun hat als auch mit der Perspektive, die auf ihn eingenommen wird. Denn noch nicht einmal ein bis in die Haarspitzen überzeugter deterministischer Naturalist wie Daniel C. Dennett bestreitet, dass der Mensch als ein Lebewesen lebt, das sich selbst als ein Wesen versteht, das sein Leben in kulturell, sozial und historisch bestimmten Kontexten führt.[3] Für Menschen spielen Dinge eine fundamentale Rolle, die auch noch eine andere als eine naturwissenschaftlich erklärbare Bedeutungsebene haben. Dass das kulturelle Leben des Menschen nicht erschöpfend mit den Mitteln der Naturwissenschaften erklärt werden kann, würden Naturalist:innen ebenfalls nicht bestreiten, sie würden nur dafür streiten, dass kulturelle und soziale Bestimmungen für die Art Wesen, die wir sind, im Verhältnis zu biologischen Bestimmungen nur von sekundärer Bedeutung sind.[4] Dass die Art und Weise, *wie* Menschen ihr Leben leben, mit den Mitteln der Biologie nicht zufriedenstellend zu bestimmen ist, wird also selbst dann nicht in Abrede gestellt, wenn zugleich behauptet wird, dass Menschen trotz der

[3] Vgl. dazu Daniel C. Dennett, Von den Bakterien zu Bach – und zurück. Die Evolution des Geistes, Berlin: Suhrkamp 2018.

[4] Einen solchen Ansatz vertritt beispielsweise Gerson Reuter, Was wir grundlegend sind: Menschen unter anderen biologischen Einzeldingen. Überlegungen zu unserer Natur und unseren transtemporalen Identitätsbedingungen, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 2019.

kulturellen, sozialen und historischen Bestimmtheiten ihrer Lebensvollzüge in erster Linie und wesentlich biologische bzw. natürliche Wesen sind.

Der eben genannte naturalistische – mit einem Wort John McDowells – Szientismus[5] macht eine Unterscheidung zwischen dem, was Menschen essentiell sind, und der Art und Weise, wie sie ihr Leben leben. Aus dieser Unterscheidung folgt eine Entscheidung darüber, was für das Verständnis des Menschen wichtiger ist: sein natürliches Sein oder sein kulturell, sozial und historisch gelebtes Leben, wobei das natürliche Sein einen Vorrang erhält. Beides, Unterscheidung und Entscheidung, haben im Falle des Szientismus zur Konsequenz, dass die Art und Weise, wie Menschen ihr Leben leben, für das, was sie essenziell sind, zweitrangig ist. Wahr ist daran, dass die Lebensvollzüge von Reinigungskräften mit Zeitarbeitsverträgen und CEOs großer Unternehmen nichts daran ändern, dass Reinigungskräfte und CEOs gleichermaßen Menschen sind. Problematisch ist diese Konsequenz dagegen deswegen, weil sie die Drastik der Differenz der Lebensvollzüge von prekär beschäftigten Reinigungskräften und CEOs zum Verschwinden bringt. Ändern große Differenzen in den Lebensvollzügen für den Szientismus nichts am natürlichen Sein des Menschen, so bestreitet er auch die Rückwirkung jener Lebensvollzüge auf das natürliche Sein. Oder anders formuliert: Wenn die Lebensvollzüge für das Sein des Menschen etwas Unwesentliches sind, so wird das, was Menschen in ihren Lebensvollzügen widerfährt, ontologisch betrachtet ebenfalls zu etwas Unwesentlichem, auch wenn es für die Menschen selbst kaum wesentlicher sein könnte. Der Szientismus kann an dieser Stelle zwar wiederum einwenden, dass er keineswegs bestreitet, dass das, was Menschen in ihren verschiedenen Lebensvollzügen zustößt, von größter Bedeutung für sie ist, wird zugleich aber darauf beharren, dass das, was ihnen geschieht, rein gar nichts daran ändert, dass sie wesentlich natürliche Wesen sind, weswegen er sich mit dem, was Menschen in ihrem Leben zustößt, nicht zu beschäftigen braucht, wenn er bestimmen möchte, was sie sind. Anders formuliert: Der Szientismus interessiert sich für die Lebensvollzüge von Menschen, insofern sie etwas für Menschen als biologische Wesen Typisches darstellen, sie sind für ihn als *Types* relevant. Er interessiert sich dagegen nicht für die besonderen Widerfahrnisse, die für Menschen als konkrete gesellschaftliche Wesen höchst relevant sind, nicht also für die Lebensvollzüge als *Tokens*.[6]

[5] Vgl. dazu John McDowell, Geist und Welt, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.

[6] Zum Begriffspaar type/token vgl. Thorsten Jantschek, Type and Token, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, hrsg. von Karlfried Gründer, Basel: Schwabe Verlag 1998, Sp. 1581–1582.

Habermas hat diese Problemlage im Zusammenhang mit den Erkenntnissen der Humangenetik und der Neurowissenschaften mit Bezug auf die Differenz zwischen der Perspektive der ersten und der dritten Person zu erklären versucht. Dabei wird die Perspektive der ersten Person als Teilnehmer:innen-, die der dritten Person als Beobachter:innenperspektive verstanden. Für Habermas kann die Beobachter:innenperspektive – also die objektivierende Perspektive der Naturwissenschaften und des szientistischen Naturalismus – nur von jemandem eingenommen werden, der zugleich an der »Intersubjektivität der möglichen Verständigung über das, was er vom innerweltlichen Geschehen kognitiv erfasst«[7], teilhat. Die Teilnehmer:innenperspektive ist in dieser Hinsicht nicht hintergehbar. Nur in Verbindung oder gleichursprünglich mit ihr lässt sich ein objektivierbares Wissen gewinnen. Das spricht aus Habermasens Perspektive dafür, »dass die komplementäre Verschränkung anthropologisch tief sitzender Wissensperspektiven gleichzeitig mit der kulturellen Lebensform selbst entstanden ist.«[8] Soll heißen: Es gehört zur »kulturellen Lebensform« als dem Zusammenhang, in dem Menschen ihr Leben leben, wesentlich dazu, dass sie einerseits eine objektivierende Einstellung auf sich und anderes in der Welt einnehmen (können) und dies andererseits immer zugleich als Teilnehmer:innen an ihrer Lebensform tun. Das heißt wiederum, dass die Beobachter:innenperspektive ohne Teilnahme an der Lebensform gar nicht bestehen könnte. Kappt der Szientismus diese materielle Voraussetzung seiner eigenen Möglichkeit und Durchführung, so geschieht ihm das, wovon nach McDowell sein cartesisch-idealistischer Widerpart betroffen ist: Er rotiert reibungslos im luftleeren Raum.[9]

Habermas verwendet hier einen Begriff, der das bestehende Problem der Gleichzeitigkeit von natürlicher und kultureller Bestimmtheit des Menschen anders zu thematisieren ermöglicht als der Szientismus: den Begriff der Lebensform. Dieser Begriff ist vielgestaltig, was nicht zuletzt auch die Voranstellung des Adjektivs »kulturell« bei Habermas zeigt, denn eine Lebensform kann ebenfalls etwas Natürliches sein. Was Habermasens Gebrauch dieses Begriffs nahelegen möchte, ist, dass die Lebensform des Menschen eine kulturelle, d. h. wesentlich durch Menschen praktisch gestaltete und bestimmbare Lebensform ist. Das unterscheidet sie dann von anderen, eben nicht menschlichen Lebensformen. Der Begriff der Lebensform lässt sich – zumindest was seinen Gebrauch in der jüngeren philosophischen und humanwis-

[7] Jürgen Habermas, Freiheit und Determinismus, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2009, 174.

[8] Ebd., 175.

[9] Vgl. McDowell, Geist und Welt, a. a. O., 92.

senschaftlichen Vergangenheit betrifft – unter anderem auf einige verstreute Bemerkungen von Ludwig Wittgenstein zurückführen. So heißt es in den *Philosophischen Untersuchungen* an einer Stelle: »Richtig und falsch ist, was Menschen sagen; und in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.«[10] Worin die Übereinstimmung besteht, von der hier die Rede ist, wurde in der Wittgenstein-Forschung viel diskutiert. Eine gängige Interpretation der zitierten Überlegung Wittgensteins besteht darin, dass die menschliche Übereinstimmung in der Sprache Ausdruck davon ist, dass Menschen als Menschen derselben Lebensform angehören. Auch dann, wenn Menschen einander in ihren sprachlichen Äußerungen widersprechen, können sie das nur auf der Grundlage einer sie tragenden Übereinstimmung, nämlich der, sprachfähige Wesen bzw. Menschen zu sein. In der Sprache übereinzustimmen, heißt also, die sprachliche Praxis gemäß derselben Regeln zu vollziehen bzw. sich auf denselben Gebrauch sprachlicher Gebilde zu verstehen, der erst die Voraussetzung dafür darstellt, einander bezüglich spezifischer Sachverhalte zu widersprechen. Die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung in Meinungen oder Auffassungen bezüglich eines Gegenstandes hat die grundlegende Übereinstimmung in der Lebensform zur Voraussetzung.

So verstanden ist mit der Lebensform etwas Allgemeines gemeint. Wittgenstein spricht Terry Pinkard zufolge von der Lebensform, ähnlich wie Habermas, als etwas nicht Hintergehbarem. Sie stellt den Grund aller Begründungen dar, dasjenige, woraus menschliches Denken und Handeln überhaupt ihren Sinn erhalten.[11] Deswegen wäre es zu kurz gegriffen, eine Lebensform allein als sprachlich konstituierten Zusammenhang zu begreifen. »Was eine Lebensform zusammenhält, sind nicht nur ihre sprachlichen Praktiken, sondern auch alles andere, was in diese Lebensform eingeht: menschliche Sterblichkeit, Geburt, Sozialsysteme, alltägliche Tatsachen, wie das müde werden und Erholung brauchen usw.«[12] Dieser Interpretation zufolge gestattet Wittgensteins Bestimmung des Lebensformbegriffs seine Verwendung als Gat-

[10] Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971, § 241.

[11] Vgl. dazu auch die folgende Bemerkung von Christian Kietzmann: Lebensformen »sind etwas, das erklärt, ohne selbst einer Erklärung zu bedürfen. Sie sind ein Letztes der Erklärung, sie spielen die Rolle eines unerklärten Erklärers.« (Christian Kietzmann, Lebensform und praktisches Denken, in: Jens Kertscher und Jan Müller (Hrsg.), Lebensform und Praxisform, Münster: Mentis 2015, 55).

[12] Terry Pinkard, Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein, in: Christoph Halbig, Michael Quante und Ludwig Siep (Hrsg.), Hegels Erbe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, 268.

tungsbegriff, genauer als Begriff, der die grundlegenden und nicht hintergehbaren Bestimmungen der menschlichen Gattung zum Ausdruck bringt.[13]

Gegen eine solche Lesart wurde eingewandt, dass sie sich aus Wittgensteins eigener Verwendung des Lebensformbegriffs nicht plausibel machen lasse. Verfolge man Wittgensteins Gebrauch und dessen Kontexte, so lasse sich vielmehr zeigen, dass mit Lebensformen nichts anderes gemeint sei als Lebensmuster, d. h. wiederkehrende Formen von Bündeln regelgeleiteter Praktiken.[14] Der Allgemeinheitsgrad eines Gattungsbegriffs wäre mit einem solchen Verständnis von Lebensformen kaum vereinbar. Als Gattungsbegriff wäre die Lebensform vielmehr der letzte Grund, auf den sich alle Lebensformen als Lebensmuster zurückführen lassen müssten. Der Gattungsbegriff wäre dann die Lebensform der Lebensformen verstanden als Lebensmuster. Das Verständnis von Lebensformen als Lebensmuster, mit denen sich bedeutsame Bündel regelgeleiteter Praktiken begreifen lassen, bewegt sich deswegen nicht auf demselben Abstraktionsniveau wie das gattungsbegriffliche Verständnis der Lebensform. Mit jenem lassen sich wiederkehrende und für Menschen bedeutsame Zusammenhänge ihrer Praxis klären und insofern sich damit etwas für Menschen als Menschen Wesentliches erläutern lässt, bezieht sich dieses Verständnis zumindest implizit auch auf so etwas wie die menschliche Gattung. Das explizit gattungsbegriffliche Verständnis der Lebensform zielt dagegen nicht darauf ab, nur Bündel bedeutsamer regelgeleiteter Praktiken bestimmen zu können, die für Menschen als Menschen relevant sind, sondern es beansprucht mit dem Begriff der Lebensform den nicht mehr hintergehbaren Grund dieser Bündel von Praktiken angeben zu können, nichts weniger also als ihren begrifflichen Nexus, der sie zu einer Einheit zusammenfasst.

An dieses gattungsbegriffliche Verständnis der Lebensform schließt dieses Buch an.[15] Dabei ist Pinkards Bemerkung darüber, was zu einer bzw. in diesem Fall zur menschlichen Lebensform dazugehört und sie auszeichnet, weiterführend. Denn Pinkard nennt hier sowohl natürliche als auch soziokulturelle Bestimmungen: Sterblichkeit und Geburt einerseits, Sozialsysteme und alltägliche Tatsachen andererseits.[16] Demzufolge ist die menschliche Lebensform ein Ensemble von Natürlichem und Soziokulturellem. Einem Hinweis von Didier Fassin zufolge lassen sich innerhalb dieser Form der Wittgenstein-Re-

[13] Vgl. dazu Kietzmann, Lebensform und praktisches Denken, a. a. O., 55.

[14] Vgl. Stefan Majetschak, Wittgenstein und die Folgen, Stuttgart: Metzler 2019, 89–93.

[15] Die Frage, ob dieses Verständnis des Lebensformbegriffs demjenigen Wittgensteins nun entspricht oder nicht, diskutiere ich hier nicht weiter, da sie für meine Überlegungen zweitrangig ist.

[16] Vgl. Pinkard, Innen, Außen und Lebensformen, a. a. O., 268.

zeption wiederum zwei widerstreitende Lesarten identifizieren, für die die Verhältnisbestimmung von Natürlichem und Sozialem eine Rolle spielt.[17] Folgt man Bernard Williams, so gibt es nur eine einzige menschliche Lebensform, so dass dieser Begriff zum Ausdruck bringt, was menschliches Leben als solches auszeichnet. Zwar gibt es kulturelle und soziale Differenzen in größtem Ausmaß, aber diese sind nur Differenzen innerhalb derselben Lebensform.[18] Daran anschließend lässt sich sagen, dass es zur menschlichen Lebensform dazugehört, sich sozial und kulturell auszudifferenzieren, sie bleibt aber stets dieselbe menschliche Lebensform, egal wie groß die Differenzen zwischen den Lebensvollzügen von Reinigungskräften und CEOs auch sein mögen. Dieses Verständnis möchte ich *singularistisch* nennen. Demgegenüber schlägt Stanley Cavell ein *pluralistisches* Verständnis vor. Die menschliche Lebensform existiert demzufolge nur in verschiedenen Lebensform*en*, die selbst wiederum durch geteilte Praktiken, Gefühle, Sinngebungen etc. zusammengehalten werden und sich dementsprechend voneinander unterscheiden.[19] Dieser Auffassung zufolge ist dann jede einzelne der vielen menschlichen Lebensformen durch eine je besondere Verhältnisbestimmung von Natürlichem und Soziokulturellem ausgezeichnet, wobei das Natürliche darin gerade zweitrangig ist, sind es doch erst die jeweiligen soziokulturellen Praktiken, die eine bestimmte Lebensform zu dem machen, was sie ist.

Diese Differenz zwischen Singularismus und Pluralismus ist aufschlussreich für die Kritische Theorie. Rahel Jaeggi hat in ihrer Studie *Kritik von Lebensformen* ein im eben genannten Sinne pluralistisches Verständnis dieses Begriffs entwickelt. »Die Rede von Lebensformen bezieht sich, so wie ich sie verstehe, auf kulturell geprägte Formen menschlichen Zusammenlebens, ›Ordnungen menschlicher Koexistenz‹, die ein ›Ensemble von Praktiken und Orientierungen‹, aber auch deren institutionelle Manifestationen und Materialisierungen umfassen. Unterschiede in Lebensformen drücken sich also nicht nur in unterschiedlichen Überzeugungen, Wertorientierungen und Einstellungen aus; sie manifestieren und materialisieren sich in Mode, Architektur, Rechtssystemen und Weisen der Familienorganisation, in jenem von Musil so genannten ›dauerhaften Stoff von Häusern, Gesetzen, Verordnungen und geschichtlichen Überlieferungen‹, der unser Leben ausmacht.«[20] Der Be-

[17] Vgl. dazu Didier Fassin, Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2016, übersetzt von Christine Pries, Berlin: Suhrkamp 2017, 49–56.

[18] Vgl. Bernard Williams, Wittgenstein und der Idealismus, in: ders., Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980, Königstein/Ts.: Hain 1984, 163.

[19] Vgl. Stanley Cavell, Der Zugang zu Wittgensteins Spätphilosophie, in: ders., Nach der Philosophie. Essays, Berlin: Akademie-Verlag 2001, 81.

[20] Rahel Jaeggi, Kritik von Lebensformen, Berlin: Suhrkamp 2014, 21.

griff der Lebensformen ist in diesem Sinne umfassend. In ihn fällt all das, was menschliches Leben als etwas durch Menschen selbst Hervorgebrachtes auszeichnet. Aber dieses Hervorgebrachte gibt es immer nur in voneinander zu unterscheidenden Formen. Als »Ensemble von Praktiken und Orientierungen«, von Institutionen und Materialisierungen sind Lebensformen normativ organisiert und stellen ihren Mitgliedern je spezifische Möglichkeiten zur Verfügung, die in ihnen und durch sie auftretenden Probleme zu bewältigen. In diesem Sinne sind Lebensformen distinkt und nicht gegeneinander austauschbar, obgleich sie als unterschiedene auch Ensemble von Praktiken gemeinsam haben können.

Jaeggi grenzt ihr pluralistisches Verständnis von Lebensformen deutlich von dem neoaristotelischen Verständnis ab, das gemäß der hier vorgeschlagenen Unterscheidung als singularistisch zu verstehen ist. »Lebensformen, so wie hier von ihnen die Rede sein wird, betreffen also die *kulturelle und soziale Reproduktion menschlichen Lebens* – eine definitorische Unterscheidung, die darin begründet ist, dass es mir naheliegend scheint, von Lebens*form* nur da zu sprechen, wo etwas *gestaltet* (oder geformt) ist und demnach auch *umgestaltet* werden könnte, also nicht schon da, wo etwas sich auf typische Weise immer wiederholt oder einen durch Instinkte geleiteten notwendigen Verlauf hat. Anders gesagt: Ich frage nach *Lebensformen im Plural*, also den verschiedenen kulturellen Formen, die das menschliche Leben annehmen kann, nicht (in ethisch naturalistischer Perspektive) nach *der* Lebensform des Menschen – im Gegensatz etwa zu der des Löwen.«[21] Damit findet aber auch eine Bedeutungsverschiebung im Lebensformbegriff statt. Wie Pinkard mit Bezug auf Wittgenstein herausgestellt hatte, sind Lebensformen Ensembles natürlicher *und* soziokultureller Bestimmungen. Bei Jaeggi ist von natürlichen Bestimmungen nicht die Rede, obgleich sie die Natürlichkeit menschlichen Lebens nicht leugnet, sie als Vorausgesetztes aber nicht weiter thematisiert. Wenn Lebensformen bereits geformtes und formbares menschliches Leben sind, so heißt das, dass menschliches Leben mit Jaeggis Verständnis von Lebensformen primär in seiner soziokulturellen Bestimmtheit angesprochen wird. Die Abhängigkeit von Lebensformen von ihren natürlichen Voraussetzungen und Bestimmungen wird weder geleugnet noch explizit gemacht, sondern stattdessen für eine Kritische Theorie von Lebensformen als zweitrangig begriffen.[22]

[21] Ebd.

[22] In ihrer Replik auf Einwände von Christoph Menke hat Jaeggi zwar betont, dass die Probleme, mit denen Lebensformen konfrontiert sind, aus der ersten Natur stammen können, aber nicht müssen. Dabei hat sie jedoch nicht die menschliche Natur im Blick, sondern vielmehr Probleme, die einer Lebensform in gewisser Weise von außen zustoßen können. (Vgl. Jaeggi, Macht, Problem, Kritik. Repliken auf Saar, Crary, Menke und Khurana, in:

Der neoaristotelische ethische Naturalismus begreift Lebensformen dagegen zunächst als die natürlichen Zusammenhänge, in denen sich eine Spezies erhält, entwickelt und fortpflanzt.[23] In jeder Lebensform gibt es Standards, die die Mitglieder einer Spezies erfüllen müssen, wenn ihr Leben gelingen soll. Diese Standards können mittels naturhistorischer Urteile hervorgehoben und zur Bewertung des Lebens einzelner Mitglieder einer Spezies verwendet werden. Auf diese Weise soll sich auch von der menschlichen Lebensform als solcher sagen lassen können, was für Menschen als natürliche Wesen gut ist. Michael Thompson begreift es als eine selbst natürliche Bestimmung der menschlichen Lebensform, dass sie sich in sozialer Praxis organisiert, die historisch wechselnde Formen hervorbringt. Sein Lebensformbegriff zielt also in Bezug auf den Menschen nicht auf dessen biologische Bestimmungen, sondern darauf, wie Menschen als Mitglieder ihrer Lebensform typischerweise leben bzw. leben müssen, damit es ihnen gut geht.[24] Dieses Verständnis entspricht also dem, was ich oben singularistisch genannt habe. Es gehört demnach zur menschlichen Lebensform als solcher dazu, sich sozial und kulturell zu verwirklichen und auszudifferenzieren, was diese Lebensform aber nicht zu etwas Übernatürlichem macht. Sie bleibt dabei immer dieselbe. Über die konkreten Bestimmungen sozialer Praxis, ihre differenzierte Entwicklung usw. – also genau über das, was im Zentrum von Jaeggis Studie steht – schweigt der ethische Naturalismus weitestgehend, obgleich er – speziell bei Thompson – ebenfalls nicht leugnet, dass Sozialität und Historizität die menschliche Lebensform grundlegend auszeichnen und von allen anderen Lebensformen unterscheiden.[25]

Philosophisches Jahrbuch 126 (2019) 2, 339/40). Was mich interessiert, ist dagegen die Bedeutung, die die menschliche Natur für Lebensformen hat, was zu Jaeggis Überlegungen jedoch in keinem ausschließenden, sondern eher in einem komplementären Verhältnis stehen dürfte.

[23] Vgl. Philippa Foot, Die Natur des Guten, übersetzt von Michael Reuter, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, 51.

[24] Vgl. Michael Thompson, Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens, aus dem Amerikanischen von Matthias Haase, Berlin: Suhrkamp 2011, 251–262. Thompson geht letztlich sogar noch weiter, indem er behauptet, dass die Biologie eigentlich keinen Begriff davon hat, was Leben eigentlich ist, wozu nämlich so etwas wie ein Verständnis von Teleologie oder Zweckgebundenheit des Lebens notwendig sei. Dem widmen sich die Einleitung und der erste Teil seines Buchs (vgl. ebd., 7–106), was ich an dieser Stelle jedoch nicht weiter diskutieren kann. Ich komme unter II.2 ausführlich auf Thompsons Theorie zu sprechen.

[25] Thompson geht auch diesbezüglich von allen ethischen Naturalist:innen am weitesten. Vgl. dazu Jan Müller, Kritische Theorie und Aristotelischer Naturalismus, in: Martin Hähnel (Hrsg.): Aristotelischer Naturalismus, Stuttgart: Metzler 2017, 307–310; Italo Testa, Some Consequences of Michael Thompson's *Life and Action* for Social Philosophy, in: Mat-

Wird *die* menschliche Lebensform bei Thompson und auch bei seiner Lehrerin Philippa Foot als ein Ensemble natürlicher *und* soziokultureller Bestimmungen verstanden, ohne dass die soziokulturelle Realisierung dieser Lebensform konkret thematisiert würde, so werden Lebensform*en* von Jaeggi als Ensemble sozialer Praktiken hinsichtlich ihrer soziokulturellen Bestimmtheit angesprochen.[26] Zwar wird weder im Falle des ethischen Naturalismus die Gesellschaftlichkeit der menschlichen Lebensform geleugnet noch im Falle von Jaeggis *Kritik von Lebensformen* die Natürlichkeit menschlichen Lebens in Abrede gestellt. Vielmehr – und das ist der Ansatzpunkt für den in diesem Buch entwickelten ethischen Materialismus – wird in beiden Fällen die Vermittlung von Natur und Gesellschaft, von Lebensform und Lebensform*en* nicht ausreichend bestimmt. Der naturalistische Singularismus und der kritisch-theoretische Pluralismus zielen zwar beide letztlich auf denselben Gegenstand – die Vermittlung von Natur und Gesellschaft –, aber sie heben Unterschiedliches daran hervor. Der Singularismus zielt auf quasi oder schwach apriorische[27] Strukturen der menschlichen Lebensform, der Pluralismus zielt auf die Bestimmung der sich wandelnden unterschiedlichen Lebensformen und die Normativität dieses Wandels.[28] Weil Leiden Menschen als natürlichen Wesen in gesellschaftlich-historischen Kontexten zustößt, müssen für seine ausreichende Bestimmung das singularistische und das pluralistische Verständnis der menschlichen Lebensform herangezogen und in ihrer Vermittlung fruchtbar gemacht werden. Erst wenn beide Verständnisse auf das menschliche Leiden als Gegenstand bezogen werden, werden sich ihre Eignung und ihre Grenzen aufzeigen lassen.

teo Bianchin und Italo Testa (Hrsg.), Life and Action in Ethics and in Politics, Rom: Luiss University Press 2015, 69–84.

[26] Vgl. Jaeggi, Kritik von Lebensformen, a. a. O., 65.

[27] Die Wendung von schwach apriorischen Bestimmungen in Bezug auf den Lebensformbegriff, die ich im Folgenden häufiger verwenden werde, stammt aus Gordon Finlaysons Auseinandersetzung mit Thompsons Lebensformbegriff. »[T]he concept of the human life-form, like every other life-form concept, is weakly a priori: pure and not empirical.« (James Gordon Finlayson, Adorno's Metaphysics of Moral Solidarity in the Moment of Its Fall, in: Peter Gordon, Espen Hammer und Max Pensky (Hrsg.), A Companion to Adorno, Hoboken: Wiley 2020, 621) Finlayson bezieht sich dabei auf Überlegungen in Thompson, Leben und Handeln, a. a. O., 22–33. Siehe dazu unten ausführlich Kapitel II.2.

[28] Der Normativität und Rationalität des Wandels von Lebensformen ist der vierte Teil von Jaeggis Studie gewidmet. Vgl. Jaeggi, Kritik von Lebensformen, a. a. O., 321–446.

Leiblichkeit

Da es Leiden nicht als solches gibt, sondern immer nur als Leiden von etwas unter etwas und hier das Leiden menschlicher Wesen im Zentrum steht, müssen die unterschiedlichen Verständnisse des Lebensformbegriffs auf das menschliche Leiden als Leiden leiblicher Wesen bezogen werden. Hier kommt also der zweite der oben genannten Begriffe ins Spiel, die für die Bestimmung menschlichen Leidens als Forderung nach einer anderen Praxis geeignet sind, nämlich der der Leiblichkeit. Bemerkenswert ist nun, dass es in der Kritischen Theorie lange kaum ausgearbeitete und systematische Theorien über den Menschen als leidensfähiges leibliches Wesen gab. Zwar wird der Mensch dort, wo die Psychoanalyse eine signifikante Rolle spielt, als ein sinnlich-leibliches Wesen thematisiert, und man versucht, irrationale und aggressive Handlungsweisen als Resultate mangelnder Bedürfnisbefriedigung (so z. B. bei Herbert Marcuse) und Anerkennung (so z. B. bei Axel Honneth) zu begreifen. Aber diese Versuche sind, sobald es um grundlegendere anthropologische Bestimmungen geht, zurückhaltend. Der Grund dafür besteht darin, dass die Kritische Theorie gegenüber anthropologischen Bestimmungen höchst skeptisch ist, weil diese im Verdacht stehen, Resultate gesellschaftlicher Praxis – in diesem Fall: die jeweilige Gestalt der menschlichen Natur – zu naturalisieren und damit ihre grundsätzliche Veränderbarkeit zu leugnen. So hat Horkheimer in einem frühen Aufsatz dazu bemerkt: »Freilich sind die Menschen sowohl innerhalb der Zeitalter als in der gesamten Geschichte einander ähnlich. Sie teilen nicht nur bestimmte praktische Bedürfnisse, sondern treffen sich in Eigenarten des Empfindens und des Glaubens. […] Aber diese Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen Gruppen gehen nicht auf ein einheitliches Menschenwesen zurück. Der gesellschaftliche Lebensprozeß, in dem sie entstehen, verbindet menschliche und außermenschliche Faktoren; er ist keineswegs bloß Darstellung oder Ausdruck des Menschen überhaupt, sondern ein fortwährender Kampf bestimmter Menschen mit der Natur.«[29] Daraus lässt sich zwar erklären, warum eine ahistorische begriffliche Fassung des »Menschenwesens« problematisch ist, nicht aber, warum man den Menschen als leibliches Wesen nicht in seiner historischen und gesellschaftlichen Konkretion verständlich machen soll. So nachvollziehbar Horkheimers Skepsis auch ist, die denkbar abstrakte begriffliche Fassung des Menschen als leibliches Wesen führte in der Entwicklung der Kritischen Theorie zu einer ebenso recht abstrakten Bestimmung menschlichen Leidens.

[29] Max Horkheimer, Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, in: ders., Gesammelte Schriften (HGS), Bd. 3, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/Main: Fischer 1988, 250.

Die in der *Dialektik der Aufklärung* formulierte Forderung an das aufklärerische Denken, ein »Eingedenken der Natur im Subjekt«[30] zu vollziehen, ist – wie Gernot Böhme hervorgehoben hat – in der Kritischen Theorie selbst weitestgehend eine programmatische Forderung geblieben, die nicht in dem Maße eingelöst wurde, wie es angesichts des Leidens, dem diese Natur ausgesetzt ist, wünschenswert gewesen wäre.[31] Die Skepsis gegenüber anthropologischen Bestimmungen hat dazu geführt, dass der menschliche Leib, der doch das Subjekt gesellschaftlichen Leidens ist, kaum die Aufmerksamkeit erhalten hat, die er in einer sich selbst als materialistisch verstehenden Theorie bekommen müsste. Denn es bedarf einer grundlegenden Bestimmung der menschlichen Natur, wenn verstanden werden soll, was menschliches Leiden ist und unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen es zugefügt und erfahren wird. Wenn vom Leib als der »Natur, die wir selbst sind«[32] ausgegangen wird, so steht damit – um auf die Perspektivenunterscheidung von Habermas zurückzukommen – die Perspektive der ersten Person im Zentrum. Als leibliches Wesen kann der Mensch jederzeit von äußeren und inneren Reizen betroffen werden, die er auf eine je individuelle, jedoch in einem bestimmten historisch-gesellschaftlichen Kontext stehende Weise erfährt. Er ist mit sich selbst als einem sinnlichen lebendigen Wesen konfrontiert, wozu er sich in ein Verhältnis setzen muss. Leiblichkeit ist, so verstanden, ein Verhältnis von Körper und Bewusstsein, in dem beide zwar unterschieden, jedoch keineswegs getrennt, sondern vielmehr durcheinander bestimmt und voneinander abhängig sind.[33] Versteht man den Leib *nur* als Körper, so wird die unterschiedene Einheit von Körper und Bewusstsein aufgespalten in den Körper als Objekt der Erfahrung, über das instrumentell verfügt werden kann, und in das Bewusstsein als Subjekt der Erfahrung, das diese Verfügung vollzieht. Die am Menschen als leiblichem Wesen vornehmbare Unterscheidung von Körper und Bewusstsein ist nun aber zunächst gar nicht problematisch. Denn um überhaupt handlungsfähig sein zu können, muss der Mensch seinen Körper bewusst steuern können, was er in seinen ersten Lebensjahren mit einiger Anstrengung lernt. Der Mensch *hat* in diesem Sinne einen Körper, er gehört ihm und nur ihm, weil er

[30] Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Adorno, AGS 3, 58.

[31] Vgl. Gernot Böhme, Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2008, 137.

[32] Ebd., 119.

[33] »Leib und Körper fallen, obwohl sie keine material voneinander trennbaren Systeme ausmachen, sondern ein und dasselbe, nicht zusammen.« (Helmuth Plessner, Der Mensch als Lebewesen, in: ders., Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart: Reclam 1982, 12).

allein über ihn verfügen kann. Andererseits hat der Mensch seinen Körper nicht auf dieselbe Weise, wie er äußere Gegenstände sein Eigentum nennt, die er aber auch weglegen oder wieder loswerden kann. Denn er *ist* zugleich dieser Körper. Er bewegt sich als dieser Körper durch die Welt. Dieses Körpersein ist es, was im Anschluss an Helmuth Plessner Leib genannt wird.[34]

Die Leib-Körper-Differenz ist nun allerdings nichts, was rein deskriptiv oder phänomenal zu verstehen wäre, denn die praktischen und normativen Konsequenzen, die aus der Auffassung von etwas als Leib oder als Körper folgen, sind unterschiedlich. Wie von Samuel Stosch in einem der ersten deutschsprachigen Synonymwörterbücher bereits 1780 dargelegt wurde, wird mit dem Begriff des Leibes vor allem über lebende bzw. lebendige Körper, also über noch nicht gestorbene Lebewesen nachgedacht, mit dem Begriff des Körpers dagegen – wie die lateinische Wurzel *corpus* und das englische Wort *corpse* es nahelegen – über tote Gegenstände.[35] Adorno und Horkheimer haben ebenfalls auf dieses Verständnis der Leib-Körper-Differenz hingewiesen. Ihnen zufolge hat die abendländische Geschichte es durch ihre technische Entwicklung ermöglicht, Menschen wie Dinge zu behandeln, sie trotz ihres Subjektstatus auf ihre bloßen Körper zu reduzieren, als welche sie Objekte gesellschaftlicher Herrschaft sind. Vor diesem Hintergrund kommen sie zu folgendem Schluss: »Der Körper ist nicht wieder zurückzuverwandeln in den Leib. Er bleibt die Leiche, auch wenn er noch so sehr ertüchtigt wird.«[36] Nun ist die Behandlung von Menschen als Dingen nicht dasselbe wie eine manifeste Verwandlung. Der Leib wurde nicht in den Körper verwandelt, deswegen ist dieser auch nicht in jenen zurückzuverwandeln. Stattdessen wurden leibliche menschliche Wesen so behandelt als wären sie bloße Körper, mit denen willkürlich verfahren werden darf. Darin machen Adorno und Horkheimer einen Grundzug der abendländischen Zivilisation aus. So generalisierend und entsprechend unspezifisch diese Überlegung auch ist, sie hebt etwas hervor, was Volker Schürmann als den politischen Sinn der Leib-Körper-Differenz bezeichnet hat: »Der heutige Umgang mit dem, was gestern als das Leibliche galt, bestätigt oder verschiebt also unser Miteinanderumgehen mit uns und unserer Körper-Leiblichkeit, und ist damit in dem basalen Sinne politisch, als es die Ordnung unseres Miteinanders gestaltet, also bestätigt

[34] Vgl. Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin/Boston: de Gruyter 1975, 294.

[35] Vgl. Samuel Stosch, Versuch in richtiger Bestimmung einiger gleichlautender Wörter der deutschen Sprache, Berlin: A. G. Braun 1780, 112. Für diesen Hinweis danke ich Christoph Demmerling.

[36] Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 267.

oder verschiebt.«[37] Ein menschliches Lebewesen als bloßen Körper aufzufassen ist demnach eine politische Entscheidung, da sich aus dieser Auffassung Handlungsmöglichkeiten ergeben, die Auswirkungen auf das konkrete Leben der jeweiligen Menschen haben und die gar nicht bestünden, wenn das menschliche Lebewesen als leibliches Wesen aufgefasst worden wäre. Den Menschen als leibliches Wesen aufzufassen, bedeutet eben auch, ihm die Verfügungsgewalt über seinen eigenen Körper zuzugestehen, anzuerkennen, dass er einen Körper hat und selbst über ihn bestimmen darf. Es dürfte deshalb angebracht sein, von Menschen als denjenigen Lebewesen zu sprechen, die selbstbestimmte körperliche und damit leibliche Wesen sind. Werden Menschen als bloße Körper behandelt, so wandert die Verfügungsgewalt über den eigenen Körper zu einem anderen Menschen, dessen fremder Wille sich an die Stelle des eigenen Willens setzt.[38]

Weil der Mensch nun als Leib bzw. als leibliches Wesen lebt, ist er dem, was ihm in seiner Lebensform begegnet, zunächst einmal ausgesetzt, und zwar sowohl was das Handeln anderer Menschen als auch was die Einflüsse der nicht menschlichen Natur betrifft. Sofern der Mensch lebt, lebt er in einer Lebensform, an deren Gestaltung er zwar teilnimmt, aber ganz unabhängig davon, wie diese Lebensform konkret beschaffen ist und wie der Mensch darin leben kann, bekommt er diese Lebensform »am eigenen Leib zu spüren«[39]. Daran kann er nichts ändern, weswegen es zu einer grundlegenden Bestimmung *der* menschlichen Lebensform überhaupt gehört, von der eigenen sozialen Lebensform leiblich betroffen und bestimmt zu werden.[40] Daran, *dass* der Mensch von seiner je aktualisierten gesellschaftlichen Lebensform leiblich betroffen wird, kann er nichts ändern, allein *wovon und in welcher Intensität* er betroffen wird, ist eine Frage sozialer Praxis, d. h. der Einrichtung der Lebensform. Diese leibliche Betroffenheit des Menschen durch die jeweilige soziale Lebensform, in der er lebt, ist der Grund dafür, warum der Mensch unter dem, was ihm in seiner jeweiligen Lebensform begegnet, leiden kann. Ob der Mensch also von seiner Lebensform so betroffen wird, dass er als bloßer Kör-

[37] Volker Schürmann, Fremde Leiblichkeit, in: Thomas Bedorf und Tobias Nikolas Klass (Hrsg.), Leib – Körper – Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2015, 29/30.

[38] Folter und Vergewaltigung können als paradigmatische Fälle einer solchen Veränderung der Verfügungsgewalt über den eigenen Körper verstanden werden, was im Zentrum von Jay Bernsteins maßgeblicher Arbeit steht. Ich werde darauf unten ausführlicher zu sprechen kommen. Vgl. Jay M. Bernstein, Torture and Dignity. An Essay on Moral Injury, Chicago: The University of Chicago Press 2015.

[39] Böhme, Ethik leiblicher Existenz, a. a. O., 125.

[40] Zum Begriff der Betroffenheit in diesem Zusammenhang vgl. Böhme, Ethik leiblicher Existenz, a. a. O., 124 f.

per bzw. wie ein Objekt behandelt wird, hängt davon ab, welchen Status diese Lebensform dem Menschen zuerkennt. Ist es die Leiblichkeit des Menschen, die ihn leidensfähig, verletzlich, vulnerabel macht, so stellt sie seine Lebensform vor die Herausforderung, darauf Rücksicht zu nehmen. Wie eine Lebensform diese Rücksichtnahme gestaltet, hängt davon ab, welchen zentralen Zwecken gemäß diese Lebensform organisiert ist. Die Abhängigkeit leiblicher Wesen von dieser Rücksichtnahme kann einerseits für Zwecke der sozialen Herrschaft ausgenutzt werden, sie kann andererseits aber auch den normativen Kern einer sozialen und politischen Gestaltung einer Lebensform darstellen, die ihren Mitgliedern ein Leben frei von Angst vor leiblichem Leiden ermöglichen möchte. Ist damit die Spannung umrissen, die für Lebensform*en* bezüglich der Art und Weise besteht, wie sie die leibliche Leidensfähigkeit ihrer Mitglieder berücksichtigen wollen, so ist es von zentraler Bedeutung, festzuhalten, dass auch dann, wenn eine Lebensform die körperliche Unversehrtheit als Teil menschlicher Würde zu einer Norm erhebt, der alles Handeln folgen soll, dies keineswegs in einer Respektierung dieser Norm gegenüber *allen* Mitgliedern dieser Lebensform gleichermaßen resultieren muss. Zwar eignet es politisch autoritär organisierten Lebensformen, dass sie sich »zum Zwecke des Machtgewinns und Herrschaftserhalts auf die Schwachstellen des Menschen« konzentrieren: »seine Empfindungsfähigkeit und Verletzbarkeit«, aber auch sogenannte liberale Gesellschaften formieren ihre staatlichen Institutionen »um die Verletzbarkeit des menschlichen Körpers.«[41] Doch auch wenn hier die körperliche Unversehrtheit auf einer rechtlichen Ebene eine weitaus größere und institutionell durchgreifendere Achtung bekommt, werden auch in der sozialen Realität liberal organisierter Lebensformen keineswegs alle Menschen gleichermaßen vor Leiden geschützt. Antisemitische Verfolgung, ökonomische Ausbeutung, rassistische Diskriminierung, sexistische Erniedrigung gehören zur Wirklichkeit auch solcher Lebensformen, die die Ächtung solcher Angriffe auf die körperliche Unversehrtheit leiblicher Wesen rechtlich kodifiziert haben. Bliebe eine theoretische Konzentration allein auf die rechtliche Ebene notwendig hinter den realen und höchst unterschiedlichen Leiderfahrungen menschlicher Wesen zurück, so führt ein Verständnis des Menschen als leibliches Wesen notwendig zur Kritik von Lebensform*en* bezüglich der Frage, inwiefern sie das von Menschen als leiblichen Wesen Erlittene hervorrufen bzw. nicht in ausreichendem Maße verhindern und lindern.

[41] Alfred Hirsch, Politik der Verletzlichkeit, in: Thomas Bedorf und Tobias Nikolas Klass (Hrsg.), Leib – Körper – Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2015, 193.

Im Leben, das Menschen leben, sind natürliche und historisch-gesellschaftliche Bestimmungen verschränkt. Diese Verschränkung ist wiederum nicht nachträglich auseinanderzudividieren. Die menschliche Natur findet man nie als solche vor, sondern stets in einer je schon gesellschaftlich und individuellbiographisch realisierten Form. Von dieser Form muss die Theorie daher ausgehen. Gehört es zur menschlichen Lebensform als solcher, dass Menschen durch ihre jeweilige sozial und historisch realisierte Lebensform bestimmt werden, so liegt es an der jeweiligen Gestaltung der sozialen Lebensform*en*, wie die Menschen leben können und was ihnen an Leid widerfährt. Deswegen werden in diesem Buch die singularistische und die pluralistische Variante des Lebensformbegriffs verwendet, um eine Kritische Theorie des Leidens leiblicher Wesen zu entwickeln, die zugleich nicht beansprucht eine positive Anthropologie zu sein. Das singularistische Moment des Lebensformbegriffs wird hier insofern aufgenommen, als Leiden einerseits als eine natürliche Bestimmung des Menschen als leibliches Wesen verstanden wird. Weil Menschen natürliche leibliche Wesen sind, können sie leiden und leiden sie. Deswegen ist es nötig, Leiden im Rahmen *der* menschlichen Lebensform zu bestimmen. Andererseits entwickelt sich die menschliche Natur selbst je nach dem Stand der Entwicklung der soziokulturellen Lebensverhältnisse, also der Lebensform*en*. Worunter Menschen leiden, ist dementsprechend abhängig von den Lebensform*en*, in denen sie leben. Ist Leiden etwas, das menschlichen Wesen nur widerfahren kann, weil sie natürliche Wesen sind, so leiden sie unter und in ihren Lebensformen auf unterschiedliche Weise. Menschliches Leiden bildet deswegen eine Schnittstelle von Lebensform und Lebensform*en*, von Natur, Gesellschaft und Geschichte. Es ist eine *naturgeschichtliche Bestimmung des Menschen*. Wenn man ein Verständnis der menschlichen Lebensform gewinnen möchte, muss man verstehen, wie sie sich historisch und gesellschaftlich realisiert und darin ausdifferenziert. Will man verstehen, warum und worunter Menschen als leibliche Wesen leiden können, dann muss man diejenigen gesellschaftlichen Lebensform*en* verstehen, in denen und unter denen sie tatsächlich leiden. Umgekehrt gilt aber auch, dass ein Verständnis gesellschaftlichen Leidens eben nur dann in einem für die Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse ausreichendem Maße gewonnen werden kann, wenn begriffen wird, was Menschen als leibliche Wesen grundsätzlich leiden lässt. Denn nur wenn das verstanden wird, kann auch für die Einrichtung solcher gesellschaftlichen Verhältnisse oder solcher Lebensformen argumentiert werden, die Menschen davor schützen, als die leidensfähigen leiblichen Wesen, die sie sind, *unnötig* zu leiden.

Eine Kritische Theorie der Normativität menschlicher Lebensformen

Dieser Gedanke soll zu einer Bestimmung dessen verwendet werden, was ich als Kritische Theorie der Normativität menschlicher Lebensformen bezeichnen möchte. Im Unterschied zu den überwiegend auf Fragen der Normenbegründung fokussierten moralphilosophischen und normativitätstheoretischen Diskussionen der jüngeren Zeit liegt der Ausgangspunkt für den ethischen Materialismus nicht primär bei der Begründung der Moral oder der anerkennungstheoretischen Einbettung normativer Erwartungen, sondern bei der Erfahrung von Leid. Der leitende Gedanke lautet hier, dass die Normativität menschlicher Lebensformen einen reaktiven Charakter hat. Weil Menschen von ihrer Geburt an erwarten, dass ihnen geholfen wird, wenn sie leiden, und sie sich mit ihrem Leiden nicht einfach abfinden, lassen sich normative Forderungen auf diese für menschliche Wesen konstitutive Hilfserwartung zurückbeziehen. Sind menschliche Wesen am Beginn ihres Lebens dazu verurteilt, auf Hilfe zu warten, so transformiert sich diese Hilfserwartung im Zuge des fortschreitenden Autonomiegewinns in eine Kooperationserwartung und -beteiligung. Als selbstbewusste menschliche Lebewesen können sich Menschen im Leidensfalle in vielen Fällen selbst und gegenseitig helfen. Sie bleiben so weiterhin konstitutiv auf die Hilfe anderer angewiesen, sind darin aber nicht mehr so ohnmächtig wie am Beginn ihres Lebens, sondern verstehen sich eben auch als zur Hilfe fähig. Die im weiteren Verlauf des Lebens gemachte Erfahrung, dass eigenes und fremdes Leid durch Kooperation und Solidarität behoben, gelindert und sogar in seinem Entstehen verhindert werden kann, kann zwar nie die Möglichkeit zum Verschwinden bringen, der Hilfe und dem Wohlwollen anderer ohnmächtig ausgeliefert zu sein, eben deswegen bleibt die frühkindlich konstituierte Hilfserwartung auch im weiteren Verlauf des Lebens konstitutiv. Aber diese Erfahrung impliziert eben auch, dass menschliches Leiden nichts ist, das grundsätzlich hingenommen und alternativlos ertragen werden muss. Weil Leiden eine naturgeschichtliche Bestimmung ist, kann es zum Gegenstand und seine Vermeidung und Linderung zum Motor menschlicher, d. h.: individueller und kollektiver Praxis werden. Diesen Gedanken hat Adorno einmal so formuliert: »Alle Tätigkeiten der Gattung verweisen auf ihren physischen Fortbestand, mögen sie es auch verkennen, sich organisatorisch verselbständigen und ihr Geschäft nur noch beiher besorgen. Sogar die Veranstaltungen, welche die Gesellschaft trifft, um sich auszurotten, sind, als losgelassene, widersinnige Selbsterhaltung, zugleich ihrer selbst unbewußte Aktionen gegen das Leiden. […] Ihnen konfrontiert, verlangt der Zweck, der allein Gesellschaft zur Gesellschaft macht, daß sie so eingerichtet werde, wie die Produktionsverhältnisse

hüben und drüben unerbittlich es verhindern, und wie es den Produktivkräften nach hier und heute unmittelbar möglich wäre. Eine solche Einrichtung hätte ihr Telos an der Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder, und der inwendigen Reflexionsform jenes Leidens.«[42] Besteht das Telos der Einrichtung der Produktionsverhältnisse in der Negation physischen Leidens und seiner »inwendigen Reflexionsform«, also psychischen Leidens, so heißt das, dass das Ziel menschlicher Praxis in gar nichts anderem besteht als in der Abschaffung menschlichen Leidens in seiner physischen und psychischen Form. Zwar kann keine menschliche Praxis – weder eine heutige noch eine zukünftige – die Leidensfähigkeit und Endlichkeit des Menschen abschaffen, aber aus dieser Einsicht in die Grenzen menschlicher Praxis muss eben gerade kein resignativer Schluss gezogen werden, demzufolge Leiden in seiner Diversität zwar zu betrauern, aber doch zu akzeptieren wäre. Im Gegenteil: Normative Erwartungen und Forderungen entstehen als Reaktionen auf Leid, das Menschen erlitten oder von dem sie erfahren haben und das sie weder selbst noch einmal erfahren noch anderen zugemutet sehen wollen. In moralischen Normen sedimentieren sich diese Erfahrungen.[43] Sie können so als Resultate von historisch-gesellschaftlichen Lernprozessen verstanden werden, die in Lebensform*en* stattfinden können. In ihnen wird artikuliert, was eine bestimmte Lebensform ihren Mitgliedern nicht zumuten will. Sie demonstrieren die Lernfähigkeit einer Lebensform gegenüber dem, was sie ihren Mitgliedern zustoßen ließ bzw. angetan hat und drücken so die Selbstkritik und Reflexivität einer bestimmten Lebensform aus. »Die Kritik von Lebensformen verweist dann auf die Irrationalität, Überlebtheit, Widersprüchlichkeit oder Dysfunktionalität von Lebensformen und zielt auf deren normativ gerichtete und motivierte Transformation zu einem Besseren.«[44] Dabei werden die Lebensformen die menschliche Natur jedoch nicht los, im Gegenteil. Lernprozesse sind ja nur notwendig, weil das erlittene Leid, das die Lernprozesse angestoßen hat, als etwas verstanden wird, das nicht nur den Menschen nicht zugefügt werden soll, die es tatsächlich bereits erlitten haben, sondern keinem Menschen überhaupt. Die Art und Weise, wie Menschen im europäischen Mittelalter gefoltert wurden, war nicht nur für die damals lebenden Menschen schlecht, die dem ausgesetzt waren, sie wäre auch für alle heute und zukünftig lebenden Menschen schlecht. Obgleich Leiden je individuell erfahren wird, ist es von allgemeiner Bedeutung für *den* Menschen. Was

[42] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 203/4. Ich komme auf diese Passage unten noch ausführlich zu sprechen.

[43] Das ist ein zentraler Gedanke bei Bernstein: vgl. Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 74.

[44] Jaeggi, Kritik von Lebensformen, a. a. O., 60.

den Leib eines Menschen zerstört, zerstört potentiell den Leib jedes anderen Menschen, weil Menschen trotz der Differenzen ihrer Lebensform*en* sich eben darin gleich sind, dass sie derselben menschlichen Lebensform angehören, eben Menschen sind. Sie sind aufgrund ihrer Leiblichkeit anfällig für Krankheiten und Verletzungen. Ob sie tatsächlich krank oder verletzt werden, hängt dann davon ab, wie ihre konkreten Lebensform*en* gestaltet sind, wie darin also auf diese leibliche Anfälligkeit Rücksicht genommen wird. Die Normativität einer Lebensform sollte deswegen darauf zielen, nicht nur *die Angehörigen einer bestimmten Lebensform* vor Vergleichbarem zu schützen, sondern *alle Angehörigen der menschlichen Lebensform.* Das, was Wenigen geschieht oder geschehen ist, ist relevant für alle, weil es potenziell allen geschehen könnte und alle bedroht. Die Vermittlung von Lebensform und Lebensform*en*, von Natur und Geschichte muss also nicht nur hinsichtlich des Leidens als naturgeschichtlicher Bestimmung durchgeführt werden, sondern auch bezüglich der Normativität von Lebensform und Lebensform*en.*

Ethischer Naturalismus und Kritische Theorie

Diese Studie berührt eine ganze Reihe von Forschungsdiskursen. Den Rahmen bilden der ethische Naturalismus einerseits und die Kritische Theorie andererseits. Weil es in dieser sowohl bezüglich des Begriffs der menschlichen Natur als auch bezüglich des Begriffs des Leidens Unbestimmtheiten gibt, beziehe ich mich auf den ethischen Naturalismus, dessen Impulse speziell bezüglich der Normativität und der Sozialität der menschlichen Natur ich aufnehme, an dem ich mich aber gleichwohl aus einer materialistischen Perspektive abarbeite. Denn auch im ethischen Naturalismus besteht bezüglich des Begriffs des Leidens eine Lücke, er spielt in den einschlägigen Arbeiten von Philippa Foot, John McDowell, Michael Thompson u. a. nur eine nachgeordnete Rolle. Finden sich in Philippa Foots Grundlagenwerk *Die Natur des Guten* Beispiele für unmoralisches Verhalten, die zumindest teilweise auch der historischen Wirklichkeit entstammen,[45] so ist sie grundsätzlich wie auch McDowell und Thompson am Gelingen menschlichen Handelns bzw. an der Verwirklichung des Guten interessiert. Leiden und Schmerz, unmoralisches Handeln, all das muss natürlich vermieden werden, weil es dem Guten im Wege steht. Wie prägend das Leiden der Menschheit jedoch für die Wirklichkeit der menschlichen Lebensform ist, bleibt unterbelichtet. Anders als McDowell, der sich diesbezüglich von Foot nicht unterscheidet, kommt Thompson

[45] Vgl. Foot, Die Natur des Guten, a. a. O., 70–75, 119–122, 131–151.

auf Leid und Negativität auf eine sehr interessante Weise zu sprechen, weswegen sein ethischer Naturalismus derjenige ist, der für mein Verständnis von ethischem Materialismus das meiste Potential besitzt. Denn Thompson erwähnt, dass es nicht möglich sei, mit naturhistorischen Urteilen zu erläutern, warum das Leben einzelner Lebewesen misslingt. Dazu müsste die kategoriale Ebene verlassen werden, auf der mit naturhistorischen Urteilen gearbeitet wird und stattdessen die wirklichen Lebensverhältnisse empirisch in den Blick genommen werden.[46] Zwar geht er einen solchen Schritt nicht, aber er verweist darauf, was nötig wäre, um eine Theorie zu entwickeln, die an einem normativen Begriff der menschlichen Lebensform festhält und zugleich das wirkliche Leiden der Menschen zu bestimmen versucht. Insofern markiert Thompsons Naturalismus einerseits die Grenze zum Materialismus, bereitet aber zugleich einen Übergang zu diesem vor.

Das Verhältnis von ethischem Naturalismus und Kritischer Theorie ist in den letzten Jahren vor allem durch thematische Überschneidungen in der Rezeption des Deutschen Idealismus, speziell Hegels, immer häufiger Thema von und Inspiration für eine ganze Reihe von Beiträgen gewesen.[47] Auffällig ist dabei, dass die primäre Referenz aus der Kritischen Theorie vor allem Adorno ist, wohingegen Vertreter:innen der jüngeren Kritischen Theorie eine weniger prominente Rolle spielen. Dies hängt mit Adornos komplexem Naturbegriff zusammen, vor allem aber mit seinem Verständnis von Gesellschaft als zweiter Natur. Das Motiv, die kapitalistische Gesellschaft als zweite Natur und damit als scheinbar notwendige und deswegen kritikwürdige Realisierung der menschlichen Lebensform zu verstehen, ist seinerseits in einer ganzen Reihe von Veröffentlichungen zu Hegel aufgenommen worden, denen es

[46] Vgl. Michael Thompson, Formen der Natur: erste, zweite, lebendige, vernünftige und phronetische, in: Andrea Kern und Christian Kietzmann (Hrsg.), Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität, Berlin: Suhrkamp 2017, 58. Ich komme darauf in Kapitel II.2 ausführlich zu sprechen.

[47] Zu nennen sind hier: Jay M. Bernstein, To be is to live, to live is to be recognized. On Michael Thompson's Life and Action, in: Graduate Faculty 30 (2009), 357–390; ders., Is Ethical Naturalism Possible? From Life to Recognition, in: Constellations 18 (2011), 8–20; Daniel Martin Feige, Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie, Berlin: Suhrkamp 2022; Hans Fink, Three Sorts of Naturalism, in: European Journal of Philosophy 14 (2006), 202–221; Finlayson, Adorno's Metaphysics of Moral Solidarity, a. a. O.; Fabian Freyenhagen, Living Less Wrongly. Adorno's Practical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press 2013; Jan Müller, Kritische Theorie und Aristotelischer Naturalismus, in: Martin Hähnel (Hrsg.), Aristotelischer Naturalismus, Stuttgart: Metzler 2017, 298–315; Italo Testa, Criticism from within Nature. The dialectic between first and second nature from McDowell to Adorno, in: Philosophy and Social Criticism 33 (2007), 473–497; Tom Whyman, Adorno's Aristotle Critique and Ethical Naturalism, in: European Journal of Philosophy 25 (2017), 1208–1227.

darum zu tun ist, das kritische Potential der Hegel'schen Philosophie für ein Verständnis der modernen Gesellschaft herauszuarbeiten.[48] Dabei ist jedoch zu bemerken, dass der einen ganzen Strang der aktuellen Hegel-Rezeption bestimmende naturalistische Zug, den Geist als eine Form von Leben zu verstehen, in Probleme gerät, sobald von der wirklichen aktuellen Lebensform des Kapitalismus die Rede ist. Versucht Axel Honneth in Anlehnung an Hegels Rechtsphilosophie in *Das Recht der Freiheit* immerhin konkrete Bestimmungen der gegenwärtigen Verfasstheit des Kapitalismus aufzunehmen,[49] so bleibt die neonaturalistische Hegel-Rezeption im Unterschied dazu hinter einer konkreten Bestimmung der gegenwärtigen Gesellschaft mit Hegel'schen Begriffen zurück. Die Reflexion auf den Kapitalismus als eine bestimmte Lebensform findet allein allgemein statt. Als zweite Natur sei die kapitalistische Gesellschaft einerseits das Produkt menschlicher Freiheit, zugleich verselbständige sie sich institutionell gegenüber ihren Produzent:innen. Mit Hegel ließe sich zeigen, dass die moderne Gesellschaft von der Spannung zwischen Autonomieermöglichung und -beschränkung gekennzeichnet sei. Vom spezifischen Charakter der zweiten Natur der kapitalistischen Lebensform ist dagegen nicht die Rede, deren theoretische Erschließung wird allenfalls in Aussicht gestellt.[50]

[48] Vgl. dazu Axel Honneth, Leiden an Unbestimmtheit, Stuttgart: Reclam 2001; Thomas Khurana, Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie, Berlin: Suhrkamp 2017; Daniel Loick, Gegenhegemoniale Gewöhnung. Modelle zur Transformation der zweiten Natur, in: Thomas Khurana et al. (Hrsg.), Negativität. Kunst – Recht – Politik, Berlin: Suhrkamp 2018, 311–328; Christoph Menke, Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel, Berlin: Suhrkamp 2018; Karen Ng, Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic, Oxford: Oxford University Press 2020; Maik Puzic, Spiritus sive Consuetudo. Überlegungen zu einer Theorie der zweiten Natur bei Hegel, Würzburg: Königshausen und Neumann 2017; Filippo Ranchio, Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie, Hamburg: Meiner 2016; Italo Testa, Selbstbewußtsein und zweite Natur, in: Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Hrsg.), Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2008, 286–307.

[49] Vgl. Honneth, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin: Suhrkamp 2011.

[50] So heißt es etwa bei Khurana: »Indem wir die Freiheit auf das Leben zurückbezogen haben, haben wir im Vorstehenden noch keine umfassende Theorie der sozialen Freiheit selbst und keine Analyse der konkreten Gestalt der modernen Sittlichkeit in ihren spezifischen Institutionen, Formen und tragenden Konflikten entfaltet; wir haben allerdings eine neue Perspektive auf den möglichen Sinn eines solchen Unternehmens gewonnen. Wenn die vorstehenden Betrachtungen richtig sind, dann lässt sich das Problem der Freiheit allgemein durch die Aufgabe reformulieren, eine zweite Natur der richtigen Art hervorzubringen: eine zweite Natur, die unsere lebendige Selbstorganisation aufnimmt und nicht einfach unterdrückt, verleugnet oder verklärt; die uns nicht bloß äußerlich gegebenen und bloß von

Die Differenz zwischen dieser Form von Naturalismus und dem ethischen Materialismus begreife ich darum folgendermaßen: Dieser Naturalismus versteht den menschlichen Geist und seine Produkte als spezifisch menschliche Form des Lebens, darum aber nicht als etwas anderes denn als Leben. Das impliziert, dass die menschliche Lebensform sich auf vielerlei Weisen realisieren kann. Der Monismus dieser Form von Naturalismus steht einem pluralistischen Verständnis menschlichen Lebens nicht entgegen. Der materialistische Zugang bestreitet dies nicht, geht aber insofern darüber hinaus, als er in den Begriffen, mit denen die menschliche Lebensform in ihren spezifischen historischen Realisierungsweisen erschlossen wird, die gegenständliche Vermittlung durch die historische Gestalt der Lebensform sichtbar macht. Das impliziert wiederum, diese historische Gestalt – und das heißt für diese Studie: die kapitalistische Lebensform – in ihrer gegenständlichen Bestimmtheit ernst zu nehmen, und nicht nur allgemein von ihr als einer defizitären Gestalt der Realisierung der menschlichen Lebensform zu handeln, wie es der Linkshegelianismus der Gegenwart tut.[51] Aber nicht nur bezüglich der Thematisierung der gegenständlichen Verfasstheit der kapitalistischen Lebensform unterscheidet sich mein materialistisches Vorgehen vom eben beschriebenen Naturalismus, sondern auch bezüglich der Bedeutung, die dem Menschen als einem materiellen leiblichen Wesen gegeben wird. Der Verweis darauf, dass

anderen vorgegebenen Formen unterwirft, sondern in solche Formen initiiert, durch die wir unser Leben als Freie, Gleiche und in unserer Einzelheit Allgemeine selbst bestimmen können; und die uns eine Freiheit selbst gegenüber den verwirklichten Gestalten unserer Freiheit, Gleichheit und Individualität eröffnet.« (Khurana, Das Leben der Freiheit, a. a. O., 527/28). Zuzustimmen ist dem insofern, als auch eine Lebensform, die besser als der Kapitalismus ist, immer noch den Charakter einer zweiten Natur annehmen müsste. Welche Vorstellung Khurana sich von einer gelungenen Lebensform macht, zeigen die Bestimmungen, die er einer wünschenswerten zweiten Natur zuschreibt: der Kapitalismus nimmt die lebendige Selbstorganisation der Menschen ja gerade auf, aber eben in einer ganz bestimmten, nämlich verkehrten Form; er ist den Menschen auch nicht einfach äußerlich gegeben und unterwirft diese schlicht, die menschliche Natur bildet sich vielmehr in ihm und durch ihn heraus. Worin sich darum die wünschenswerte Form der zweiten Natur, um die es Khurana geht, von der zweiten Natur des Kapitalismus unterscheiden soll, wird hier nicht deutlich.

[51] Vgl. dazu Heikki Ikäheimo, Von Hegel zu Marx und zurück – zwei Entwürfe einer normativen Ontologie der menschlichen Lebensform, in: Stephan Zimmermann und Christian Krijnen (Hrsg.), Sozialontologie in der Perspektive des deutschen Idealismus. Ansätze, Rezeptionen, Probleme, Berlin und Boston: de Gruyter 2018, 161–183; Frederick Neuhouser, Hegel über Sozialontologie und die Möglichkeit sozialer Pathologien, in: Stephan Zimmermann und Christian Krijnen (Hrsg.), Sozialontologie in der Perspektive des deutschen Idealismus. Ansätze, Rezeptionen, Probleme, Berlin und Boston: de Gruyter 2018, 119–140; Terry Pinkard, Hegels Naturalismus und die zweite Natur. Von Marx zu Hegel und zurück, in: Rahel Jaeggi und Daniel Loick (Hrsg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin: Suhrkamp 2013, 195–227.

die Vernunft des Menschen »immer verkörpert ist«[52] – einerseits als subjektiver Geist im menschlichen Leib, andererseits als objektiver Geist in gesellschaftlichen Institutionen –, ist nicht ausreichend, um zu bestimmen, welche Auswirkungen unvernünftige gesellschaftliche Verhältnisse auf leibliche Wesen wie Menschen haben. Nicht nur die kapitalistische Gesellschaft, sondern auch die leibliche Verfasstheit des Menschen wird im heutigen naturalistischen Linkshegelianismus zu allgemein behandelt.

Materialismus

Leiden oder, wie Alfred Schmidt ausgeführt hat, »die kreatürliche Hinfälligkeit des Menschen«[53] ist nun der Gegenstand des Materialismus schlechthin, besonders in der hier entwickelten Variante. Freilich lassen sich an materialistischer Theorie oder Philosophie verschiedene Aspekte hervorheben, etwa metaphysische, erkenntnistheoretische und weltanschauliche.[54] Zentral ist für mich hier der von Schmidt und Adorno hervorgehobene kritische Gestus materialistischen Denkens gegenüber solchen Theorien, die dazu neigen, das Leiden in der Welt zu rechtfertigen und sich dazu auf geistige Prinzipien berufen, deren Gehalt unabhängig von der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Leidens und seiner subjektiven Erfahrung bestehen soll. »Es lebt in dem Materialismus […] ein tiefes Mißtrauen dagegen, daß die Berufung auf das Hohe und Edle und Ewige und Unvergängliche – ganz gleich, wie nun diese Begriffe im einzelnen in den Philosophien bestimmt werden –, daß einem damit das Fell über die Ohren gezogen wird, daß die Philosophie einem etwas weismachen will und daß sie im Dienst von Interessen steht.«[55] Demgegenüber gerade das zu betonen, was den Menschen in ihrer jeweiligen Lebensform zugemutet wird und diese Zumutungen in ihrer »unausrottbaren ›Leibnähe‹ dessen, was die Menschen empfinden, erleben und erfahren«[56], zu bestimmen, markiert den Unterschied des Materialismus, den ich hier entwickeln möchte, zum ethischen Naturalismus, aber auch zur gegenwärtigen Kritischen Theorie. Adorno hat zur zentralen Stellung von Leiblichkeit und Leiden im Mate-

[52] Feige, Die Natur des Menschen, a. a. O., 266.

[53] Alfred Schmidt, Geschichte des Materialismus, hrsg. von Klaus-Jürgen Grün und Oliver Hein, Leipzig: Salier 2017, 63.

[54] Einen Überblick dazu liefert Terry Eagleton, Materialism, New Haven: Yale University Press 2016, 1–35.

[55] Adorno, Philosophische Terminologie I und II, hrsg. von Henri Lonitz, Berlin: Suhrkamp 2016, 504/5.

[56] Schmidt, Geschichte des Materialismus, a. a. O., 63.

rialismus in einer Vorlesung bemerkt: »Wenn Sie sich an das erinnern, was ich Ihnen über den Materialismus angedeutet habe, der an Lust und Unlust orientiert sei, daran sich erinnern, daß er eben als eine wesentlich polemische, das heißt als eine der naturunterdrückenden Ordnung wesentlich entgegengesetzte Richtung [sei], an Lust und Unlust eigentlich immer das auszudrücken sucht, was von der Zivilisation verdrängt wird, [so] würde ich nun sagen, daß dieses Verdrängte noch stärker ausgedrückt wird vom Materialismus an der Unlust, als an der Lust.«[57] Möchte der Materialismus das wirkliche menschliche Leben in seiner gesellschaftlichen und historischen Bestimmtheit begreifen, so besteht sein ethischer Aspekt eben genau darin, dass er dieses Leben, wenn es für die Menschen, die es führen, von Leiden bestimmt ist, nicht so belassen möchte, wie es sich zeigt. »Darum konvergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis.«[58] Die »Abschaffung des Leidens, oder dessen Milderung hin bis zu einem Grad, der theoretisch nicht vorwegzunehmen, dem keine Grenze anzubefehlen ist«[59] steht so im Zentrum des ethischen Materialismus.[60] Die Kritik, die dieser Materialismus an der kapitalistischen Lebensform übt, ist in diesem Sinne eine ethische, d. h. normative Kritik, die auf die Veränderung dieser Lebensform zielt, ja sie zu transzendieren beansprucht, damit die in ihrer Leiblichkeit hinfälligen menschlichen Lebewesen nicht unnötiges Leid ertragen müssen.[61] Ohne eine nähere Auseinandersetzung mit der menschlichen Leiblichkeit und den konkreten Lebensverhältnissen der Menschen im Kapitalismus bleibt die Kritik am Leiden jedoch selbst zu allgemein. Der Fehler des Linkshegelianismus wird also genau dadurch vermieden, dass von der materiellen Realisierung der menschlichen Natur in konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen ausgegangen wird.

Vor diesem Hintergrund muss auch das Verhältnis zu zwei Forschungssträngen innerhalb der Sozialphilosophie geklärt werden, für die die Frage

[57] Adorno, Philosophische Terminologie, a. a. O., 515/16.

[58] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 203.

[59] Ebd.

[60] Diesbezüglich bin ich mit Adornos Auffassung von Materialismus ganz einverstanden, sehe nur in seiner eigenen Durchführung materialistischen Denkens das Problem, dass die von ihm selbst betonte Leibnähe doch zu wenig Aufmerksamkeit bekommt. Vgl. dazu Michael Städtler, Negative Dialektik und Materialismus, in: Giornale di Metafisica (2015) 1, 92–105; Gunnar Hindrichs, Auferstehung des Fleisches. Adornos kritischer Materialismus, in: ders., Zur kritischen Theorie, Berlin: Suhrkamp 2020, 181–209.

[61] Vgl. dazu folgende Bemerkung von Hindrichs: »Denn erst die Revolution des Bestehenden würde die Aufhebung des Leidens durchführen, die der Drang des Leibhaft-Materiellen nach seiner Artikulation beinhaltet.« (Hindrichs, Auferstehung des Fleisches, a. a. O., 209)

nach dem Leiden eine gewisse Bedeutung hat, wenn auch auf deutlich andere Weise. Der eine Forschungsstrang wird von den zahlreichen überwiegend philosophischen Arbeiten gebildet, die zum Begriff der sozialen Pathologie vorgelegt wurden, der andere von den interdisziplinären Diskussionen um den Begriff der Vulnerabilität.

Vulnerabilität

Estelle Ferrarese ist es zu verdanken, dass die interdisziplinären Diskussionen um Vulnerabilität im Kontext der Kritischen Theorie verstärkt Gehör gefunden haben. Vulnerabilität, also Verletzlichkeit oder Verletzbarkeit, ist nicht einfach mit Leidensfähigkeit identisch. Ferrarese führt diesbezüglich aus: »Vulnerability […] is thus not a synonym for the always uncertain maintaining of life, for the unassured attempt to ward off the host of negative occurrences to which one may succumb. This aspect of life also leads onto an ethical and political field, but such I prefer to refer to as fragility instead of vulnerability. Threat […] is never endogenous, but instead necessarily issues from some other. While vulnerability to illness and accidents is undeniably an inherent part of ageing or the degeneration of the organic apparatus, I consider this sort of vulnerability only insofar as it may re-emerge as vulnerability to an absence of care.«[62] Wie auch in den ethnologischen und anthropologischen Untersuchungen von Veena Das[63] und den sozialwissenschaftlichen Studien von Robert Castel[64] deutlich wird, ist der leidensfähige menschliche Leib hier immer schon vorausgesetzt, er ist nicht das primäre Thema. Leidensfähig sind Menschen demnach immer schon, weil sie leibliche Wesen sind, vulnerabel werden sie dagegen gemacht durch die soziale Welt, in der sie leben und die ihr Wohlergehen davon abhängig macht, wie sie von anderen behandelt werden. Vulnerabilität ist so verstanden von vorneherein eine soziale oder intersubjektive Bestimmung, »oriented toward another subject; it immediately presupposes the existence of an other.«[65] Von diesem Verständnis von Vulnerabilität lassen sich jedoch sowohl in der gegenwärtigen norma-

[62] Estelle Ferrarese, Vulnerability and Critical Theory, Leiden und Bosten: Brill 2018, 2.

[63] Veena Das, Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary, Berkeley: University of California Press 2007; dies., The Boundaries of the »We«. Cruelty, Responsibility and Forms of Life, in: Critical Horizons, 17 (2016) 2, 168–185.

[64] Robert Castel, The Roads to Disaffiliation. Insecure Work and Vulnerable Relationships, in: International Journal of Urban and Regional Research 24 (2000) 3, 519–535; ders., The Rise of Uncertainties, in: Critical Horizons 17 (2016) 2, 160–167.

[65] Ferrarese, Vulnerability and Critical Theory, a. a. O., 8.

tiven und angewandten Ethik als auch in der feministischen Theorie Abweichungen feststellen. Weist Christine Straehle – und mit ihr einige andere Autor:innen – aus der Perspektive der normativen Ethik darauf hin, dass ein Verständnis von Vulnerabilität als Faktum des menschlichen Lebens keineswegs zu ihrer begrifflichen Fassung als sozial hergestellte Bestimmung in einem Widerspruch stehen muss, so schlägt sie vor, Autonomie als normativen Kern menschlicher Subjektivität gerade aus diesem Spanungsverhältnis von Natur und Gesellschaft zu begreifen.[66] In aktuellen feministischen Ansätzen wird analog dazu der Vulnerabilität ein tiefer liegender anthropologischer Status zugesprochen, wodurch sie also nicht allein als eine Bestimmung sozialer Beziehungen verstanden wird, die erst durch diese selbst hervorgebracht wird.[67] Demgegenüber wurde jedoch die Gefahr betont, die in einer solchen Anthropologisierung von Vulnerabilität besteht. Wenn alle vulnerabel seien, dann werde die erhöhte und sozial produzierte Vulnerabilität mancher Menschen nivelliert.[68] Ferrareses Vorschlag – der sich mit Straehles Überlegungen in dieser Hinsicht trifft –, Vulnerabilität aufgrund dieser Gefahr stärker als eine Vermittlungsfigur von Natur und Gesellschaft zu verstehen, ist für diese Studie anschlussfähig. »Endowing oneself with a new ontology – that is by positing the idea that we are all vulnerable – might only confirm that there exist two levels of reality, each of them hermetic, or pure. In these conditions, the political, as representing the social world, would be distinguished – possibly to combine with it – from a natural world, which would be that of vulnerability. Instead, our view is that the task of theories of vulnerability is to recall the inseparability of the two levels. It is worth dwelling on the fact that it is the nature-social circle, and the impossibility of opening it, which makes it possible to grasp the stakes of vulnerability.«[69] Allerdings muss demgegenüber nochmals betont werden, dass die Untrennbarkeit von Natur und Gesellschaft in Bezug auf die menschliche Lebensform

[66] Vgl. Christine Straehle, Vulnerability, Autonomy, and Applied Ethics. Introduction, in: dies. (Hrsg.), Vulnerability, Autonomy, and Applied Ethics, London und New York: Routledge 2017, 1–10.

[67] Vgl. dazu etwa Catriona Mackenzie, Wendy Rogers und Susan Dodds, Vulnerability. New Ethics and Feminist Philosophy, Oxford: Oxford University Press 2014.

[68] Vgl. Eva Feder Kittay, Human Dependency and Rawlsian Equality, in: Diana T. Meyers (Hrsg.), Feminists Rethink the Self, Boulder: Westview Press 1997, 219–66; Alyson Cole, All of Us Are Vulnerable, But Some Are More Vulnerable than Others. The Political Ambiguity of Vulnerability Studies, an Ambivalent Critique, in: Critical Horizons 17 (2016) 2, 260–277; Judith Butler, Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen, aus dem Amerikanischen von Reiner Ansén, Berlin: Suhrkamp 2020.

[69] Ferrarese, Vulnerability – A Concept with Which to Undo the World As It Is?, in: Critical Horizons 17 (2016) 2, 154.

eben nicht gleichbedeutend ist mit einer Ununterscheidbarkeit. Leidensfähigkeit ist keine erst gesellschaftlich hergestellte Bestimmung der menschlichen Natur. Was eine Person als Leid empfindet und was nicht, ist dagegen nicht unabhängig vom sozialen Leben der Person zu bestimmen. Deswegen muss an der naturgeschichtlichen Bestimmung des Leidens so festgehalten werden, dass Natur und Geschichte oder Natur und Gesellschaft als vermittelt, aber als in dieser Vermittlung doch unterschieden verstanden werden.

Soziale Pathologien

Leitet sich der Begriff der Pathologie ursprünglich aus dem medizinischen Kontext her und meint er dort so etwas wie die Wissenschaft oder die Lehre vom Leiden, eben der *logos* (λόγος) des *pathos* (πάθος), so ist mit Pathologie im sozialphilosophischen Kontext der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart etwas anderes gemeint. Honneth hat die Aufgabe der Sozialphilosophie als »Bestimmung und Erörterung von solchen Entwicklungsprozessen der Gesellschaft« beschrieben, »die sich als Fehlentwicklungen oder Störungen, eben als ›Pathologien des Sozialen‹ begreifen lassen.«[70] Was Pathologien des Sozialen sein sollen, warum Fehlentwicklungen oder Störungen eben Pathologien genannt werden und man es eben nicht dabei belässt, sie Fehlentwicklungen oder Störungen zu nennen, darüber hat sich in den letzten Jahrzehnten eine lebhafte Diskussion entwickelt, die philosophiegeschichtlich bis auf Rousseau zurückgreift.[71] So versucht Honneth in *Das Recht der Freiheit* beispielsweise die Defizite von rechtlicher und moralischer Freiheit aus einer sozialphilosophischen Perspektive als Pathologien zu bestimmen. »Von einer ›sozialen Pathologie‹ können wir in Zusammenhängen der Sozialtheorie immer dann sprechen, wenn wir es mit gesellschaftlichen Entwicklungen zu tun haben, die zu einer nennenswerten Beeinträchtigung der rationalen Fähigkeiten der Gesellschaftsmitglieder führen, an maßgeblichen Formen der sozialen Kooperation teilzunehmen.«[72] Honneth sieht dafür bereits in der frühen Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers Ansätze. Zwar sei dort nicht explizit von Pathologien im eben genannten Sinne die Rede, doch der Sache nach könnte mit dem Konzept der sozialen Pathologie daran an-

[70] Honneth, Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, 12.

[71] Vgl. Frederick Neuhouser, Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau, Berlin: Suhrkamp 2012.

[72] Honneth, Das Recht der Freiheit, a. a. O., 157.

geschlossen worden. »Aus der Tatsache, daß der Mangel an gesellschaftlicher Rationalität zu Symptomen einer sozialen Pathologie führt, wird zunächst auf ein Leiden der Subjekte am Zustand der Gesellschaft geschlossen: Kein Individuum kann umhin, sich durch die Folgen einer Deformation der Vernunft entweder beeinträchtigt zu sehen oder als beeinträchtigt beschreiben zu lassen, weil mit dem Verlust eines vernünftigen Allgemeinen auch die Chancen einer gelungenen Selbstverwirklichung gesunken sind, die auf wechselseitige Kooperation angewiesen ist.«[73] In den gegenwärtig diskutierten Konzepten von sozialen Pathologien ist jedoch für die leibliche Bestimmtheit menschlicher Wesen kaum Platz.[74] Das trifft auch noch auf die avanciertesten Arbeiten zu diesem Begriff von Frederick Neuhouser[75] und Emanuel Renault[76] zu. Vielmehr geht es um Handlungsblockierungen oder Teilnahmehemmungen, die systematisch durch die institutionelle Einrichtung der Gesellschaft hervorgerufen werden. »Derartige Pathologien sind gewiß nicht im Sinne einer sozialen Häufung von individuellen Pathologien oder psychischen Störungen zu deuten; wer nicht dazu in der Lage ist, den rationalen Gebrauch einer bestimmten, sozial institutionalisierten Praxis zu begreifen, ist nicht etwa psychisch erkrankt, sondern hat nur aufgrund von gesellschaftlichen Einflüssen verlernt, die normative Grammatik eines intuitiv eigentlich vertrauten Handlungssystems adäquat zu praktizieren.«[77] Zwar finden sich auch Studien, die konkrete soziale Pathologien im eben explizierten Sinne behandeln,[78] es ist jedoch auffällig, dass der Fokus häufig darauf liegt, ob der Begriff der sozialen Pathologien als ein Instrumentarium geeignet ist, um die kapitalistische Gesellschaft zu kritisieren, und wenn ja, in welcher Weise die Kritik der Pathologien dann zu verfahren hat. In diesen Diskussionen werden zwar auch Pathologien benannt und bestimmt, doch beschäftigt sich ein wesentlicher Teil mit der (meta)theoretischen Frage nach der begrifflichen Fassung von sozialen

[73] Honneth, Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie, in: ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007, 51.

[74] Vgl. Steffen Herrmann, Ich – Andere – Dritte. Eine Einführung in die Sozialphilosophie, Freiburg und München: Verlag Karl Alber 2018, 185–196.

[75] Vgl. Neuhouser, Diagnosing Social Pathology. Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim, Cambridge: Cambridge University Press 2023.

[76] Vgl. Emanuel Renault, Social Suffering. Sociology, Psychology, Politics, London: Rowman and Littlefield 2017.

[77] Honneth, Eine soziale Pathologie der Vernunft, a. a. O., 157/58.

[78] Vgl. etwa die Arbeit von Daniel Loick, die sich als eine Untersuchung der Pathologie des Juridismus versteht: Daniel Loick, Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts, Berlin: Suhrkamp 2017.

Pathologien.[79] Zwar leiden Menschen demzufolge unter sozialen Pathologien. Doch, wie Neuhouser betont, faktisches Leiden muss nicht aus einer sozialen Pathologie resultieren.[80] Wie ein Leiden schließlich mit der leiblichen Natur menschlicher Wesen zusammenhängt, ist demzufolge nicht von größerem Interesse. Neuhouser macht deswegen sehr deutlich, dass das primäre Interesse von Theoretiker:innen sozialer Pathologien den normativen Kriterien gelten muss, anhand derer etwas als Pathologie oder als aus einer Pathologie resultierend eingestuft wird.[81] Das Leiden leiblicher Wesen ist also erst dann relevant, wenn es aus der normativen Perspektive der Theoretiker:innen einen sozialen Gehalt hat.

Deswegen gilt für die Diskussionen um soziale Pathologien einerseits dasselbe wie für die Diskussionen um Vulnerabilität: Sie setzen auf einer Ebene ein, die die leibliche Konstitution menschlicher Wesen immer schon voraussetzt, ohne sie jedoch selbst und das aufgrund dieser Konstitution erfahrene Leiden eigens zu thematisieren.[82] Andererseits sorgt der Primat des Normativen dafür, dass das Leiden selbst noch Relevanzkriterien unterworfen wird, die erfüllt sein müssen, damit die Theorie sich mit ihm beschäftigt. Der grund-

[79] Vgl. Arto Laitinen und Arvi Särkelä, Four Conceptions of Social Pathology, in: European Journal of Social Theory 22 (2018) 1, 80–102; dies., Analyzing Conceptions of Social Pathology. Eight Questions, in: Studies in Social and Political Thought 28 (2019) 1, 21–30; Christopher F. Zurn, Social Pathologies as Second-Order Disorders, in: Danielle Petherbridge (Hrsg.), Axel Honneth. Critical Essays, Leiden und Boston: Brill 2011, Kapitel 12.

[80] Vgl. Neuhouser, Diagnosing Social Pathologies, a. a. O., 3/4.

[81] »Rather, social theorists (some of whom themselves belong to suffering groups) must interpret suffering and judge it in light of normative criteria – those implicit in some inclusive version of the idea of a good human life – that go beyond experienced physical or psychic pain.« (Neuhouser, Diagnosing Social Pathologies, a. a. O., 4).

[82] Das gilt in gewisser Weise auch noch für die Kritik, die Fabian Freyenhagen an Honneths Pathologiebegriff übt, die jedoch ein anderes Ziel verfolgt. Vgl. Freyenhagen, Honneth on Social Pathologies. A Critique, in: Critical Horizons 16 (2015) 2, 131–152. Honneth geht, was dies betrifft, sicherlich noch am weitesten, speziell wenn man an seine anthropologischen Überlegungen denkt, die sich in seiner Studie *Verdinglichung* und in seiner Beschäftigung mit der Psychoanalyse finden lassen. Doch auch bei ihm wird die Vermittlung von Natur und Geschichte, Lebensform und Lebensform*en* zu schnell auf die soziale Ebene verschoben, ohne deren eigene Voraussetzungen ausreichend zu bestimmen. Vgl. Honneth, Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, mit Kommentaren von Judith Butler, Raymond Geuss und Jonathan Lear und einer Erwiderung von Axel Honneth, Berlin: Suhrkamp 2015, 46–60; ders., Das Werk der Negativität. Eine anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin: Suhrkamp 2010, 251–260; ders., Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin: Suhrkamp 2010, 280–297.

sätzlichen körperlichen Hinfälligkeit menschlicher Wesen, die im Zentrum des Materialismus liegt, kommt hier also nur nachrangige Bedeutung zu.

Philosophische Anthropologie

Schließlich ist noch das Verhältnis des hier entwickelten ethischen Materialismus zur philosophischen Anthropologie zu bestimmen. Dies auf der Ebene eines Theorienvergleichs zu unternehmen, sprengte an dieser Stelle den Rahmen, auch deswegen, weil die Ansätze, die unter »philosophische Anthropologie« zusammengefasst werden – Arnold Gehlen, Max Scheler, Helmuth Plessner u. a. – sich nicht ohne Weiteres auf einen gemeinsamen theoretischen Kern reduzieren lassen. Hans-Peter Krüger hat mit Blick auf einen Vergleich von Kritischer Theorie und philosophischer Anthropologie darauf hingewiesen, dass die speziell von Adorno und Horkheimer geübte Kritik der philosophischen Anthropologie sich vor allem gegen Scheler und Gehlen richtete, nicht aber gegen Plessner, den beide sehr schätzten, dessen Theorie aber nie zum Gegenstand der philosophischen Auseinandersetzung wurde.[83] Neuere Arbeiten zeigen mittlerweile, dass gerade bezüglich des Verständnisses von Leiblichkeit zwischen Plessner und der Kritischen Theorie, speziell in ihren frühen Form, sehr viel mehr Gemeinsamkeiten bestehen als dies in der Vergangenheit bemerkt wurde.[84] Wie oben bei der Einführung des Begriffs der Leiblichkeit bereits deutlich wurde, sind die Überlegungen Plessners diesbezüglich unverzichtbar. Gerade weil nun der Begriff der menschlichen Natur in der Kritischen Theorie vor allem bezüglich seiner normativen Konsequenzen zu geringe Aufmerksamkeit erhalten hat, ist es naheliegend, hier ein Motiv der philosophischen Anthropologie im Anschluss an Plessner aufzunehmen. Joachim Fischer hat hierzu ausgeführt, »dass sich die Sozialität der Menschen und der Begriff der Gesellschaft der Moderne nur im Umweg über

[83] Vgl. Hans-Peter Krüger, Kritische Anthropologie? Zum Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie, in: Thomas Ebke, Sebastian Edinger, Frank Müller und Roman Yos (Hrsg.): Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie, Berlin und Boston: de Gruyter 2016, 34/35.

[84] Maßgeblich dazu Sebastian Edinger, Negative Anthropologie bei Plessner und Adorno. Theoretische Grundlagen – Geschichtsphilosophie – Moderne-Kritik, Berlin/Boston: de Gruyter 2022; vgl. Außerdem Volker Schürmann, Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne, Paderborn: Fink 2014; Michael Schüßler, Leib und Körper in der Kritischen Theorie Theodor W. Adornos und der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners, in: Ebke, Edinger, Müller und Yos (Hrsg.): Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte, a. a. O., 77–96.

einen systematisch gewonnenen Begriff der naturgeschichtlich gebrochenen Natur, die den Menschen auf ›natürliche Künstlichkeit‹ und ›vermittelte Unmittelbarkeit‹ verweist, explizieren lassen.«[85] Lässt sich demzufolge das, was Menschen gesellschaftlich an Leid zugefügt wird, eben gerade nicht ohne einen Bezug auf die »naturgeschichtlich gebrochene« menschliche Natur verständlich machen, so wird die menschliche Natur darin gerade nicht als etwas verstanden, das sich als etwas Vorsoziales restlos verständlich machen ließe. Eine darauf abzielende Kritik an Plessners Anthropologie missverstünde den darin entwickelten Begriff der menschlichen Natur gründlich, die von ihm von vorneherein als sozial bestimmt gefasst wird. Aus einer materialistischen Perspektive ist es darum weniger der Begriff der menschlichen Natur, der Probleme mit sich bringt, als vielmehr das positive Verständnis sozialer Rollen als notwendiger gesellschaftlicher Zivilisierungsinstanzen.[86] Statt die Notwendigkeit sozialer Rollen zu rechtfertigen, wird in diesem Buch darauf abgezielt, die negativen Effekte, die die kapitalistische Lebensform auf menschliche Lebewesen als Leiden zeitigt, sichtbar zu machen. Dafür wiederum sind die eben erläuterten Motive Plessners hilfreich. Dabei werden sich auch Kriterien bestimmen lassen, die die sozialen Beziehungen der Menschen erfüllen müssen, wenn Menschen als leibliche Wesen darin ein gedeihliches Leben führen können sollen. Erst aus der Analyse und Kritik dessen, was sich für menschliche Lebewesen als schlecht entpuppt, weil es sie leiden lässt, können Kriterien für eine Praxis gewonnen werden, die solches Leiden verhindern kann.

Zum Aufbau des Buchs

Im ersten Kapitel wird aus Adornos Begriff der Naturgeschichte eine Methode zur materialistischen Deutung menschlichen Leidens entwickelt. Zentral ist dabei der Gedanke, dass naturgeschichtliche bzw. materialistische Begriffe ihren Gehalt erst in der Durchführung der Deutung bestimmten Materials erhalten. Die Begriffe Natur und Geschichte sind zwar einerseits reflexive Begriffe, d. h., sie geben vor, wie wir uns auf etwas beziehen, das wir als »na-

[85] Joachim Fischer, Kritische Theorie der Gesellschaft versus Philosophische Anthropologie der Moderne. Alternative Paradigmen aus dem 20. Jahrhundert, in: Ebke, Edinger, Müller und Yos (Hrsg.): Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte, a. a. O., 3.

[86] Vgl. Plessner, Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung, in: ders., Gesammelte Schriften (GS) Bd. X, herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, 212–226; ders., Soziale Rolle und menschliche Natur, GS X, a. a. O., 227–241.

türlich« oder »geschichtlich« begreifen. Zugleich erfüllen sie sich jedoch erst dann, wenn sie auf ein bestimmtes Etwas bezogen werden. Ihr Gehalt bestimmt sich also nicht nur reflexiv, sondern auch referenziell. Naturgeschichte wird deswegen von mir einerseits als ein Verfahren expliziert, mit dem die gegenständliche Vermittlung von als natürlich und als geschichtlich verstandenen Bestimmungen menschlicher Praxis entschlüsselt werden kann. Andererseits hat der Begriff der Naturgeschichte seine Referenz in der Geschichte der kapitalistischen Lebensform, denn als Geschichte einer verselbständigten, d. h. zur zweiten Natur gewordenen Vergesellschaftungsform ist sie noch gar nicht wahrhaft Geschichte, sondern bleibt – mit Marx gesprochen – »Vorgeschichte«[87]. Naturgeschichte als ethisch-materialistische Methode zielt deswegen darauf ab, das menschliche Leiden unter der Naturgeschichte der kapitalistischen Gesellschaft zu deuten, d. h. zum Sprechen zu bringen. (I)

Das zweite Kapitel entwickelt dann ein naturgeschichtliches Verständnis der menschlichen Natur. Den Ausgangspunkt stellt das Urteil dar, dass Leiden immer Leiden von jemandem unter etwas und unter bestimmten Bedingungen ist. Dieser Satz wird schrittweise in Interpretationen der Schriften von Aristoteles, Michael Thompson und Karl Marx angereichert. Ist die Position von Aristoteles noch eine ontologisch-naturalistische, weil sie die menschliche Natur und ihr Leiden als etwas begreift, das sich unabhängig von historischen Bestimmungen erläutern lässt, so steht Michael Thompsons neoaristotelischer Naturalismus bereits am Übergang zu einem materialistischen Verständnis der menschlichen Natur, das Thompson selbst jedoch nicht mehr liefert. Ermöglicht seine Theorie es zwar, die menschliche Lebensform als eine solche zu begreifen, die sich gesellschaftlich und historisch realisiert, da es das Selbstbewusstsein als Grund menschlicher Praxis ist, das über die Normativität und Gestalt dieser Lebensform zu bestimmen in der Lage ist, so kann sie das menschliche Leiden an der jeweiligen Realisierung der menschlichen Lebensform jedoch nicht mehr in ausreichendem Maße erläutern. Thompsons Naturalismus kann nur aufzeigen, wenn der Normativität der menschlichen Lebensform in der sozialen Praxis nicht entsprochen wird, er kann aber keine und erst recht keine sozialen Gründe dafür liefern, warum das geschieht. Bezieht Thompson sich bereits auf die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von Marx und auf den darin zentralen Begriff des Gattungswesens, so entwickelt meine Auseinandersetzung mit Marx ein ethisch-materialistisches Verständnis dieses Begriffs. Menschen sind, so werde ich mit Marx zeigen,

[87] Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: ders. und Friedrich Engels, Werke (MEW) Bd. 13, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz-Verlag 1977, 9.

abhängige gegenständliche Gattungswesen, die als leibliche und selbstbewusste Subjekte genau dann leiden, wenn sie daran gehindert werden, in ihren gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnissen frei und selbstbestimmt zu handeln, wobei die hindernden Gründe vielgestaltig sein können. Dieser Begriff des Gattungswesens wird aber nicht als ein transzendentaler Begriff verstanden, sondern er wird vielmehr ausgehend von der Wirklichkeit des Menschen als Gattungswesen in der kapitalistischen Lebensform entwickelt. Die Normativität dieses Begriffs ist also keine – und darin unterscheidet Marx sich grundlegend von Aristoteles und an ihn anschließenden Naturalismen –, die unabhängig von einer Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit verstanden werden kann. Die menschliche Natur kann sich folglich nur gesellschaftlich und historisch verwirklichen, so dass die Frage, worunter Menschen leiden, mit Bezug auf die wirklichen Lebensverhältnisse der Menschen zu beantworten ist. Als voneinander abhängige Wesen sind Menschen soziale Lebewesen, deren Bezug aufeinander grundlegend von einer Hilfserwartung geprägt ist. Diesen Gedanken wird der letzte Teil des zweiten Kapitels unter Rückgriff auf Hegel und die Psychoanalyse entfalten und anhand einer Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus als einer Form ideologischen Wahns auf die Probe stellen, der anstrebt, das eigene Leiden dadurch zu bekämpfen, dass anderen Menschen, in diesem Fall Jüd:innen und Juden, Leid zugefügt wird. (II)

Hat sich das zweite Kapitel bereits mit der historischen Realisierung der menschlichen Natur beschäftigt, so erläutert das dritte Kapitel die Geschichte der kapitalistischen Lebensform als Naturgeschichte menschlichen Leidens. Dazu wird ein Begriff des Fortschritts entwickelt, der diesen als bestimmte Negation des blinden Fortschreitens der kapitalistischen Lebensform versteht. Fortschritt gibt es dann, wenn aus dem historischen Leiden der Menschen als abhängiger gegenständlicher Gattungswesen die richtigen normativen Konsequenzen gezogen und Perspektiven dafür gefunden werden, wie die gesellschaftlichen Bedingungen verändert werden können, die das zu negierende Leiden hervorgebracht haben. Diese Dialektik des Fortschritts, in der sich die diskontinuierlichen Kontinuität[88] der Geschichte ausdrückt, wird in Auseinandersetzung mit historischem Material entwickelt. Zum einen wird die in den Geschichtswissenschaften als »Goldene Jahre«[89] bezeichnete Zeit des Wirtschaftsaufschwungs nach dem Zweiten Weltkrieg daraufhin untersucht, welches Leiden am Fortschritt der dort wirksame Anpassungsdruck hervor-

[88] Vgl. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 313–315.

[89] Überblickshaft dazu Stephen A. Marglin und Juliet B. Schor (Hrsg.), The Golden Age of Capitalism. Reinterpreting the Postwar Experience, Oxford: Oxford University Press 1992.

gebracht hat. Andererseits wird herausgearbeitet, dass der nicht zu leugnende materielle Fortschritt in dieser Zeit für eine große Anzahl von Menschen in normativer Hinsicht vollkommen unzureichend war. Dies verdeutliche ich in einer Interpretation der Zeugnisse von James Baldwin bezüglich des Leidens unter Rassismus zu Zeiten des *Civil Rights Movements* in den USA. Daran schließt sich eine Naturgeschichte des Schmerzes an, die den im zweiten Kapitel vorgestellten Begriff der Hilfserwartung verwendet, um abschließend in Auseinandersetzung mit Jean Amérys Bericht von seiner Folter die zerstörerischen Auswirkungen begreifbar zu machen, die eine gesellschaftliche Missachtung dieser für Menschen als abhängige gegenständliche Gattungswesen grundlegenden Bestimmung bedeutet. Die materialistischen Deutungen, die hier vorgenommen werden, zeichnen die diskontinuierliche Kontinuität der Geschichte in historischen menschlichen Leiderfahrungen nach. (III)

Mit einem kurzen Schlusskapitel, das die tragenden Gedanken hinsichtlich der Frage nach der Normativität des ethischen Materialismus zusammenführt, endet dieses Buch.

I.
Naturgeschichte als materialistische Methode

I killed nature with a groove,
als ich mich gestern aus ihr sprengte.
Blumfeld, L'etat et moi (mein Vorgehen in 4 bis 5 Sätzen) (1994)

Menschen sind ein Teil der Natur, auch wenn es in der Natur noch sehr viel mehr und anderes als Menschen gibt. Sie gehören zu ihr, wie Bakterien, Kühe, Gebirge und Ozeane zu ihr gehören. Gleichzeitig sind sie auf besondere Weise ein Teil der Natur. Sie können nämlich nur dann ein Teil der Natur, also lebendig bleiben und überleben, wenn sie die Kräfte und Stoffe der Natur so gebrauchen, dass sie ihren Hunger und Durst stillen, sich vor der Witterung schützen und ihr irreduzibel soziales Leben aufrechterhalten können. Sie gestalten also, wie sich den Überlegungen von Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* entnehmen lässt, die Bedingungen ihres Lebens selbst.[1] Allerdings bleiben sie darin darauf angewiesen, dass die nicht menschliche Natur auf eine einigermaßen vorausseh- und einschätzbare Weise funktioniert, worauf die menschliche Praxis Rücksicht nehmen muss.

Wie uns die Hitzerekorde des Jahres 2023 zeigten, die weltweit Wald in Flammen aufgehen ließ und Menschenleben forderte, ist die Art und Weise, wie wir mittlerweile als Teil der Natur unsere Lebensbedingungen gestalten, sowohl für die Natur, die wir nicht selber sind, als auch für die Natur, »die wir selber sind«, nämlich als leibliche Wesen,[2] zu einem Problem geworden. Mit Naturkatastrophen wie Erdbeben und Vulkanausbrüchen musste die Menschheit immer rechnen und es gehört zu ihren gattungsgeschichtlichen Erfolgen, dass sie ihre Lebensformen so gestaltet hat, dass solche Naturkatastrophen sie nicht mehr bis zu ihrer Zerstörung destabilisieren konnten. Stabilisieren konnten sich menschliche Lebensformen jedoch auch deshalb, weil die äußere Natur selber ein relatives Maß an klimatischer Stabilität, d. h. regelmäßige und deswegen beherrschbare Abläufe aufwies, die eine gewisse Verlässlichkeit und Berechenbarkeit ermöglichten, die für das Funktionieren der zunehmend komplexer werdenden gesellschaftlichen Beziehungs- und Verkehrsformen unerlässlich waren. Dieses klimatisch relativ stabile und seit mehr als 11.000 Jahren bestehende Zeitalter wird in der Geologie Holozän genannt. Der Geologe Paul J. Crutzen hat aus den »Untersuchungen der in Eisbohrkernen eingeschlossenen Luftbläschen«, die ergeben haben, »daß die Konzentration von CO2 und Methan in der Atmosphäre« seit dem späten 18. Jahrhundert zugenommen hat, die Schlussfolgerung gezogen, dass wir uns

[1] Vgl. Marx und Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3, 21.
[2] Gernot Böhme, Ethik leiblicher Existenz, a. a. O., 238.

mittlerweile in einem neuen Erdzeitalter befinden, nämlich dem »Anthropozän«.[3] Die durch den Kapitalismus forcierte industrielle Aneignung der Natur hat einen globalen Hunger nach Brennstoffen erzeugt, der durch den Abbau und das Verbrennen von Kohle, Öl und anderen fossilen Energieträgern befriedigt wurde. Die Natur, wie die Menschen sie heute vorfinden, ist also nicht mehr dieselbe Natur wie vor der industriellen Revolution und vor dem Kapitalismus. Der Begriff Anthropozän soll nun den weitreichenden Charakter der Veränderung der Natur durch menschliches Handeln hervorheben. Es geht dabei weniger darum, dass dort, wo Menschen Ackerbau betreiben, nun eben kein Wald mehr steht, oder darum, dass Flüsse heute durch Begradigungen andere Läufe haben als vorher. Natürlich sieht die Natur heute durch menschliches Handeln anders aus als in der Vergangenheit, aber das ist nicht der entscheidende Grund dafür, warum die Rede von einem neuen Erdzeitalter heute so attraktiv erscheint. Vielmehr geht es darum, dass die Ausbeutung und Verschmutzung der Natur, die Erwärmung der Atmosphäre durch steigende Emissionen, das Aussterben zahlreicher Pflanzen- und Tierarten so tiefgreifende Auswirkungen mit sich bringen, dass die das Holozän auszeichnende klimatische Stabilität nicht nur punktuell oder für einen überschaubaren Zeitraum dahin sein, sondern die Zukunft auf unabsehbare Zeit bestimmen dürfte. Die Menschheit wird, so Crutzen, »auf Jahrtausende hinaus einen maßgeblichen ökologischen Faktor darstellen.«[4]

Die Rede von »der Menschheit« ist in diesem Zusammenhang jedoch unpräzise, denn ohne den seit Beginn der Industrialisierung steigenden Bedarf nach brennbaren fossilen Energieträgen, die die sich kapitalistisch formierenden Nationalökonomien benötigten, um Wachstum gewährleisten zu können, hätte der Erderwärmungsprozess kaum Fahrt aufgenommen. Es ist deswegen sehr viel angebrachter, nicht die Menschheit, sondern die industriekapitalistischen Nationalökonomien und -staaten als Verursacher der Erderwärmung zu benennen.[5] Als Konsequenz aus dieser Einsicht wurde u. a. von Jason W. Moore der Vorschlag gemacht, das gegenwärtige Erdzeitalter nicht Anthropozän, sondern Kapitalozän zu nennen, weil es eben nicht die Menschheit als Ganze ist, die den Prozess der Erderwärmung in Gang gesetzt hat, sondern die industriekapitalistisch organisierten Teile der Menschheit.[6] Mit diesem Be-

[3] Paul J. Crutzen, Die Geologie der Menschheit, in: ders., Michael D. Mastrandrea, Stephen H. Schneider, Mike Davis und Peter Sloterdijk, Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang. Energie und Politik im Anthropozän, Berlin: Suhrkamp 2011, 7.

[4] Ebd., 9/10.

[5] Vgl. dazu die Studie von Andreas Malm, Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming, London und New York: Verso Books 2016.

[6] Vgl. Jason W. Moore, Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History,

griff wird also einer spezifischen Gesellschaftsformation die Verantwortung für eine drastische Veränderung der nicht menschlichen Natur gegeben, wodurch sichtbar gemacht wird, dass das Verhältnis von Gesellschaft und Natur eines ist, das keines der beiden Glieder unverändert lässt. Die nicht menschliche Natur besteht nicht einfach unabhängig von gesellschaftlicher Praxis fort, sie ist »ein Teil, ein Objekt der Geschichte«[7], ein Objekt gesellschaftlicher Praxis und somit selbst ein Teil der Gesellschaft und ihrer historischen Entwicklung geworden. Umgekehrt bleibt das gesellschaftliche Leben abhängig von den Prozessen in der nicht menschlichen Natur, damit auch davon, wie die nicht menschliche Natur auf ihre Behandlung als Objekt gesellschaftlicher Praxis reagiert. Der Unterschied zwischen den vorindustriellen und den kapitalistischen Effekten auf die nicht menschliche Natur liegt nun schlicht darin, dass die vorindustrielle gesellschaftliche Praxis die Natur zwar ebenfalls gemäß gesellschaftlicher Ansprüche genutzt hat, dabei jedoch nicht die klimatische Stabilität, die diese Praxis ermöglichte, angegriffen hat.

Diesen aktuellen Einsichten lässt sich entnehmen, dass das Verhältnis von nicht menschlicher Natur und menschlicher Geschichte ebenso wenig statisch ist wie das der menschlichen Natur zur Gesellschaft. Diesem Umstand muss eine materialistische kritische Theorie schon methodisch Rechnung tragen, gerade dann, wenn es darum geht, Rolle und Bedeutung menschlichen Leidens zu bestimmen. Das folgende Kapitel entwickelt deswegen ausgehend von Adornos *Idee der Naturgeschichte* einen Begriff der Naturgeschichte als Deutungsmodell der historischen Wirklichkeit. Dabei ist es das folgende Motiv Adornos, das für mich maßgeblich ist: Das Verhältnis von Natur und Geschichte soll als eines der inneren Vermittlung gedacht werden, wodurch Natur als etwas begriffen werden kann, das selbst geschichtlichem Wandel unterliegt, und Geschichte als etwas, das sich nur im Verhältnis zur Natur bestimmen lässt und selber einen naturhaften Charakter annehmen kann. Zugleich kann diese Verhältnisbestimmung sich nicht in sich selbst erschöpfen, sie bedarf vielmehr der Konfrontation mit und der Rechtfertigung an spezifischen historischen Gegenständen. Die konkrete Geschichte, die hier in den Blick genommen werden soll, ist die Geschichte menschlichen Leidens. Dabei werden einerseits allgemeine Bestimmungen dessen herausgearbeitet, was die Geschichte als einen solchen Prozess auszeichnet, andererseits wird dies an konkreten historischen Phänomenen so erläutert, dass diese Phänomene nicht als Beispiele zur Illustration begrifflicher Bestimmungen dienen.

and the Crisis of Capitalism, in: ders. (Hrsg.), Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism, Oakland: PM Press 2016, 1–14.

[7] Herbert Marcuse, Konterrevolution und Revolte, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973, 73.

Stattdessen wird jeweils am Material die konkrete Vermittlung von Natur und Geschichte in der jeweiligen Form menschlichen Leidens erläutert.

In zwei Schritten wird zunächst die reflexive und die referentielle Dimension des Begriffs der Naturgeschichte entwickelt. Zielt der reflexive Gebrauch des Begriffs der Naturgeschichte darauf ab, das Vermittlungsverhältnis von Natur und Geschichte begrifflich zu klären, um so angeben zu können, wie ein Gegenstand bestimmt sein muss, damit er überhaupt unter den Begriff Naturgeschichte fallen kann, so versucht der referentielle Gebrauch das tatsächliche geschichtliche Leben als naturgeschichtlich zu bestimmen. Beide Gebrauchsweisen hängen jedoch zusammen. Im Anschluss daran soll die Normativität der Naturgeschichte des Kapitalismus – denn um diese geht es – erläutert werden, in der es eine Spannung zwischen zwei Formen von Normativität gibt, einer natürlichen und einer naturhaften. Natürlich ist diejenige Normativität, die der menschlichen Lebensform angemessen ist, naturhaft ist hingegen die Normativität der kapitalistischen Lebensform, als die sich die menschliche Lebensform realisiert hat und die die Verwirklichung des normativen Status des Menschen nur in einer defizitären Form zulässt. Als Normativität einer verkehrten Lebensform steht sie darum zur Kritik.

Die materialistische Methode, die hier vorgeschlagen wird, ist also kein Modell, das unabhängig von demjenigen Material entwickelt wird, zu dessen Deutung es verwendet werden soll. Als eine Methode zur Deutung eines bestimmten Gegenstands – menschlichem Leiden unter Bedingungen des Kapitalismus – muss es sich nach diesem Gegenstand bzw. an diesem Gegenstand ausrichten. Daraus folgt wiederum, dass es nicht *die* naturgeschichtliche Methode gibt, sondern nur *die* naturgeschichtliche Intention der Ausrichtung der begrifflichen Vermittlung am nichtbegrifflichen Material. Weil es, wie Adorno sagt, für die Methode einen »Vorrang des Inhalts«[8] gibt, lässt sie sich nicht vorab, d. h. vor ihrer Durchführung am Material ausweisen, sondern nur darin. Genau das verstehe ich unter Naturgeschichte als *materialistischer* Methode.

Adornos Begriff der Naturgeschichte

Adorno entwickelt den Begriff der Naturgeschichte bereits in dem frühen Vortrag *Die Idee der Naturgeschichte* aus dem Jahre 1932, kommt jedoch in einzelnen Sitzungen der 1964/65 gehaltenen Vorlesung *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* und in dem Modell *Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel* aus der *Negativen Dialektik* von 1966 explizit wieder auf ihn

[8] Adorno, Negative Dialektik, AGS 6, 58.

zu sprechen. Die Vorlesungen sind als Vorarbeiten für das genannte Kapitel aus der *Negativen Dialektik* zu verstehen, das am Ende explizit auf den frühen Vortrag Bezug nimmt. Adorno entwickelt seine Überlegungen vor allem in Auseinandersetzung mit anderen geschichtsphilosophischen Modellen, maßgeblich denen von Benjamin, Hegel, Lukács und Marx.

Adornos früher Vortrag setzt mit einer reflexiven Bestimmung der Begriffe Natur, Geschichte und Naturgeschichte ein. Was Adorno hier noch nicht versucht, ist eine Bestimmung der Naturgeschichte der menschlichen Gattung. Reflexiv ist Adornos Gebrauch der genannten Begriffe in seinem frühen Vortrag in dem Sinne, dass damit zunächst nicht versucht wird die *Gegenstände* Natur, Geschichte und Naturgeschichte zu bestimmen – eben das wäre eine referentielle Verwendungsweise –, sondern vielmehr zu erläutern versucht wird, was es bedeutet, etwas als natürlich, geschichtlich oder naturgeschichtlich zu begreifen. »Die Ausdrücke ›Natur‹ und ›Geschichte‹ funktionieren nicht (primär) referentiell, auf einen bestimmten Gegenstandsbereich bezugnehmend, sondern *reflexiv*, eine Sache unter einer bestimmten Hinsicht repräsentierend.«[9] Der referentielle Gebrauch, der in der *Negativen Dialektik* vorherrschend wird, hat diese reflexive Klärung der Begriffe zur Voraussetzung. Versucht die referentielle Verwendungsweise eine Deutung der realen Geschichte der Menschheit unter kapitalistischen Bedingungen als Naturgeschichte zu vollziehen, so ist eine solche Deutung erst möglich, wenn geklärt ist, *inwiefern* die von Menschen gemachte Geschichte Naturgeschichte ist. Wie Adorno hervorhebt, ist eine reflexive Bestimmung der Begriffe Natur und Geschichte notwendig, damit die Deutung der realen Geschichte als Naturgeschichte eben nicht zu einer willkürlichen Unternehmung gerät.[10] Tom Whyman hat darauf hingewiesen, dass dieser Zug Adornos seine Geschichtsphilosophie als kritische Theorie auszeichnet. Sie möchte zwischen ontologischem Essenzialismus und historistischem Relativismus eine Zugangsweise zur Wirklichkeit finden, die diese als geworden und veränderbar versteht.[11]

[9] Müller, Kritische Theorie und Aristotelischer Naturalismus, a. a. O., 307. Peggy Breitenstein spricht übereinstimmend damit von den zentralen Begriffen in *Die Idee der Naturgeschichte* als Reflexionsbegriffen. Vgl. Peggy Breitenstein, Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault, Frankfurt/Main und New York: Campus 2013, 112.

[10] Adorno sagt, »daß dieses Ineinander von Natur und Geschichte das Modell ist, nach dem ein deutendes Verhalten allgemein sich in der Philosophie zu richten hat; man könnte fast sagen, daß es der Kanon dafür ist, daß Philosophie deutend sich verhält, ohne in dieser Deutung in pure Willkür zu geraten.« (Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65), hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006, 187)

[11] Vgl. Tom Whyman, Understanding Adorno on ›Natural-History‹, in: International Journal of Philosophical Studies (2016), 4.

Mit anderen Worten: Weder ein singularistisches Verständnis der menschlichen Lebensform – das entspräche einem ontologischen Essenzialismus – noch ein pluralistisches Verständnis – das entspräche historischem Relativismus – reichen nach Adorno aus. Mit diesem Verständnis wird die naturgeschichtliche Perspektive selbst in einen kritischen Bezug zu ihrer eigenen historisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit gesetzt. Zwar kann erst dann, wenn die Bedeutung der grundlegenden Begriffe und die Möglichkeiten ihrer Vermittlung geklärt sind – darin besteht der reflexive Gebrauch –, mit ihnen eine kritische Deutung der Wirklichkeit als Naturgeschichte vorgenommen werden – darin besteht der referentielle Gebrauch. Aber die reflexive Klärung der Begriffe ist nicht als letztgültige Festlegung zu verstehen, woran sich dann nur noch eine referentielle Anwendung der bereits fertig bestimmten Begriffe anschließen könnte. Demgegenüber betont Adorno: »Die naturgeschichtlichen Fragestellungen sind nicht als generelle Strukturen möglich, sondern nur als Deutung der konkreten Geschichte.«[12] Die reflexive Klärung des Gebrauchs der Begriffe Natur, Geschichte und Naturgeschichte verfügte am Ende nur über abstrakte begriffliche Bestimmungen, wenn sie nicht mit bestimmtem historischem Material konfrontiert würde. Beide Gebrauchsweisen hängen auf zweifache Weise voneinander ab:

1. Der reflexive Gebrauch erfüllt sich nicht ohne Konfrontation der Begriffe mit der konkreten Geschichte, also nicht ohne referentiellen Gebrauch.

2. Ohne reflexive Klärung ließe sich die Vermittlung von Natur und Geschichte nicht am Gegenstand bestimmen. Der referentielle Gebrauch reproduzierte ohne reflexiven Gebrauch die in den Wissenschaften geläufige Trennung der Gegenstandsbereiche Natur und Geschichte.

Diese Abhängigkeiten werde ich im Folgenden an Adornos Text erläutern.

Reflexivität

Zu Beginn seines frühen Vortrags nimmt Adorno eine folgenschwere Einschränkung seines Begriffs der Naturgeschichte vor. »Wenn von Naturgeschichte die Rede ist, handelt es sich dabei nicht um jene Auffassung von Naturgeschichte, wie sie im herkömmlichen vorwissenschaftlichen Sinne gemeint ist, nicht etwa um die Geschichte der Natur, so wie die Natur Gegenstand der Naturwissenschaften ist. Der Naturbegriff, der hier verwendet wird, hat mit dem Naturbegriff der mathematischen Naturwissenschaften über-

[12] Adorno, Die Idee der Naturgeschichte, AGS 1, 358.

haupt nichts zu tun.«[13] Um klären zu können, was Adorno unter Naturgeschichte versteht, muss man sich dem zuwenden, was das Ziel seiner Unternehmung ist, nämlich »die übliche Antithesis von Natur und Geschichte aufzuheben.«[14]

Der aufzulösende Begriff der Natur lässt sich »am ehesten mit dem Begriff des Mythischen« übersetzen. »Es ist damit gemeint das, was von je da ist, was als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte trägt, in ihr erscheint, was substantiell ist in ihr.«[15] Das, was die menschliche Geschichte trägt und substantiell in ihr ist, muss unveränderlich sein, so dass Natur für Adorno hier die unveränderlichen Momente innerhalb geschichtlicher Veränderungen meint. So erübrigt sich eine Reflexion auf die Natur als Zusammenhang organischen Lebens. Den negativen Ausgangspunkt seiner Überlegungen stellt vielmehr das Unveränderliche innerhalb des Veränderlichen dar. Deswegen spricht Adorno von einem »Ausgang vom ›Naturhaften‹«[16] – und eben nicht von einem Ausgang von der sich reproduzierenden lebendigen Natur, vom Natürlichen.

Geschichte meint demgegenüber »jene Verhaltensweise der Menschen, jene tradierte Verhaltensweise, die charakterisiert wird vor allem dadurch, daß in ihr qualitativ Neues erscheint, daß sie eine Bewegung ist, die sich nicht abspielt in purer Identität, purer Reproduktion von solchem, was schon immer da war«[17]. An die Stelle der Antithesis von Natur als Unveränderlichem und in der Geschichte Fortdauerndem und Geschichte als Bewegung, die durch Veränderung und die Erscheinung von Neuem charakterisiert wird, soll ihre Vermittlung treten. Gemünzt auf Heideggers Begriff der Geschichtlichkeit, durch den für Adorno aus einer ontologischen Perspektive das Problem der Vermittlung von Natur und Geschichte zugänglich gemacht wird, sagt er: »Denn die Frage nach der Ontologie, wie sie heute gestellt wird, ist nichts anderes als das, was ich unter Natur gemeint habe.«[18] Damit verdeutlicht Adorno, dass es ihm nicht um unveränderliche Bestimmungen der menschlichen oder außermenschlichen Natur geht; sein Begriff der Naturgeschichte zielt in seinem reflexiven Gebrauch nicht auf eine Form von Anthropologie ab, sondern auf eine begrifflich-kategoriale Frage, wie das Verhältnis von Natur und Geschichte, Unveränderlichem und Veränderlichem so erschlossen werden kann, dass konkrete historische Erfahrungen nicht als

[13] Ebd., 345.
[14] Ebd.
[15] Ebd., 345/6.
[16] Ebd.
[17] Ebd.
[18] Ebd.

bloße Explikationen einer begrifflichen Struktur verständlich gemacht werden. »Die Unterscheidung von ›Natur‹ und ›Geschichte‹, so Adorno, funktioniert begrifflich als eine reflexive, aspektuelle Unterscheidung *innerhalb* und *an* unserer Praxis. Deshalb müsse man Praxis ›naturgeschichtlich‹ begreifen: als das unauflösliche Verhältnis dieser beiden Perspektiven.«[19] Nur dann, wenn Natur und Geschichte als vermittelt begriffen werden, kann auf die Geschichte so Bezug genommen werden, dass das, was in ihr als unveränderlich erscheint, nicht von dem abgespalten wird, was als Neues erscheint.

Adorno findet Durchführungen dieser Vermittlung in den Arbeiten von Lukács und Benjamin, wobei ihm zufolge beide von dieser Vermittlung nur eine Seite in den Blick nehmen. Gelingt es Lukács für Adorno, mit seinem Begriff der zweiten Natur die geschichtliche Welt als naturhaft zu begreifen, so erscheint die Natur bei Benjamin in dem Sinne selbst als geschichtlich, weil sie vergänglich ist. Adorno beansprucht, beide Vermittlungsversuche zusammenzuführen.

Lukács setzt seine naturgeschichtlichen Überlegungen in der *Theorie des Romans* aus Adornos Perspektive explizit in Beziehung zu einem Begriff der zweiten Natur. »Lukács hat eine allgemeine geschichtsphilosophische Vorstellung von sinnerfüllter und sinnentleerter Welt (unmittelbarer Welt und entfremdeter Welt, Welt der Ware) und sucht diese entfremdete Welt darzustellen. Diese Welt, als Welt der vom Menschen geschaffenen und ihm verlorenen Dinge, nennt er die Welt der Konvention.«[20] Die Welt der Konvention erscheint aus Adornos Perspektive als die kapitalistische Welt bzw. die kapitalistische Lebensform, obgleich diese Überlegungen von Lukács aus seiner prämarxistischen Phase stammen, er damit also eher die Moderne als eine geschichtsphilosophische Epoche im Blick hatte. Die von den Menschen historisch hervorgebrachte Lebensform sollte so gestaltet sein, dass die Menschen diese von ihnen geschaffene Welt auch als ihr eigenes Produkt erkennen und sich darin frei bewegen können. Die »Welt der Konvention«, die kapitalistische Lebensform, ist den Menschen jedoch fremd geworden, obwohl sie sie selbst hervorgebracht haben bzw. weil sie sie in Formen hervorgebracht haben, die die Verwirklichung ihrer Freiheit nur als Warenbesitzer: innen und -verkäufer:innen zulässt. Deswegen ist alles – so Adornos Gedanke –, was zum Gegenstand philosophischer Untersuchungen werden kann, von dieser verkehrten Lebensform gezeichnet, die zwar die einzige Welt ist, die die Menschen gegenwärtig haben, in der sie jedoch nicht so leben können, wie es ihnen als menschlichen Wesen angemessen wäre. »Von der Ge-

[19] Müller, Kritische Theorie und Aristotelischer Naturalismus, a. a. O., 308.
[20] Adorno, Naturgeschichte, a. a. O., 355.

schichtsphilosophie aus gesehen stellt sich das Problem der Naturgeschichte zunächst als die Frage, wie es möglich ist, diese entfremdete, dinghafte, gestorbene Welt zu erkennen, zu deuten.«[21] Adorno betont ausdrücklich, dass er die von Lukács angestellten Überlegungen im Sinne einer geschichtsphilosophischen »Perspektivenänderung« verstehen möchte, nicht nur als Aussagen über bestimmte Gegenstände, sondern als Vorschlag, wie die bestehende Welt richtigerweise begriffen werden sollte. Eben das meint ein reflexives Verständnis des Gebrauchs des Begriffs der Naturgeschichte. Adorno nimmt also die in einem ästhetischen Kontext von Lukács vollzogene naturgeschichtliche Analyse und verwendet sie für eine genauere Bestimmung des begrifflichen Verhältnisses von Natur und Geschichte. An dieser Stelle wird dann der Begriff der zweiten Natur eingeführt, mit dem die »gestorbene Welt« der Konvention bestimmt werden soll. Inhaltlich sei diese zweite Natur Lukács zufolge folgendermaßen bestimmt: »Diese Natur ist nicht stumm, sinnfällig und sinnesfremd, wie die erste: sie ist ein erstarrter, fremdgewordener, die Innerlichkeit nicht mehr erweckender Sinneskomplex; sie ist eine Schädelstätte vermoderter Innerlichkeiten und wäre deshalb – wenn dies möglich wäre – nur durch den metaphysischen Akt einer Wiedererweckung des Seelischen, das sie in ihrem früheren oder sollenden Dasein erschuf oder erhielt, erweckbar, nie aber von einer anderen Innerlichkeit erlebbar.«[22]

Die zweite Natur ist eine *zweite*, weil sie von Menschen hervorgebracht wurde. Ihr Spezifikum ist, dass sie den Menschen nicht die Möglichkeiten bietet, sich in ihr als ihrer Welt zu bewegen bzw. praktisch tätig zu sein, obwohl sie von ihnen hervorgebracht wurde. Aus einer naturgeschichtlichen Perspektive verwandelt sich die von Menschen hervorgebrachte kapitalistische Lebensform in Natur, aber eben nicht in erste Natur, die – wie Lukács sagt – niemals als ein die »Innerlichkeit […] erweckender Sinneskomplex« bestand, sondern stets »stumm« und »sinnesfremd« war.[23] Die Fremdheit von Mensch und erster Natur ist für Lukács keine von Menschen historisch produzierte Fremdheit, sie ist tatsächlich so etwas wie eine ontologische Fremdheit. Anders dagegen die Fremdheit von Mensch und zweiter Natur: Diese ist durch die geschichtliche Praxis der Menschen selbst produziert und insofern auch veränderbar. Voraussetzung einer Veränderung ist jedoch zunächst eine Deutung der zur Natur erstarrten Geschichte und eben das ist es, was eine naturgeschichtliche Vorgehensweise für Adorno leisten soll. »Ge-

[21] Ebd., 356.

[22] Georg Lukács, Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, München: Deutscher Taschenbuchverlag 1994, 54.

[23] Die Sinnesfremdheit der ersten Natur ist hier so zu verstehen, dass sie sich dem Sinn als Dimension der menschlichen bzw. von Menschen hervorgebrachten Welt entzieht.

sichtet ist von Lukács die Verwandlung des Historischen als des Gewesenen in die Natur, die erstarrte Geschichte ist Natur, oder das erstarrt Lebendige der Natur ist bloße geschichtliche Gewordenheit. In der Rede von der Schädelstätte liegt das Moment der Chiffre; daß all dies etwas bedeutet, was aber erst herausgeholt werden muss.«[24]

Bemerkenswert sind hier zwei Gedanken: Zum einen wird abermals deutlich, dass Adorno Naturgeschichte als philosophische Perspektive versteht, diesen Begriff hier also reflexiv verwendet. Wer historische Gegenstände naturgeschichtlich betrachtet, für die verwandeln sich diese Gegenstände unter den Bedingungen der kapitalistischen Lebensform in Natur. Das heißt aber nichts anderes, als dass an diesen Gegenständen sichtbar wird, dass sie primär Mittel sind, mit denen ein gesellschaftlicher Herrschaftszusammenhang aufrechterhalten wird. Ihre konstitutive Verbindung mit einer Subjektivität, die sie hervorgebracht hat, ist in ihnen verschwunden. So scheinen sie unabhängig von menschlicher Subjektivität zu existieren wie die erste Natur. Zum anderen verweist die Rede vom »erstarrt Lebendigen der Natur« auch hier wieder darauf, dass auch für eine begriffliche Konzeption, die die Natur als beharrendes Moment der Geschichte fasst, die lebendige Natur eine Funktion behält.

Dies verdeutlicht sich in Adornos Interpretationen von Benjamins naturgeschichtlichen Überlegungen aus dem *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. »Wenn mit dem Trauerspiel die Geschichte in den Schauplatz hineinwandert, so tut sie es als Schrift. Auf dem Antlitz der Natur steht ›Geschichte‹ in der Zeichenschrift der Vergängnis. Die allegorische Physiognomie der Natur-Geschichte, die auf der Bühne durch das Trauerspiel gestellt wird, ist wirklich gegenwärtig als Ruine. Mit ihr hat sinnlich die Geschichte in den Schauplatz sich verzogen.«[25]

Natur steht allegorisch verstanden für Geschichte und diese Deutung des deutschen Trauerspiels kann Benjamin aus Adornos Perspektive nur vornehmen, weil Natur und Geschichte über ihre Vergänglichkeit verbunden sind. Durch den Begriff der Vergängnis wird für Adorno das Verhältnis von Natur und Geschichte von Benjamin aus einer sich zu Lukács komplementär verhaltenden Perspektive thematisiert. Natur und Geschichte berühren sich dort, wo sich beide als vergänglich, endlich, sterblich zeigen. »Wenn Lukács das Historische als Gewesenes in Natur sich zurückverwandeln läßt, so gibt sich hier die andere Seite des Phänomens: Natur selber stellt als vergängliche Na-

[24] Adorno, Naturgeschichte, a. a. O., 357.

[25] Walter Benjamin, Der Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: Walter Benjamin, Gesammelte Schriften (BGS), Bd. 1, hrsg. von Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, 353.

tur, als Geschichte sich dar.«[26] Insofern die Natur vergänglich ist, d. h. insofern das, was als Teil der lebendigen Natur betrachtet werden kann, sterblich ist, eben weil es lebt, »konvergieren« Geschichte und Natur.[27] Das Natürliche vergeht, es ist nichts Ewiges und damit hat Adorno den zu Beginn seines frühen Vortrags als aufzulösend eingeführten Begriff der Natur – das was von je da ist, was die Geschichte trägt – tatsächlich aufgelöst. Natur wird nun selbst als geschichtlich gedacht, eben weil sie *als Natur* vergänglich ist. Die Geschichtlichkeit der Natur wird somit nicht als etwas ihr Fremdes in sie hineinprojiziert, vielmehr hat sich Vergänglichkeit als ein Moment des Begriffs der Natur selbst gezeigt. Zeigte sich die Geschichte, wie sie von Lukács thematisiert wurde, unter den Bedingungen des Kapitals als erstarrt und abgestorben und in diesem Sinne selbst als Natur, so ist nun mit Benjamin die Natur selbst als geschichtlich begreifbar geworden. Auf diese Weise vollzieht sich für Adorno die Vermittlung von Natur und Geschichte. »Natur selbst ist vergänglich. So hat sie aber das Moment der Geschichte in sich. Wann immer Geschichtliches auftritt, weist das Geschichtliche zurück auf das Natürliche, das in ihm vergeht. Umgekehrt, wann immer ›zweite Natur‹ erscheint, jene Welt der Konvention an uns herankommt, dechiffriert sie sich dadurch, daß als ihre Bedeutung klar wird eben ihre Vergänglichkeit.«[28] Die spezifischen von Menschen hervorgebrachten Lebensform*en* – eben das, was hier mit Geschichte gemeint ist – sind natürlich, insofern sie selbst vergänglich, endlich, veränderbar sind. Die menschliche Lebensform als solche – das was hier mit Natur gemeint ist – kann sich wiederum nur geschichtlich realisieren. Menschliche Lebensformen naturgeschichtlich zu verstehen, heißt eben dann, die Vermittlung von spezifischen Lebensform*en* mit der menschlichen Lebensform als solcher in der Auseinandersetzung mit spezifischen historischen Phänomenen auszutragen.

Der entscheidende Punkt von Adornos Konzeption der Naturgeschichte liegt nun darin, dass »die naturgeschichtlichen Fragestellungen […] nicht als generelle Strukturen möglich« seien, »sondern nur als Deutung der konkreten Geschichte.«[29] Es geht Adorno also auf der methodologischen Ebene nicht darum, eine begriffliche Struktur zu entwickeln und festzuhalten, die das Verhältnis von Natur und Geschichte einer letztgültigen Lösung zuführte und die für die Deutung aller geschichtlichen Gegenstände Geltung beanspruchen könnte, ohne dass eine solche Deutung überhaupt durchgeführt werden müsste. Die naturgeschichtliche Perspektivänderung, die Adorno vorschlägt,

[26] Adorno, Naturgeschichte, a. a. O., 358.
[27] Ebd.
[28] Ebd., 359.
[29] Ebd., 358.

macht an ihren Gegenständen etwas deutlich, das anders nicht in den Blick zu bekommen wäre. Wenn das Verhältnis von Natur und Geschichte von Adorno richtig bestimmt wurde, dann hat dies Konsequenzen dafür, wie bzw. als was die zu deutenden Gegenstände dann erscheinen. Da der unmittelbare Zugang zur Vergangenheit versperrt ist, muss das historische Material erst einmal naturgeschichtlich gedeutet werden. »Unter dem radikalen naturgeschichtlichen Denken aber verwandelt sich alles Seiende in Trümmer und Bruchstücke, in eine solche Schädelstätte, in der die Bedeutung aufgefunden wird, in der sich Natur und Geschichte verschränken, und Geschichtsphilosophie gewinnt die Aufgabe ihrer intentionalen Auslegung.«[30]

Das naturgeschichtliche Denken nötigt dazu, sich nicht mit der begrifflichen Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Geschichte zu begnügen, sondern die Konfrontation mit spezifischen historischen Gegenständen zu suchen, an denen die begrifflichen Bestimmungen sich bewähren sollen. Das, was Gegenstand naturgeschichtlichen Denkens wird, verwandelt sich durch dieses Denken. Der am Beginn dieses Kapitels genannte »Vorrang des Inhalts«[31], der Adorno zufolge für jede Methode gelten muss, führt hier also dazu, dass die geschichtsphilosophische Verhältnisbestimmung von Natur und Geschichte ausgehend von spezifischen historischen Gegenständen vollzogen werden muss. Adorno plädiert hier für einen Umgang mit philosophischen Begriffen, der analog zu Cedric Robinsons Interpretation der Marx'schen Begriffe als »living categories«[32] zu verstehen ist. Die Aufgabe des naturgeschichtlichen bzw. des materialistischen Denkens besteht darin, seine Begriffe so zu verwenden, dass in ihnen die Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens sichtbar wird, nicht allein in einer systematischen Rekonstruktion der Formen der Vergesellschaftung, die sich nicht von der empirischen Varianz des gesellschaftlichen Lebens beeindrucken lässt.[33]

[30] Ebd., 360.

[31] Adorno, Negative Dialektik, AGS 6, 58.

[32] »Expropriation, impoverishment, alienation and the formations of class consciousness and expression will be treated not as abstractions or the residual effects of a system of production but as living categories.« (Cedric Robinson, Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition, revised and updated third edition, London: Penguin Random House 2020, 19.)

[33] Sonja Buckel hat deswegen das Konzept des »dirty capitalism« entwickelt, das der Konzentration auf die Reinheit der ökonomischen Formen entgegengesetzt ist: »Kapitalismus, so möchte ich argumentieren, wurde seit seiner ›Entdeckung‹ und damit auch seiner diskursiven Konstruktion immer schon verkürzt, auf ein Verhältnis zwischen den Klassen, welches auf Ausbeutung des Mehrwertes basiert. Eine treffende Veranschaulichung des *dirty capitalism* findet sich hingegen bereits in der Metapher des Eisberges bei Maria Mies: Die sichtbare, aus dem Wasser hervorragende Spitze des Eisbergs ist die sichtbare Öko-

Dessen eingedenk lässt sich nun der Blick nochmal zurückwenden auf Adornos Lukács- und Benjamin-Interpretationen. Denn die Vermittlung der Begriffe Natur und Geschichte wird aus Adornos Perspektive bei den beiden Autoren nur dadurch möglich, dass auf eine bestimmte historische Formation des gesellschaftlichen Lebens bzw. auf ein spezifisches historisches Phänomen Bezug genommen wird, nämlich einmal auf die »Welt der Konvention«, das andere Mal auf das barocke Trauerspiel. Die Entgegensetzung von Natur und Geschichte wird hier in dem Sinne in eine Vermittlung überführt als nun Geschichte und Natur jeweils als *ihr* Anderes erscheinen. Dieses reflexive bzw. begrifflich-vermittelnde Vorgehen Adornos impliziert so bereits den Bezug auf etwas Nichtbegriffliches, das in die Reflexion der Begriffe Natur und Geschichte Eingang finden muss. Ohne Referenz erreichte die Reflexion ihr Ziel nicht.[34]

Adornos reflexiver Gebrauch führt zur Forderung nach der Durchführung naturgeschichtlichen Denkens an einem bestimmten historischen Material. »Nun ist zunächst die Aufgabe der Geschichtsphilosophie, diese beiden Momente [das Archaisch-Mythische und das Geschichtlich-Neue, P. H.] herauszuarbeiten, zu sondern und einander gegenüberzustellen, und erst wo diese Antithesis expliziert ist, ist eine Chance, daß man zu der Auskonstruktion der Naturgeschichte gelangen kann.«[35] Gegenstand der Naturgeschichte als geschichtsphilosophischer Perspektive bleibt die Geschichte, aber gegenüber den herkömmlichen geschichtsphilosophischen Modellen verspricht die Naturgeschichte eine Perspektivänderung: Geschichte ist wie Natur, insofern das, das in ihr als etwas Neues auftritt, sich als Wiederkehr des Alten, als archaisch, als zweite Natur entpuppt. Das wiederum, was sich in der Geschichte als Natur präsentiert, als unveränderlich, wird vom naturgeschicht-

nomie von Lohnarbeit und Kapital, wahrend der größte Teil der Verhältnisse, nämlich die unsichtbare Ökonomie, sich unter dem Wasser, im Verborgenen abspielt: Die Reproduktionsarbeit, der informelle Sektor, Sexarbeit, Kinderarbeit, Subsistenz und bäuerliche Tätigkeiten, Sklavenarbeit wie auch die gesellschaftlichen Naturverhältnisse. Die *Funktionsweise des Kapitalismus* ist es – nicht erst die Theorie, die dies nur nachvollzieht – welche die Ausblendung hervorbringt.« (Sonja Buckel, Dirty Capitalism, in: Dirk Martin, Susanne Martin und Jens Wissel (Hrsg.), Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie, Münster: Westfälisches Dampfboot 2015, 31).

[34] Müllers zutreffende und oben bereits zitierte Bemerkung, dass die Begriffe Natur und Geschichte »nicht (primär) referentiell«, sondern eben reflexiv funktionieren, (vgl. Müller, Kritische Theorie und Aristotelischer Naturalismus, a. a. O., 307) ist hier darum nur insofern zu ergänzen, als dass »nicht (primär) referentiell« eben nicht als »überhaupt nicht referentiell« gelesen werden darf, sondern vielmehr als »referentiell erst durch die Reflexion hindurch«.

[35] Adorno, Naturgeschichte, a. a. O., 362.

lichen Denken als vergänglich und damit selbst als geschichtlich dechiffriert. Das ist für Adorno aber nicht so zu verstehen, als verschwände die Differenz von Natur und Geschichte in der Naturgeschichte, die dann nichts anderes wäre als »die Nacht der Indifferenz, in der alle Katzen grau sind.«[36] Die Differenz in der Vermittlung wird auf der reflexiven Ebene von Adorno hier nur behauptet. Wie sie festgehalten werden soll, kann erst eine von ihm geforderte »Auskonstruktion« der Naturgeschichte zeigen, die aber an einem bestimmten Material erfolgen muss und eben dafür muss der Begriff referenziell gebraucht werden.

Referenzialität

Der referenzielle Gebrauch[37] wird paradigmatisch in folgendem Satz Adornos festgehalten: »Die Objektivität des geschichtlichen Lebens ist die von Naturgeschichte.«[38] Die spezifischen Lebensformen sind nicht nur naturgeschichtlich zu verstehen, sie sind vielmehr an ihnen selbst naturgeschichtlich verfasst. Daran schließt sich die Frage an, wodurch das geschichtliche Leben bzw. die spezifischen Lebensform*en* und speziell die kapitalistische Lebensform bestimmt ist, dass sie als Naturgeschichte identifiziert zu werden verdient. Adornos Konkretisierung des Begriffs der Naturgeschichte in diesem Sinne findet primär in Auseinandersetzung mit Hegels Geschichtsphilosophie statt, die Adorno mit der historischen Wirklichkeit konfrontiert, die Hegel zu begreifen versucht hat. Marx liefert für Adorno dabei das materialistische Vokabular, um die Hegel'sche Idealisierung der Geschichte im Begriff des Weltgeists zu entmystifizieren.[39] Hegels Denken wird dabei aber nicht schlicht verworfen, sondern es wird an ihm gezeigt, wie es die »reale Vormacht des

[36] Ebd., 361.

[37] Der referenzielle Gebrauch des Begriffs der Naturgeschichte bezieht sich bei Adorno auf all diejenigen Gegenstände, die geschichtsphilosophisch gedeutet werden, vor allem auf Gesellschaft und Kunst. Ich beschränke mich hier auf den Gegenstand Gesellschaft. Zu den ästhetischen Kontexten vgl. Antonia Hofstätter, Catastrophe and History. Adorno, the Anthropocene and Beethoven's Late Style, in: Adorno Studies 3 (2019), 1–19. Adorno widmet die ersten acht Vorlesungen seiner posthum veröffentlichten Ästhetik-Vorlesung dem Verhältnis von Natur und Kunst und erörtert dort umfangreich sein naturgeschichtliches Verständnis von Kunst. Vgl. Adorno, Ästhetik (1958/59), Berlin: Suhrkamp 2017, 9–138.

[38] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 347.

[39] Mir geht es hier nicht um Hegel und also auch nicht darum, ob Adornos Hegel-Interpretation fair ist, denn das ist sie sicherlich an einigen Stellen nicht. Mir geht es nur um die Argumentation, die Adorno in Auseinandersetzung mit Hegel entwickelt und was darin für sein referenzielles Verständnis von Naturgeschichte deutlich wird.

Ganzen« in der Geschichte zum Ausdruck bringt, dies aber nur in verzerrter Form.[40] Gegenüber den im frühen Vortrag zur Naturgeschichte vorgenommenen Bestimmungen des Naturbegriffs nimmt Adorno in dem hier relevanten Kapitel der *Negativen Dialektik* Bezug auf den von Marx im ersten Band des *Kapitals* dargestellten Warenfetischismus. Die dort kritisierte Verkehrung gesellschaftlicher in natürliche Bestimmungen wird von Adorno aufgenommen, um die kapitalistische Lebensform als eine *naturhafte* Lebensform zu erläutern, deren ökonomische Bestimmungen dem selbst geschichtlichen Leben den Schein von Natur verleihen. Der gesellschaftliche Lebensprozess erzeugt durch seine ökonomische Form den Schein, er sei selbst natürlich. »Sein Kern ist der Wert als Ding an sich, als ›Natur‹. Die Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Gesellschaft ist real und zugleich jener Schein. Daß die Annahme von Naturgesetzen nicht à la lettre zu nehmen, am wenigsten im Sinn eines wie immer gearteten Entwurfs vom sogenannten Menschen zu ontologisieren sei, dafür spricht das stärkste Motiv der Marx'schen Theorie überhaupt, das der Abschaffbarkeit jener Gesetze.«[41] Marx selbst spricht davon, dass das »Gesetz der kapitalistischen Akkumulation« in ein »Naturgesetz«[42] mystifiziert werde, woraus für seine Kritik der politischen Ökonomie folgt, dass dieses Gesetz zwar zur Darstellung zu bringen, ihm dabei aber gerade sein natürlicher Schein zu entreißen und seine Abschaffbarkeit vorzuführen sei. »Naturgesetz« meint hier also ein Gesetz, das das notwendige Funktionieren einer Gesellschaft mit kapitalistischen Produktionsverhältnissen angibt. Wie man im Anschluss an Thompson sagen könnte, ist dieses Naturgesetz eine schwach apriorische Bestimmung der kapitalistischen Lebensform. Als eine für diese Lebensform natürliche Norm ist dieses Gesetz lebensform-relativ, also kein Naturgesetz im starken Sinne, kein alle Geschichte transzendierende Norm. Gleichwohl ist es für die menschliche Lebensform in ihrer kapitalistischen Verfassung gültig.

Die Verwendung des Begriffs »Naturgesetz« für die Entwicklung eines offensichtlich durch menschliche Arbeit sich am Leben erhaltenden Zusammenhangs gesellschaftlicher Herrschaft rechtfertigt sich für Adorno mit Verweis auf Hegel durch die bereits erwähnte »Vormacht eines Objektiven«[43], das das Leben der Menschen bestimmt und dem sie – so Adornos drastischer

[40] Vgl. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 299.

[41] Ebd., 348.

[42] Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1, in: ders. und Friedrich Engels, Werke (MEW) Bd. 23, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz-Verlag 1977, 649.

[43] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 295.

Vergleich – wie einer »göttlichen Vorsehung«[44] ausgeliefert sind. Diese Analogie von Natur und Gesellschaft ist jedoch – und darauf kommt für Adorno alles an – kritisch zu verstehen. Da die Formen der kapitalistischen Produktion das Leben der Menschen tatsächlich in einem vorher nie gekannten Ausmaß bestimmen und auch der unmittelbaren Veränderung entzogen sind, hat die genannte Analogie von Natur und Gesellschaft ihr Recht. Sie wird aber falsch, sobald die sie motivierende gesellschaftskritische Absicht gestrichen wird, denn dann dient die Rede von der »Naturgesetzlichkeit« der Rechtfertigung der gesellschaftlichen Ordnung. »Die Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft ist Ideologie, soweit sie als unveränderliche Naturgegebenheit hypostasiert wird. Real aber ist die Naturgesetzlichkeit als Bewegungsgesetz der bewußtlosen Gesellschaft, wie es das ›Kapital‹ von der Analyse der Warenform bis zur Zusammenbruchstheorie in einer Phänomenologie des Widergeistes verfolgt. Der Wechsel der jeweils konstitutiven ökonomischen Formen vollzog sich gleich dem der über Jahrmillionen hochkommenden und aussterbenden Tierarten.«[45] Für das »Gesetz der kapitalistischen Akkumulation« verwendet Adorno darum den Terminus »naturhaft«[46], den er auch schon in seinem frühen Vortrag zur Beschreibung des geschichtlichen Lebens der Menschheit verwendet hatte.

Um Adornos naturgeschichtliches Vorgehen methodologisch angemessen zu verstehen, muss – wie bereits erwähnt – erläutert werden, in welcher Weise Adorno Marx' Einsichten verwendet, um Hegels Geschichtsphilosophie mit der historischen Wirklichkeit der kapitalistischen Lebensform zu konfrontieren. So sagt Adorno: »Die Objektivität des geschichtlichen Lebens ist die von Naturgeschichte. Marx hat das gegen Hegel erkannt, und zwar streng im Zusammenhang mit dem über die Köpfe der Subjekte sich realisierenden Allgemeinen.«[47] Was Adorno mit Marx gegen Hegel einfordert, ist, dass das geschichtliche Leben der Menschheit aufgrund der ökonomischen Formen, denen es seit der industriellen Revolution in einem global gewordenen System folgt, eben nicht nur affirmativ als »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit«[48] verstanden werden sollte. Für Hegel – zumindest für den Hegel der Geschichtsphilosophie – stellen die ökonomischen Formen zwar ein notwendiges Moment der jeweiligen Wirklichkeit dar, die sich der Geist gibt, aber – anders als Adorno im Anschluss an Marx behauptet – da der Geist als solcher

[44] Ebd., 349.
[45] Ebd.
[46] Ebd., 348.
[47] Ebd., 347.
[48] Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig: Verlag Felix Meiner (3) 1930, 40.

als sich tätig verwirklichende Freiheit und sein geschichtliches Werden somit notwendig als Fortschrittsprozess zu verstehen ist, müssen auch die ökonomischen Formen als Momente dieses Prozesses fortschreiten und zwar so, dass sie in zunehmendem Maße den für sie vorgesehenen Beitrag zur Verwirklichung der Freiheit – eben das, was der Geist wesentlich sein soll – liefern.[49] Obgleich Adorno nicht bestreitet, dass Hegel damit etwas vom realen Verlauf der Geschichte trifft, besteht das aus seiner Perspektive grundlegende Problem an Hegels Geschichtsphilosophie darin, dass der sich als frei setzende und verwirklichende Geist diejenige begriffliche Struktur ausmacht, der Hegel den Verlauf der Geschichte unterwerfen muss, weswegen es für die Philosophie der Weltgeschichte eben darum geht, das, was ist, dem philosophischen Gedanken gemäß einzurichten und »eine Geschichte a priori [zu] konstruieren«[50]. Hegels Aussage, wer die Welt vernünftig anschaue, werde auch von ihr vernünftig angeschaut, drückt aus Adornos Perspektive genau diesen Gedanken aus.[51]

Die Marx'sche Perspektive der Denunziation des gesellschaftlichen Lebens unter kapitalistischen Bedingungen als Naturgeschichte, die aufgrund der in ihr geltenden gesellschaftlichen »Naturgesetze« noch Vorgeschichte, noch nicht wahrhaft menschliche Geschichte ist, ist für Adorno als Kritik an Hegel vor allem deswegen attraktiv, weil Hegel sehr wohl um die zahllosen Opfer wusste, die der Geist in seinem geschichtlichen Werden gefordert hat, dies aber nicht als Argument gegen den Fortschritt des Geistes gelten ließ. Die Individuen sind es zwar auch für Hegel, die – freilich ohne es zu wissen – durch ihre Leidenschaften dem Allgemeinen zur Existenz verhelfen und in

[49] Hegel zählt deswegen Industrie und Gewerbewesen zu den Mächten, die als Momente einer Totalität das darstellen, worin sich der Volksgeist als historische Besonderung des Weltgeistes verwirklicht. Vgl. ebd., 100.

[50] Ebd., 1.

[51] Vgl. ebd., 7. Um Hegel hier gegen Adornos doch recht simplifizierende Kritik in Schutz zu nehmen, sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die berühmte Selle aus der *Vorrede* der Rechtsphilosophie, die in den Vorlesungen zur Geschichte wieder auftaucht, – »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig« (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a. a. O., 24) – eben nicht allein so verstanden werden sollte, dass Hegel jeder Form von Gesellschaft damit das Prädikat »vernünftig« verleihen wollte. Nur das, was vernünftig ist, verdient es wirklich genannt zu werden, was unvernünftig ist, verdient es dagegen nicht. Um nach Hegels Maßstäben vernünftig genannt zu werden, müssen Staat und Gesellschaft einen hochkomplexen Vermittlungsprozess zwischen ihren Institutionen und ihren individuellen Mitgliedern leisten, der alles andere als selbstverständlich ist. Dass Hegels Philosophie affirmative Züge hat, ist nichts Neues, und Adorno macht sie hier überdeutlich, aber das sollte nicht über die komplexe Verschränkung von Affirmation und Kritik bei Hegel hinwegtäuschen. Vgl. dazu Menke, Autonomie und Befreiung, a. a. O., 119–148.

deren Freiheit der letzte Zweck des Weltgeistes besteht.[52] Sie sind aber zugleich Mittel zur Verwirklichung des Zweckes des Geistes und auch dann, wenn sie ihrer Form und ihrem Inhalt nach von Hegel als Selbstzwecke verstanden werden,[53] ist das, was ihnen geschichtlich zustößt, nicht als Einspruch gegen den Fortschritt des Geistes zu verwenden. »Die Individualitäten also verschwinden für uns und gelten uns nur als diejenigen, die das in Wirklichkeit setzen, was der Volksgeist will.«[54] Das Leiden der Individuen unter dem sich nur durch ihre eigene Arbeit durchsetzenden Allgemeinen ist zwar auch für Hegel bedauerlich, es stellt sich aber in der Retrospektive der Philosophie der Weltgeschichte als etwas dar, das zum Fortschritt des Geistes beigetragen hat. Diese Ambivalenz hebt auch Adorno an Hegel hervor. »Ein Selbständiges wird der Weltgeist gegenüber den einzelnen Handlungen, aus denen wie die reale Gesamtbewegung der Gesellschaft so auch sogenannte geistige Entwicklungen sich synthesieren, und gegenüber den lebendigen Subjekten dieser Handlungen. Er ist über den Köpfen durch jene hindurch und insofern vorweg antagonistisch. Der Reflexionsbegriff Weltgeist desinteressiert sich an den Lebendigen, deren das Ganze, dessen Primat er ausdrückt, ebenso bedarf, wie sie nur vermöge jenes Ganzen existieren können.«[55]

Die Individuen, soweit stimmt Adorno Hegel ausdrücklich zu, können ohne das Ganze, das sie selber produzieren und das ihnen dennoch vorausgesetzt ist, nicht überleben. Sie verdanken den gesellschaftlich zur Verfügung gestellten Ressourcen ihr Leben, das sie nicht ohne diese bestreiten könnten.

[52] »Dieses Substanzielle des Zweckes des Weltgeistes wird erreicht durch die Freiheit eines jeden.« (Ebd., 41)

[53] So heißt es bei Hegel: »In jenem ganz äußerlichen Sinne verhalten sich die Menschen am wenigsten als Mittel zum Vernunftzwecke; nicht nur befriedigen sie zugleich mit diesem und bei Gelegenheit desselben die dem Inhalte nach von ihm verschiedenen Zwecke ihrer Partikularität, sondern sie haben Teil an jenem Vernunftzweck selbst und sind eben dadurch Selbstzwecke, – Selbstzwecke nicht nur formell, wie die Lebendigen überhaupt, deren individuelles Leben selbst, seinem Gehalte nach, ein schon dem menschlichen Leben Untergeordnetes ist und mit Recht als Mittel verbraucht wird, – sondern die Menschen, Individuen sind auch Selbstzwecke dem Inhalte des Zweckes nach.« (Ebd., 84/85) Karen Ng begreift die Ambivalenz von Hegels Position bezüglich des Status der Individuen in der Weltgeschichte als Ausdruck von Hegels Modernität, da er darauf hinweise, dass individuelle Freiheit nicht als solche, sondern nur im Zusammenhang mit dem Leben der Gattung als Selbstzweck verstanden werden kann. Freiheit ist, richtig und modern verstanden, die Freiheit aller und kann als solche nur gattungsweit, nicht von Einzelnen gegen die Gattung verwirklicht werden. (Vgl. Karen Ng, Hegel and Adorno on Negative Universal History. The Dialectics of Species-Life, in: Michael Monahan (Hrsg.), Creolizing Hegel, London und New York: Rowman and Littlefield 2017, 126).

[54] Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, a. a. O., 37.

[55] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 298/99.

Das Individuum ist als gegenständliches Gattungswesen faktisch abhängig von der Reproduktion der menschlichen Gattung und damit auch von den historisch wechselnden Lebensform*en*, in denen diese Reproduktion vollzogen wird. In dieser Hinsicht ist Hegels Verständnis des Verhältnisses des Individuums zum geschichtlichen Verlauf des Gattungslebens der Realität weitaus angemessener als Theorien, die die individuelle Freiheit unabhängig von ihrer sozialen Verwirklichung begrifflich zu bestimmen versuchen.[56]

Adorno betont zu Beginn seines hier diskutierten Kapitels aus der *Negativen Dialektik*, dass der von Hegel entwickelte Gedanke von der »Vormacht eines Objektiven« eine Voraussetzung dafür darstellt, das gesellschaftliche Verhängnis, dem die Individuen historisch zum Opfer fallen, überhaupt begreifen zu können. Das Problem besteht für Adorno aber genau darin, dass Hegel zwar die Voraussetzungen dafür entwickelt, das Verhängnis selber aber auf falsche Weise begriffen hat. Versteht Hegel die individuelle Freiheit deswegen als substanziell für das Allgemeine, weil sich in den Individuen auch wiederum das Allgemeine geltend mache, so gilt Adornos Aufmerksamkeit genau demjenigen, was die Individuen aufbringen müssen, damit sie an jenem Vernunftzweck teilhaben können, eben ihrem Leiden. »Einzig weil sie das ihnen Fremde zu ihrer eigenen Sache machen müssen, um zu überleben, entsteht der Schein jener Versöhntheit, den die Hegelsche Philosophie, welche die Vormacht des Allgemeinen unbestechlich erkannte, bestechlich als Idee verklärt. Was strahlt, als wäre es über den Antagonismen, ist eins mit der universalen Verstrickung. Das Allgemeine sorgt dafür, daß das ihm unterworfene Besondere nicht besser sei als es selbst. Das ist der Kern aller bis heute hergestellten Identität.«[57]

Die Identität der Individuen mit dem Allgemeinen, die gesellschaftlich hergestellt wird, ist für Adorno kein Ausdruck der Versöhnung beider. Sie ist vielmehr durch den Zwang hergestellt worden, der in der kapitalistischen Lebensform als Zwang zur Lohnarbeit herrscht. Insofern die Menschen sich an die mit der Lohnarbeit verbundenen Anforderungen anpassen (müssen), sind sie identisch mit dem Allgemeinen. Und weil sie unter der Lohnarbeit als entfremdeter Tätigkeitsform leiden, ist die kapitalistische Lebensform nicht versöhnt. Diesem Leiden können die Individuen aus Adornos Perspektive aber nicht entfliehen, weil sie aus Gründen ihrer Selbsterhaltung am Allgemeinen teilhaben müssen, d. h. für Adorno im Anschluss an Marx: Sie sind gezwungen ihre Ware Arbeitskraft auf dem Markt anzubieten, da dies in der

[56] Dies scheint mir auch der zentrale Punkt in Honneths früher Beschäftigung mit Hegels Rechtsphilosophie zu sein. Vgl. Honneth, Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart: Reclam 2001.

[57] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 306.

kapitalistischen Lebensform der einzige Weg ist, um am erwirtschafteten Reichtum teilzuhaben und das eigene Überleben zu sichern.[58] Der naturhafte, weil scheinbar unveränderliche Charakter der kapitalistischen Lebensform wird von Adorno mittels des Begriffs der Naturwüchsigkeit noch weiter spezifiziert. »Die Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Gesellschaft ist real und zugleich jener Schein.«[59] Wie der Begriff des Naturhaften soll er den Scheincharakter der kapitalistischen Gesellschaft bestimmen. Er hebt aber noch einen weiteren Aspekt hervor, der bislang noch nicht explizit gemacht wurde, nämlich den, dass die von Menschen gemachte Geschichte, »die fortschreitender Naturbeherrschung, […] die bewußtlose der Natur«[60] fortsetzte, sie natürlich gewachsen, nicht vernünftig gesteuert sei. Adorno bestimmt die Geschichte der Natur als »Fressen und Gefressenwerden« und nennt sie »bewußtlos«. Unter den Bedingungen der kapitalistischen Lebensform nimmt die menschliche Geschichte die Bestimmungen der Geschichte der Natur an. Dass sie »bewußtlos« ist, heißt nichts anderes, als dass sie nicht planvoll und nach vernünftiger Einsicht gestaltet wird, sondern von Kräften bestimmt wird, die der direkten Kontrolle der Menschen entzogen sind. Das »Fressen und Gefressenwerden« dagegen wird in der menschlichen Geschichte fortgesetzt, weil das soziale Leben im Kapitalismus denjenigen nützt, die über die wirksameren ökonomischen und politischen Mittel zur Durchsetzung ihrer Interessen verfügen. Naturgeschichte ist so noch nicht menschliche Geschichte bzw. wie Marx sagt: »Vorgeschichte«[61], weil sie dominiert wird von bewusstlos vollzogener gesellschaftlicher Naturbeherrschung, deren Fortschreiten

[58] Adorno ist bei der Angabe der Gründe für das menschliche Leiden in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft wenig zurückhaltend: es sind die ökonomischen Verhältnisse, die die Verwirklichung der menschlichen Freiheit – also das, was für Hegel das Wesen des Geistes ausmacht – nur in verkehrter Form zulassen. Diese Betonung der Ökonomie mag man überzeugend finden oder eben nicht, sie zu verschweigen und damit Adornos Bestimmung menschlichen Leidens ihre Spezifik zu nehmen, ist keine überzeugende Strategie. Es ist zutreffend, dass Adorno bezüglich jeder Form von Unterdrückung und Repression, mit der er sich beschäftigt hat, nach ihrer ökonomischen Vermittlung gesucht hat, die er häufig genug selbst nur recht allgemein anzugeben vermochte. Entsprechend ist es nur allzu angemessen, Adornos Denken auch auf die von ihm zu wenig thematisierten Formen sozialer Herrschaft zu lenken, z. B. Sexismus und Rassismus. Wenn dabei aber der ökonomiekritische Kern seiner Überlegungen verschwiegen wird (bezüglich dessen explanatorischer Kraft man ja unterschiedlicher Auffassung sein kann) und stattdessen nur von der Negativität der Geschichte gesprochen wird, um größere Gemeinsamkeiten mit Hegel festhalten zu können, macht man seine Theorie schlechter als sie ist. Vgl. dazu Ng, Hegel and Adorno on Negative Universal History, a. a. O.

[59] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 348.

[60] Ebd., 348/49.

[61] Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., 9.

Leiden verursacht. Obwohl die kapitalistische Lebensform von Menschen selbst hervorgebracht wurde, setzt sie Bestimmungen der nicht menschlichen Lebensformen fort, von denen sich die menschliche Lebensform als solche schon unterscheiden sollte. Als kapitalistische Lebensform fällt die menschliche Lebensform hinter ihre eigenen Bestimmungen zurück.

Im referenziellen Gebrauch des Begriffs der Naturgeschichte zeigen sich somit zwei Momente:

1. Menschliche Naturgeschichte ist naturhafte, also scheinbar natürliche Geschichte, weil das Leben der Menschheit in ihr vom Naturgesetz der kapitalistischen Akkumulation beherrscht wird. Die Notwendigkeit, gemäß dieses Gesetzes zu leben und zu handeln, verursacht Leiden, das aber, weil das genannte Naturgesetz abschaffbar und die kapitalistische Lebensform veränderbar sind, kein notwendiges Leiden ist.

2. Die menschliche Geschichte ist Naturgeschichte, weil sie die Bewusstlosigkeit und Gewalt der äußeren Natur durch das Naturgesetz der kapitalistischen Akkumulation fortsetzt. Als kapitalistische Lebensform hat sich die menschliche Lebensform auf eine mangelhafte, weil massenhaft Leiden produzierende Weise historisch realisiert, so dass sie sich den nicht menschlichen Lebensformen anähnelt, von denen sie sich durch die gesellschaftliche Tätigkeit der Menschen erst unterscheiden musste.

Zwar wird der Begriff der Naturgeschichte von Adorno referentiell eindeutig in kritischer Absicht gebraucht, nämlich zur Denunziation eines historischen Prozesses, in dem die Menschheit ihr Leben nicht bewusst bestimmt. Aber dies ruft die Frage hervor, ob eine wahrhaft menschliche, also eine gelungene Geschichte in keiner Hinsicht mehr als Naturgeschichte zu verstehen wäre. Denn auch eine vom Naturgesetz des Kapitals befreite Menschheit müsste den »Stoffwechsel mit der Natur« regulieren, um sich selbst erhalten zu können, und ihre Geschichte bliebe in dieser Hinsicht zumindest auch immer noch Naturgeschichte, allerdings eine, die nicht als solche zur Kritik stehen kann.[62] Wird mit Naturgeschichte dagegen nur die noch nicht wahrhaft menschliche Geschichte der Menschheit unter dem Naturgesetz der kapitalistischen Akkumulation verstanden, so ist Naturgeschichte allein naturhafte Geschichte. Zur Kritik stehen kann aus Adornos Perspektive allein die *Form*, in der der Stoffwechsel mit der Natur vollzogen wird und eben darauf zielt die Kritik an der Naturgeschichte als naturhafte Geschichte. Davon aus-

[62] Darin besteht auch der wahre Kern des Gedankens von Marx, dass die Arbeit als Stoffwechselprozess mit der Natur schlechterdings nicht abgeschafft werden kann. Die Form, in der die Arbeit im Kapitalismus vollzogen wird – nämlich die der Lohnarbeit –, lässt sich transformieren, die Arbeit als solche kann jedoch aus Selbsterhaltungsgründen der menschlichen Gattung nicht abgeschafft werden. Vgl. Marx, Das Kapital, a. a. O., 57.

gehend wird nun die Normativität der Naturgeschichte aus Adornos Perspektive bestimmt.

Die Normativität der Naturgeschichte

Insofern die Naturgeschichte der Menschheit in der kapitalistischen Lebensform naturhafte Geschichte ist, steht sie zur Kritik. Die Normativität dieses naturhaften Lebens ist von einem Spannungsverhältnis gekennzeichnet, nämlich dem zwischen einer naturhaften und einer natürlichen Normativität. Diese beiden Formen der Normativität liegen aus Adornos Perspektive nicht auf dieselbe Weise vor. Die naturhafte Normativität beschreibt die Kriterien, nach denen die menschliche Gattung ihr Leben im Kapitalismus organisiert und vollzieht. Die Normativität der kapitalistischen Lebensform *ist* naturhaft. Sie lässt sich in kritischer Auseinandersetzung mit diesem Leben sichtbar machen. Die natürliche Normativität enthält diejenigen Kriterien, die erfüllt sein müssen, damit menschliche Wesen sich als Gattungswesen erhalten können und unter der Form ihrer Selbsterhaltung nicht leiden. Eben das wird in dieser Studie unter dem normativen Status des Menschen verstanden, auf den ich unten ausführlich zu sprechen komme. Bei Adorno finden sich nur zurückhaltende normative Bestimmungen der menschlichen Natur. Trotz dieser Bescheidenheit lässt sich jedoch auch bei Adorno eine Kritik der kapitalistischen Lebensform finden, die ihr Maß daran hat, dass diese Lebensform den Menschen als leibliches Wesen leiden lässt. Weil die naturhafte Normativität der Naturgeschichte Leiden verursacht, ist sie der menschlichen Natur nicht angemessen, aber welchen Kriterien die Organisation des menschlichen Gattungslebens stattdessen folgen sollte – also worin die natürliche Normativität besteht –, lässt sich nach Adorno positiv nicht angeben, weil alle Vorstellungen eines Besseren und jeder Begriff des Guten durch die totale gesellschaftliche Bestimmtheit der Menschen an die bestehende Gesellschaft gebunden bleiben. Auch dann, wenn sie als transzendierende Momente über die bestehende Gesellschaft hinausweisen, fügen sie sich nicht zu einem Begriff des Guten, der dann als Maßstab der Kritik verwendet werden könnte.[63] Einer-

[63] Freyenhagen hat die Unerkennbarkeit des Guten unter den gesellschaftlichen Bedingungen des Spätkapitalismus bei Adorno mit dem Begriff »epistemic negativism« erläutert. (Vgl. Freyenhagen, Living Less Wrongly, a. a. O.) Er leugnet jedoch auch nicht die bei Adorno an einigen Stellen vorhandenen positiven Einsprengsel, die sich aber nicht zu einem Begriff des Guten zusammenfügen lassen, sondern an die bestehende Negativität gebunden bleiben. Zu einem anderen theoretischen Umgang mit dem »epistemic negativism« bei Adorno vgl. Finlayson, Adorno's Metaphysics of Moral Solidarity, a. a. O.

seits muss die natürliche Normativität zwar auch innerhalb der gesellschaftlich wirksamen naturhaften Normativität zumindest so weit befolgt werden, dass die Mehrwertproduktion aufrechterhalten werden kann, auch wenn das die Selbsterhaltung der menschlichen Gattung gefährdet. Der normative Status des Menschen muss also in wie rudimentären Formen auch immer zumindest teilweise verwirklicht sein. Andererseits stellt die dem normativen Status des Menschen entsprechende natürliche Normativität gegenüber der naturhaften Normativität etwas noch zu Realisierendes dar, das an die Stelle der naturhaften Normativität gesetzt und gesellschaftlich verwirklicht werden müsste. Adorno thematisiert das spannungsvolle Verhältnis dieser beiden Formen von Normativität in dem oben bereits einmal verwendeten Zitat so: »Alle Tätigkeiten der Gattung verweisen auf ihren physischen Fortbestand, mögen sie es auch verkennen, sich organisatorisch verselbständigen und ihr Geschäft nur noch beiher besorgen. Sogar die Veranstaltungen, welche die Gesellschaft trifft, um sich auszurotten, sind, als losgelassene, widersinnige Selbsterhaltung, zugleich ihrer selbst unbewußte Aktionen gegen das Leiden. […] Ihnen konfrontiert, verlangt der Zweck, der allein Gesellschaft zur Gesellschaft macht, daß sie so eingerichtet werde, wie die Produktionsverhältnisse hüben und drüben unerbittlich es verhindern, und wie es den Produktivkräften nach hier und heute unmittelbar möglich wäre. Eine solche Einrichtung hätte ihr Telos an der Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder, und der inwendigen Reflexionsform jenes Leidens.«[64]

Der Zweck gesellschaftlichen Lebens wird hier von Adorno klar benannt: die »Negation des physischen Leidens« aller Menschen. Die menschliche Lebensform muss sich historisch spezifisch so realisieren, dass das Leiden, mit dem Menschen als leibliche Wesen konfrontiert sind, reduziert und gelindert werden kann. Auf diese Weisen müssen Lebensform*en* den normativen Status des Menschen berücksichtigen. Adorno liefert keine Beschreibung einer gelungenen Verwirklichung dieses Status, er weist stattdessen auf die gesellschaftlichen Bedingungen hin, die das verhindern. Dabei muss er – jedenfalls wenn man das obige Zitat ernst nimmt – davon ausgehen, dass die Verhinderung von Leiden – speziell physisches Leiden – das Motiv ist, das alle gesellschaftliche Praxis antreibt. Dem zufolge gibt es gesellschaftliche Institutionen darum, weil sie das unnötige und nicht zumutbare physische Leid von Menschen verhindern sollen. Adorno geht hier sogar so weit, dass er auch in den oft diesem Zweck entgegengesetzt wirkenden Praktiken unbewusste Versuche der Realisierung dieses Zwecks erblickt. Das hieße dann, dass die menschliche Praxis – ohne dass ihre Subjekte das wissen oder wissen müs-

[64] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 203/4.

sen – auch in Lebensformen, die großes Leid verursachen, darauf abzielen, den normativen Status, den der Mensch als gegenständliches Gattungswesen hat, zu verwirklichen. Adornos Kritik zielt so auf die Herstellung von Mindestbedingungen, unter denen Menschen überhaupt die Möglichkeit haben, wie Menschen zu leben.

Weil physisches Leiden – sei es in der Form von unerträglichen Schmerzen, Krankheit, Mangel an Nahrung, Gewalterfahrung etc. – menschliches Leben gefährdet, stellt seine Abschaffung, Adorno zufolge, den letzten motivierenden Zweck menschlichen Handelns dar. Darin liegt ein Grundzug dessen, was sich bei Adorno als natürliche Normativität identifizieren lässt. Zwar lässt sich nach Adorno unter spätkapitalistischen Bedingungen kein Wissen darüber erlangen, was das Gute für Menschen sei, aber es lässt sich zumindest mit einiger Bestimmtheit angeben, was Menschen Schaden zufügt und sie leiden lässt und es ihnen so verunmöglicht *wie* Menschen zu leben. »Wir mögen nicht wissen, was das absolute Gute, was die absolute Norm, ja auch nur, was der Mensch oder das Menschliche oder die Hu-manität sei, aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau.«[65]

Das unnötige Leiden an der naturhaften Normativität der kapitalistischen Lebensform verweist darauf, dass diese Normativität den Menschen nicht angemessen ist. Dieser Verweis fördert bei Adorno zwar keine positive Bestimmung einer natürlichen Normativität zutage, stattdessen enthält eine solche natürliche Normativität aus Adornos Perspektive allein ein Wissen darüber, was Menschen aufgrund ihres Leidens an der naturhaften Normativität nicht zugemutet werden soll. Entsprechend können dann diese negativen Bestimmungen der menschlichen Natur – also dasjenige, was Menschen leiden lässt – dazu verwendet werden, die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse zu kritisieren. Notwendig wäre aus Adornos Perspektive eine normative Umkehrung der Gesellschaft: Statt den Zwecken der Kapitalakkumulation zu folgen, müsste die Abschaffung des Leidens als oberster Zweck des gesellschaftlichen Lebens eingesetzt werden. »While this society is also the outcome of our striving for self-preservation and emancipation, this striving has produced in capitalism a system which has its own dynamic, the pursuit of surplus-value, and this dynamic has usurped the place of human teleology.«[66] In ihrer negativen Form kann die natürliche Normativität, die hier bei Freyenhagen als »human teleology« Erwähnung findet, zur Kritik der naturhaften Normativität verwendet werden. Das gilt auch dann, wenn die natürliche

[65] Adorno, Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996, 261.
[66] Freyenhagen, Living Less Wrongly, a. a. O., 239.

Normativität lediglich negativ über das durch die naturhafte Normativität verursachte Leiden zugängig wird, wie das bei Adorno der Fall ist.

Was heißt es aber, die natürliche Normativität, die dem normativen Status des Menschen als gegenständliches Gattungswesen entspricht, naturgeschichtlich zu denken? Zunächst hieße dies, dass die natürliche Normativität in ihrem Gehalt selbst vergänglich, d. h. abhängig von historischen und gesellschaftlichen Veränderungen ist. Die Natürlichkeit der natürlichen Normativität kann also nicht in ihrer Unabhängigkeit von Geschichte begründet sein. Natürlich ist sie nur deshalb, weil sie die Normativität gegenständlicher, also leiblicher Gattungswesen ist. Dass diese Adorno zufolge durch und durch gesellschaftlich bestimmt sind, ihre Natur selbst veränderlich ist, heißt dann eben, dass die ihnen entsprechende und in diesem Sinne ihnen natürliche Normativität sich diesen Veränderungen anpassen können muss. Doch hier ist Vorsicht geboten, denn die natürliche Normativität so den reflexiven Bestimmungen des Naturgeschichtsbegriffs unterzuordnen, hieße, auf den sachlichen Zusammenhang, in dem sie thematisch ist, keine Rücksicht zu nehmen. Die Rede von einer natürlichen Normativität legt sich bei Adorno ja aus einem ganz bestimmten Grund nahe: weil er den Zweck der Gesellschaft in der Negation physischen Leidens sieht. Physisch leiden können Menschen eben nur deswegen, weil sie lebendige und in diesem Sinne natürliche Wesen sind. Da Leiden immer Leiden von jemandem an etwas unter bestimmten sozialen Bedingungen ist, ist das jeweils abzuschaffende oder zu verhindernde Leiden stets ein bestimmtes Leiden, das je bestimmte Maßnahmen erfordert. Als Leiden gegenständlicher Gattungswesen, die in sich historisch verändernden Lebensform*en* leben, ist Leiden lebensformabhängig, aber nicht allein von der menschlichen Lebensform als solcher, sondern von der je spezifischen Lebensform. Die so verstandene natürliche Normativität kann darum gar nichts anderes enthalten als die Forderung nach der individuell angemessenen und historisch und gesellschaftlich bestimmten Linderung und Abschaffung je spezifischen Leidens, wenn den reflexiven Bestimmungen des Naturgeschichtsbegriffs Rechnung getragen werden soll. Leiden ist so verstanden ein Resultat der gesellschaftlichen Vermittlung der menschlichen Natur bzw. der gesellschaftlichen Realisierung der menschlichen Lebensform in einer spezifischen historischen Weise. Es hat selbst einen historisch-gesellschaftlichen Charakter und es ist derjenige Aspekt der menschlichen Natur, auf den unter Bedingungen spätkapitalistischer Vergesellschaftung normativ und zugleich nur negativ Bezug genommen werden kann.[67]

[67] Diesen Punkt betont auch Müller, wenn er hervorhebt, dass die an das Leiden gebundene natürliche Normativität der menschlichen Lebensform unter Bedingungen kapitalisti-

Die Normativität der Naturgeschichte als objektiver Lebensprozess der Menschheit naturgeschichtlich zu denken, heißt also:

1. die Naturgesetzlichkeit kapitalistischer Vergesellschaftung als naturhaft, als scheinbar natürlich, in Wahrheit jedoch als historisch bestimmt und abschaffbar zu verstehen;

2. die natürliche Normativität, die dem normativen Status des Menschen entspricht, als eine historisch-spezifische Forderung nach der Abschaffung menschlichen Leidens zu verstehen, das selbst ein historisch bestimmtes Resultat der gesellschaftlichen Vermittlung der menschlichen Natur bzw. der historisch-spezifischen Realisierung der menschlichen Lebensform ist.

Naturgeschichte bzw. naturgeschichtliches Denken als eine materialistische Methode zu verstehen, führt, wenn der Gegenstand menschliches Leiden unter den Bedingungen der kapitalistischen Lebensform ist, zu einer Kritik dieser Lebensform. Das begriffliche Vermittlungsverhältnis von Natur und Geschichte – also den reflexiven Aspekt des begrifflichen Gebrauchs – an diesem Gegenstand auszurichten, führt zur Darstellung der normativen Bestimmung dieses Gegenstands, die sich als Spannungsverhältnis von naturhafter und natürlicher Normativität gezeigt hat. Damit ist die Durchführung der materialistischen Methode jedoch keineswegs beendet, sie muss nun vielmehr fortgesetzt werden, da die zentralen Bestimmungen des menschlichen Leidens, der menschlichen Natur, der kapitalistischen Gesellschaft bislang nur vorläufig vorgenommen wurden, weswegen auch das genannte Spannungsverhältnis von naturhafter und natürlicher Normativität unterbestimmt bleiben musste. Eine weitere Konkretisierung wird es erfahren, wenn im Folgenden zunächst ein differenzierter Begriff des menschlichen Leidens als naturgeschichtlicher Bestimmung entwickelt wird, woran sich dann eine Erläuterung von Geschichte als Naturgeschichte menschlichen Leidens anschließen wird. Der »Anweisung auf Besonderung«[68], die für den Gebrauch philosophischer Begriffe in materialistischer Absicht gilt, wird gefolgt.

scher Gesellschaft nicht ihrerseits einen fundierenden Charakter annehmen dürfe. Vgl. Müller, Kritische Theorie und Aristotelischer Naturalismus, a. a. O., 311.

[68] Adorno, Negative Dialektik, AGS 6, 108.

II.
Das Leiden und die Normativität der menschlichen Natur

In diesem Kapitel wird ausgehend von Aristoteles ein sich schrittweise anreicherndes Verständnis des Leidens der menschlichen Natur entwickelt, in dessen Zentrum der Satz steht, dass Leiden immer Leiden von etwas an etwas ist. Findet sich bei Aristoteles noch kein ausreichendes Bewusstsein für die historische und gesellschaftliche Bestimmtheit der Normativität der menschlichen Natur, so werden der Naturalismus Michael Thompsons und der Materialismus von Karl Marx herangezogen, um die Vermittlung von Natur und Geschichte in der menschlichen Natur sichtbar zu machen. Menschliches Leiden, so die im Anschluss an Thompson und Marx angereicherte Variante des genannten Satzes, ist das Leiden selbstbewusster gegenständlicher Gattungswesen unter etwas historisch und gesellschaftlich Bestimmtem. Eine systematische Zusammenführung dieser Einsicht mit den subjektgenetischen Überlegungen Hegels und der Psychoanalyse bereitet schließlich die dann zu entfaltende Unterscheidung von notwendigem und unnötigem Leiden vor. Eine Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus als einer projektiv-wahnhaften Form, in der Menschen ihr eigenes Leiden loszuwerden versuchen, indem sie Jüd:innen und Juden Leid zufügen, soll die gesellschaftstheoretische Notwendigkeit für eine materialistische Kritische Theorie verdeutlichen, gesellschaftlich hervorgerufenes Leiden und die fatalen Umgangsweisen mit ihm wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken.

1. Leiden ist Leiden von etwas an etwas

Aristoteles und die nicht leidensfähige Vernunft

It's hard to be a human being
How can we?
When we're not quite sure
What being human means
Iron Chic, My best friend (is a nihilist) (2017)

Menschen sind für Aristoteles Lebewesen, die sich von allen anderen Lebewesen dadurch unterscheiden, dass sie durch den Gebrauch der Vernunft gut handeln können. Wenn Leiden nun, wie eingangs erläutert, als eine Forderung nach einem anderen Leben zu verstehen ist, menschliches Leben nach Aristoteles seinen Zweck darin hat, gut zu handeln, so leiden menschliche Lebewesen genau dann, wenn sie nicht gut handeln können. Menschen, so die im weitesten Sinne anthropologische Annahme von Aristoteles, wollen als Menschen gut handeln, d. h. etwas erreichen und verwirklichen, das sie als ein Gutes begreifen. Wo ihnen das verwehrt wird, leiden sie. Diese Einsicht ist deswegen von fundamentaler Bedeutung für jede Auseinandersetzung mit menschlichem Leiden, weil sie verständlich macht, dass menschliches Leiden nicht erst bei physischem Schmerz beginnt oder erst dort relevant wird, wo es öffentlich sichtbar wird. Denn die Gründe, weswegen ein Mensch nicht mehr gut handeln kann, können sehr vielgestaltig und oft genug von außen bzw. aus der Perspektive der dritten Person nicht ohne weiteres erkennbar sein.

Viele der Menschen, die jährlich aus Lateinamerika über die Grenze zwischen den USA und Mexiko kommen, verlassen nicht allein deswegen ihr Zuhause, weil sie sonst unmittelbar mit dem Tod oder mit Folter rechnen müssten, sondern weil es ihnen unter den gesellschaftlichen Lebensbedingungen, unter denen sie zu leben gezwungen sind, nicht möglich ist, gut zu handeln bzw. gut zu leben. Keiner oder nur einer sehr schlecht bezahlten Arbeit nachgehen zu können, keine ausreichende gesundheitliche Versorgung zu bekommen, weder für sich selbst noch für Angehörige eine Perspektive dafür zu haben, wie sich denn gut handeln und ein gutes Leben unter solchen Verhältnissen leben ließe, eben genau das lässt Menschen leiden, weil es zu ihnen als Menschen dazugehört, gut handeln zu wollen. Dieses Leiden ist so schwerwiegend, dass es sie dazu bringt, eine selbst wiederum mit großen Entbehrungen, Unsicherheiten und Gefahren verbundene Flucht in ein anderes Land anzutreten, in dem *ein anderes Leben, in dem sie gut handeln können,* als wahr-

scheinlicher erreichbar erscheint als in ihrem bisherigen Zuhause. Für dieses andere Leben, das zunächst einmal nur dadurch verheißungsvoll ist, dass es zumindest nicht mehr durch das Leiden bestimmt sein könnte, das ihr bisheriges Leben dominiert, dass es annehmbarere, wenn auch nicht unbedingt angenehme Bedingungen bietet, sind sie wiederum gewillt, Leiden in Kauf zu nehmen. Das Leiden, vor dem sie fliehen, erscheint ihnen nicht als ein notwendiges Leiden, denn ein anderes Leben wäre unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen bzw. an einem anderen Ort möglich. Das Leiden, das sie auf der Flucht ertragen müssen, erscheint gemessen an dem Leiden, vor dem sie fliehen, als notgedrungen zu akzeptierendes. Sie leiden – auf der Flucht –, um ein anderes Leiden – vor dem sie fliehen – perspektivisch nicht mehr ertragen zu müssen.

Diese Erinnerung an die gegenwärtige gesellschaftliche Wirklichkeit verdeutlicht, dass Leiden als etwas verstanden werden muss, das für Menschen auch dann unerträglich sein kann, wenn es nicht unmittelbar lebensbedrohlich ist, und das sie dazu bringen kann, für seine Abschaffung weiteres Leiden in Kauf zu nehmen. Wenn gutes Handeln dasjenige ist, was Menschen als die Lebewesen, die sie sind, auszeichnen soll, und menschliches Leiden somit als ein Nicht-mehr-gut-handeln-Können verstanden werden muss, so ist es zuerst notwendig, den Zusammenhang von menschlicher Natur, ihrer Normativität und der Bedeutung des Leidens dafür zu erläutern. Hat der Bezug auf die Fluchterfahrung den Zusammenhang dieser drei Bestimmungen schlaglichtartig erhellt, so wird es mir im Folgenden darum gehen, ihn begrifflich aufzuklären, wofür das Werk von Aristoteles den geeigneten Ausgangspunkt darstellt.

In der *Nikomachischen Ethik* kreisen die Überlegungen von Aristoteles anfangs um die Frage, worin die Spezifik der menschlichen Natur besteht. Diese Spezifik muss bestimmt werden, damit geklärt werden kann, was das beste Gut für den Menschen ist, worauf sich sein Handeln also zu richten hat. Für Aristoteles ist es – anders als für die neuzeitliche Philosophie – nicht weiter erklärungsbedürftig, dass der Mensch ein Wesen ist, das sein Leben – sein Denken und Handeln – normativ strukturiert. Entscheidend ist für ihn nur, dass die Fähigkeit zur normativen Strukturierung von Denken und Handeln – *logos* – als dasjenige verstanden wird, was den Menschen von allen anderen natürlichen Wesen unterscheidet. Dass der Mensch als natürliches Wesen über *logos* verfügt, ist für Aristoteles kein weiter verwunderlicher Sachverhalt. Erklärungsbedürftig ist für ihn nur, welchen normativen Forderungen der Mensch aufgrund seiner Natur folgen soll und welchen nicht.

Dass Normativität und Natur nicht in dem Gegensatz stehen müssen, in

den sie durch die neuzeitliche, spätestens aber seit Kant dominante Konstellation des Subjekt-Objekt-Verhältnisses gesetzt wurden, ist ein Gedanke, der in der Gegenwartsphilosophie vor allem im ethischen Naturalismus eine große Rolle spielt. Die grundlegende historische und systematische Referenz dafür ist Aristoteles, wobei die jeweils herangezogenen Texte variieren. In seiner meiner Auffassung nach überzeugendsten Fassung, nämlich in derjenigen von Michael Thompson, ist es die theoretische Philosophie von Aristoteles, speziell sein Verständnis von Kategorien, das zur Aufhebung des Dualismus von Normativität und Natur verwendet wird.[1] Ich werde mich im nächsten Kapitel ausführlich mit Thompson beschäftigen und stelle hier nur einige einführende und kontextrelevante Überlegungen an, mit denen ich meine Zugangsweise zu Aristoteles verständlich machen möchte.

Aus Thompsons Perspektive erscheint Aristoteles als ein Denker, der seine Begriffe nach der Spezifik seiner Gegenstände ausrichtet. Nicht alle Begriffe sind auf dieselbe Weise für die Erkenntnis eines bestimmten Gegenstands geeignet. Thompsons Aristoteles denkt dann, wenn er über Lebendiges nachdenkt, lebensformspezifisch darüber nach. Das heißt: Alles Lebendige teilt etwas miteinander – eben die inhaltlich dann zu füllende Bestimmung lebendig zu sein –, aber jedes Lebendige ist Teil einer es umgreifenden Lebensform: Ein Pferd gehört zur Lebensform der Pferde, ein Igel zur Lebensform der Igel und schließlich ein Mensch zur menschlichen Lebensform. Über einzelnes Lebendiges nachzudenken, heißt dann, über *dieses* Lebendige als Angehöriges *seiner* Lebensform nachzudenken. Eine Lebensform unterscheidet sich von einer anderen Lebensform durch die Standards, d. h. durch die normativen Strukturierungen, der die ihr angehörenden Lebewesen folgen und folgen müssen, wenn ihr Leben gelingen soll. Auf diese aristotelische Weise über Lebendiges nachzudenken, heißt also, über das Gelingen von Lebensformen nachzudenken. Über den Menschen nachzudenken, heißt folglich, über das Gelingen seiner Lebensform nachzudenken, d. h. über die normativen Standards, die jedes menschliche Wesen erfüllen muss, damit sein Leben gelingt.

An dieser Konzeption natürlicher Normativität gibt es viel zu diskutieren, auch dazu komme ich später ausführlich. Entscheidend ist für mich hier Folgendes: Wie »authentisch aristotelisch« Thompsons Ansatz auch sein mag, auf einer Linie sind Aristoteles und Thompson sicherlich darin, dass sie in ihrem Verständnis menschlichen Lebens und seiner normativen Koordinaten primär am Gelingen orientiert sind, oder – mit anderen Worten – am Guten. Zwar ist in Thompsons Arbeiten auch vom lebensformspezifischen Schlech-

[1] Vgl. Thompson, Leben und Handeln, a. a. O., 17–22.

ten, vom Leiden die Rede,[2] aber die Auseinandersetzung damit erfolgt wiederum ohne direkte Bezüge zu dem, was Aristoteles über das Schlechte und das Leiden gesagt hat. Wie sich zeigen wird, bieten Aristoteles' eigene Überlegungen zum Leiden Anschluss- und Entwicklungsmöglichkeiten für einen ethischen Materialismus, Möglichkeiten, die der ethische Naturalismus aufgrund seiner fast ausschließlichen Orientierung am Guten ungenutzt lässt. Aristoteles erweist sich als ein Philosoph, der für die politischen Geschehnisse seiner Zeit höchst sensibel war und seine ethischen Überlegungen gerade im Hinblick darauf formuliert hat, wie Menschen durch gutes Handeln auch dann ein glückliches Leben führen können, wenn die politischen und gesellschaftlichen Umstände dies erschweren. Ich gehe hier deswegen gegenüber dem ethischen Naturalismus den umgekehrten Weg und erörtere das, was Aristoteles unter spezifisch menschlichem Leben versteht, von seinem Begriff des Leidens her.

Die von Aristoteles vor allem in der *Nikomachischen Ethik* vollzogenen Schritte zeichnen sich dadurch aus, dass danach gefragt wird, welche Form des Handelns dem Menschen als einem Lebewesen entspricht, was also für den Menschen als Mensch gut ist. Leiden und Schmerz spielen in den aristotelischen Überlegungen zwar durchgängig eine Rolle, allerdings bilden seine Ausführungen zu Glück und Gelingen doch einen weitaus größeren Teil seiner ethischen Schriften insgesamt. Die in der *Nikomachischen Ethik* entwickelte Tugendlehre zielt darauf ab, Tugenden als Dispositionen zur Affektregulierung verständlich zu machen. Die sittliche Aufgabe des tugendhaft gewordenen – das heißt: auf die richtige Weise normativ geformten – Menschen besteht darin, mit dem, was er erleidet, auf eine vernunftgemäße Weise umzugehen. Dabei ist der Mensch dauerhaft mit Lust und Unlust erzeugenden Affekten konfrontiert. Weil Letzteres unvermeidlich ist, Lust und Unlust aber nicht in dem Sinne normativ eindeutig bestimmbar sind, dass alles Lusterzeugende zu fördern und alles Unlusterzeugende zu vermeiden wäre, besteht für die Ausrichtung menschlichen Handelns auf das Gute die Notwendigkeit zu entscheiden, in welchen Fällen Lust und Unlust als Indikatoren einer tugendhaften Disposition zu verstehen sind und in welchen Fällen nicht. Anders gesagt: Es muss entschieden werden, an welchen Handlungen aus einer an der Verwirklichung des Guten orientierten Perspektive Lust empfunden werden darf (und an welchen nicht) und welche Unlust und damit: welches Leid deswegen in Kauf zu nehmen (und welches zu vermeiden) ist.

Die Bedeutung des Leidens für menschliche Wesen muss im Rahmen der

[2] Vgl. Thompson, Formen der Natur: erste, zweite, lebendige, vernünftige und phronetische, in: Andrea Kern und Christian Kietzmann (Hrsg.), Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität, Berlin: Suhrkamp 2017, 58.

tugendethischen Überlegungen von Aristoteles verortet werden, die selbst auf anthropologischen Erkenntnissen über die menschliche Seele beruhen.

Wahrnehmungsfähige Lebewesen leiden.

Leiden ist für gewöhnlich die Übersetzung des griechischen Begriffs *pathos* (πάθος), der in den gängigen Aristoteles-Übersetzungen auch häufig mit Affekt und Affektion übersetzt wird.[3] Das zugehörige Verb *paschein* (πάσχειν) wird meist mit ›erleiden‹ übersetzt, wobei dies in einem zweifachen Sinne gemeint ist. Einerseits ist damit ein passives Erfahren von etwas gemeint, z. B. berührt werden, bewegt werden etc. Damit ist keine leidvolle im Sinne einer unlustvollen Erfahrung, also nichts Unangenehmes oder Schmerzhaftes verbunden. Bernhard Waldenfels hat dahingehend – ohne auf Aristoteles Bezug zu nehmen – von der »Normalform des Leidens« gesprochen, »die dem Tun komplementär und polar zugeordnet ist«[4] und nicht als etwas Negatives oder Schmerzhaftes erlebt wird. Andererseits meint ›erleiden‹ gerade ein Ertragen von etwas Schmerzhaftem oder Schädlichem, also von etwas Leidvollem. Diesem zweifachen Sinn des Verbs entsprechen zwei der vier Bedeutungen, die der Begriff *pathos* als Affektion bei Aristoteles hat: einerseits »wirklich eintretende […] Tätigkeiten und Qualitätsveränderungen«, andererseits und »in strengerem Sinne« nennt man »Affektionen die schädlichen Qualitätsveränderungen und Bewegungen und am meisten die schmerzhaft schädlichen.« Eine der beiden weiteren Bedeutungen schließt direkt an die letztgenannte an und meint »übergroße Unglücksfälle und Schmerzen«. Die andere wird von Aristoteles in seiner Aufzählung der Bestimmungen des Begriffs *pathos* sogar zuerst genannt und meint »eine Qualität, in bezug auf welche Qualitätsveränderung stattfinden kann«[5]. *Pathos*, Leiden, Affektion, also Qualitätsver-

[3] Emil Angehrn hat auf die Bedeutung dieses aristotelischen Begriffs für die philosophische Diskussion um das Leiden hingewiesen. Angehrns Einordnung von Aristoteles in negativistische Diskussionszusammenhänge ist für meine Untersuchung hier deswegen wichtig, weil damit darauf verwiesen wird, dass die in der Forschung überwiegende Orientierung am aristotelischen Glücksbegriff und den damit zusammenhängenden Überlegungen zur begrifflichen Struktur des Gelingens menschlichen Handelns einseitig ist. Vgl. Emil Angehrn, Die Herausforderung des Negativen. Zwischen Sinnverlangen und Sinnentzug, Basel: Schwabe Verlag 2015, 112.

[4] Bernhard Waldenfels, Das überbewältigte Leiden. Eine pathologische Betrachtung, in: Willi Oelmüller (Hrsg.), Kolloquium Religion und Philosophie, Bd. 3: Leiden, Paderborn, München, Wien und Zürich: Ferdinand Schöningh 1986, 131.

[5] Aristoteles, Metaphysik, nach der Übersetzung von Hermann Bonitz bearbeitet von Horst Seidl, Hamburg: Verlag Felix Meiner 1995, 1022b.

änderungen, die schädlich sein können, gibt es nur dort, wo es veränderbare Qualitäten bzw. etwas Qualitatives gibt, das veränderbar bzw. für Veränderungen empfänglich ist. Wirkliche Veränderung bzw. wirkliches Leiden kann es nur dort geben, wo Veränderung bzw. Leiden möglich ist. Leiden, so lässt sich dies erläutern, gibt es nicht ohne Leidendes und Leidensfähiges. Es ist gebunden an ein Etwas. *Leiden ist somit immer Leiden von etwas an etwas unter bestimmten Umständen.*

Die Begriffe ›Lust‹ und ›Unlust‹ sind die gängigen Übersetzungen von *hedone* (ἡδονή) und *lype* (λύπη). Wird *hedone* häufig auch im Sinne des Angenehmen verwendet, so ist eine weitere Übersetzung für *lype* ›Schmerz‹. Für beide Begriffe – ›Lust‹ und ›Unlust‹ – gilt, dass sie sowohl psychische als auch physische Affektionen meinen. Zwar wird mit dem Begriff des Schmerzes eher physisches Leiden verbunden, aber in der aristotelischen Verwendung sind damit auch psychisch schmerzhafte Erfahrungen verknüpft. Ähnliches gilt für den Begriff der Lust. Diesem widmet Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* zwei Bücher, von denen das 10. Buch derjenigen Lust gewidmet ist, die mit dem *bios theoretikos*, dem theoretischen Leben als höchster Vollzugsform menschlichen Lebens verbunden ist, wohingegen das 7. Buch alle anderen Formen der Lust zum Gegenstand hat, die – wenn der Mensch sie als das beste Gut verstünde – ihn ein animalisches und sklavenhaftes Leben führen ließen.[6]

Um zu erläutern, wie Aristoteles das Leiden im Kontext der menschlichen Natur begreift, ist es sinnvoll, mit seinen in *Über die Seele* angestellten Überlegungen zum Begriff der Wahrnehmung (αἴσθησις, *aisthesis*) zu beginnen. Er sagt dort einleitend: »Das Beseelte aber unterscheidet sich, wie es scheint, vom Unbeseelten am meisten in zweifacher Hinsicht, durch Bewegung und durch Wahrnehmung.«[7] Was beseelt ist, so der Vorschlag von Aristoteles, muss als lebendig verstanden werden. Leben kann aber, so Aristoteles an späterer Stelle, »in mehrfacher Bedeutung verstanden« werden, weswegen von einem Lebewesen dann gesagt werden solle, dass es lebt, »wenn Leben auch nur in einer seiner Bedeutungen vorliegt: als Vernunft, Wahrnehmung, örtliche Bewegung und Stehen, ferner als Bewegung der Ernährung, dem Schwinden und dem Wachstum nach.«[8] Über den Menschen kann nun in all den genannten Bedeutungen gesagt werden, dass er lebt. Dass er als ein Lebewesen aber leiden kann und leidet, liegt daran, dass er ein wahrnehmendes

[6] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (5) 2015, 1095b.

[7] Aristoteles, Über die Seele, nach der Übersetzung von Willy Theiler bearbeitet von Horst Seidl, Hamburg: Verlag Felix Meiner 1995, 403b.

[8] Ebd., 413a.

und wahrnehmungsfähiges Wesen ist.[9] Dies teilt der Mensch nach Aristoteles »mit jedem Tier.«[10] »Wo nämlich Wahrnehmung vorliegt, da auch Schmerz und Lust, und wo diese, da auch notwendigerweise Begehren.«[11] Nur Lebewesen, die wahrnehmen (was die Fähigkeit zur Wahrnehmung notwendig voraussetzt), empfinden Lust und Leid (und können leiden).

Mit Bezug auf den Leidensbegriff wurde oben gesagt, dass es Leiden nur dort gibt, wo es ein leidensfähiges und leidendes Etwas gibt. Leiden können wahrnehmende bzw. wahrnehmungsfähige Lebewesen. Um das Leiden zu verstehen, muss also zuvor erörtert werden, in welcher Weise Aristoteles die Wahrnehmung versteht. Dem hat er in *Über die Seele* zentrale Überlegungen gewidmet. »Die Wahrnehmung erfolgt im Bewegtwerden und Erleiden, wie gesagt; denn sie scheint eine (qualitative) Veränderung zu sein.«[12] Als qualitative Veränderung ist Wahrnehmung hier zunächst gar nicht anders bestimmt als der oben bereits erläuterte Begriff *pathos*. Aristoteles geht es im Folgenden jedoch vor allem darum, die Abhängigkeit der Wahrnehmung von dem, was sie hervorruft, herauszustellen. Er sagt daher: »Alles (Leidensfähige) aber erleidet und wird bewegt von dem Wirkfähigen und in Akt Befindlichen.«[13] Damit es Wahrnehmung gibt, braucht es einerseits ein wahrnehmungsfähiges Lebewesen und andererseits etwas, das auf dieses Lebewesen einwirkt – das Wirkfähige – und es durch diese Wirkung verändert. Wahrnehmung ist eine qualitative Veränderung, die von einem Wirkfähigen bei einem Wahrnehmungsfähigen hervorgerufen wird. Damit es Wahrnehmung gibt, braucht es also nicht nur ein Etwas, sondern zwei: ein wahrnehmungsfähiges Etwas und ein wirkfähiges Etwas, wobei dieses bei jenem eine qualitative Veränderung hervorrufen muss. Dieses wirkfähige Etwas ist aus der Perspektive des wahrnehmungsfähigen Etwas ein wahrnehmbares Etwas. Die Rede von einem Etwas ist hier deswegen angebracht und folgt der aristotelischen Argumentation, weil »die wirkliche Wahrnehmung auf das Einzelne

[9] Aristoteles betont – sowohl in *Über die Seele* als auch in der *Nikomachischen Ethik* – an vielen Stellen die Bedeutung der Differenz von *dynamis* (δύναμις) im Sinne der Möglichkeit oder des Vermögens und *energeia* (ἐνέργεια) im Sinne des wirklichen Vollzugs oder der Verwirklichung einer Möglichkeit. Bezüglich des hier thematischen Zusammenhangs heißt das, dass von einem Lebewesen auch dann Wahrnehmung prädiziert werden darf, wenn es zwar gerade keinerlei Wahrnehmung hat, aber es ihm grundsätzlich möglich ist wahrzunehmen, es also wahrnehmungsfähig ist. Zur Vollendung kann es als zur Wahrnehmung fähiges Wesen aber erst kommen, wenn es wirklich wahrnimmt. Vgl. dazu Günter Figal, Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 385–387.

[10] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1098a.

[11] Aristoteles, Über die Seele, a. a. O., 413b.

[12] Ebd., 416b.

[13] Ebd., 417a.

geht«[14]. Wahrgenommen wird immer ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand, der beim wahrnehmungsfähigen Lebewesen eine qualitative Veränderung bewirkt. Diese qualitative Veränderung muss keinesfalls bereits schmerzhaft oder leidvoll sein. Die sinnliche Wahrnehmung eines Tisches – durch den Tastsinn oder den Gesichtssinn – ist nicht schmerzhaft, aber es macht einen Unterschied, ob das betreffende Lebewesen den Tisch spürt oder sieht oder eben nicht. In diesem Sinne verändert jede Wahrnehmung das Lebewesen, das sie hat.

Nun ist Wahrnehmung allein aber nichts, was nur menschlichen Lebewesen zukommt, noch wäre mit der notwendigen Verbindung von Wahrnehmung und Leiden etwas darüber gesagt, worunter Menschen nun leiden bzw. worin menschliches Leiden sich vom Leiden anderer Lebewesen unterscheidet. Wie und worunter ein Lebewesen leidet, wie es etwas wahrnimmt, hängt von zweierlei ab: wie es um seine eigene Wahrnehmungs- und Leidensfähigkeit bestellt ist und mit welchen Gegenständen, die auf es einwirken, es konfrontiert wird. Welche Bedeutung das Leiden für Menschen als Lebewesen hat, kann demnach aus der Perspektive von Aristoteles nur geklärt werden, wenn erläutert wird, worin der Mensch sich von allen anderen Lebewesen unterscheidet und wie er als ein solches spezifisches Lebewesen lebt. Weil Wahrnehmung die von einem wahrnehmbaren und wirkfähigen Etwas hervorgerufene qualitative Veränderung eines wahrnehmungsfähigen Etwas ist, und Leiden für Aristoteles gar nichts anderes als eine bestimmte Form von Wahrnehmung ist, muss bezüglich des Menschen erläutert werden, welche Bedeutung das Leiden als eine Form der Wahrnehmung für ihn als ein Lebewesen hat und in der Konfrontation mit welchen Gegenständen beim Menschen Leiden hervorgerufen wird.

Was ist der Mensch für ein Lebewesen?

Da der Mensch deswegen ein Lebewesen ist, weil er beseelt ist, muss zuerst erläutert werden, wie seine Seele beschaffen ist. Indem dann die Beschaffenheit seiner Seele mit der Beschaffenheit anderer, beispielsweise animalischer Seelen verglichen wird, lässt sich die Spezifik des menschlichen Lebewesens feststellen.

Die Seele des Menschen hat nach Aristoteles einen vernunftlosen Bestandteil und einen, der »Vernunft besitzt«, über *logos* verfügt.[15] Der vernunftlose

[14] Ebd., 417b.
[15] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1102a.

Bestandteil hat selber nochmal zwei Teile, die danach unterschieden sind, in welchem Verhältnis zum vernunftbesitzenden Teil der Seele sie stehen. »Denn der vegetative Bestandteil hat niemals etwas mit der Vernunft gemeinsam, während der begehrende und allgemein der strebende Bestandteil auf gewisse Weise an ihr teilhat, insofern er auf sie hört und ihr gehorcht.«[16] Weil diese Einteilung des vernunftlosen Teils der menschlichen Seele durch das Verhältnis ihrer Bestandteile zum vernünftigen Teil der Seele vorgenommen wird, ist an dieser Stelle bereits deutlich, dass die Vernunft als dasjenige verstanden werden muss, das der menschlichen Seele ihre spezifische Form verleiht.

Die Seele wird von Aristoteles als dasjenige verstanden, was ein Lebewesen erst lebendig macht. Ohne Seele lebt es nicht. Solange das Lebewesen lebt, ist seine Seele nicht vom Körper abtrennbar.[17] Der Körper eines Lebewesens ist nur dadurch lebendig, dass er beseelt ist. Unbeseelt wäre der Körper nicht länger Körper eines Lebewesens, sondern ein unbelebtes Ding. Beseeltsein ist so die Seinsweise von Lebewesen, die spezifische Form der Seele eines Lebewesens gibt die Art und Weise an, *wie* ein Lebewesen leben kann. Obwohl der Mensch nach Aristoteles den vegetativen Bestandteil seiner Seele mit »allem Lebenden gemeinsam«[18] hat, ist die Rolle, die dieser Bestandteil in seinem Leben spielt, abhängig von den übrigen Bestandteilen seiner Seele. Dass er sich ernähren muss und wächst, teilt der Mensch mit allen Lebewesen, aber seine Form der Ernährung und des Wachstums ist von derjenigen anderer Lebewesen unterschieden, eben weil seine Seele von den Seelen anderer Lebewesen unterschieden ist. Über diese Differenz, die Aristoteles kaum leugnen würde, spricht er jedoch an der zitierten Stelle der *Nikomachischen Ethik* nicht. Im Vordergrund steht hier die Gemeinsamkeit des Menschen mit anderen Lebewesen, *dass* er sich ernähren muss und wächst. Bezüglich der Wahrnehmung und des Leidens als Form der Wahrnehmung lässt sich dasselbe sagen: Wie andere Lebewesen ist der Mensch wahrnehmungs- und leidensfähig, aber auf welche Weise er wahrnimmt und leidet, wird dadurch festgelegt, was für ein Lebewesen er im Unterschied zu anderen Lebewesen ist, also dadurch, was seine Seele spezifisch menschlich macht. Es ist also nicht so, dass der Mensch genauso wahrnimmt und leidet wie andere Lebewesen und dann mit dem vernünftigen Teil seiner Seele noch etwas addiert wird, das anderen Lebewesen fehlt. Statt eines solchen additiven Verständnisses legt sich vielmehr ein transformatives Verständnis[19] nahe.

[16] Ebd., 1102b.

[17] Aristoteles, Über die Seele, a. a. O., 413a.

[18] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1102a.

[19] Vgl. Thompson, Apprehending Human Form, in: Royal Institute of Philosophy Supplement 54 (2004), 58.

Der begehrende und strebende Teil der Seele drängt auf die Erfüllung und Mehrung von Lust und auf die Vermeidung von Unlust. Aristoteles beschreibt diesen Teil der Seele fast ausschließlich im Verhältnis zur Vernunft, denn dieser Teil ist dadurch bestimmt, dass er nicht von vorneherein darauf ausgerichtet ist, der Vernunft und damit dem, was als ein Gutes gilt, zu entsprechen, aber doch zu einer solchen Entsprechung gebracht werden kann. »Beim Beherrschten (*enkrates*) und Unbeherrschten (*akrates*) loben wir nämlich die Vernunft bzw. den vernünftigen Bestandteil ihrer Seele, da er auf richtige Weise und zum Besten antreibt. Anscheinend ist aber noch etwas anderes neben der Vernunft in ihrer [der Beherrschten und Unbeherrschten, P. H.] Natur vorhanden, das mit der Vernunft kämpft und ihr Widerstand leistet.«[20] Der Kampf, den dieser Bestandteil der Seele mit der Vernunft führt, macht aber nur einen Aspekt aus, denn Aristoteles betont zugleich, dass er beim sich beherrschenden Menschen der Vernunft gehorcht.[21] Der begehrende und strebende Teil der Seele ist demnach durch die Vernunft beeinfluss- oder formbar. Zwar muss damit gerechnet werden, dass nicht jeder Forderung der Vernunft unmittelbar entsprochen wird, aber die Formbarkeit des begehrenden Bestandteils der Seele durch die Vernunft ist für Aristoteles der entscheidende Grund dafür, warum der Mensch zu einem *zoon logon echon* (ζῷον λόγον ἔχον), zu einem über Vernunft verfügenden Lebewesen werden kann. Weil Lust und Unlust irreduzible Bestandteile des menschlichen Seelenlebens sind, wie Aristoteles es versteht, beide aber – weil sie nicht von sich aus zu guten Handlungen führen – der vernünftigen Regulierung bedürfen, muss die Vernunft Kriterien dafür entwickeln, welche Formen von Lust und Unlust vermieden oder bejaht werden müssen. Geschieht dies nicht, lässt die Vernunft dem begehrenden Teil der Seele freien Lauf, so resultiert daraus ein »Leben des Viehs«[22]. Dies ist nun nicht so zu verstehen, als unterschieden sich Menschen, die der Vernunft nicht gehorchen, nicht mehr von Tieren, aber sie leben als Menschen dann nicht so, wie es ihnen bestenfalls möglich wäre. Sie leben als vernünftige Lebewesen wie unvernünftige Tiere, ohne unvernünftige Tiere zu sein. Sie entsprechen dann nicht ihrer Natur bzw. realisieren diese auf unzureichende Weise.

Weil der begehrende Teil nichts weniger möchte als Unlust und nichts mehr als Lust empfinden, es ihm also primär darum geht, zu genießen und nicht zu leiden, ein solches maßloses Leben aber nicht dem entspricht, was für den Menschen als Mensch gut ist, scheint ein noch zu bestimmendes Maß an

[20] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1102b.
[21] Vgl. ebd.
[22] Ebd., 1095b.

Leiden für den Menschen unvermeidlich zu sein, wenn er wie ein Mensch leben soll. Dies ist so zu verstehen, dass für den Menschen die maßlose Lust ebenfalls Unlust bedeutet. Dass Leiden in einem bestimmten Sinne für den Menschen unvermeidlich ist, heißt dann, dass es ein Erleben von Leid im Sinne unerfüllter Wünsche gibt, das ein guter Mensch jedoch gerade nicht als Leid empfindet, weil er weiß, dass ein Übermaß an Lust eben Unlust und Leid bedeutet. Wenn das wahrnehmungs- und deswegen leidensfähige Lebewesen Mensch ein für ihn gutes Leben führen soll, dann ist Leiden zumindest im Sinne von Unlusterfahrungen – d. h. im Sinne unerfüllter Wünsche – unvermeidbar. In welchem Maße dies notwendig ist, lässt sich jedoch erst sagen, wenn der vernünftige Seelenteil bestimmt wurde, der dieses Maß allein festlegen kann.

Der Vernunft besitzende Teil der Seele ist es schließlich, der den Menschen von allen Tieren unterscheidet und der bestimmt, wie mit den Ansprüchen des seinerseits aus zwei Bestandteilen bestehenden vernunftlosen Teils der Seele umzugehen ist. Weil der Mensch ein *zoon logon echon* ist, kann er mittels der Vernunft wissen, was gut für ihn ist und was nicht. Dies wissen zu können impliziert aber, sich darüber auch täuschen zu können. Mit Bezug auf die Frage nach der Bedeutung des Leidens für den Menschen heißt das, dass vernünftig, d. h. auf der Grundlage wahren Wissens darüber entschieden werden muss, welches Leid der Mensch ertragen muss, um ein gutes Leben führen zu können. Bevor dies näher untersucht werden kann, muss zuerst bestimmt werden, wie der vernünftige Teil der Seele von Aristoteles begrifflich gefasst wird und in welchem Verhältnis dieser Teil zum Leiden steht. Aristoteles wird hier sehr deutlich: »Die Vernunft aber ist wohl etwas Göttlicheres und leidensunfähig.«[23] Wenn die Vernunft nicht leiden kann, so kann auch der vernünftige Teil der menschlichen Seele nicht leiden. Es ist der Mensch, der leidet und die Vernunft kann dieses Leiden begrifflich fassen und diejenigen Praktiken anstoßen, die vollzogen werden müssen, damit der Umgang mit dem Leiden für den Menschen gut ist. Sie selbst leidet jedoch nicht. Wie ist das zu verstehen?

Aristoteles hatte allem Lebendigen das Prädikat der Bewegung – im Sinne des Ortswechsels oder der Veränderung und des Wachstums – zugesprochen. Wenn dies auch auf den vernünftigen Teil der Seele zuträfe, er also veränderlich wäre, dann wäre er auch vergänglich. Was vergänglich ist, ist sterblich und was sterblich ist, ist notwendig irgendwann einmal nicht mehr. Träfen diese Bestimmungen auf die Vernunft zu, so könnte sie nicht mehr als Maßstab der Bestimmung des Guten gelten, ein solcher Maßstab entfiele dann

[23] Aristoteles, Über die Seele, a. a. O., 408b.

vielmehr und es ließe sich nicht mehr bestimmen, was gut und was schlecht ist. Das menschliche Leben verlöre seine normative Orientierung. Weil das für Aristoteles kein gangbarer Weg ist, muss die Vernunft von Veränderung ausgenommen werden. Weil jede Wahrnehmung auch Veränderung bedeutet – Veränderung des Wahrnehmenden durch das Wahrgenommene –, kann die Vernunft auch nicht wahrnehmen. Weil Leiden aber selbst eine Form von Wahrnehmung ist, kann die Vernunft auch nicht leiden. Die Vernunft selbst kann demzufolge keinen Mangel haben. Davon zu unterscheiden ist jedoch die Fähigkeit, vernünftig zu denken bzw. die Vernunft zu gebrauchen, über die der Mensch verfügt. Diese Fähigkeit kann mangelhaft ausgebildet und gebraucht werden. Dies macht aber die Vernunft selbst nicht mangelhaft. Um in ethisch relevanten Situationen entscheiden zu können, was getan werden soll, reicht die Beschäftigung mit vernünftigen Bestimmungen allein nicht aus. Was hier und jetzt eine gute Handlung ist, »lässt sich schwer durch Überlegung (*logos*) bestimmen.«[24] Ohne Vernunft, ohne *logos* könnte zwar nicht gut gehandelt werden. Die Wahrnehmung wäre nicht dazu in der Lage, solche Handlungen anzuleiten. Aber nur dann, wenn die »einzelnen Umstände«[25] wahrgenommen werden, kann die Vernunft Rücksicht auf diese nehmen und diejenige Handlung anleiten, die unter diesen Umständen eine gute bzw. die bestmögliche Handlung ist. Das Nachdenken darüber, was in einer bestimmten Situation richtig ist, muss sich von dieser Situation bestimmen lassen, in gewisser Weise also responsiv sein. Ein solches Nachdenken nennt Aristoteles *phronesis* (φρόνησις). Dieses Nachdenken richtet sich auf das für den Menschen »Gute und Zuträgliche«[26] und weil dieses nur durch Handlungen erreicht werden kann, hat *phronesis* als eine Form des Vernunftgebrauchs einen eminenten Praxisbezug. Dass die Vernunft nicht leidet bzw. leidensunfähig ist, heißt nicht, dass sie nicht auf bestehendes Leiden reagieren kann. Ihre Leidensunfähigkeit ermöglicht es ihr stattdessen, das Leiden richtig zu beurteilen und sich im Urteilen nicht allein von Affekten leiten zu lassen. Als *phronesis*, d. h. als auf die Praxis bezogenes kluges Nachdenken darüber, was zu tun gut ist, verhält sie sich responsiv, ohne dass diese Responsivität ein Mangel, also ein Leiden wäre.

Bezogen auf die Seele als Seele eines vernünftigen Lebewesens heißt das, dass »sie wohl ein gewisser Begriff und eine Form, nicht jedoch Materie und Zugrundeliegendes«[27] ist. Als eine solche Form kann sie von dem Lebewesen, das sie beseelt, bzw. von seinem Körper nicht abgetrennt werden, jedenfalls

[24] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1109a.
[25] Ebd.
[26] Ebd., 1140a.
[27] Aristoteles, Über die Seele, a. a. O., 414a.

nicht, solange das Lebewesen lebt. Im Unterschied zum vegetativen und zum begehrenden Seelenteil, die beide mit dem endlichen Lebewesen zugrunde gehen müssen, sagt Aristoteles über den vernünftigen Seelenteil jedoch, dass dieser allein »sich abtrennen« kann, »wie das Ewige vom Vergänglichen.«[28] Dies ist jedoch nicht in quasi verdinglichter Weise zu verstehen, wonach der vernünftige Seelenteil wie ein Ding von den anderen Seelenteilen abgelöst werden könnte, sondern vielmehr als ein Indiz dafür, dass das, wozu dieser Seelenteil den Menschen befähigt – nämlich gut zu handeln –, etwas ist, das nicht aus den übrigen Seelenteilen abgeleitet werden kann und insofern unabhängig, »abgetrennt« von ihnen besteht. Als dasjenige am Menschen, was allein nicht leidensfähig ist, weil es selbst nicht veränderlich ist, markiert der vernünftige Seelenteil das Spezifische am Menschen im Unterschied zu allem anderen Lebendigen: Anders als alles andere Lebendige ist der Mensch dadurch, dass es an ihm etwas gibt, das nicht leidet und nicht leiden kann. Gleichwohl ist der Mensch ein leidensfähiges Lebewesen, das mittels der leidensunfähigen Vernunft Maßstäbe dafür bestimmen kann, wie er ein gutes Leben führen kann.

Nun wäre es ein Fehlschluss, wenn man Aristoteles vorhielte, sein Verständnis der Vernunft als leidensunfähig laufe auf Indifferenz gegenüber menschlichem Leiden hinaus. Um seine Argumentation richtig zu verstehen, ist es nötig, den Leidensbegriff in Bezug auf den vernünftigen Teil der Seele vom Begriff der Bewegung (κίνησις, *kinesis*) her zu verstehen. Dass die Seele in ihrem vernünftigen Teil nicht bewegt und verändert werden kann, heißt gerade nicht, dass sie sich außerhalb aller Praxiszusammenhänge oder – noch grundlegender – aller Lebensprozesse befände und diesen gegenüber dann indifferent wäre. Im Gegenteil: Sie ist es vielmehr, die als »das Bewegende«[29] gefasst wird, das jedoch selbst unbewegt ist, also weder durch sich selbst noch durch anderes bewegt und verändert werden kann. Dass sie allein, also *nur* bewegend ist, ermöglicht es, dass sie die praktischen Vollzüge des Menschen gemäß ihrer vernünftigen Einsichten anstoßen kann. Denn da der begehrende Teil der Seele, der auf die Vermehrung von Lust und die Vermeidung von Unlust abzielt, kein Garant für richtige Einsichten und gute Handlungen ist, darf sich der vernünftige Seelenteil bei den Vorgaben, die er macht, und den Handlungen, die er anstößt, nicht durch anderes, also nicht durch den vernunftlosen Teil der Seele bewegen lassen. Die Leidensunfähigkeit des vernünftigen Seelenteils ist für Aristoteles notwendig dafür, mit Lust und Leid so umgehen zu können, dass es für den Menschen als Lebewesen gut ist.

[28] Ebd., 413b.
[29] Ebd., 409a.

Damit nun erläutert werden kann, wie mit Lust und Leid umgegangen werden muss, so dass es für den Menschen gut ist, muss nun das sogenannte *ergon*-Argument[30] herangezogen werden.

Zum *ergon*-Argument

Es ist zwar üblich, den Begriff *ergon* (ἔργον) mit »Funktion« zu übersetzen, allerdings orientiere ich mich hier an der unter anderem von Peter Stemmer vorgeschlagenen Übersetzung mit »charakteristische Hervorbringung«[31]. Das *ergon*-Argument dient dazu, die Spezifik des Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen zu bestimmen. Da der Mensch über Vernunft verfügt, dieses Verfügen aber gerade nicht allein als ein Vermögen – als *dynamis* –, sondern als Verwirklichung in Tätigkeiten – als *energeia* – verstanden werden muss, besteht das, was ihn vor allen anderen Lebewesen auszeichnet, was also für ihn charakteristisch ist bzw. ihn als das Lebewesen, das er ist, charakterisiert, in vernunftgeleiteter Tätigkeit. Aristoteles beginnt die Erläuterung der Bedeutung von *ergon* in der *Nikomachischen Ethik* nun so, dass er zunächst über verschiedene Berufe und Tätigkeiten sagt, worin das für sie jeweils Charakteristische besteht, z. B.: charakteristisch für den Schuster ist es, Schuhe herzustellen und zu reparieren.[32] Da sich aber auch für jedes Organ eines Lebewesens sagen lässt, worin das besteht, was es als das charakterisiert, was es ist, wäre es nicht überzeugend, wenn sich gerade über den Menschen als Lebewesen nicht sagen ließe, was ihn charakterisiert. Was ihn als Lebewesen, also als beseeltes Wesen von anderen beseelten Wesen unterscheidet, ist der vernünftige Teil seiner Seele, so dass das, was charakteristisch für den Menschen ist, darin bestehen muss, von diesem Teil seiner Seele Gebrauch

[30] Bei diesem handelt es sich um eines der am intensivsten bearbeiteten Felder in der Aristoteles-Forschung, weswegen Julia Annas sich schon vor fast 30 Jahren zu der Bemerkung hinreißen ließ, es sei »over-studied« (Julia Annas, The Morality of Happiness, New York: Oxford University Press 1993, 142, Fn. 3). Ich brauche das *ergon*-Argument hier nur, um zu erörtern, welche Bedeutung Aristoteles dem Leiden des Menschen als Lebewesen gibt. Da der Mensch ein Lebewesen mit spezifisch menschlichen Bestimmungen ist, kann sein Leiden auch erst dann verständlich gemacht werden, wenn geklärt ist, was ihn zu dem Lebewesen macht, das er ist und genau dafür wird das *ergon*-Argument benötigt.

[31] Vgl. Peter Stemmer, Aristoteles' Ergon-Argument in der Nikomachischen Ethik, in: Gereon Wolters und Martin Carrier (Hrsg.), Homo Sapiens und Homo Faber. Epistemische und technische Rationalität in Antike und Gegenwart, Berlin: de Gruyter 2005, 71–73. Stemmer liefert eine ausführliche Begründung seiner Kritik an der Übersetzung von *ergon* mit Funktion, auf die ich hier jedoch nicht eingehe.

[32] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1097b.

zu machen, d. h. vernunftgeleitet zu leben: »[D]ann erweist sich das Gut für den Menschen (*to anthropinon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Tugend (*kat' areten*)«[33]. Was einen Menschen gut macht, ist tugendhaft zu handeln.[34]

Wenn das *ergon* des Menschen also in einem vernunftgeleiteten tätigen Leben besteht, dann muss das, was für den Menschen gut und schlecht ist, von seinem *ergon* her verständlich gemacht werden. »[W]as das *ergon* jeweils ist, ist relativ auf eine Gegenstandsklasse, und das *ergon* der einen Gegenstandsklasse ist etwas anderes als das einer anderen Gegenstandsklasse.«[35] Was für *einen* Menschen als Teil der Gegenstandsklasse Mensch gut ist, ist etwas anderes als das, was für ein anderes Lebewesen, das nicht zu dieser Gegenstandsklasse gehört, gut ist, aber es ist dasselbe, das auch für *einen anderen* Menschen gut ist. Das für *den* Menschen Gute, *to anthropinon agathon*,[36] wird also als ein für alle Menschen Gutes verstanden, weil es von seinem *ergon* her bestimmt ist, das für alle Menschen dasselbe ist.[37] Der »Vernunft entsprechende Handlungen« können jedoch auf gute oder schlechte Weise ausgeführt werden. Kann der Kitharaspieler sein Instrument gut oder schlecht spielen und damit das für ihn Charakteristische auf gute oder schlechte Weise hervorbringen, so gilt Entsprechendes für den Menschen als vernünftiges Lebewesen. Vernunftgeleitet zu handeln ist das, was den Menschen als Lebewesen auszeichnet. Aber: »Ein guter Mensch ist ein solcher, der das menschliche ἔργον in der bestmöglichen Weise realisiert.«[38] Deswegen

[33] Ebd., 1098a. Ich habe die Übersetzung von Ursula Wolf an dieser Stelle verändert. Wolf übersetzt *kat' areten* mit »im Sinne der Gutheit«, ich verwende für *arete* jedoch die übliche Übersetzung mit dem Begriff der Tugend.

[34] Was darunter zu verstehen ist und wie sich tugendhaftes Handeln und Leid zueinander verhalten, darauf komme ich weiter unten zu sprechen.

[35] Stemmer, Aristoteles' Ergon-Argument, a. a. O., 70.

[36] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1098a.

[37] »Ein *agathon* ist immer das höchste Ziel fur alle Exemplare der jeweiligen Gegenstandsklasse. Die Gesundheit der Patienten ist das *agathon* für alle Ärzte, nicht nur für einzelne, während andere ein anderes *agathon* haben. Wenn Aristoteles nach dem *agathon* für den Menschen fragt, fragt er also nach dem einen höchsten Ziel für alle Menschen. Alle Menschen kommen – das ist die Voraussetzung seiner Frage – darin überein, ein und dasselbe letzte Ziel zu haben. Nun übersieht Aristoteles nicht, dass die Menschen faktisch nicht alle dasselbe als letztes Ziel anstreben; die einen halten die Lust für das höchste Gut, andere die Ehre, und wieder andere den Reichtum. Dies bedeutet, dass *to agathon* nicht das faktisch angestrebte letzte Ziel meint, sondern das letzte Ziel, das jeder anstrebt, wenn er sich über das, was das Gute ist, nicht täuscht.« (Stemmer, Aristoteles' Ergon-Argument, a. a. O., 68)

[38] Jörn Müller, »Ergon« und »Eudaimonia«. Plädoyer für eine unifizierende Interpretation der »Ergon«-Argumente in den aristotelischen Ethiken, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 57 (2003) 4, 518.

sind *ergon* und *agathon* nicht einfach identisch. Das *ergon* gibt an, welche Tätigkeiten den Menschen als Lebewesen vor allen anderen Lebewesen auszeichnen, das *agathon* ist dagegen als der normative Maßstab zu verstehen, mit dem festgestellt werden kann, ob ein Mensch, das für ihn als Lebewesen Charakteristische auf gute oder schlechte Weise tut. Das *agathon* für den Menschen kann nur auf der Grundlage seines *ergon* bestimmt werden.

Deswegen weist Aristoteles solche Konzeptionen zurück, die von einem Guten als solchem ausgehen, das nicht ein Gutes für bestimmte Lebewesen oder für den von bestimmten Lebewesen durchgeführten Vollzug bestimmter Tätigkeiten ist. Da die Ausgangsfrage für Aristoteles darin besteht, was das beste Gut für den Menschen sei, ist die Frage nach einem unabhängig vom Menschen bestehenden Gut keine Frage, die seine Untersuchung weiterführt.[39] »Denn selbst wenn es ein Gutes gibt, das Eines ist und von allen Gütern prädiziert wird, oder das etwas Abgetrenntes (*choriston*), für sich Seiendes ist, so wird doch der Mensch dieses offensichtlich weder bewirken noch erwerben können«[40]. Wenn das *agathon* für den Menschen nur auf der Grundlage seines *ergon* bestimmt werden kann, dann kann es weder unabhängig von ihm bestehen noch kann es für Lebewesen, deren *ergon* anders bestimmt ist, gelten. »What is good (and bad) depends on what kind of thing the something to be evaluated is, on its *ergon* (its purpose, function, or characteristic activity). Good and bad are understood in terms of what it is for a particular thing to function well, that is, which properties or capacities it needs to have to work in the way in which the things, of which it is a particular example, do work.«[41]

Wenn das Gute für den Menschen nun darin besteht, tugendhaft zu handeln, also in einer Tätigkeit der Seele, die auf das Beste zielt, das bezüglich einer bestimmten Situation oder eines bestimmten Gegenstands von einem Menschen getan werden kann, dann fragt es sich nun, wie Menschen in die Lage kommen, so zu handeln, dass es für sie als Lebewesen gut ist. Wie lernen solche Lebewesen, die gut handeln können, das zu vermeiden, was ihnen

[39] Diesen Gedanken vertritt auch Höffe, der ihn dadurch begründet, dass Aristoteles die Ethik der Politik zur Seite stelle und sie nicht in die Metaphysik einordne. Das Gute für den Menschen ist darum allein das durch den Menschen erreichbare Gute. Vgl. Otfried Höffe, Ethik als Praktische Philosophie – Methodische Überlegungen, in: ders., Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Klassiker Auslegen Bd. 2., Berlin: Akademieverlag 1995, 16.

[40] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1096b. Zur Kritik stehen an dieser Stelle der *Nikomachischen Ethik* vor allem die Überlegungen Platons. Vgl. dazu Hellmut Flashar, Die Platonkritik (I 4), in: Otfried Höffe (Hrsg.), Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Klassiker Auslegen Bd. 2., Berlin: Akademieverlag 1995, 63–82.

[41] Freyenhagen, Living Less Wrongly, a. a. O., 232.

Schaden zufügt und sie leiden lässt? Und was ist für solche Lebewesen überhaupt ein Schaden?

Menschliches Leiden ist das Leiden von Lebewesen, die gut handeln können.

Die Seelenlehre von Aristoteles hat die menschliche Seele in einen Vernunft besitzenden und vernunftlosen Teil eingeteilt. Beide Teile »überschneiden« sich in gewisser Weise in dem bereits oben erläuterten begehrenden und strebenden Seelenteil, der zwar nicht an ihm selbst vernünftig, aber durch Vernunft formbar und für sie empfänglich ist. Dieser Teil steht im Zentrum derjenigen Überlegungen von Aristoteles, die erläutern sollen, wie der Mensch zu einem Lebewesen wird, das gut handeln kann.

Aristoteles unterscheidet die Tugenden in dianoethische und ethische Tugenden, in solche des Denkens und des Charakters. Handeln gemäß der ethischen Tugenden kann nur, wessen Seele in ihrem für die Vernunft erreichbaren Teil so geformt wurde, dass eine Orientierung an den Tugenden möglich ist. Weil jede ethische Tugend »aus Gewöhnung hervorgeht«[42], kann keine von Natur aus be- und entstehen, kein Mensch wird also bereits tugendhaft geboren, er kann nur zu einem tugendhaften Lebewesen erzogen werden. Aristoteles betont in diesem Zusammenhang: »Denn kein natürliches Ding wird durch Gewöhnung geändert.«[43] Dies verweist darauf, dass der Mensch eben kein natürliches Ding wie alle anderen natürlichen Dinge ist, denn er kann ja »durch Gewöhnung geändert« werden, im Unterschied zu einem Stein, »der von Natur aus nach unten fällt« und der sich nicht daran gewöhnen lässt, von sich aus »nach oben zu fliegen«.[44] Entscheidend ist für Aristoteles hier zweierlei, erstens dass die Gewöhnung keine Naturprozesse ändern kann. Etwas, das nicht für die Vernunft bzw. Gewöhnung empfänglich ist, kann auch nicht durch sie geändert werden. Zweitens gilt, dass auch belebte Wesen als Naturwesen – in diesem Fall Menschen – die Tugenden nicht aus ihnen selbst heraus hervorbringen bzw. nicht hervorbringen können. Es braucht immer schon tugendhafte Menschen, die dann den Gewöhnungsprozess anleiten. Weder bestehen Tugenden von Natur aus, noch sind Menschen von Natur aus tugendhaft. Auch Tiere können etwas durch Gewöhnung lernen, der Mensch kann den Prozess der Gewöhnung selbst gestalten und dies steht gerade nicht im Widerspruch zu seiner Natur, sondern ist ihr Spezifi-

[42] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1103a.
[43] Ebd.
[44] Ebd.

kum. »Also entstehen die Tugenden in uns weder von Natur aus noch gegen die Natur. Vielmehr sind wir von Natur aus fähig, sie aufzunehmen, und durch Gewöhnung werden sie vollständig ausgebildet.«[45]

Wenn die Tugenden also durch Gewöhnung ausgebildet werden, so wird man tugendhaft, indem man tugendhaft tätig ist bzw. sich in das tugendhafte Tun eingewöhnt. Die Fähigkeit (*dynamis*) zum tugendhaften Handeln besteht nicht von Natur aus, sie muss vielmehr erst durch wiederholtes tugendhaftes Tun (*energeia*) produziert werden. Anders verhält es sich bei Bestimmungen, die Menschen von Natur aus zukommen. Das Wahrnehmungsvermögen und damit die Leidensfähigkeit erhalten Menschen nicht durch Gewöhnung, sie verfügen vielmehr von Natur aus darüber. Deswegen muss ihnen nicht beigebracht werden wahrzunehmen und zu leiden, weder durch Gewöhnung noch durch Belehrung. Tätigkeiten, zu denen Menschen von Natur aus fähig sind, ist das Vermögen dazu bereits vorausgesetzt: Aus der Fähigkeit folgt unmittelbar die Tätigkeit. Tätigkeiten, die erst erlernt werden müssen – worunter eben auch tugendhaftes Handeln fällt –, bringen dagegen die sie ermöglichende Fähigkeit durch tätige Wiederholung erst hervor: Aus der Tätigkeit entsteht die Fähigkeit. »Denn was wir erst lernen müssen, um es zu machen, lernen wir, indem wir es machen.«[46] Zwar hat Aristoteles betont, dass uns die Tugenden nicht »gegen die Natur« zukommen, weil wir ja dazu in der Lage sein sollen, sie in uns zu reproduzieren. Zwar kann die menschliche Natur auch durch Gewalt zu etwas gezwungen werden, aber dann ist es zu ihrem Schaden und keine ihr entsprechende Gewöhnung. Die eben zitierte Formulierung verweist bereits auf ein zentrales Problem: Wie sollen noch nicht tugendhafte Wesen tugendhaft werden, wenn sie es nur werden können, indem sie schon tugendhaft handeln, obwohl sie dazu noch gar nicht die Fähigkeit ausgebildet haben?

Da es der begehrende und strebende Seelenteil ist, der im Rahmen von Lernprozessen geformt werden soll und Aristoteles hervorgehoben hat, dass dieser Seelenteil nicht von sich aus stets das anstrebt, was für den Menschen gut, also tugendhaft ist, sondern dazu erst gebracht werden muss, ist über die Mittel nachzudenken, mit denen dies erreicht werden kann. Etwas noch nicht zu können, es aber können zu müssen, um ein Mitglied der sittlichen Ordnung der *polis* sein zu können, stellt den grundlegenden Konflikt dar, der alle Erziehungsprozesse auszeichnet.[47] Es gibt jedoch unterschiedliche Möglichkeiten

[45] Ebd. Hegels Begriff der Gewohnheit, auf den ich unten zu sprechen komme, nimmt diese aristotelischen Bestimmungen auf.

[46] Ebd.

[47] Hier deutet sich eine Spannung in der aristotelischen Konzeption des Guten an. Denn einerseits lässt es sich ganz naturalistisch begreifen als das, was durch die bestimmte Form

mit diesem Konflikt umzugehen: Zwang und Gewöhnung. »Denn ein Mensch, der nach dem Affekt lebt, wird auf eine Rede, die ihn davon abbringen will, nicht hören; er wird sie nicht einmal verstehen. Wie aber soll es möglich sein, einen Menschen, der so verfasst ist, umzustimmen? Ganz allgemein nimmt man an, dass ein Affekt nicht der Rede weicht, sondern dem Zwang.«[48] Ein Mensch, dessen begehrender Seelenteil nicht so geformt wurde, dass er zu tugendhaftem Handeln fähig ist, kann nicht durch Rede und Überzeugung dazu gebracht werden. Denn tugendhaftes Handeln wird grundlegend durch Gewöhnung, also durch Handeln gelernt, nicht durch Belehrung.

Warum ist es also nicht erfolgversprechend, nicht tugendhafte Menschen durch argumentative Rede dazu zu bringen, tugendhaft zu handeln? Aristoteles betont nun zwar, dass tugendhaftes Handeln nur auf der Grundlage der »richtigen Überlegung«[49] vollzogen werden kann, also nicht ohne vernünftige Einsicht. Um dies zu erläutern, vergleicht er die Produkte des »Herstellungswissens« mit den Dingen, »die aufgrund der Tugenden entstehen«. »Die Produkte des Herstellungswissens haben das Gutsein in sich selbst. Es genügt also, wenn sie [selbst] mit einer bestimmten Beschaffenheit zustande kommen.« Für die Bewertung von Gebrauchsgegenständen – die Produkte des Herstellungswissens – ist die Art ihres Zustandekommens völlig gleichgültig. Sofern das Ergebnis des Produktionsprozesses gut ist, wird das jeweilige Produkt als gut bewertet, unabhängig davon, wie es zustande kam. »Hingegen werden die Dinge, die aufgrund der Tugenden entstehen, nicht schon dann auf gerechte oder mäßige Weise getan, wenn sie selbst sich auf bestimmte Weise verhalten, sondern erst, wenn auch der Handelnde in einer bestimmten Verfassung handelt, und zwar erstens wissend, zweitens vorsätzlich – und zwar vorsätzlich um der Handlung selbst willen –, drittens aus einer festen und unveränderlichen Disposition heraus.«[50]

Tugendhaft handeln kann somit nur, wer erstens ein Wissen davon hat, worin in einer bestimmten Situation eine tugendhafte Handlung besteht, wer zweitens die tugendhafte Handlung aufgrund ihrer Tugendhaftigkeit vollzieht, und drittens wer durch wiederholte Gewöhnung an tugendhaftes Han-

der menschlichen Natur für menschliche Wesen gegeben ist und das Menschen durch gutes, also tugendhaftes Handeln erreichen können. Andererseits jedoch ist die Verwirklichung des Guten eine politische Tat, in bestimmter Hinsicht also gerade nichts bloß Natürliches. Dass Aristoteles die Entwicklung der *polis* als einen natürlichen Prozess begreift, in dem sich die politische Natur des Menschen realisiert, ist ein Versuch, diese Spannung zu schlichten. Vgl. Aristoteles, Politik, übersetzt von Eugen Rolfes, Hamburg: Verlag Felix Meiner 1995, 1252a.

[48] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1179b.

[49] Ebd., 1103b.

[50] Ebd., 1105a.

deln bereits eine Disposition dazu ausgebildet hat, tugendhaft zu handeln. Entscheidend ist für Aristoteles, dass Tugendhaftigkeit praktisch hervorgebracht werden muss. Das Wissen darum, welche Handlung tugendhaft ist, macht einen Menschen noch nicht zu einem tugendhaften Menschen. Über ein solches Wissen ließe sich auch verfügen, ohne entsprechend zu handeln. Deswegen betont Aristoteles, dass dort, wo es »um den Besitz der Tugenden geht, […] das Wissen kein oder nur geringes Gewicht«[51] hat. Wenn der begehrende Seelenteil also keine Bearbeitung erlebt hat, die ihn an tugendhaftes Handeln gewöhnt hat, so kann ein durch argumentative Rede vermitteltes Wissen um tugendhaftes Handeln nicht dazu führen, den begehrenden Seelenteil entsprechend zu formen. Dann ist Zwang notwendig. Wer also überhaupt keine Gewöhnung an tugendhaftes Handeln erlebt hat, der kann fortan nur durch Zwang daran gehindert werden, lasterhaft zu handeln. Dieser Zwang wird von der gezwungenen Person notwendig als unangenehm, als unlustvoll, als Leid erlebt. Dieses Leid müssen aber all diejenigen, die untugendhaft sind, ertragen, da sie sonst die normative Ordnung der *polis* gefährdeten.[52] Weil alles Handeln von Affekten begleitet ist, ist die Gewöhnung an tugendhaftes Handeln zunächst unlustvoll. Tugendhaft ist schließlich der Mensch, der das tugendhafte, also sittlich richtige Handeln als lustvoll erfährt. Um dies zu erreichen, muss die richtige Form der Erziehung dazu führen, dass noch nicht tugendhafte Menschen – eben Kinder – den durch Übung auf sie ausgeübten Zwang schließlich als etwas begreifen, das gut für sie war. Allerdings gesteht Aristoteles zu, dass auch ein solcher Prozess nicht ohne Unlust und Leiderfahrungen bei den zu Erziehenden verlaufen kann. »Denn mäßig und beherrscht zu leben ist für die meisten Menschen nicht angenehm, insbesondere dann nicht, wenn sie jung sind. Daher muss das Aufziehen und die Beschäftigungen durch Gesetze geordnet werden; denn was zur Gewohnheit geworden ist, wird nicht mehr als unangenehm empfunden.«[53] Erst das, was zur Gewohnheit geworden ist, wird nicht mehr als unangenehm empfunden, was noch Gewohnheit werden muss, kann dagegen unangenehm sein. Unangenehm an den Gewöhnungsprozessen ist das, was Aristoteles Mäßigung oder Mäßigkeit nennt, eine ethische Tugend, die verlangt, der Lust nicht nachzugeben und die Unlust nicht zu fliehen, sondern das für den Menschen als über Vernunft verfügendes Lebewesen Gute zu tun. Da dieses Gute – hier: eine tugendhafte Handlung – von keinem jungen und unerfahrenen menschlichen Wesen unmittelbar und ohne Anleitung bewusst bzw. intentional ver-

[51] Ebd., 1105b.
[52] Ebd., 1180a.
[53] Ebd., 1179b/1180a.

wirklicht werden kann, bedarf es angeleiteter und wiederholender Praktiken, die anfangs noch nicht in Vollendung ausgeführt werden können. Deswegen müssen sie immer wieder korrigiert werden, bis sie die Handlungen so vollziehen können, wie sie sollen. Das impliziert notwendig Entsagung und Verzicht darauf, das, was angenehmer wäre, zu verwirklichen. Weil tugendhaft nur werden kann, wer tugendhaftes Handeln erlernt, ist das mit diesem Lernen verbundene Leiden notwendig. »Beim Lernen spielt man nicht. Lernen tut weh.«[54] Auch dieses Leiden wird von Aristoteles mit Blick auf die *polis* gerechtfertigt, deren normative Ordnung desto weniger gefährdet wird, je besser die jungen Menschen an das tugendhafte Handeln gewöhnt werden.[55] Gleichwohl betont Aristoteles ebenfalls, dass dieses Leiden mit Blick auf die körperliche Entwicklung junger Menschen maßvoll, d. h. nur so groß sein sollte, wie es für das Erlernen der jeweiligen Praktiken notwendig ist. »Der Zögling muß körperlich, zunächst für die Dienstübungen und in der Folge für die Aneignung des notwendigen Wissens, gut gestellt bleiben.«[56] Auch hier muss also die Tugend der Mäßigung befolgt werden, sie gilt auch für die Praxis der Erzieher:innen, denn schädigen diese die jungen Menschen bzw. wenden sie unmäßigen Zwang an, so tragen sie gerade nicht zu deren Entwicklung zu mäßigen bzw. zur Mäßigung fähigen bzw. zu tugendhaften Menschen bei.

Aristoteles geht aber nicht davon aus, dass die Erziehungsprozesse so gut funktionieren und die jungen Menschen so nachhaltig disziplinieren werden, dass ab einem bestimmten Zeitpunkt auf Gewöhnungsprozesse verzichtet werden kann. »Doch reicht es vermutlich nicht aus, dass Menschen in jungen Jahren die richtige Erziehung und Fürsorge erhalten; da sie auch noch als Erwachsene diese Beschäftigungen betreiben und an sie gewöhnt sein sollen, brauchen wir auch dazu Gesetze, und folglich überhaupt für das ganze Leben. Denn die meisten Menschen gehorchen eher dem Zwang als Worten und eher Strafen als dem Werthaften.«[57] Stellen Gewöhnungsprozesse somit den ersten Schritt dar, um Menschen zu tugendhaften Wesen zu machen, so ist die Ausübung von Zwang, der die Menschen zum Einhalten der Gesetze anhält, der zweite Schritt, der dann gemacht werden muss, wenn die Gewöhnungsprozesse nicht erfolgreich – oder nicht erfolgreich genug – waren, so dass weitere Maßnahmen erforderlich sind.

[54] Aristoteles, Politik, a. a. O., 1339a.

[55] Wie die Erziehungsprozesse genau gestaltet sein müssen, um zu einer politischen Ordnung beizutragen, die es dem Menschen ermöglichen soll, das beste Gut zu verwirklichen, ist Thema des achten Buchs der *Politik*.

[56] Ebd., 1341a.

[57] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1180a.

Bezüglich des Leidens von Menschen als Lebewesen, die gut handeln können, lässt sich bis hierhin Folgendes festhalten: Weil das begehrte Angenehme – die Lust – und das Gute nicht identisch sind, müssen Menschen durch Gewöhnungsprozesse dazu gebracht werden, das Gute zu tun. Die dabei zu ertragende Entsagung und der Verzicht auf das Angenehme – die Unlust – sind für die Verwirklichung des Guten notwendige Übel und damit als Leiden gerechtfertigt. Das Leid, das Menschen in der Form von Zwang dann zugefügt wird, wenn die Gewöhnungsprozesse sie nicht dazu bringen konnten, das Gute dem Angenehmen vorzuziehen, wird von Aristoteles gerechtfertigt, da eine sittliche Ordnung, in der die Menschen dem Angenehmen und nicht dem Guten folgen, sich auflösen müsste. Die *polis*, d. h. eine normative sittliche Ordnung, ist notwendig, weil sie für gelingendes menschliches Leben nötig ist, denn sie kann die Menschen letztlich durch Zwang zur Gewöhnung an die Tugenden bewegen. Hier steht jeweils ein Leiden im Zentrum, das dem Menschen gesellschaftlich und politisch angetan werden muss. Aristoteles ist jedoch keineswegs der Auffassung, dass es keine andere Form des Leidens gibt als solches, das Menschen zugefügt werden muss, um sie zum guten Handeln anzuhalten. Wie oben bereits angedeutet wurde, zählt Aristoteles auch durch Krankheiten oder Unglücksfälle verursachte körperliche Schmerzen und Trauer zu dem, was unter den Begriff des *pathos* fällt. Solches Leiden wird von Aristoteles nun mitnichten gerechtfertigt. Es stellt gerade, weil es politisch nicht rechtfertigbar ist, eine Herausforderung für seine Ethik dar. Die Frage, die diesbezüglich entscheidend ist, lautet darum, wie Menschen als leidensfähige Lebewesen, die gut handeln können, mit nicht zu rechtfertigendem Leiden umgehen sollen.

Entscheidend bleibt für Aristoteles auch hier stets, ob ein Mensch gut handelt. Handeln aber – auch das betont Aristoteles – findet stets unter bestimmten äußeren – politischen und natürlichen – Bedingungen statt, die die Handelnden nicht vollständig selbst hervorgebracht haben und auf die sie auch nur bedingt Einfluss haben. Dieser Umstand hat für Aristoteles zwei Konsequenzen: Zum einen gilt trotz der Abhängigkeit des Handelns von äußeren Bedingungen, dass Menschen danach streben sollen, in diesen Bedingungen das Gute zu erreichen. Zum anderen ist dies aber nur möglich, wenn die Bedingungen es überhaupt zulassen. »Das menschliche Leben bedarf ihrer, wie gesagt, zusätzlich, doch verantwortlich für das Glück sind die Betätigungen der Tugend, für das Gegenteil die entgegengesetzten.«[58] Die äußeren Bedingungen, von denen Aristoteles hier auch als »Wechselfälle des Schicksals« spricht, ermöglichen zwar gutes Handeln – und weil sie das können, können

[58] Ebd., 1100b.

sie es auch verunmöglichen –, aber sie sind für dieses nicht »verantwortlich«. Das sind jeweils nur die Handelnden selbst, da das Gute ja als das Gute des Menschen durch menschliches Handeln und allein durch dieses erreichbar sein muss. Wer nicht mehr gut handeln kann, weil die »Wechselfälle des Schicksals« und der »Zufall« es verhindern, wird nicht deswegen nicht glücklich sein, weil die äußeren Bedingungen allein schon Unglück bedeuteten, sondern weil sie den einzigen Weg, den es für den Menschen zum Glück gibt – das gute Handeln –, unmöglich machen. »Da aber viele Dinge durch Zufall geschehen, Dinge, die sich an Größe und Kleinheit unterscheiden, werden geringe Glücks- ebenso wie Unglücksfälle das Leben eines Menschen nicht beeinflussen, während große und häufige Glücksfälle das Leben glückseliger machen werden […], die entsprechenden Unglücksfälle hingegen das glückselige Leben zerdrücken und trüben.«[59] Große und häufige Unglücksfälle stellen deswegen ein Problem dar, weil sie das glückselige Leben – ein solches, das dauerhaft das beste Gut verwirklicht – »zerdrücken und trüben«. Wie bereits gesagt: Auch hier steht für Aristoteles die Frage im Zentrum, wie ein Mensch handelnd mit solchem Unglück umgeht. »Doch selbst unter diesen Umständen scheint das Werthafte durch, wenn jemand gelassen viele und große Unglücksfälle erträgt, nicht aus Unempfindlichkeit, sondern weil er edel und stolz ist. Wenn aber, wie wir gesagt haben, für die Beschaffenheit des Lebens die Tätigkeiten entscheidend sind, dann kann keiner, der glückselig ist, unglücklich werden«.[60] Wer glückselig ist, ist es deswegen, weil er gut handelt. Wer gut handelt, wird niemals tun, »was verhasst und schlecht ist«[61]. Wer schlecht handelt, wird unglücklich werden, wer gut handelt, wird dagegen auch dann nicht unglücklich werden, wenn er viel leidet.[62] Die Gelassenheit, der Edelmut und der Stolz, die Aristoteles hervorhebt, sind für ihn ein Zeichen dafür, dass diese Handelnden auch unter den widrigsten Verhältnissen im durch Handeln zu erreichenden Guten das für sie Wesentliche erkennen und nicht in dem ihnen zugefügten Leid.

Wichtig ist nun, dass Aristoteles die Gelassenheit, mit der das Erlittene ertragen wird, nicht mit Unempfindlichkeit gleichsetzt. Das Leiden wird also nicht geleugnet oder verdrängt, ihm wird vielmehr sein Ort zugewiesen. Obgleich diejenigen, die große Unglücksfälle ertragen müssen, immer noch nicht unglücklich sein müssen, sofern sie daran festhalten, gut zu handeln, hat das

[59] Ebd.

[60] Ebd.

[61] Ebd., 1101a.

[62] Unglück, das durch Schicksalsschläge entsteht, von denen Menschen sich nicht mehr erholen, wie es in traumatischen Erfahrungen geschieht, ist etwas, das sich im antiken Optimismus von Aristoteles noch nicht finden lässt.

Leid einen beträchtlichen Effekt auf die Möglichkeit, das beste Gut zu verwirklichen. »Wenn dem so ist, dann wird der Glückliche niemals unglücklich werden können; er wird allerdings auch nicht selig sein, wenn ihn Schicksalsschläge treffen, wie sie Priamos erlitten hat.«[63] Solche Schicksalsschläge, wie die Zerstörung von Troja und der Tod des Sohnes Hector, hindern Priamos daran, selig zu sein, auch dann, wenn er weiterhin gut handelt. Wer unter solchem Unglück zu leiden hat, wird das beste Gut in seinem Leben auch dann nicht wieder realisieren können, wenn er in jeder Hinsicht gut handelt. Das Erlittene wiegt hier so schwer, dass es ihm aus eigener Kraft zwar noch möglich ist, gut zu handeln, nur wird das Glück als höchster Status, den die Seele des Menschen erreichen kann, durch dieses Handeln nicht erreicht werden können. Das verweist auf die Abhängigkeit der Realisierung des Glücks von äußeren Bedingungen und Gütern, wie Aristoteles wenig später ausführt. Derjenige ist glücklich, »der sich im Sinn einer Tugend, die ein abschließendes Ziel ist, betätigt und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist, und zwar nicht nur über irgendeine Zeitspanne hinweg, sondern während eines ganzen Lebens«[64]. Das Verfügen über äußere Güter allein führt nicht zum Glück, das gute Handeln ohne eine hinreichende Ausstattung mit äußeren Gütern vermag das Glück jedoch ebenfalls nicht zu realisieren. Im Falle so großen Unglücks wie des beschriebenen von Priamos ist es, laut Aristoteles, »wenn überhaupt, dann erst nach Ablauf einer langen Zeitspanne, in der er große und edle Dinge erreicht«[65], wieder möglich, glücklich zu werden. Die Einschränkung »wenn überhaupt« legt nahe, dass Aristoteles sehr wohl gesehen hat, dass Menschen Dinge erleiden können, die ihre Fähigkeit, das für sie als Lebewesen Gute zu realisieren, so sehr beinträchtigen können, dass es unmöglich gemacht wird. Wenn es überhaupt wieder möglich sein sollte, dann erst nach einer langen Zeit, die jedoch nicht in erster Linie durch Erholung von dem Erlittenen geprägt sein darf. Zwar dürfte Aristoteles kaum etwas dagegen haben, aber auch hier führt allein das gute Handeln und speziell: das Erreichen großer und edler Dinge wieder dazu, dass man glücklich sein kann. Da den Menschen qua ihrer Bestimmung als Lebewesen aufgegeben ist, was gut für sie ist – nämlich gut und tugendhaft zu handeln und zu leben –, sind es nicht Unglücksfälle oder körperliche Schmerzen als solche, die diejenige Form des Schlechten darstellen, die unbedingt vermieden werden muss. Vermieden werden muss vielmehr, was handelnd und nur handelnd vermieden werden kann: schlechtes Handeln. Unglücksfälle und körperliche Schmerzen sind

[63] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1101a.
[64] Ebd.
[65] Ebd.

schlecht, insofern sie gutes Handeln erschweren oder phasenweise unmöglich machen. Wenn trotz Unglücksfällen und körperlicher Schmerzen gut gehandelt wird, dann ist das gute Handeln aufgrund seiner widrigen Begleitumstände umso höher zu bewerten. Es ist dann – wie bereits erwähnt – Zeichen von Stolz und Edelmut.

Wenn Menschen aufgrund der vielen Unglücksfälle, die sie als »Wechselfälle des Schicksals« ereilen, ihr Zuhause verlassen und fliehen, dann ist dies aus der Perspektive von Aristoteles gerechtfertigt, wenn ihnen an ihrem Zuhause trotz aller Bemühungen kein gutes Handeln mehr möglich ist, sie also dauerhaft daran gehindert werden. Weil Aristoteles aber daran festhält, dass das Gute etwas ist, das Menschen durch Handeln selbst erreichen müssen, können äußere Umstände wie prekäre, instabile und politisch bedrohliche Lebensverhältnisse ohnehin nicht so gestaltet werden, dass sie alleine zu gutem Handeln führen. Aber: Wo Menschen daran gehindert werden, gut zu handeln, besteht – so könnte man mit Aristoteles auf die Fluchtbewegungen unserer Gegenwart schauen – gutes Handeln eben genau darin, diese Hindernisse zu fliehen, wenn sie sich nicht beseitigen lassen. Die Flucht vor dem, was gutes Handeln verhindert und Menschen leiden lässt, ist – so verstanden – selbst gutes Handeln.

Nicht mehr gut handeln können

Damit kann nun die eingangs bereits angeführte Bestimmung, dass Leiden für Aristoteles darin besteht, nicht mehr gut handeln zu können, präzisiert werden. Dafür muss zur menschlichen Natur zurückgekehrt werden. Wenn Aristoteles über Menschen als politische Wesen spricht, dann redet er über sie als Lebewesen, deren *ergon* darin liegt, vernunftgemäß zu handeln und deren Lebensverhältnisse entsprechend so eingerichtet sein sollen, dass sie darin das beste Gut realisieren, also glücklich leben können.[66] Nun kann man sich fragen, warum das Leiden in Gestalt von Unglücksfällen und körperlicher Schmerzen seinen problematischen Charakter für Menschen vor allem dadurch gewinnt, dass es gutes Handeln erschwert. Schmerzen zu haben, seine

[66] Darauf verweist direkt der erste lange Satz der *Politik*: »Da jeder Staat uns als eine Gemeinschaft entgegentritt und jede Gemeinschaft als eine menschliche Einrichtung, die ein bestimmtes Gut verfolgt – denn um dessentwillen, was ihnen ein Gut zu sein scheint, tun alle alles –, so erhellt, daß zwar alle Gemeinschaften nach irgendeinem Gute streben, vorzugsweise aber und nach dem allervornehmsten Gute diejenige, die die vornehmste von allen ist und alle anderen in sich schließt. Das ist aber der sogenannte Staat und die staatliche Gemeinschaft.« (Aristoteles, Politik, a. a. O., 1252a)

Kinder zu verlieren, das sind Erfahrungen, die nicht erst dadurch leidvoll sind, dass sie gutes Handeln einschränken oder verhindern. Warum spielt der Bezug auf das gute Handeln dann eine so zentrale Rolle für Aristoteles?

Im ersten Buch der *Politik* wird der Mensch als von Natur aus politisches, d. h. in Staaten lebendes Wesen verstanden. Die ersten sozialen Verbände entstehen laut Aristoteles noch um des Erhalts des Lebens willen. Ihr Zweck ist primär die Selbsterhaltung der in ihnen lebenden Menschen, im Unterschied zum Staat, der als vollendete Form der Gemeinschaft gilt.[67] Der Entwicklungsprozess von den ersten Gemeinschaften wie Familie und Dorf zum Staat wird als ein natürlicher Prozess verstanden. Der Staat als *telos* dieses Prozesses ist die »vornehmste« Form des menschlichen Lebens, in der deswegen das beste Gut für den Menschen erst realisiert werden kann. Die *polis* ist aus der Perspektive von Aristoteles gerade nichts, was der menschlichen Natur als etwas Künstliches aufgezwungen werden muss. Vielmehr gibt es für Menschen von Beginn an eine natürliche Notwendigkeit, ihr Leben gemeinsam mit anderen Menschen zu führen. Das gemeinschaftliche Leben als solches kommt aber nicht nur Menschen zu. Sie teilen es vielmehr mit »schwarm- oder herdenweise lebenden«[68] Tieren. Ähnlich wie im Falle des *ergon*-Arguments in der *Nikomachischen Ethik* versucht Aristoteles die Spezifik des menschlichen Zusammenlebens dadurch zu erläutern, dass er es als eine Form des Zusammen*lebens* als etwas Natürliches begreift, wie es andere Tiere auch auszeichnet, woran anschließend er dann die politische Lebensform des Menschen durch eine »spezifische Hervorbringung« von anderen Formen des Zusammenlebens unterscheiden muss.

Wenn Menschen nun leiden und aufgrund dieses Leidens nicht mehr gut handeln und entsprechend leben können, dann verfehlen sie das, was sie als Lebewesen auszeichnet. Für Aristoteles wird das Leiden deswegen stets im Verhältnis zum guten Handeln gesehen, weil ein Leben, in dem gutes Handeln nicht oder nicht mehr möglich ist, aufhört, spezifisch menschlich zu sein. Menschen, die aufgrund ihres Leidens nicht mehr gut handeln können, wird so die Möglichkeit genommen, wie Menschen zu leben. Stattdessen ist ihnen zwar noch ein Zusammenleben mit anderen möglich, aber nicht mehr auf eine spezifisch menschliche Weise. Situationen, aus denen Menschen fliehen, wie instabile und prekäre Lebensverhältnisse, die von Armut und Perspektivlosigkeit bestimmt sind, wie es in vielen Ländern der Welt gegenwärtig der Fall ist, zeichnen sich eben genau dadurch aus, dass Menschen dort nicht mehr auf eine menschliche Weise mit anderen zusammenleben können.

[67] Vgl. Aristoteles, Politik, a. a. O., 1252b.
[68] Ebd., 1253a.

Nun ließe sich einwenden, dass eine schwerwiegende Krankheit doch den Menschen nicht allein in seinem guten Handeln einschränkt, sondern vielmehr seine Selbsterhaltung gefährdet, wie es bei jedem schwerwiegend erkrankten nicht menschlichen Tier ebenso der Fall wäre. Warum sollte dieses Leiden erst durch die Tatsache, dass es gutes Handeln einschränkt oder verhindert, für den Menschen den bedrohlichen Charakter annehmen, den es hat? Es ist ja nicht nur gutes Handeln, das dadurch eingeschränkt wird, sondern auch schlechtes bzw. Handeln überhaupt, d. h., der Gebrauch der Vernunft überhaupt wird in Frage gestellt. Für Aristoteles sind körperlich erkrankte und leidende Menschen zwar in ihrer Selbsterhaltung bedroht, worin sie sich nicht von anderen Tieren unterscheiden. Aber Menschen leben ihr Leben im Unterschied zu anderen Tieren als Lebewesen, denen es wesentlich darum zu tun ist, das Gute zu verwirklichen, d. h. vernunftgeleitet zu handeln und das auf gute Weise. Insofern ihr Leben gefährdet ist, ist es immer als das Leben von Lebewesen gefährdet, deren spezifische Hervorbringung darin besteht, Gebrauch von der Vernunft zu machen. Es lassen sich somit bei Menschen nicht zwei Schichten voneinander ablösen, von denen eine auf Selbsterhaltung ausgerichtet ist und die andere auf gutes Handeln. Deswegen begreift Aristoteles die Seele ja als nicht abtrennbar von Lebewesen, solange sie leben. Es zeichnet Menschen aus, die unterschiedlichen Aspekte ihres Lebens zu einer Einheit zu integrieren und unter die Leitung der Vernunft zu stellen. Selbsterhaltung, also derjenige Aspekt des menschlichen Lebens, der als bloßes Leben mit anderen Tieren geteilt wird, steht in dieser Perspektive dem guten Handeln nicht entgegen. Sie muss vielmehr gewährleistet sein, damit gutes Handeln und ein gutes Leben möglich sind.

Es lässt sich gegenüber dem eben gemachten Einwand darum vielmehr umgekehrt argumentieren: Menschen leiden eben nicht erst dann, wenn ihre Selbsterhaltung gefährdet wird, sondern schon dann, wenn sie daran gehindert werden, gut zu handeln. Weil das menschliche Leben im Unterschied zu anderen Lebensformen eine komplexere Form des Zusammenlebens hervorbringt als diese, beginnt das Leiden menschlicher Wesen eben bereits dann, wenn das gute Handeln eingeschränkt wird. Da die Möglichkeit guten Handelns aber von der Einrichtung der *polis* abhängt, können Menschen unter der Einrichtung bzw. der Organisation ihres politischen Zusammenlebens leiden, eben dann, wenn dieses ihre Möglichkeiten gut zu handeln gefährdet oder zerstört. Und eben genau dann ist Flucht ein Mittel, die Möglichkeit guten Handelns wieder zu erlangen.

In Bezug auf die bereits diskutierten Formen des Leidens heißt dies Folgendes:

1. Leiden, das durch die Eingewöhnung in tugendhaftes bzw. gutes Handeln verursacht wird, wurde bereits als gerechtfertigt bestimmt. Dasselbe gilt für den Zwang, der ausgeübt werden muss, um bereits erwachsene Menschen zur Einhaltung der Gesetze zu bewegen. Da die *polis* als der soziale Ermöglichungsgrund für gutes Handeln gilt und es für Aristoteles gerade die Verunmöglichung guten Handelns ist, die Leiden verursacht, wäre es jedoch nicht nur für die *polis* potentiell gefährlich, wenn sie ihre Mitglieder nicht dazu anhielte, tugendhaft zu handeln. Eine *polis*, die dies zuließe, schadete vielmehr auch ihren Mitgliedern, weil sie diese nicht darin unterstützte, gut zu handeln und glücklich zu werden. Sie wäre dafür verantwortlich, dass die Menschen unter ihren Möglichkeiten blieben. Daraus ergibt sich die Paradoxie, dass die *polis* ihren Mitgliedern Leid zufügen muss (durch die mit der Eingewöhnung in tugendhaftes Handeln verbundene Entsagung und Disziplinierung), damit sie nicht leiden (und unter ihren Möglichkeiten bleiben, indem sie ihre Fähigkeit, gut zu handeln, nicht tätig verwirklichen).

2. Das Leiden unter Unglücksfällen und körperlichen Schmerzen ist für Aristoteles nicht zu rechtfertigen, weil es die Möglichkeit des guten Handelns einschränkt. Mit Bezug auf den politischen Charakter von Aristoteles' Überlegungen muss hier nun ergänzt werden, dass die *polis* ein Interesse daran haben muss, dass diejenigen, die aufgrund von Unglücksfällen und körperlichen Schmerzen am guten Handeln gehindert werden, dies bald wieder tun können. Weil die Leidenden hier eben auch – wie oben beschrieben wurde – als Lebewesen leiden, die gut handeln können und es ihr Leiden ist, das das phasenweise verhindert, gilt für solches zwar nicht politisch verursachte Leiden, dass politische Mittel zu seiner Linderung gefunden werden müssen, damit Menschen weiter als politische Tiere leben und die Möglichkeit zum guten Handeln verwirklichen können.

Schlussfolgerungen

Aus den Überlegungen von Aristoteles lässt sich folgender Grundsatz über das Leiden gewinnen: Leiden ist Leiden von etwas an (oder unter) etwas. Da Leiden eine natürliche Bestimmung bzw. Fähigkeit ist, die lebendigen Wesen zukommt, muss der Satz folgendermaßen verstanden werden: Leiden ist immer das Leiden eines lebendigen Wesens unter etwas. Worunter ein Lebewesen leidet – der Gehalt des zweiten Etwas –, hängt davon ab, was für ein Lebewesen es ist – der Gehalt des ersten Etwas. Der Mensch ist nun ein Lebewesen, dessen *ergon* darin besteht, vernunftgeleitet zu handeln. Gut ist es für den Menschen als Lebewesen, wenn er diese vernunftgeleiteten Handlungen

gut ausführt, d. h. tugendhaft handelt, schlecht ist es für ihn, wenn er entweder schlecht handelt oder nicht dazu in der Lage ist, gut zu handeln. Aus Aristoteles' Perspektive leidet der Mensch als das Lebewesen, das er ist, einerseits genau dann, wenn es etwas gibt, das ihn daran hindert, gut zu handeln, andererseits dann, wenn er etwas tun oder erdulden muss, das Unlust hervorruft. Für dieses zweite Etwas des formulierten Grundsatzes, also für dasjenige, das beim Menschen Leiden hervorrufen kann, wurden vier unterschiedliche Bestimmungen gefunden: 1. durch Gewöhnungsprozesse an tugendhaftes Handeln hervorgerufene Unlust in der Form von Entsagung und Verzicht, 2. durch Zwang zur Einhaltung der Gesetze hervorgerufene Unlust in der Form von Entsagung und Verzicht, 3. Unglücksfälle (wie z. B. der Verlust von Freund:innen und Angehörigen, politische Vertreibung und Kriegserfahrung) und damit verbundenes seelisches Leid (wie z. B. Trauer), 4. körperliche Schmerzen (z. B. durch Krankheit, Unfälle oder Gewalt hervorgerufen).

Was daran sichtbar wird, ist, dass die jeweilige Form des Leidens von demjenigen Etwas abhängt, das sie hervorruft. Die Leidensform ist abhängig von der Leidensursache. Dies wurde oben schon bei der Herleitung des Leidens von der Wahrnehmung gezeigt. *Wie* das Lebewesen Mensch leidet, hängt also davon ab, mit welchen Gegenständen, Situationen und politischen Verhältnissen es konfrontiert ist. Aber nicht nur das: Obgleich es die leidensunfähige Vernunft ist, die dem Lebewesen Mensch die Kriterien seines Handelns und damit auch seines Umgangs mit dem eigenen und fremden Leiden liefert, zeigt sich das Lebewesen Mensch trotz und in seiner Vernünftigkeit als *ein abhängiges Lebewesen*. Dass der Mensch gut handeln – und das heißt: sich als das Lebewesen, das er ist, verwirklichen kann –, ist abhängig davon, dass er in dem Leben, das er führt, nicht durch unterschiedliche Formen des Leidens daran gehindert wird. Weil er ein Lebewesen ist, leidet der Mensch, das ist für Aristoteles unvermeidlich. Mit Blick auf seine eigene Zeit wusste Aristoteles darum, dass menschliche Lebewesen sowohl durch defizitäre politische Lebensformen als auch durch »Wechselfälle des Schicksals« permanent mit Hindernissen konfrontiert werden. Es hängt damit zusammen, dass Aristoteles – wie Ursula Wolf hervorgehoben hat – sich auf ein Verständnis des Guten für den Menschen konzentriert, das ein Gutes ist, das durch den Menschen handelnd erreicht werden können muss, denn ein für den Menschen unerreichbares Gutes ist kein Gutes für den Menschen.[69] Gerade weil die Men-

[69] »Er sucht wie alle griechischen Philosophen, die von der Grunderfahrung der Wechselhaftigkeit des Lebens geprägt sind, nach einer Konzeption des Glücks, deren Realisierung bei uns liegt und durch widrige Umstände nicht völlig durchkreuzt werden kann. Das Leben in der guten Aktualisierung der eigenen Fähigkeiten bietet eine solche Möglichkeit.« (Ursula Wolf, Einleitung, in: Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 14.)

schen als Lebewesen von ihren natürlichen und politischen Lebensumständen abhängig sind und diese Umstände sie daran hindern können, gut zu handeln, versucht Aristoteles mit der leidensunfähigen Vernunft und dem Guten, in dem eine durch sie geleitete und gut ausgeführte Tätigkeit besteht, Kriterien für ein Leben zu finden, das sich von seinen natürlichen und politischen Umständen nicht überwältigen lässt. Der ontologische Nachweis der leidensunfähigen Vernunft ist eine philosophische Reaktion auf die Abhängigkeit und das unnötige Leiden der Menschen, damit dieses nicht das letzte Wort habe.

Im Unterschied zu den nicht über Vernunft verfügenden Tieren, für die es aus der Perspektive von Aristoteles letztlich nur eine Form des Leidens geben kann, nämlich dasjenige, das ihre Selbsterhaltung gefährdet, beginnt das Leiden des Menschen nicht erst bei seiner existenziellen Bedrohung, sondern bereits dort, wo er daran gehindert wird, das für ihn Gute zu verwirklichen, eine Hinderung, die keineswegs lebensbedrohlich sein muss. Zwischen beidem besteht jedoch ein Kontinuum, denn Menschen leben mehr oder weniger gut bzw. tugendhaft. Wer unvernünftig bzw. nicht tugendhaft lebt, führt ein verkümmertes Leben und ein durch organische Schäden existenziell bedrohtes Leben ist nur eine extreme Form eines verkümmerten Lebens. Wie bereits ausgeführt wurde, lässt sich bei Aristoteles zwischen einem gerechtfertigten oder notwendigen und einem nicht gerechtfertigten und unnötigen Leiden unterscheiden. Gerechtfertigt ist Leiden dann, wenn es in Kauf genommen und zugefügt werden muss, um gut und tugendhaft handeln zu können. Dieses Leiden darf aber nicht Formen annehmen, die die Leidenden letztlich daran hindern, gut und tugendhaft zu handeln. Unnötig ist Leiden deswegen genau dann, wenn es nicht – wie vermittelt auch immer – der tätigen Verwirklichung des Guten dient oder als dessen Folge hervorgerufen wird. Wenn eine politische Ordnung es ihren Mitgliedern also nicht ermöglicht, gut zu handeln oder von ihnen Handlungen erfordert, die gemäß der aristotelischen Ontologie gerade nicht zur Verwirklichung des Guten beitragen, so ist sie defizitär.

Aus einer materialistischen Perspektive erscheint die leidensunfähige Vernunft darum als dasjenige Mittel, das menschliche Lebewesen bzw. lebendige Menschen zur Verfügung haben, um mit dem Leid, mit dem sie konfrontiert sind, so umzugehen, dass sie gut handeln und leben können. Weil sie als Lebewesen leidensfähig sind, besteht eine Notwendigkeit für sie, das Leiden so gering zu halten, dass sie gut leben können. Als sterbliche und sinnliche Wesen ist es ihnen nicht möglich, gar nicht zu leiden. Aber durch den Gebrauch desjenigen Teils ihrer Seele, der nicht leidensfähig ist, soll es ihnen als leidensfähigen Lebewesen möglich sein, das notwendige vom unnötigen Leiden zu unterscheiden und so nur das Leid in Kauf zu nehmen, das für das

Führen eines guten Lebens notwendig ist. Aristoteles spricht offensichtlich von *der* menschlichen Lebensform, nicht von unterschiedlichen Lebensformen, obgleich speziell die *Politik* sich natürlich mit den Vorzügen und Nachteilen unterschiedlicher politischer Herrschaftsformen beschäftigt, wobei das Maß zu ihrer Beurteilung selbst wiederum in der Ontologie der menschlichen Lebensform situiert ist. Die Entwicklung des Menschen zu einem in politischen Gemeinschaften lebenden Wesen begreift Aristoteles ebenso als natürlichen Entwicklungsprozess wie die Entwicklung dieser politischen Gemeinschaften selbst. »Endlich ist die aus mehreren Dorfgemeinden gebildete vollkommene Gesellschaft der Staat, eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht. Darum ist alles staatliche Gemeinwesen von Natur, wenn anders das gleiche von den ersten und ursprünglichen menschlichen Vereinen gilt. Denn der Staat verhält sich zu ihnen wie das Ziel, nach dem sie streben; das ist aber eben die Natur.«[70] Er vertritt so ein singularistisches Verständnis des Lebensformbegriffs, demzufolge die menschliche Lebensform in all ihren politisch vorzüglichen oder mangelhaften Realisierungsweisen dieselbe bleibt.

Weil der Mensch ein wahrnehmendes Lebewesen ist, kann er leiden. Seine Spezifik als Lebewesen besteht darin, vernunftgeleitet und gut handeln zu können. Dasjenige Leiden, das für ihn als Lebewesen am schlimmsten ist – und das zugleich das spezifisch menschliche Leiden ist –, ist dasjenige, das ihn daran hindert, spezifisch menschliche Dinge zu tun, also gut zu handeln. Zwar leidet der Mensch als ein Lebewesen auch unter Dingen, unter denen andere Lebewesen leiden: Krankheit, Hunger, Durst etc., aber diese Leidensformen sind als solche noch keine spezifisch menschlichen Leidensformen. Weil der Mensch aber ein vernünftiges Lebewesen ist, leidet er dann, wenn er unter Hunger leidet, als ein vernünftiges Lebewesen unter Hunger. Und dieser Hunger kann ihn daran hindern, gut zu handeln. Bei einem Tier ist das nicht möglich, das Tier wird durch den Hunger allein in seiner Selbsterhaltung bedroht, wenn es ihn nicht zu stillen vermag. Für den Menschen ist das Stillen des Hungers auch aus Gründen der Selbsterhaltung notwendig, aber sein Leben geht nicht in der Selbsterhaltung und damit auch nicht in der Befriedigung von materiellen Bedürfnissen auf. Selbsterhaltung ist für den Menschen vielmehr die Bedingung dafür, gut handeln zu können, ein Gedanke, den Marx aufnehmen wird.[71] Das Leid, das der Hunger verursacht, ist im Falle des Menschen vielgestaltiger als das des Tieres.

[70] Aristoteles, Politik, a. a. O., 1252b.
[71] Siehe dazu ausführlich Kapitel II.3.

Die natürliche Entwicklung der menschlichen Lebensform zur politischen Gemeinschaft des Staates ist für die Menschen notwendig mit Leid verbunden, nämlich mit Verzicht und Entsagung, die durch das Lernen und Befolgen von tugendhaften Praktiken bewirkt werden. Das für die menschliche Lebensform Gute zu tun hat also Leiden zur Folge. Andersherum formuliert: Damit in der menschlichen Lebensform Gutes getan werden kann, muss dasjenige Leid in Kauf genommen werden, das durch das Erlernen und Ausüben tugendhafter Handlungen verursacht wird. Dieses Leiden oder vielmehr das Ertragen dieses Leidens ist konstitutiv für die menschliche Lebensform, denn ohne es können Menschen nicht das tun, worin nach Aristoteles gerade das besteht, was sie spezifisch unter allen Lebewesen auszeichnet: gut handeln. Weil der Zweck menschlichen Lebens eben darin besteht, durch gutes Handeln ein glückseliges Leben zu führen, muss die menschliche Lebensform sich in einer Form von politischer Gemeinschaft organisieren, die es ihren Angehörigen ermöglicht, gut zu handeln. Dass notwendiges Leid ertragen werden muss, weil sonst nicht gut gehandelt werden könnte, heißt auch, dass unnötiges Leid verhindert werden muss. Es gehört so ebenfalls zur menschlichen Lebensform dazu, unnötiges Leid zu verhindern. Dies kann nach Aristoteles der »beste Staat«[72] als politische Organisationsform der menschlichen Lebensform leisten. Den weniger guten Staatsformen gelingt dies dagegen schlechter. Insofern ermöglicht Aristoteles' singularistisches Verständnis der menschlichen Lebensform durchaus eine Kritik von Lebensform*en*, deren Maßstab der beste Staat ist, in dem menschliches Handeln sich so institutionalisiert hat, dass es den Menschen ermöglicht, gut zu handeln und nicht unnötig zu leiden.

Allerdings sind die Menschen nach Aristoteles nicht alle gleich. Nicht alle Menschen können der Vernunft gemäß und gut handeln und erst recht nicht den *bios theoretikos* als höchste Lebensweise realisieren. Die natürliche Unterschiedlichkeit der Menschen, von der Aristoteles ausgeht, rechtfertigt schließlich auch ihre unterschiedliche politische Behandlung bzw. die unterschiedlichen Formen, in denen sie in der menschlichen Lebensform ihr Leben leben, und das impliziert ausdrücklich den besten Staat. »Die so weit voneinander abstehen, wie die Seele vom Leib und der Mensch vom Tiere – und das ist bei allen denen der Fall, deren Aufgabe im Gebrauch ihrer Leibeskräfte besteht und bei denen das die höchste Leistung ist –, die also sind Sklaven von Natur, und es ist ihnen besser, sich in dieser Art von Dienstbarkeit zu befinden […]. Denn der ist von Natur ein Sklave, der eines anderen sein kann – weshalb er auch eines anderen ist – und der an der Vernunft nur insoweit teil hat, daß er

[72] Aristoteles, Politik, a. a. O., 1260b.

sie in anderen vernimmt, sie aber nicht selbst hat.«[73] Ein Sklave hat demnach eine vernunftlose Seele, er ist allein empfänglich für die Vernunft anderer. Dass erwachsene Männer, Frauen, Kinder und Sklaven auf je unterschiedliche Weise in der menschlichen Lebensform leben, heißt für Aristoteles aber nicht, dass sie jeweils unterschiedliche Lebensformen repräsentieren. Sie repräsentieren nur die eine menschliche Lebensform auf unterschiedliche Weise, allerdings auf eine jeweils ihrer Natur entsprechende Weise. Nach dieser jeweiligen Natur rechtfertigt sich schließlich auch das Leid, das die Menschen in der menschlichen Lebensform aushalten müssen. »Es gibt nämlich solche, die von Natur darauf angelegt sind, unter einem sklavischen Regiment zu stehen, und andere, die für ein königliches, und noch andere, die für ein freistaatliches Regiment von Hause aus disponiert sind, und für die sonach die entsprechende Herrschaft gerecht und nützlich zugleich ist.«[74] Sind die Sklaven für Aristoteles aufgrund ihrer Natur dafür vorgesehen, diejenige körperliche Arbeit zu verrichten, die den hellenischen Bürgern dann Muße und Glück ermöglicht, so ist das Leid, das sie aufgrund körperlicher Anstrengung ertragen müssen, eben genau keines, das verhindert werden müsste. Körperlich für andere zu arbeiten, entspricht ihrer Natur. Ihr Gutes liegt in der Arbeit für andere. Ihr Leiden ist ein für die menschliche Lebensform notwendiges Leiden, weil es den Bürgern das ermöglicht, was diese ihrer Natur gemäß tun können sollen: vernunftgeleitet und gut handeln und sich nicht allein mit Selbsterhaltung beschäftigen und dies über ein ganzes Leben hinweg.

Drei Aspekte können abschließend nochmals hervorgehoben werden:

1. Den Überlegungen von Aristoteles lässt sich eine für alle weitere Beschäftigung mit dem Leiden entscheidende Unterscheidung entnehmen, nämlich die zwischen notwendigem und unnötigem Leiden, und diese Unterscheidung ist zugleich die Unterscheidung von gerechtfertigtem und unrechtfertigbarem Leiden: Ein Leiden ist gerechtfertigt, wenn es für ein gelingendes Leben unabdingbar ist. Nötig ist solches Leiden, das für gutes Handeln in Kauf genommen werden muss, unnötig ist solches Leiden, das Menschen daran hindert, Gutes zu tun.

2. Das singularistische Verständnis der menschlichen Lebensform von Aristoteles leistet einen Beitrag dazu, dass ihm die im politischen Leben bestehenden Hierarchien als natürliche bzw. ontologische Bestimmungen erscheinen.[75] Gleichwohl kann das politische Leben unterschiedliche Formen annehmen, die menschliche Lebensform kann sich also in unterschiedlichen

[73] Ebd., 1254b.

[74] Ebd., 1287b.

[75] Es kommt jedoch noch erschwerend hinzu, dass Aristoteles zwar einen reichhaltigen Begriff des Menschen hatte, aber dennoch davon ausging, dass Frauen und Barbaren nicht

Lebensform*en* besser oder schlechter realisieren. Die Tyrannei wird von Aristoteles als eine schlechte politische Ordnung bestimmt, damit als eine schlechte Lebensform verstanden, in der auch diejenigen, die im vollen Sinne als Menschen gelten, in ihrem Bestreben, gut zu handeln, eingeschränkt werden. Insofern lassen sich politische Lebensform*en* als Realisierungen der menschlichen Lebensform auf der Grundlage dessen bewerten, was für die menschliche Lebensform als solche gut ist.

3. Die Kritik, die sich mit Aristoteles an Lebensformen üben lässt, hat jedoch eine Grenze an seinem Begriff der menschlichen Lebensform selbst. Realisiert sich diese bzw. realisiert sich das menschliche Gute vollkommen im besten Staat, so ist dies nur auf der Grundlage von politischen Hierarchien möglich, die mit Verweis auf die unterschiedlichen natürlichen Bestimmungen, die menschlichen Wesen zukommen können, gerechtfertigt werden. Der beste Staat, in dem das menschliche Gute verwirklicht wird, lebt von der Sklavenarbeit, eine Form des Leidens, die für Aristoteles notwendig ist, weil anders das menschliche Gute nicht verwirklicht werden kann. Muße und Kontemplation als Bestimmungen des *bios theoretikos* kann es nur dort bzw. nur für diejenigen geben, die nicht körperlich arbeiten müssen. Ohne die Entlastung von körperlicher Arbeit durch Sklavenarbeit wäre es den Bürgern nicht möglich, das beste Gut tätig zu verwirklichen. Indem so das politische Herrschaftsverhältnis des besten Staats – also *eine* Lebensform – als natürlich bzw. als beste Verwirklichung *der* menschlichen Lebensform verstanden wird, wird auch das Leiden, das zur Aufrechterhaltung dieser einen politischen Lebensformen ausgehalten werden muss, als etwas Natürliches verstanden und damit als notwendig gerechtfertigt.

Die Unterscheidung von notwendigem und unnötigem Leiden wird inhaltlich bestimmt von der Lebensform, für die sie gilt. Durch die inhaltliche Bestimmung der menschlichen Lebensform ist für Aristoteles ebenfalls klar vorgegeben, wie die politische Realisierung in einer Lebensform auszusehen hat. Zur Rechtfertigung der Sklaverei führt dies deswegen, weil Aristoteles den Status des Sklaven selbst als etwas begreift, das durch natürliche Qualitäten von Menschen bestimmt wird. Wenn der soziale Status, den Menschen zugesprochen bekommen, abhängig gemacht wird von ihren natürlichen Qualitäten, so wird das Soziale selbst als etwas Natürliches verstanden. Wird der Status naturalisiert, so wird auch das, was Menschen tun, wenn sie diesem Status entsprechen, als natürlich verstanden. Das gesellschaftlich verursachte

am vernünftigen Seelenteil teilhaben, sie also nicht im vollen Sinne als Menschen zu betrachten sind.

Leiden wird naturalisiert und damit erscheint es nicht als etwas, das verändert oder abgeschafft werden müsste.

Aristoteles' Theorie erscheint – um einen Begriff Adornos zu verwenden – als ein »Kraftfeld«[76], in dem sich kritische und affirmative Momente aneinander reiben. Leiden ist für Aristoteles einerseits unvermeidbar, weil es eine natürliche Bestimmung menschlicher Wesen ist, leidensfähig zu sein. Ohne Leiden kann außerdem kein Gutes erreicht werden, können Menschen also nicht das tun, was sie als Lebewesen auszeichnet und von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Dies ist eine Bestimmung *der* menschlichen Lebensform. Leiden ist nicht sinnlos, sondern gerechtfertigt, wenn es dem Guten dient. Gemeint ist hier, dass es Situationen gibt, in denen Leiden nicht um jeden Preis vermieden werden muss, weil es beispielsweise nicht gegen das Erlernen einer für Menschen konstitutiven Fähigkeit spricht, dass das dafür nötige Üben Unlust verursacht. Die politischen Realisierungen *der* menschlichen Lebensform in Lebensform*en* sollen dafür sorgen, dass der Zweck der menschlichen Lebensform erreicht wird, nur das für das Gute notwendige Leiden ertragen werden muss. Versteht man das, was Aristoteles über die menschliche Lebensform sagt als etwas, das für alle Menschen gleichermaßen gilt, so lassen sich damit noch seine eigenen naturalistischen Begründungen der Sklaverei kritisieren. Dann folgte aus den anthropologischen und ontologischen Bestimmungen politische Gleichheit. Darin liegt das kritische Potential von Aristoteles' Theorie.

Aus einer materialistischen Perspektive besteht sein Fehler darin, faktisch bestehende Differenzen zu naturalisieren, sie als Ausdruck der menschlichen Natur zu verstehen. Zugespitzt gesagt: Aristoteles projiziert durch politische Lebensform*en* hergestellte Differenzen zwischen Menschen in *die* menschliche Lebensform bzw. in die menschliche Natur. Diese Naturalisierung einer politischen Lebensform sorgt schließlich dafür, dass das Gute der menschlichen Lebensform sich nicht als ein Gutes für alle Menschen entpuppt, nicht als ein Allgemeines, sondern als ein nur partikulares Gutes, als ein Gutes für einige, für erwachsene männliche Bürger. Die Differenz zwischen notwendigem und unnötigem Leiden wird dann im Sinne dieses partikularen Guten festgelegt, mit je unterschiedlichen Folgen für Männer, Frauen, Sklav:innen und Barbar:innen. Welches Leiden welcher Mensch ertragen muss, bestimmt sich dann nach dem Status, der ihm in seiner jeweiligen Lebensform zukommt. Dass Sklav:innen mehr Leid ertragen müssen als freie männliche Bürger, wird dadurch gerechtfertigt, dass es nur freien, d. h. von körperlicher Arbeit befreiten männlichen Bürgern möglich ist, ein Leben der Kontempla-

[76] Adorno, Der Essay als Form, AGS 11, 22.

tion zu führen, in dem das beste Gut für Menschen besteht. Das beste Gut leitet sich für Aristoteles aus Bestimmungen *der* menschlichen Lebensform ab, wirklich bzw. verwirklicht sein kann es aber nur in *einer* je spezifischen Lebensform. Das Gute für den Menschen entpuppt sich als ein Gutes für einige, dessen Wirklichkeit mit dem Leiden anderer erkauft wird.

Übertragen auf die Fluchtbewegungen der Gegenwart hieße das wiederum, dass diejenigen, die aufgrund schlechter Lebensverhältnisse ihr Zuhause fliehen, nur dann dazu berechtigt sind, wenn sie auch zu denjenigen Mitgliedern der Gesellschaft zählen, für die gutes Handeln im vollen Sinne als Bestimmung ihrer Natur gilt. Wer das Pech hat, zu einem solchen Teil der Gesellschaft zu gehören, für den schlecht bezahlte Arbeit, Armut und nicht vorhandene Gesundheitsversorgung als angemessen gilt, ist nicht zur Flucht berechtigt, sondern vielmehr dazu gezwungen, sich in sein ontologisches Schicksal zu fügen. Wenn solches Leiden also notwendig ist, dann ist Flucht vor solchem Leiden ein Vergehen gegen die Natur. Begreift man das durch eine spezifische Lebensform verursachte Leiden von Menschen dagegen nicht als etwas, das durch die menschliche Lebensform als solche bedingt und deswegen unvermeidbar ist, so erscheinen die gesellschaftlichen Hierarchien, die das Leiden bestimmter Menschen als Mittel zum Erhalt der Privilegien bestimmter anderer Menschen gebrauchen, so erscheinen auch die vermeintlich natürlichen Hierarchien zwischen Menschen nicht mehr als notwendig.

2. Leiden ist lebensformabhängig

Der Mensch als Gattungswesen in Thompsons Naturalismus

> *Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln.*
> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844)

> *All borders are porous to cats.*
> The World/Inferno Friendship Society,
> All Borders Are Porous To Cats (2020)

Menschen teilen es mit Tieren, leidensfähig zu sein. Als lebendige Wesen können Tiere ebenfalls Schmerz empfinden, erkranken und versuchen, die Ursache ihres Leidens zu fliehen. Anders als unbelebte Dinge reagieren auch sie auf das, was mit ihnen geschieht. Wären sie nur unbelebte Dinge, so dürfte das, was ihnen durch Massentierhaltung zugemutet wird, keine leidvollen Spuren bei ihnen hinterlassen. Im Falle der industriellen Schweinemast sind es aufgrund des wenigen Platzes und der damit zusammenhängenden schwierigen hygienischen Bedingungen für die Tiere nicht nur viele Erkrankungen, unter denen die Tiere leiden, sondern auch eine Form von Stress, der sich in erhöhter Aggression und schließlich in Bisswunden an Ohren, Schnauzen und Schwänzen zeigt.[1] Da Schweine ein solches Verhalten unter anderen Lebensbedingungen nicht zeigen, ist es offensichtlich, dass es für diese Lebewesen nicht gut ist, sie auf engstem Raum zusammenzupferchen. Das Leiden unter diesen Lebensbedingungen äußert sich bei Schweinen auf eine für sie als Lebewesen spezifische Weise. Auch das teilen sie mit Menschen in dem Sinne, dass auch Menschen auf die für ihre Lebensform typische Weise leiden. Die Differenz des Leidens von Menschen und des Leidens von Schweinen lässt sich entsprechend nicht daran festmachen, dass Schweine unempfindlicher gegenüber ihren Lebensumständen wären als Menschen, ihr Leiden also im Gegensatz zum menschlichen Leiden erst bei manifesten körperlichen Gebrechen beginnt. Der entscheidende Unterschied besteht dagegen darin, dass es Menschen nicht nur möglich ist zu leiden, sondern dieses Leiden als ihr je spezifisches Leiden zu erfahren und sich davon einen Begriff zu machen. Weil sie ein Bewusstsein von sich haben, ist das Leiden, das ihnen geschieht, nicht

[1] Vgl. dazu etwa den Eintrag zu Schweinen auf der Seite des deutschen Tierschutzbundes: https://www.tierschutzbund.de/information/hintergrund/landwirtschaft/schweine/, abgerufen am 3. 4. 2024.

etwas, das sie einfach ertragen müssen, sondern etwas, das sie bewusst zum Gegenstand ihres Handelns machen können. Das heißt aber, dass sie auch bewusst bestimmen können, ob das, was sie da als ihr Leiden erfahren, notwendig oder unnötig ist, sie also selbst entscheiden können, ob sie akzeptieren wollen, was ihnen geschieht und entsprechend über Flucht hinausgehende koordinierte Maßnahmen ergreifen können, um es zu beenden. Dass Menschen über ein Bewusstsein von sich als Menschen verfügen, macht sie im Unterschied zu Schweinen und allen anderen Tieren zu selbstbewussten Lebewesen. Ihr Leiden ist darum das Leiden von Mitgliedern einer selbstbewussten Lebensform.

Michael Thompson hat im Anschluss an Aristoteles genau ein solches Verständnis der menschlichen Lebensform entwickelt, in dessen Zentrum das Selbstbewusstsein steht. Auch er hält wie Aristoteles an einem singularistischen Begriff der menschlichen Lebensform fest, entwickelt diesen jedoch so weit, dass er bereits Anknüpfungsmöglichkeiten für einen pluralistischen Bezug auf menschliche Lebensformen enthält. So führt Thompsons Ansatz über Aristoteles hinaus, was sich an zwei Aspekten seiner Theorie festmachen lässt:

1. Die *differentia specifica* des Menschen von anderen Lebewesen ist für Thompson – wie bereits gesagt – am Selbstbewusstsein festgemacht, ein Begriff, über den Aristoteles so noch nicht verfügt hat. Indem der Mensch als selbstbewusstes Lebewesen verstanden wird, wird es für Thompson möglich, ihn im Anschluss an Marx als ein Gattungswesen zu verstehen. Denn ein selbstbewusstes Lebewesen ist der Mensch, indem er ein Bewusstsein von sich als Mensch hat. Ein Bewusstsein von sich als Mensch zu haben heißt aber ein Bewusstsein davon zu haben, was für ein Wesen man ist bzw. welcher Gattung man als Lebewesen angehört. Deswegen ist Selbstbewusstsein zugleich Gattungsbewusstsein. Um menschliches Leiden verstehen zu können, muss man es nach Thompson darum als das Leiden eines selbstbewussten Gattungswesens verstehen. Durch diesen Begriff des Menschen als Gattungswesen wird der aristotelische Partikularismus, der sich in der Rechtfertigung der Sklaverei zeigte, verabschiedet.

2. Thompson wendet sein im Folgenden zu erläuterndes Verständnis der menschlichen Lebensform – und dies macht einen weiteren Unterschied zu Aristoteles aus – auf die intersubjektiven Beziehungen an, die Menschen als Mitglieder ihrer Lebensform unterhalten. Im Zentrum seiner Überlegungen steht damit die Frage, wie sich Menschen als selbstbewusste Gattungswesen wechselseitig behandeln sollten, mit anderen Worten: die als moralische formulierte Frage nach der wechselseitigen Anerkennung. Leiden wird damit begreifbar als etwas, das seinen Ort in den Beziehungen hat, die die Menschen

miteinander unterhalten. Weil diese Beziehungen je nach historischem und gesellschaftlichem Kontext unterschiedliche Formen und inhaltliche Bestimmungen annehmen können, wird Leiden von Thompson als etwas verstanden, für dessen Verständnis die konkreten gesellschaftlichen Lebensverhältnisse betrachtet werden müssen. Diesen Schritt geht Thompson zwar nicht mehr, aber er stellt eine mögliche Konsequenz seiner theoretischen Bemühungen dar. Deswegen ergeben sich hier Anknüpfungspunkte für einen ethischen Materialismus.

Ich werde im Folgenden zuerst Thompsons Begriff der Lebensform erläutern, bevor ich zum Begriff der menschlichen Lebensform komme. Daran anschließend werde ich in zwei weiteren Schritten erläutern, wie und worunter Menschen als selbstbewusste Gattungswesen nach Thompson leiden. Dabei wird sich zeigen, dass Thompsons singularistisches Verständnis der menschlichen Lebensform auf dem Sprung ist zu einem materialistischen Verständnis der Vermittlung von menschlicher Lebensform und Lebensform*en*, diesen Sprung aber nicht vollzieht.

Zum Begriff der Lebensform

Im Zentrum von Thompsons Theorie steht die These: »Denken als Denken nimmt eine besondere Wendung, wenn es Denken über Lebendiges ist.«[2] Diese konstitutive Gegenstandsabhängigkeit des Denkens versteht Thompson so, dass der Begriff »Leben« den Status einer Kategorie bekommt: Wo Denken sich auf Lebendiges bezieht, ist dieser Bezug *apriori* durch den Begriff »Leben« bestimmt.[3] Allein, für Thompson hängt nun alles davon ab, *wie* dieser kategoriale und apriorische Status dieses Begriffs – und anderer, die mit ihm zusammenhängen – verstanden wird. Um dies zu erläutern, ist es ratsam damit zu beginnen, wie diese Begriffe nicht verstanden werden sollen. Thompson weist die »falsche Annahme« zurück, »daß der Begriff *Mensch* oder *die Lebensform, die ich exemplifiziere* bzw. *was ich bin* (in einer bestimmten Lesart), nur als ein empirischer oder, wie wir sagen sollten, biologischer Begriff aufgefaßt werden kann.«[4] Wenn das so wäre, so wäre das Denken über Lebendiges nicht in seiner Form vom Denken über nicht-lebendige Gegenstände unterschieden. Die Formen des Denkens wären gegenstandsindifferent bzw. unabhängig von den Gegenständen, auf die sie sich beziehen. Diese Position

[2] Thompson, Leben und Handeln, a. a. O., 39.
[3] Vgl. ebd., 19.
[4] Ebd., 16.

ist, wie Thompson sagt, diejenige Kants. Begriffe wie Leben oder Lebensform sind nach Kant Begriffe, deren Gehalt empirisch bestimmt wird, wohingegen die Form ihres Gebrauchs kategorial festgelegt wird. Um Lebendiges denken zu können, bedarf es – so Thompson über Kant – dann der transzendental festgelegten Kategorien und Urteilsformen, die sich aber nur vermittels empirischer Begriffe wie Leben oder Lebensform auf Lebendiges beziehen können.

Wenn nun Begriffe wie Leben, Mensch und Lebensform *apriori* bestimmt sein bzw. einen kategorialen Status haben sollen, dann können sie natürlich keine empirischen Begriffe sein,[5] aber ihr Status kann auch nicht derjenige sein, der den Kategorien bei Kant zukommt. Was aus Kants Perspektive empirische Begriffe sind, wird bei Thompson zu »Formbegriffen«, die sich ohne weitere Vermittlung durch empirische Begriffe auf Lebendiges beziehen.[6] Anders als mittels solcher Kategorien lässt sich für Thompson Lebendiges nicht denken, und dort, wo über Lebendiges nachgedacht wird, sind diese Kategorien notwendig und wirksam. Die Apriorizität dieser Kategorien besteht also bezüglich der Gegenstände, deren Form sie angeben.

Weil Denken über Lebendiges wie jedes Denken in der Form von Urteilen vollzogen werden muss, stellt sich nun die Frage, in welcher Weise die genannten Kategorien in solchen Urteilen zum Einsatz kommen bzw. welche spezifische Form Urteile annehmen müssen, die sich auf Lebendiges beziehen. Thompson nennt solche Urteile naturhistorische Urteile und bestimmt ihre Form so: »Das S ist (oder hat oder tut) F.«[7] »Es ist notwendig, daß ein Gattungsname (»S«) und ein prädikativer Ausdruck (»F«) vorhanden sind oder wenigstens im Hintergrund stehen.«[8] Soll heißen: das Urteil »Menschen sind Zweibeiner« ist ein naturhistorisches Urteil, weil es über die menschliche Gattung bzw. Lebensform etwas sagt, das für diese Lebensform typisch ist. »Die Kategorie, zu der dasjenige, worüber in solchen Gedanken geurteilt wird, gehört […], kann man durch das Wort ›Lebensform‹ ausdrücken.«[9] Naturhistorische Urteile ordnen also etwas einer Lebensform zu, deren Begriff die Form angibt, in der etwas das ist, was es ist. »Dabei steht S nicht für Individuen oder Mengen von Individuen, sondern für die Substanzform selbst,

[5] Darum kann, so Thompson, die Biologie auch nicht sagen, was Leben eigentlich ist. Vgl. dazu die detaillierte Studie von Christine Zunke, Dialektik des Lebendigen. Kritik der organischen Teleologie, Bielefeld: transcript 2023, 191–211.

[6] Für mich steht hier nicht die Frage im Zentrum, ob Thompsons Herleitung solcher Formbegriffe überzeugend ist, sondern nur, wie solche Begriffe funktionieren und was sie aus Thompsons Perspektive leisten.

[7] Thompson, Leben und Handeln, a. a. O., 84.

[8] Ebd., 84/85.

[9] Ebd., 31.

während das durch die ›zeitallgemeine‹ Kopula ist/hat/tut mit S verbundene F für die Zustands- oder Bewegungsformen steht, die Exemplare von S als solche im Allgemeinen manifestieren.«[10] Auf diese Weise stellen naturhistorische Urteile so etwas wie Standards zur Verfügung, denen die individuellen Mitglieder einer Lebensform folgen. Weil S für die generische Substanzform steht, lässt sich mit solchen Urteilen sagen, was es für ein Individuum heißt, es selbst zu sein, weil es das, was es ist, nur als Angehöriges einer bzw. seiner Lebensform ist. Das unterscheidet naturhistorische Urteile von allein deskriptiven oder statistischen Aussagen über Eigenschaften einer bestimmten Anzahl individueller Mitglieder einer Lebensform.

Normativ werden naturhistorische Urteile dadurch, dass sie auf die teleologischen Bestimmungen einer Lebensform bezogen sind. Sie sagen somit nicht allein, was passiert, sondern welchem Zweck etwas folgt und folgen muss, damit es für ein Individuum gut ist. Die Zwecke lebendiger Wesen liegen Philippa Foot zufolge in »Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung«[11]. Naturhistorische Urteile ermöglichen mit Bezug auf diese Zwecke den Ausdruck dessen, was für eine Lebensform gut ist. Die Normen, die das Funktionieren einer Lebensform festlegen, sind entsprechend »natürliche Normen«[12]. Mittels dieser Normen können lebendige Individuen in ihrem Verhalten und bezüglich ihrer Eigenschaften bewertet werden, indem Werturteile unter Anwendung dieser Normen auf Individuen gefällt werden. Ein Beispiel kann dies verdeutlichen: Mit dem naturhistorischen Urteil »Schweine haben vier Beine« wird ein allgemeines Merkmal der Lebensform Schwein ausgedrückt, das jedes einzelne Schwein besitzen muss, wenn es den Zwecken lebendiger Wesen folgen können soll, d. h. wenn es sich entwickeln, erhalten und fortpflanzen können soll. Dieses naturhistorische Urteil drückt so zwar eine für die Lebensform Schwein natürliche Norm aus, aber es wendet sie noch nicht evaluativ an. Dies muss dann hinsichtlich eines bestimmten Schweins bzw. hinsichtlich eines Individuums, das der betreffenden Lebensform angehört, durch ein weiteres Urteil geschehen. Im Beispiel: Dieses Schwein hat nur drei Beine, es ist deswegen mangelhaft.[13] Die Bewertung eines Individuums kann so ohne den Bezug auf eine externe Norm erfolgen, die sich nicht aus der Lebensform selbst ergibt.[14]

[10] Thomas Hoffmann, Lebensform – Natur, Begriff und Norm, in: Martin Hähnel und Markus Rothaar (Hrsg.): Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?, Berlin und New York: De Gruyter 2015, 54.

[11] Philippa Foot, Die Natur des Guten, a. a. O., 53.

[12] Ebd., 44.

[13] Vgl. Thompson, Leben und Handeln, a. a. O., 84/85.

[14] Es ist dieser Zug, der die Grundlage für die Überwindung eines philosophischen Di-

Es fragt sich nun, warum diese Urteile eigentlich natur*historische* Urteile genannt werden, d. h. in welcher Weise hier von Natur*geschichte* die Rede ist und worauf damit Bezug genommen wird. Naturgeschichte meint hier nicht den natürlichen Entwicklungsprozess einer Gattung. Es geht nicht um »die diachrone Beschreibung der Evolution einer Spezies, sondern [um] die synchrone Beschreibung der Lebensweise einer bestimmten Spezies, wie sie bspw. in Dokumentarfilmen geboten wird.«[15] Der naturgeschichtliche Ansatz von Thompson ist also darauf gerichtet, die normativen Strukturen freizulegen, die das Leben einer Lebensform in einer bestimmten Situation auszeichnen, und festzustellen, in welcher Weise individuelle Mitglieder aktuell von den ihre Lebensform bestimmenden Normen abweichen. Die natürlichen Normen werden dabei gerade nicht als historisch verstanden, obgleich die Lebensformen, deren Standards sie sind, grundlegend zeitlich bestimmt sind – und im Falle der menschlichen Lebensform auch eine Geschichte haben. »Naturhistorische Aussagen werden gewöhnlich in einer besonderen Art von Präsens formuliert. […] Es ist Elsa, von der wir *hic et nunc* sagen: Sie hatte letzten

lemmas darstellt, von dem vor allem die analytische Moralphilosophie des 20. Jahrhunderts lange bestimmt wurde. Wenn moralische oder ethische Normen objektiv sein sollen, dann fragt es sich zunächst, worin diese Objektivität begründet ist. Wird die Objektivität moralischer Urteile an der Objektivität von Urteilen über die Natur bzw. an der Objektivität naturwissenschaftlicher Urteile gemessen, dann werden moralische Normen entweder zu etwas naturwissenschaftlich Bestimmbarem oder zu etwas Übernatürlichem, von dem dann erst gezeigt werden muss, wie es in der menschlichen Welt als Teil der natürlichen Welt Geltung beanspruchen kann. Weil aus einem natürlichen Sein aber kein moralisches Sollen abgeleitet werden darf, können moralische Normen nicht im selben Sinne objektiv sein wie nachprüfbare Urteile über Natürliches. (Vgl. zu einer komplexen Darstellung des sogenannten naturalistischen Fehlschlusses William K. Frankena, Der naturalistische Fehlschluß, in: Günther Grewendorf und Georg Meggle (Hrsg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, 83–99) Wenn moralische Normen also in diesem Sinne nichts Natürliches sein können, ihre Übernatürlichkeit jedoch ebenfalls keinen philosophisch gangbaren Weg vorzeichnet, so bleibt als Ausweg das Modell, das der von Alfred J. Ayer und Charles L. Stevenson entwickelte Emotivismus vorschlägt. Dort wird davon ausgegangen, dass sprachlich ausgedrückte Bewertungen – wozu moralische Urteile offensichtlich auch gehören – primär die Gefühle und Einstellungen derjenigen ausdrücken, die sie äußern. Ein solches, später von Richard M. Hare noch zum Präskriptivismus weiter entwickeltes Modell ist dann jedoch subjektivistisch. Wenn der Gehalt moralischer Urteile nur durch Verweis auf die Gefühle des jeweils Urteilenden bestimmt werden kann, dann treten moralische Urteile und Aussagen über Tatsachen auseinander. Die Objektivität moralischer Urteile kann so nicht begründet werden. (Vgl. dazu den kurzen philosophiegeschichtlichen Abriss in Foot, Die Natur des Guten, a. a. O., 19–23) Eben dieses Problem versucht der ethische Naturalismus in seinen unterschiedlichen Spielarten zu lösen, indem Normen als etwas verstanden werden, das zu einer Lebensform dazugehört.

[15] Foot, Die Natur des Guten, a. a. O., 48.

Frühling drei Junge *ausgetragen*. Von ihrer Art sagen wir: Erwachsene Weibchen tragen zwei bis vier Junge *im* Frühling aus – wobei wir eine Form des Präsens verwenden, selbst wenn wir diese Information im Winter kundgeben. Die Besonderheit dieses Falls zeigt sich schon allein in der Tatsache, daß wir die in der Vergangenheitsform stehende Aussagen über Elsa als etwas anführen können, das ein *Beispiel* für das gibt, was in der intuitiv im *reinen* Präsens stehenden allgemeinen Aussage beschrieben wird.«[16]

Steht das naturhistorische Urteil im reinen Präsens und gibt es an, was als eine typische Bestimmung der betreffenden Lebensform gilt, so ist es das exemplifizierende Urteil, das über ein bestimmtes Individuum sagt, ob und zu welchem Zeitpunkt (oder auf welche Weise) es das für seine Lebensform Typische realisiert hat. Naturhistorische Urteile beziehen sich auf Lebensformen, die als solche zeitlich existieren, weil leben eben nun mal eben auch heißt: zeitlich existieren. Zwar ist in dem genannten naturhistorischen Urteil kein expliziter Vergangenheitsbezug vorhanden, aber weil es als naturhistorisches Urteil auf Lebensformen bezogen ist, ist es immer schon auf etwas bezogen, das eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft hat. Das naturhistorische Urteil ermöglicht dann einen expliziten Vergangenheitsbezug in der Exemplifizierung, den es selbst jedoch nicht vollzieht. »Naturgeschichtliche Sätze, die Thompson auch Aristotelian categoricals nennt, sprechen vom Lebenszyklus eines Individuums einer bestimmten Spezies. […] Jedoch ist die Geschichte einer Spezies nicht selbst der Gegenstand eines Aristotelian categorical. Die Wahrheit von Aristotelian categoricals ist die Wahrheit, die eine Spezies zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte betrifft; und diese Aussagen sind überhaupt nur möglich, weil zumindest die allgemeinsten Merkmale der verschiedenen Arten von Lebewesen relativ stabil sind.«[17]

Foot weist hier implizit nochmals auf den kategorialen Status hin, der Thompson zufolge Begriffen wie Lebensform und ihrer Anwendung in naturhistorischen Urteilen zukommt. Weil naturhistorische Urteile sich jeweils auf eine bestimmte Spezies bzw. auf bestimmte individuelle Mitglieder einer Spezies beziehen, sind die Standards oder Normen, die sie ausdrücken, lebensformspezifisch bzw. lebensformrelativ. »Knowledge of what counts as good sight, or as a sound capacity to move, is thus *substantive knowledge of the specific life form in question.* For a normative naturalist our fundamental practical evaluative knowledge is, as we have seen, substantive knowledge of what makes for a good will and a good practical reason in a specifically

[16] Thompson, Leben und Handeln, a. a. O., 85/86.
[17] Foot, Die Natur des Guten, a. a. O., 49.

human being. What would be virtue in the bearers of another intelligent form of life we don't know.«[18] Weil Urteile über Lebendiges immer Urteile über ein spezifisches Lebewesen sind, müssen zur Bewertung von Individuen eben auch nur die für die Lebensform des Individuums spezifischen natürlichen Normen als Standards angelegt werden.

Der Apriorizität dieser Normen korrespondiert die relative Stabilität der »allgemeinsten Merkmale der verschiedenen Arten von Lebewesen«. Nur unter der Voraussetzung, dass diese Merkmale in begrenztem Maße unveränderlich sind, lassen sich in der Form naturhistorischer Urteile »Momentaufnahmen«[19] machen, die nichts von der natürlichen Entwicklung einer Lebensform verraten, sondern nur jetzt etwas von ihren relativ unveränderlichen Bestimmungen zum Ausdruck bringen. Deswegen ist die Zeitform naturhistorischer Urteile die Präsensform. Wenn also gesagt wird, dass es für Schweine nicht gut ist, dass sie in Massentierhaltung leben, so wird damit nicht gesagt, es sei nur für ganz bestimmte Schweine nicht gut, sondern es gilt für alle Lebewesen, die zur Lebensform des Schweins gehören. Die inhaltlichen Bestimmungen dieser Lebensform, wie z. B.: hat vier Beine, hat Borsten, kann nicht schwitzen etc., werden dann als so stabil verstanden, dass sie sich dazu eignen, in Urteilen über Defizite oder Mängel einzelner Schweine verwendet werden zu können. Damit ist nicht gesagt, dass diese Bestimmungen als natürliche Normen und damit Lebensformen unveränderlich sein müssen, sondern lediglich, dass naturhistorische Urteile die Individuen einer Lebensform als etwas ansprechen, das unter relativ stabile allgemeine Bestimmungen fällt. Gegenstand naturhistorischer Urteile sind somit Lebensformen, insofern ihre Normativität zeitlich stabil ist. Sie leugnen nicht, dass es Veränderung oder Abweichung gibt. Indem sie hervorheben, was als natürliche Norm zunächst eine stabile Bestimmung einer Lebensform ist, ermöglichen sie auch das anzusprechen, was sich in einer Lebensform anders verhält, eben als Abweichung oder Defizit.

Welche Rolle spielen Abweichungen von den natürlichen Normen aber für eine Lebensform? »Wir können anmerken, dass es möglich ist, in genau den Fällen, in denen Defekt, Deformierung, Mangel, Not, Unglück usw. nicht vorliegen, an das System der fraglichen allgemeinen Aussagen zu appellieren, um die einzelnen Tatsachen zu erklären.«[20] Man muss dazu nicht auf empirische Umstände zur Erklärung der Verfasstheit des Individuums zurückgreifen. Es geht dann in seiner Lebensform auf bzw. seine Beschreibung geht in der Le-

[18] Thompson, Apprehending Human Form, a. a. O., 60.
[19] Foot, Die Natur des Guten, a. a. O., 49.
[20] Thompson, Formen der Natur, a. a. O., 58.

bensformbeschreibung auf. Aber: »Wo Defekt, Deformierung, Mangel, Not und Unglück auftreten, muss ich die traurigen Phänomene mit Bezug auf Ursachen, die dann und dort vorliegen, erklären.«[21] Um Defekt und Leid erklären zu können, reichen die kategorialen Bestimmungen der Lebensform nicht aus. Die naturhistorischen Urteile legen nur die Standards fest, die erfüllt sein müssen, damit das Leben eines Individuums gelingt. Das faktische Misslingen kann durch naturhistorische Urteile nicht erklärt werden, es müssen dazu schlicht die empirischen Umstände, die jeweils vorliegen, miteinbezogen werden.[22] Dadurch werden aber die naturhistorischen Urteile nicht falsch. Sie legen nur die Standards fest, sie sagen nichts darüber, warum welche empirischen Faktoren ihre Erfüllung gerade jetzt verhindern. Zur Bestimmung dessen, was als Defizit oder Abweichung zählt, liegt ein kategorial bestimmter Standard vor. Dieses erfahrungsunabhängige Wissen davon, was für eine Lebensform gut ist, ist die Voraussetzung dafür, um feststellen zu können, was schlecht ist. Das Wissen vom Schlechten gibt es so zwar nur als Negation des Wissens vom Guten. Als bloß abstrakte Negation des Wissens vom Guten kann es jedoch seinerseits keine Gründe dafür liefern, warum es dazu gekommen ist, dass ein Lebewesen die Standards seiner Lebensform nicht erfüllen kann. Ein Wissen von solchen Gründen gibt es seinerseits nur durch die Erfahrung der Differenz von kategorialer Bestimmung des Guten und empirischer Realität der jeweiligen Lebensform.

Um also erklären zu können, warum bestimmte Schweine, die in Mastbetrieben leben, kaputte Gelenke haben, reicht es nicht aus darauf zu verweisen, was für ihre Lebensform typisch ist bzw. welchen natürlichen Normen sie unterliegt. Erst wenn man die empirischen Lebensbedingungen dieser Schweine in Mastbetrieben in den Blick nimmt, beispielsweise ihr zu großes Gewicht und ihre zu schnelle Gewichtszunahme, lässt sich erklären, warum ihre Gelenke kaputt sind.

Anhand dieser Überlegungen von Thompson wird deutlich, dass die empirische Wirklichkeit einer Lebensform nicht in ihrer begrifflichen bzw. kategorialen Bestimmung aufgeht oder aufgehen muss. Für Thompson ist dies kein Problem, denn er beansprucht ja nur, die grundlegende normative Verfasst-

[21] Ebd., 58.

[22] Unter gänzlich anderen Vorzeichen, nämlich unter denen der Kunst, scheint Leo Tolstoj einen ähnlichen Gedanken gehabt zu haben, der sich im ersten Satz von *Anna Karenina* so ausdrückt: »Alle glücklichen Ehen sind einander ähnlich; jede unglückliche Ehe ist unglücklich auf ihre Art.« (Leo N. Tolstoj, Anna Karenina, Ausgewählte Werke, Bd. 1, Wiener Verlag: Himberg 1989, 7) Verwirklicht sich das Gute problemlos, so ist das keiner Erzählung wert. Erst dann, wenn seine Verwirklichung bedroht ist oder eben scheitert, bietet sich ein Material, das sich zu erzählen lohnt.

heit von Lebensformen angeben zu können, nicht ihre empirische Entwicklung. Deswegen richten sich naturhistorische Urteile auf das *hic et nunc* einer Lebensform, nicht auf ein Früher oder Später. Solche Urteile geben – wie schon gesagt – an, welchen Kriterien ein Individuum genügen muss, um ein guter Repräsentant seiner Lebensform sein zu können. Mit ihnen lässt sich ebenfalls festhalten, ob ein Individuum diese Kriterien erfüllt oder ob es defizitär bzw. ein schlechter Repräsentant seiner Lebensform ist. Aber mit ihnen lässt sich nicht sagen, wie und warum es dazu gekommen ist, dass ein Individuum das Gute seiner Lebensform nicht oder nur mangelhaft realisiert. Dies ist aus Thompsons Perspektive aber auch nicht die Aufgabe philosophischer Erwägungen, es fällt vielmehr in den Bereich empirischer Wissenschaften. Kritische Theorie im Sinne des hier entwickelten ethischen Materialismus muss dagegen genau an der Stelle, an der für Thompson die philosophische Auseinandersetzung endet, die philosophischen Begriffe mit der Wirklichkeit einer Lebensform konfrontieren und auf die dort vorhandenen Leidensformen beziehen. Welche Spezifikation Thompsons Überlegungen annehmen, wenn es um die menschliche Lebensform geht, wird nun in den Blick genommen.

Zur menschlichen Lebensform

Der Begriff des Menschen ist der zentrale Begriff von Thompsons Naturalismus. Er gibt ihm in seiner Theorie eine ähnliche wichtige Stellung wie Kant dem Begriff eines vernünftigen Wesens. Allerdings ist der Gegenstandsbereich der beiden Theorien ein anderer: Für Kant sind nicht nur Menschen Vernunftwesen, so dass seine Erwägungen über Vernunftwesen auch für Engel und Marsianer zutreffend sein können, wie Thompson sagt. Thompsons Naturalismus hingegen hat als Gegenstandsbereich nur die menschliche Welt bzw. die menschliche Lebensform.[23] Darin folgt Thompson offensichtlich Aristoteles, dessen Begriff des Guten eben das Gute für den Menschen meint und nicht ein Gutes an sich.[24]

Thompson grenzt seinen Naturalismus von demjenigen John McDowells ab.[25] Dieser hatte vorgeschlagen, eine zu enge Vorstellung vom Begriff der Natur fallenzulassen, die darin besteht, dass zur Natur einer Sache nichts gehören kann, was durch Lernen oder Gewöhnung erreicht wird. Damit der

[23] Vgl. Thompson, Formen der Natur, a. a. O., 30.

[24] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1096a-1096b.

[25] Thompson bezieht sich dabei auf den folgenden Text: John McDowell, Zwei Arten von Naturalismus, in: John McDowell, Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, 30–73.

Begriff der Natur in der praktischen Philosophie wieder einen angemessenen Status erlangen kann, muss er nach McDowell zweite Naturen einschließen. Thompson hat nun gar kein Problem damit, dass McDowell das, was Individuen in Lernprozessen internalisieren, auch als Natur, eben als zweite bezeichnet.[26] Aber zugleich, so Thompsons Eindruck, verliert McDowell den begrifflichen Zugriff auf das, was für Thompson unter der ersten Natur des Menschen zu verstehen ist. »[D]iese Natur tut McDowell, so denke ich, als bloße erste Natur ab. Sie ist etwas, dessen Besitz den Besitz von Natur in dem von seinem praktischen Naturalismus verwendeten Sinn vielleicht ermöglicht, nämlich zweite Natur, aber sie ist nicht diese Natur.«[27] Aus McDowells Perspektive ermöglicht die bloße erste Natur die Entwicklung der zweiten Natur, für die er sich maßgeblich interessiert. Er denkt die erste Natur dagegen allein als bloße Natur, auf die Menschen jedoch nicht reduziert werden dürfen. Grundsätzlich muss das Verständnis von Natur für McDowell so verändert werden, dass es Platz für das enthält, was er zweite Natur nennt.[28]

Thompson verfolgt demgegenüber eine andere Strategie. Ihm geht es um einen anderen bzw. erweiterten Begriff der ersten Natur und er sieht in McDowells Theorie das Problem, dass McDowell diesen Begriff vorschnell dem überlässt, was McDowell »unverblümten Naturalismus« nennt. »Dieser zielt darauf ab, die begrifflichen Fähigkeiten in der Natur, vorgestellt als das Reich der Naturgesetze, anzusiedeln. Bei dieser Strategie braucht man nicht zu leugnen, daß begriffliche Fähigkeiten zum Vermögen der Spontaneität gehören, einem Vermögen, das uns dazu ermächtigt, unser Leben in die eigene Hand zu nehmen. Doch der Gedanke dabei ist, daß man die Spontaneität in Begriffe fassen können muß, die selbst unverblümt naturalistisch sind, wenn etwas an dem Gedanken der Spontaneität dran sein sollte.«[29] Was zur ersten Natur des Menschen gehört, kann und muss demzufolge in Begriffen gefasst werden, die das, was in der ersten Natur des Menschen passiert, nach Naturgesetzen beschreiben. Das Geben und Nehmen von Gründen ist McDowell zufolge aber als eine durch Spontaneität ermöglichte Fähigkeit nicht nach Naturgesetzen beschreibbar, es soll aber dennoch zur Natur des Menschen gehören, nur eben zu einer zweiten, nicht zu seiner ersten.

Thompson sieht in diesem Rückzug McDowells von der ersten Natur nun ein unnötiges Zugeständnis an den »unverblümten Naturalismus«, denn McDowell stimmt mit diesem ja darin überein, wie die erste Natur des Men-

[26] Vgl. McDowell, Zwei Arten von Naturalismus, a. a. O., 53/54.

[27] Thompson, Formen der Natur, a. a. O., 31.

[28] Dies ist das zentrale Thema der 4. Vorlesung von Geist und Welt, vgl. McDowell, Geist und Welt, a. a. O., 91–111.

[29] Ebd., 98.

schen gefasst werden muss. Thompson fordert darum, dass außer der Unterscheidung von erster und zweiter Natur auch noch eine Unterscheidung innerhalb der ersten vorgenommen wird. »Der Bruch mit dürftigen vulgären Naturalismen wird noch nicht, oder noch nicht allein, durch eine Ausweitung des Begriffs einer Natur vollzogen, so dass er neben der Anerkennung erster Naturen auch diejenige zweiter Naturen erlaubt; er muss einhergehen mit einer Ausweitung des Begriffs einer ersten Natur, die es erlaubt, all jenes abzudecken, das wirklich in einem Begriff wie Mensch enthalten ist.« [30] Was McDowell durch den Begriff der zweiten Natur in die Natur des Menschen integrieren wollte – durch Gründe bestimmte Fähigkeiten wie Denken und Handeln – möchte Thompson bereits in der ersten Natur des Menschen verorten. Wenn Denken und Handeln auf diese Weise zur menschlichen Natur bzw. zur menschlichen Lebensform gehören sollen, so sind sie kategoriale Bestimmungen, soll heißen: Den Begriff des Menschen zu denken, heißt, *apriori* ein denkendes und handelndes Lebewesen zu denken. »Die Ausbildung von vernünftigen Fähigkeiten definiert die menschliche Natur *sans phrase.* […] Man kann sagen, dass Vernunftgebrauch die ›erste Natur von Menschen‹ ist, spricht dann aber von ›Natur‹ nicht als einer spezifisch *anderen,* sondern von einer *als Natur* anderen Natur.«[31] Dies markiert zwar die Differenz zu McDowells und anderen Naturalismen der zweiten Natur, aber diese Bestimmung trifft noch nicht Thompsons entscheidende theoretische Neuerung.

Diese wird erst dann ersichtlich, wenn man die Frage danach stellt, woher Menschen dieses Wissen von sich als denkende und handelnde Lebewesen haben. Denn wenn es zur ersten Natur des Menschen gehört, denken und handeln zu können, dann impliziert diese Fähigkeit Thompson zufolge ein Wissen von sich als denkendes und handelndes Wesen. Umgekehrt formuliert: Wer denkt und handelt, weiß, dass sie denkt und handelt – freilich nicht im Sinn eines das Tun irgendwie begleitenden mentalen Zustands, sondern im Sinn einer Formbestimmung des Tuns selbst: Handeln und Denken sind *selbstbewusst.*[32] Thompsons zentraler Schritt besteht nun in dem Argument, dass dieses Wissen von sich als denkendes und handelndes Lebewesen ein Wissen ist, das »von innen«[33] kommt. Ein solches Wissen »von innen« wäre ein Wissen von der ersten Natur, das nicht empirisch ist, also nicht durch etwas zustande kommt, das man als etwas Äußerliches erfahren haben muss und worüber man sich also auch täuschen kann. Ein Mensch weiß von sich als

[30] Thompson, Formen der Natur, a. a. O., 32.
[31] Jan Müller, Kritische Theorie und Aristotelischer Naturalismus, a. a. O., 308/309.
[32] Vgl. dazu auch Feige, Die Natur des Menschen, a. a. O., 110–113.
[33] Thompson, Formen der Natur, a. a. O., 47.

denkendes und handelndes Lebewesen weder durch Beobachtung anderer Menschen noch durch Selbstbeobachtung. »Ein solches Wissen ist eine Leistung, die natürlich auf diejenigen, die es haben, beschränkt werden muss.«[34] Ein solches Wissen von der ersten Natur des Menschen können nur Menschen haben, obgleich es kein empirisches Wissen sein darf, das etwa ein Arzt von der ersten Natur des Menschen hat. Ein solches Wissen wäre Beobachtungswissen, genau ein solches meint Thompson aber nicht. Dies wäre auch widersinnig, denn dann würde ärztliches bzw. medizinisches Wissen zur ersten Natur des Menschen gehören, was offensichtlich nicht der Fall ist.

Wenn nur solche Wesen dieses Wissen haben können, die es auch selbst hervorbringen können, dann unterscheidet das Verfügenkönnen über solches Wissen den Menschen bzw. die menschliche Lebensform von anderen Lebensformen. »Wir nehmen an, dass für manche Dinge ein Selbstwissen hinsichtlich einer der materiellen Prozesse, deren Subjekt sie sind, möglich ist, nämlich hinsichtlich ihrer absichtlichen Handlungen; solch ein ›Ding‹ ist formal schlechthin von einem solchen verschieden, das dazu nicht in der Lage ist.«[35] Das, was Thompson hier »Selbstwissen hinsichtlich absichtlicher Handlungen nennt«, ist das, was er unter praktischem Wissen versteht. Dieses Wissen muss sich seiner Form nach von Beobachtungswissen bzw. von empirischem Wissen unterscheiden, denn wenn ihm ein schwach apriorischer Charakter zukommen soll, so darf es nicht von bestimmten äußeren Erfahrungen abhängig sein.

Sein Gedanke lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Zu wissen, was man tut, wenn man etwas absichtlich tut, heißt den Dingen, die man tut, durch die Absicht eine Form zu geben, durch die sie erst das werden, was sie sind. Wenn ich mir die Schuhe zubinde, eine Mütze und Handschuhe anziehe und dann loslaufe, weil ich joggen will, so ist die Absicht, joggen zu gehen, ein Wissen, das den einzelnen Handlungen – Schuhe binden, Mütze und Handschuhe anziehen und loslaufen – in dem Sinne vorausgesetzt ist, dass es aus den einzelnen Handlungen, die für sich betrachtet auch eine ganz andere Bedeutung und Funktion haben könnten, erst die Handlung »Joggen gehen« macht. Die Absicht markiert aber nicht einen subjektiven mentalen Zustand, der den dann folgenden Handlungen vorausgesetzt ist. Wenn hier von Voraussetzung die Rede ist, dann im Sinne einer formalen Bestimmung: Die Absicht, Joggen zu gehen, stellt die Form dar, die alle einzelnen Handlungen zu einer Einheit bringt. »[W]enn […] das, was ich tue, wenn ich etwas absichtlich tue, etwas ist, das ›so ist‹, dass es in einer Rationalisierung der un-

[34] Ebd.
[35] Ebd., 52.

tergeordneten Dinge, die ich tue, angeführt werden kann – nämlich genau der Dinge, die den Prozess in seinen aufeinanderfolgenden Momenten gerade ausmachen –, dann ist es eine Bedingung der Existenz dieses Prozesses, dass ich weiß, dass ich ihn vollziehe.«[36] Wenn ich nicht weiß, dass ich joggen gehen will, dann sind alle eben genannten Handlungen eben nicht Momente dessen, was ich tun muss, wenn ich joggen gehe, sondern sie werden dann eben zufällig nacheinander ausgeführt und müssen in keinem inneren und geordneten Zusammenhang stehen, der durch die Absicht, dass ich joggen gehen will, erst hergestellt wird. Thompson versteht »*absichtliches Handeln* als Prozess in der Welt, der sich in Phasen gliedert und durch das Wissen voranschreitet, das sein Subjekt von der Einheit ihrer Bewegung hat.«[37] Die Sache »Joggen gehen« gibt es dann nur, »wenn das Wissen um sie vorliegt.«[38] Im Unterschied zum Beobachtungswissen – und dies ist der entscheidende Zug von Thompson – ist das praktische Wissen eines, bei dem die »Wirklichkeit des Gewussten vom Wissen abhängt«[39], dem Beobachtungswissen ist dagegen sein Gegenstand vorausgesetzt. Es könnte ohne ihn nicht sein, beim praktischen Wissen ist es in der Hinsicht umgekehrt, dass es das Gewusste nur gibt, indem es gewusst wird.

Was zur ersten Natur des Menschen gehört, ist demnach nicht ein Wissen darum, was man tun muss, wenn man joggen gehen will, sondern eine Formbestimmung des Bewusstseins, die eben darin besteht, dass jedem Gedanken und jeder Handlung ein Bewusstsein des denkenden und handelnden Menschen vorausgesetzt ist, dass er selbst es ist, der den betreffenden Gedanken denkt oder die betreffenden Handlungen zu vollziehen beabsichtigt. Das ist aber nichts anderes als Selbstbewusstsein.

Selbstbewusstsein als ein Wissen des Menschen von sich selbst ist für Thompson nur dadurch möglich, »dass der Selbstwissende, indem er derartige Dinge erfasst, immer und überall sich selbst auf seine Form bezieht. Indem ich ein beliebiges Tier als denkend oder Schmerzen habend vorstelle, bringe ich es unter eine formal eigenständige Einheit; indem ich es als selbstwissend hinsichtlich dieser Dinge vorstelle, stelle ich das Tier als eines vor, das sich selbst unter eine derartige Einheit bringt. Selbstbewusstsein ist immer implizit Formbewusstsein.«[40] Das einzige Tier, das dazu fähig ist, ist der Mensch. Das bedeutet, dass es zum Führen eines selbstbewussten Lebens gehört, dieses

[36] Thompson, Formen der Natur, a. a. O., 51.

[37] Matthias Haase, Leben und Anerkennen. Michael Thompsons praktischer Naturalismus, in: Martin Hähnel (Hrsg.): Aristotelischer Naturalismus, Stuttgart: Metzler 2017, 229.

[38] Thompson, Formen der Natur, a. a. O., 51.

[39] Ebd., 52.

[40] Ebd., 65/66.

Leben begrifflich zu repräsentieren, d. h. ein Wissen davon zu haben, dass ein Mensch zu sein bedeutet, denken und handeln zu können. Ohne dass es auch repräsentiert, also begrifflich gedacht wird, wäre ein solches Leben nicht das, was es ist. Es gehört demnach zur menschlichen Lebensform dazu, dass ihre Mitglieder wissen, was es heißt, ein Mensch zu sein. Von Aristoteles her betrachtet lässt sich dies als eine Reformulierung seines *ergon*-Arguments verstehen. Die spezifische Hervorbringung des Menschen im Unterschied zu allen anderen Lebensformen besteht demzufolge darin, ein Wissen davon zu haben, was es heißt ein Mitglied der menschlichen Lebensform zu sein, ein Wissen, das in allem, was menschliche Wesen tun, wirksam ist, ohne dass es deswegen den manifesten Inhalt des Bewusstseins ausmachen muss.

Man darf aber nach Thompson die menschliche Lebensform nicht auf eine andere Ebene heben als pflanzliche oder tierische Lebensformen. Auch dann, wenn die menschliche Lebensform nur durch das Selbstbewusstsein ihrer Mitglieder die Lebensform ist, die sie ist, wird sie darum nicht zu etwas Übernatürlichem, genauso wenig wie vernünftiges Denken und Handeln. Die Differenz zwischen der menschlichen Lebensform und anderen Lebensformen ist vielmehr eine formale, denn es gehört zur menschlichen Lebensform dazu, dass ihre Träger durch ein Wissen, über das sie »von innen« verfügen, erst Träger dieser Lebensform sind. Diese Lebensform wird durch dieses Wissen »von innen« erst die, die sie ist, sie ist also abhängig von Wissen.[41] Spezifisch menschliches Leben als die gewusste Sache gibt es nur, weil es ein Wissen von ihr gibt, denn zur Sache menschliches Leben gehört ein Wissen von ihr. Das ist bei pflanzlichem Leben nicht der Fall. Das Wissen, das unsere Lebensform auszeichnet, macht sie aber eben nicht übernatürlich, sondern spezifisch menschlich.

Damit ist natürlich noch nicht erschöpfend bestimmt, was die menschliche Lebensform Thompson zufolge auszeichnet. Die weiteren Bestimmungen werden nun jedoch anhand von Thompsons sehr kurzen Auseinandersetzungen mit menschlichem Leiden und dem Marx'schen[42] Begriff des Gattungswesens diskutiert.

[41] Vgl. ebd., 70.

[42] Ich komme unten ausführlich auf Marx zu sprechen. Hier belasse ich es bei einer kurzen Diskussion von Thompsons Aneignung eines grundlegenden Gedankens aus Marxens Frühschriften.

Menschliches Leiden ist das Leiden selbstbewusster Gattungswesen.

In seiner Beschäftigung mit den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von Marx macht Thompson deutlich, dass er dessen Begriff des Gattungswesens analog zu seinem Begriff der menschlichen Lebensform versteht. Entscheidend ist für Thompson – und auch für Marx –, dass von einem Gattungswesen nur dort gesprochen werden kann, wo die betreffenden Lebewesen ein Selbstbewusstsein von sich als Gattungswesen haben. Zwar ist jedes Lebewesen Teil einer Gattung, aber es ist darum noch kein Gattungswesen. »Es gibt viele Wesen oder Arten des Seins da draußen; manche von ihnen sind Lebensformen oder Gattungen.«[43] Thompson bestätigt hier das, was er im ersten Teil von *Leben und Handeln* bereits erörtert hat: Der Begriff der Lebensform gibt den Begriffen der Spezies und der Gattung eine andere logische Form. Um über ein Individuum sagen zu können, was es ist, ob das, was es tut, gewöhnlich oder ungewöhnlich, für es förderlich oder schädlich ist, muss auf *seine* Lebensform – und nicht auf irgendeine oder allein auf den Begriff des Lebens im Allgemeinen – Bezug genommen werden. Mit dem Begriff der Lebensform lässt sich dann auf eine normative Weise über Lebewesen sprechen, die immer einer bestimmten Gattung angehören müssen. Teil einer Gattung oder Lebensform zu sein ist aber nach Marx und Thompson nicht gleichbedeutend damit ein Gattungswesen zu sein: »Das einzige *Gattungswesen*, das jemand aufweisen kann, ist dasjenige, das wir ›Mensch‹ nennen. Aber natürlich könnte es auch andere geben, Aristoteles' *barracuda sapiens* oder McDowells *lupus sapiens* zum Beispiel. ›Gattungswesen‹ drückt ein formales Charakteristikum bestimmter möglicher *Gattungen* oder Lebensformen oder Arten der ›Einheit‹ aus, die durch ein Stück Naturgeschichte zum Ausdruck gebracht werden könnten. Aber obwohl diese formale Kategorie in einer beliebigen Anzahl konkreter *Gattungen* instanziiert sein könnte – jetzt haben wir *homo sapiens*, *barracuda sapiens*, *lupus sapiens* und die verdammten Marsianer –, ist trotzdem die intellektuelle Operation, durch die die Individuen ihre jeweiligen sogenannten *Gattungen* erfassen, in all den selbstbewussten Akten von jedem beliebigen ihrer Träger dieselbe – so wie die erste Person als intellektuelle Operation in allen gleich ist.«[44]

Das Kriterium dafür, ob eine Gattung ein Gattungs*wesen* hat, ist also, ob die Individuen, die unter die Gattung fallen, *wissen*, dass sie unter sie fallen, und ob dieses Wissen *die Art und Weise* ist, in der sie unter ihre Gattung fallen. Nur wenn es von sich als Angehöriger einer Lebensform oder Gattung weiß,

[43] Thompson, Formen der Natur, a. a. O., 68.
[44] Ebd., 68/69.

weiß es auch, dass es mit gewissen anderen Lebewesen eben teilt, ein Gattungswesen zu sein. Und das Wissen davon, ein Gattungswesen zu sein, macht die menschliche Gattung erst zu dem, was sie ist. Marx nennt dieses Wissen darum Gattungsbewusstsein: »Als *Gattungsbewußtsein* bestätigt der Mensch sein reelles *Gesellschaftsleben* und wiederholt nur sein wirkliches Dasein im Denken, wie umgekehrt das Gattungssein sich im Gattungsbewußtsein bestätigt und in seiner Allgemeinheit, als denkendes Wesen, für sich ist.«[45] Gattungsbewusstsein zu haben bedeutet, von sich als einem Lebewesen zu wissen, das mit anderen Lebewesen die Zugehörigkeit zu einer Gattung teilt. Weil dieses Wissen, das ein gattungsbewusstes Lebewesen hat, ein Wissen *von sich* als Teil einer Lebensform bzw. Gattung ist, ist es Selbstbewusstsein. Selbstbewusstsein und Gattungsbewusstsein fallen beim Menschen demnach zusammen: Von sich als menschliches Lebewesen zu wissen, das denken und handeln kann, heißt von sich als Teil einer Lebensform zu wissen, deren spezifische Hervorbringung eben darin besteht, denken und handeln zu können.

Wie leiden Menschen als selbstbewusste Gattungswesen? »That you are in pain or are hungry or that you are thinking something are, after all, as much vital phenomena as that your heart is beating. They presuppose among other things the presence in you of a life form with pain- and hunger-potential and a power of thought […]; yet you are able to bring yourself under these particular vital descriptions – I'm hungry, I'm in pain, I think there's something wrong with my liver – without adverting to any inner or outer observation of yourself much less of your life form or kind.«[46] Was die menschliche Lebensform mit manchen anderen Lebensformen teilt, ist, dass ihre Mitglieder Schmerzen empfinden können. Was sie von anderen Lebensformen unterscheidet, ist, dass ihre Mitglieder von sich als Wesen wissen, die Schmerzen haben können und deren Schmerzen sich darum in ihrer Form von den Schmerzen, die die Mitglieder anderer Lebensformen haben, unterscheiden. Sie sind immer von einem seiner selbst als Mensch bewussten Wesen gewusste Schmerzen. Dieser formale Unterschied ist für Thompson ein Unterschied ums Ganze: »So the characterization of an individual organism here and now as thinking or speaking, like the characterization of it as eating or breathing or leafing out, is a life form-dependent description: take away the life form and we have a pile of electrochemical connections; put it back in and we have hunger and pain and breathing and walking, indeed, but, in suitable cases,

[45] Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Karl Marx und Friedrich Engels, Werke (MEW), Ergänzungsband, Erster Teil, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz-Verlag 1977, 539.

[46] Thompson, Apprehending Human Form, a. a. O., 70.

self-conscious thought and discourse as well. The life form *underwrites* the applicability of these diverse state- and process-types in individual cases.«[47]

Nimmt man den Gedanken ernst, dass Selbstbewusstsein und Gattungsbewusstsein untrennbar sind, dann bedeutet dies bezogen auf das Leiden, dass ein seiner selbst bewusstes menschliches Lebewesen dann, wenn es leidet, weiß, dass andere menschliche Lebewesen unter denselben Dingen leiden können, eben weil sie auch menschliche Lebewesen sind. Dies heißt aber auch, dass das Leiden eines menschlichen Lebewesens für jedes andere menschliche Lebewesen zu dem Schluss führen muss, dass es selbst unter denselben Dingen leiden kann, wie das aktuell leidende menschliche Lebewesen, sofern es denn auch als ein Mensch wahrgenommen wird, was nicht der Fall sein muss, worauf Formen der Indifferenz und Kälte hinweisen.[48] Was dir geschieht, kann auch mir geschehen und umgekehrt. Selbstbewusstsein gleichursprünglich als Gattungsbewusstsein zu verstehen, bedeutet hier also, mein Leiden im Bezug zu der Lebensform zu verstehen, der ich angehöre. Was mir und jedem anderen menschlichen Wesen geschieht, ist dann nie etwas, das nur mich oder das betreffende andere menschliche Wesen angeht, sondern weil ich ein Gattungswesen bin, ist das, was mich betrifft und mir geschieht, etwas, das die gesamte Gattung in dem Sinne betrifft, dass es jedem Gattungsmitglied geschehen kann. Als ein selbstbewusstes Gattungswesen unter anderen selbstbewussten Gattungswesen bin ich mit meinem Leiden in dieser Hinsicht nicht alleine, obgleich ich natürlich von anderen mit meinem Leiden allein gelassen werden kann, was oft genug geschieht.

Zwar gehen die Zwecke, denen das Leben menschlicher Wesen folgt, nicht in den andere Lebensformen bestimmenden Zwecken von Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung auf, und was im Falle der menschlichen Lebensform hier noch hinzukommt, bedarf einer gesonderten Bestimmung. Da menschliche Lebewesen sich zu den genannten Zwecken als selbstbewusste Gattungswesen verhalten, können ihnen die Zwecke ihres Lebens nicht einfach vorausgesetzt werden. Weil sie sich zu ihren Zwecken selbstbewusst verhalten können, können sie auch entscheiden, ob sie sie realisieren wollen und wenn ja, auf welche Weise. Gleichwohl können sie all das nur unter der Bedingung, dass sie sich als selbstbewusste Gattungswesen erhalten, d. h. nur unter der Bedingung, dass die menschliche Gattung sich erhält. Als eine Lebensform, die sich selbst erhalten muss, muss sie also die andere Lebensformen bestimmenden Zwecke auch erfüllen. Gleichwohl können die Mitglieder der menschlichen Lebensform individuell und kollektiv darüber entscheiden,

[47] Ebd., 67.

[48] Vgl. dazu unten in Kapitel III.2 den Abschnitt über Schmerz und bürgerliche Kälte.

auf welche Weise sie diese Zwecke erfüllen wollen. Wenn ihnen nun etwas geschieht, das sie daran hindert, diejenigen Zwecke zu erfüllen, die erfüllt werden müssen, damit die menschliche Lebensform sich erhalten kann, so müssen sie sich dem – anders als Pflanzen und Tiere – nicht ergeben. Leiden, speziell in der Form, in der Thompson es einführt, nämlich als Schmerz und Hunger, kann die Selbsterhaltung jedes Individuums und auch der Gattung gefährden. Deswegen kann es als eine natürliche Norm für die menschliche Gattung gelten, solches Leiden, das die Selbsterhaltung gefährdet, zu lindern oder zu verhindern.

Weil Menschen das, was sie vorfinden, bewusst bearbeiten können und müssen, wenn sie überleben wollen, ist ihre Lebensform durch Praxis bestimmt, womit eine weitere kategoriale Bestimmung benannt wäre. Menschen müssen Leiden nicht einfach hinnehmen und ertragen. Es bleibt ihnen auch nicht nur die Möglichkeit, das Leiden bzw. die es verursachenden Reizquellen zu fliehen, wie es die Tiere müssen. Schweine können versuchen, die ihnen nicht angemessenen Lebensbedingungen der Massentierhaltung zu fliehen. Dazu brauchen sie kein Wissen von sich als Schweinen, weder Selbst- noch Gattungsbewusstsein. Weil sie aber über letzteres nicht verfügen, können sie keine Pläne schmieden, wie sich die für sie unerträglichen Lebensbedingungen ändern ließen. Menschen können ihr Leiden dagegen denkend und handelnd so bearbeiten, dass es ihre Selbsterhaltung und das Gedeihen ihres Lebens nicht länger gefährdet, obgleich dies nicht immer von Erfolg gekrönt ist.

Eine Praxis ist nach Thompson nun etwas, woran sich Individuen beim Vollzug einer Handlung orientieren und das dabei die Rolle eines Standards spielt, dem gemäß beurteilt werden kann, ob die Handlung gut oder schlecht ausgeführt wurde. Die Quelle ihrer Normativität liegt in nichts anderem als der Lebensform selbst, denn nur so ist es nach Thompson möglich, dass voneinander unterschiedene Individuen in ihren Handlungen bewusst *eine und dieselbe* Praxis verfolgen und exemplifizieren. Wo eine solche »Einheit« besteht, »da muß die Praxis auch so etwas wie ein Standard oder Maßstab für die Bewertung der sie exemplifizierenden einzelnen Handlung als gut oder schlecht sein oder einen solchen Maßstab enthalten.«[49] Es gehört zur menschlichen Lebensform dazu, dass ihre Mitglieder das von ihnen Vorgefundene praktisch gestalten und verändern. Sofern Menschen praktisch tätig sind – und es gehört zu ihrer Natur praktisch tätig zu sein –, drücken sie darin ihre Zugehörigkeit zu ihrer Lebensform aus. Insofern ist jede Praxis ihrer Natur nach eine soziale im Sinne einer geteilten Praxis.

[49] Thompson, Leben und Handeln, a. a. O., 252.

Den Zusammenhang von Praxis, Leid und Lebensform möchte ich anhand eines Beispiels erläutern.[50] Wunden, die stark bluten, müssen so schnell wie möglich verbunden werden, denn starker Blutverlust ist für menschliche Wesen lebensbedrohlich. Ein solches Leiden muss also unbedingt gelindert werden. Eine starke Blutung lässt sich durch das Anlegen eines Druckverbands stoppen. Das Anlegen eines Druckverbands ist eine Handlungsform, die zur Praxis der Medizin gehört, die wiederum den Zweck verfolgt, körperliches Leiden zu lindern und zu beseitigen. In der konkreten Handlung, die den Druckverband anlegt, wird dann dem Maßstab medizinischer Praxis gefolgt, wenn der Druckverband richtig angelegt wird, das heißt so, wie es der Handlungsform des Anlegens eines Druckverbands entspricht. Thompson hat nun gesagt, dass jede Praxis einen Maßstab enthalten muss, anhand dessen eine Handlung, die eine bestimmte Praxis exemplifizieren bzw. vollziehen soll, bewertet werden kann. Wenn das Anlegen eines Druckverbands dem Maßstab der Praxis nicht entspricht, die Handlung also gemessen an dem Maßstab medizinischer Praxis, körperliches Leiden zu lindern, nicht gut vollzogen wird, dann verwirklicht die Handlung den Zweck der Praxis nicht, die von der Handlung exemplifiziert wird. Soll heißen: Die Blutung wird nicht gestoppt, wenn der Druckverband nicht gut angelegt wird, wodurch das verwundete menschliche Wesen weiterhin in Lebensgefahr schwebt. Damit Individuen und die Gattung sich erhalten können, reicht es also nicht aus, diejenigen Praktiken, die zum Lebenserhalt notwendig sind, schlecht oder auch nur irgendwie auszuführen. Sie müssen gut oder – was in diesem Kontext tatsächlich dasselbe meint – richtig ausgeführt werden.

Thompsons Rede davon, dass die Quelle jeder Praxis in der menschlichen Lebensform selbst liegt,[51] lässt sich mit Bezug auf das Beispiel nun so verstehen: Weil menschliche Wesen dadurch ausgezeichnet sind, dass sie denken und handeln können, können sie solches Leiden, das ihr Leben gefährdet, bestimmen und praktisch lindern oder beheben. Etwas hat dann den Status einer Praxis, wenn seine gute Durchführung dem Erhalt der menschlichen Lebensform dient und gut für die menschliche Lebensform ist. Diese Güte ist nichts bloß Individuelles oder Subjektives. Eine Praxis ist für ein Individuum gut, weil es Teil einer Lebensform ist, die die Quelle jeder Praxis ist. Weil jedes Individuum als Teil einer Lebensform immer schon mehr ist als bloß ein Individuum, nämlich immer auch Repräsentant seiner Lebensform, ist eine Praxis,

[50] Dieses Beispiel verwendet Jay Bernstein ebenfalls, allerdings um das Materiale an Brandoms materialen Inferenzen zu erläutern. Vgl. Bernstein, Mimetische Rationalität und materiale Inferenz: Adorno und Brandom, in: Philip Hogh und Stefan Deines (Hrsg.), Sprache und Kritische Theorie, Frankfurt/Main: Campus 2016, 203/4.

[51] Thompson, Leben und Handeln, a. a. O., 251.

die für ein Individuum gut ist – das richtige Anlegen eines Druckverbands –, zugleich auch für seine Lebensform bzw. für andere Mitglieder seiner Lebensform gut. Einen Druckverband schlecht oder falsch anzulegen ist nicht nur für das Individuum, das gerade stark blutet, schlecht, es ist für den Menschen als Gattungswesen, für alle Menschen als Menschen schlecht, sollten sie unter starken Blutungen leiden.

Zur Durchführung einer Praxis gehört auf der Seite des Subjekts der Praxis ein Bewusstsein davon, wie die Praxis durchgeführt werden muss, damit sie ihren Zweck erfüllt und worin somit das Gute dieser Praxis besteht. Ein solches Bewusstsein von der Praxis und ihrer Durchführung können wiederum nur selbstbewusste und handlungsfähige Subjekte haben. »Es gehört zum Wesen einer Praxis, auf bestimmte Weise von ihren Trägern verstanden zu werden, das heißt von denjenigen, deren praktisches Leben sie prägt.«[52] Praktische Normativität, so wie sie sich aus Thompsons Überlegungen bestimmen lässt, hat so einen objektiven Grund: unter einer starken Blutung zu leiden, gibt menschlichen Wesen, für die starker Blutverlust lebensgefährlich ist, einen objektiven Grund, die Blutung zu stillen und einen Druckverband richtig anzulegen. »The objective reasons which we have *qua* members of the human life form are part of the fabric of the world in a certain sense. A particular situation has ethical features in virtue of its non-ethical properties and in virtue of how these properties relate to our functioning as a life form.«[53]

Dieses Verständnis menschlichen Leidens hebt jedoch nur einen Aspekt des Menschen als Gattungswesen hervor, nämlich den, dass das Leiden eines Menschen als Gattungswesen stets ein Leiden ist, das alle anderen Menschen ebenfalls betrifft, weil sie – die aktuell Leidenden und die aktuell nicht Leidenden – sich eben darin gleich sind, menschliche Wesen zu sein. Eine solche Betrachtungsweise neigt aber dazu, die realen Beziehungen zwischen den Menschen auszublenden, also nur das Verhältnis von Individuum und Lebensform, nicht das der Individuen untereinander in den Blick zu nehmen.[54] Marx hatte dagegen bereits betont, dass der Mensch als »*Gattungsbewußtsein* […] sein reelles *Gesellschaftsleben*« bestätigt und »nur sein wirkliches Dasein im Denken« wiederholt, »wie umgekehrt das Gattungssein sich im Gattungsbewußtsein bestätigt und in seiner Allgemeinheit, als denkendes Wesen, für

[52] Ebd., 253.

[53] Freyenhagen, Living Less Wrongly, a. a. O., 235.

[54] Zu diesem Schluss kommt auch Haase: »Die Schwierigkeit liegt darin, dass das Schema natürlicher Normativität auf den ersten Blick ›monadisch‹ erscheint. So wie bisher beschrieben stellt es eine normative Perspektive dar, die lebendige Individuen voneinander isoliert und sie je einzeln unter den Standard ihrer Lebensform bringt.« (Haase, Leben und Anerkennen, a. a. O., 231)

sich ist.«[55] Das Leben eines Gattungswesens wird somit als ein gesellschaftliches Leben geführt, es wird bestimmt von den Beziehungen, die die Menschen als Gattungswesen miteinander unterhalten. Diese Beziehungen sind Thompson zufolge nun genau der Ort, an dem Menschen sich gegenseitig Schaden zufügen und Leid verursachen können. Deswegen ist es notwendig, die intersubjektiven Beziehungen der Menschen als diejenige Sphäre zu bestimmen, in der Menschen das realisieren, was für sie gut ist, zugleich aber auch als denjenigen Bereich, in dem Leid zugefügt wird und gelindert werden kann.

Leiden als Gefährdung des normativen Status des Menschen

Um klären zu können, wie Menschen sich gegenseitig behandeln sollen, müssen aus Thompsons Perspektive Normen gefunden werden, die ebenfalls den Status naturhistorischer Urteile bzw. natürlicher Normen haben und mit denen die intersubjektiven Beziehungen ebenso kategorial bewertet werden können wie das Verhältnis eines Individuums zu den Standards seiner Gattung. Eben deswegen hat Thompson den Menschen als Gattungswesen bestimmt: Weil er ein Wesen ist, das sein Leben notwendig mit anderen Menschen führen muss, müssen die Normen, die sein Leben leiten, solche sein, die ihm als einem Gattungswesen gerecht werden. Weil der Mensch in diesem Sinne ein Gattungswesen ist, ist nur solches Handeln für ihn als Menschen gut, das seine Beziehungen zu anderen Menschen nicht so weit gefährdet, dass er seinen Status als Gattungswesen verliert. Wenn ein Gattungswesen zu sein aber heißt, von den Beziehungen zu anderen Menschen grundlegend abhängig zu sein – eine Abhängigkeit, die dann als wechselseitig verstanden werden muss –, dann liegt das Wohlergehen anderer Menschen objektiv im Interesse jedes Menschen, da jedes Individuum nur dann als ein Gattungswesen leben kann, wenn alle anderen Gattungswesen es auch können. Aus Thompsons Perspektive enthalten seine Überlegungen zur menschlichen Lebensform bereits ethische Bestimmungen, aus denen abgeleitet werden kann, wie Menschen einander behandeln sollen. Dies muss im Folgenden expliziert werden.

Der zentrale Begriff der Ethik ist für Thompson der Begriff der Gerechtigkeit. Was unter Gerechtigkeit zu verstehen ist, muss nun aus dem gefolgert werden können, was im Begriff der menschlichen Lebensform bereits enthalten ist. Denn auch für ethische Normen muss das gelten, was für Normen

[55] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 539.

nach Thompson generell gilt: sie sind lebensform- bzw. gattungsrelativ. Was für Menschen gerecht ist, ist eben auch nur für sie gerecht, nicht für andere Lebewesen (sofern dieser Begriff auf nicht menschliche Lebewesen überhaupt Anwendung finden kann). Aus der Lebensformrelativität von Normen ergibt sich aber auch, dass es für den Gehalt ethischer Normen keine andere Quelle als die menschliche Lebensform geben kann. »Genau darin zeigt sich das ethisch Gute als eine Form des natürlich Guten. Alle ethischen Prinzipien sind ebenso relativ zu Lebensformen wie z. B. die Standards, im Lichte derer die Wahrnehmungsvermögen eines Organismus als gesund oder defekt zu beurteilen sind.«[56]

Wie lässt sich nun aus den Bestimmungen der menschlichen Lebensform folgern, dass menschliche Wesen einander gerecht behandeln sollen? Sich selbst als Mensch bzw. als Mitglied der menschlichen Lebensform zu verstehen ist keine bloß theoretische Reflexion. Thompson hat ja vielmehr betont – wie ich oben gezeigt habe –, dass ein solches Selbstverständnis *unmittelbar* praktische Konsequenzen hat. Von sich als einem menschlichen Wesen zu wissen, heißt, sich und alle anderen menschlichen Wesen als selbstbewusst denkende und handelnde Wesen zu verstehen und gemäß dieser praktischen Überzeugung zu handeln. Menschen wird es von ihrer Lebensform ermöglicht, selbstbewusst zu denken und zu handeln. Menschliche Wesen nehmen dann füreinander den Status von solchen Wesen ein, die selbstbewusst denken und handeln, ein Status, der nur dadurch aufrechterhalten wird, dass sie sich wechselseitig als ebensolche Wesen behandeln und: anerkennen. In diesem Sinne kommt den Angehörigen der menschlichen Lebensform der gleiche Status zu bzw. ihr Status zeichnet sie als einander Gleiche aus.[57] Für Thompson ist die Normativität, die die Beziehungen zwischen Menschen regulieren soll, zweipolig: Es geht immer um mindestens zwei Menschen, die der Mindestanforderung folgen müssen, einander als selbstbewusst denkende und handelnde Wesen anzuerkennen. Thompson illustriert diese Zweipoligkeit folgendermaßen: »You have, as we sometimes say, a duty ›to Sylvia‹ not to kill her. You ›owe‹ it to her not to kill her. Such language is perhaps a bit stiff,

[56] Haase, Leben und Anerkennen, a. a. O., 230.

[57] Auf diesen Punkt weist auch Thomas Khurana hin, wenn er schreibt: »Alle an der materiellen Kooperation Beteiligten haben, gleich wie unterschiedlich ihre Rollen in der Kooperation, gleichen Anteil an der geteilten Lebensform, insofern sie Zugang zu ihr *in der ersten Person* haben. Unabhängig von den differenten materialen sozialen Rollen ist das soziale Verhältnis so durch eine fundamentale Gleichheit aller in ihrem Vermögen bestimmt, die geteilte Lebensform und also die Formen der materialen Kooperation zu artikulieren.« (Khurana, Gattungswesen. Zur Sozialität der menschlichen Lebensform, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 70 (2022) 3, 380.

but we can put the same point more colloquially. We can say, for example, that in killing Sylvia *you* would wrong *her*: you would do wrong precisely ›to‹ her, or do wrong ›by‹ her. And, though it opens something of a Pandora's box, we might reverse terms in the relation, saying, I think quite aptly, that Sylvia has *a right*, morally speaking, precisely *against you*. She has a right, namely, not to be killed by you, and a claim to something better. You, on the other hand, have *no right*, in respect of her, to do what will kill her. What we have said of the ordered pair of you and Sylvia, we might equally have said of the ordered pair of Sylvia and you, of course, or of the ordered pair of either of you and anyone else, and so on. The class of pairs of potential mutual wrongers is unlimited or indefinitely extensible.«[58]

Etwas Falsches zu tun, das andere Menschen betrifft, bedeutet nach Thompson also, *ihnen* etwas Falsches *anzutun*. Gegen eine solche Norm soll dann deswegen nicht verstoßen werden, weil dies einem anderen Menschen einen Schaden zufügte. Das Brechen einer Norm muss nicht um der Norm willen vermieden werden, sondern um zu verhindern, dass einem anderen Menschen ein Schaden entsteht. Das ist die Logik der Normativität, die Thompson in der wechselseitigen Bezogenheit von Menschen als wirksam erachtet. X hat die Pflicht, Y nicht zu töten; Y hat das Recht, von X nicht getötet zu werden.[59] Die Beziehung zwischen Menschen, die von einer solchen zweipoligen Normativität bestimmt wird, nennt Thompson Rechtsbeziehung. Wer in einer Rechtsbeziehung steht, ist nach Thompson eine Person, d. h. eine Inhaberin von Rechten und Pflichten. Für diese Rechte und Pflichten gibt es – anders als in der Tradition – nach Thompson keine metaphysischen Quellen, sondern wiederum nur die menschliche Lebensform als Quelle. Sie gibt sich durch die Praktiken, die ihre Träger ausüben, eine soziale Form. Wichtig ist an dieser Stelle, dass die Rechtsbeziehung, von der Thompson hier spricht, nicht mit der Beziehung von Rechtssubjekten im Sinne positiven Rechts zu verwechseln ist. Sie kann natürlich rechtlich gestaltet werden und in positives Recht bzw. in Gesetzestexte gegossen werden, doch grundsätzlich drückt sich in ihr primär die wechselseitige gegenständliche Abhängigkeit menschlicher Gattungswesen voneinander aus, »die jedem legalen Code gegenüber inkommensurabel ist.«[60] Dass Menschen gegeneinander Rechte und Pflichten haben, ergibt sich daraus, dass sie selbstbewusste Gattungswesen sind, die gesellschaftlich

[58] Thompson, What is it to Wrong Someone? A Puzzle about Justice, in: R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler und Michael Smith (Hrsg.), Reason and Value. Themes from the Moral Philosohy of Joseph Raz, New York: Oxford University Press 2004, 334/35.

[59] Vgl. ebd., 335.

[60] Daniel Loick, Abhängigkeitserklärung. Recht und Subjektivität, in: Rahel Jaeggi und Daniel Loick (Hrsg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin: Suhrkamp 2013, 316.

zusammenleben müssen. Die Rechte, die Menschen so als selbstbewussten Gattungswesen zukommen, sind deswegen ähnlich zu verstehen wie das Recht, Rechte zu haben, von dem Hannah Arendt gesprochen hat.[61] Als Mitglieder einer Gattung, die ihre Lebensform gesellschaftlich, d. h. durch selbstbewusste und koordinierte Praxis organisiert, sind sie zur Teilhabe an der Praxis dieser Lebensform berechtigt.

Die Sozialität der menschlichen Lebensform ist für Thompson wiederum nichts Sekundäres oder Akzidentelles, das auch nicht sein könnte. Weil Menschen Gattungswesen sind, beziehen sie sich tätig aufeinander und führen ein soziales Leben. »In other words, it's a manifestation of our life-form, that is of our first nature, that we have a social practice which develops into historical practices, that is, into second natures.«[62] Damit Menschen ihr Leben als die sozialen Wesen, die sie sind, leben können, müssen sie sich als solche Wesen anerkennen. Das Recht ist nach Thompson nun die Form, in der menschliche Wesen dies in ihren sozialen Lebensverhältnissen tun und als ein sozial und rechtlich anerkanntes Wesen bekommt der Mensch den Status einer Person. »The normativity considerations of justice are […] intrinsically relational or ›bipolar‹, and so require a bipolar judgment form. Thompson phrases the thought that the recognition of another as having the standing of a human occurs through the recognition of others as persons, where the primary judgment is *X is a person in relation to Y*, and hence, ›recognizing someone as a person‹ is registering her as a person in relation to yourself.‹«[63] Wenn der Personenstatus, den ein Mensch in der jeweiligen sozialen Gestalt der menschlichen Lebensform hat, davon abhängt, dass er ihn von anderen zugesprochen bekommt, dann kann dieser Status auch von anderen wieder aberkannt werden. Keinen Personenstatus zu haben bedeutet aber, keine Rechte zu haben, d. h. von anderen nicht als Träger:in von Rechten anerkannt zu werden und deswegen in den jeweiligen sozialen Lebensverhältnissen nicht wie ein Mensch leben zu können, wozu eben gehört, selbstbewusst denken und handeln zu können.

Thompsons Überlegungen explizieren das Bild des Menschen als selbstbewusstes Lebewesen in einem intersubjektiven bzw. sozialen Kontext. Selbstbewusst denken und handeln kann eben nur, wem dies durch die Beziehungen, die zu anderen Menschen unterhalten werden, dauerhaft ermöglicht

[61] Vgl. Hannah Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München: Piper (8) 2000, 614.

[62] Italo Testa, Some Consequences of Michael Thompson's *Life and Action* for Social Philosophy, in: M. Bianchin und Italo Testa (Hrsg.), Life and Action in Ethics and in Politics, Rom: Luiss University Press 2015, 73.

[63] Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 215.

wird. Menschen sind in ihrer Lebensform somit einerseits füreinander der Ermöglichungsgrund dafür, wie Menschen leben zu können, das heißt: in ihren sozialen Beziehungen ihren normativen Status zu verwirklichen und darin anerkannt zu sein; andererseits sind sie zugleich der Ermöglichungsgrund dafür, einander diesen Status nicht zuzuerkennen oder wieder abzuerkennen. Genau dieser Umstand ist es, der Menschen füreinander zur Quelle von Leid macht. Weil sie in dieser Hinsicht wechselseitig voneinander abhängig sind und sie aufgrund ihres Gattungsbewusstseins wissen, dass das Leid, das ein menschliches Wesen erfährt, etwas ist, das potenziell jedem menschlichen Wesen geschehen kann, müssen sie ihrem Handeln in ihren Beziehungen Grenzen setzen. »Intersubjective recognition of one individual by another is the pivot through which a community generates the ethical norms regulating social action generally, because in making relevant judgments the other makes a ›special sort of dent‹ on your agency, her moral standing normatively determining your action as determinately as a barrier will determine your action physically.«[64]

Es sind die anderen Menschen, die dem selbstbewussten Denken und Handeln Grenzen setzen und zwar primär die, über sie nicht wie über Gegenstände verfügen zu dürfen, sie also nicht wie bloße Körper sondern wie leibliche Wesen behandeln zu müssen – das ist die Pflicht gegenüber anderen, von der Thompson in der Rechtsbeziehung spricht; und gleichzeitig ist dem selbstbewussten Denken und Handeln der anderen Menschen selbst eine Grenze gesetzt, nämlich die, über mich nicht wie über ein Ding verfügen zu dürfen – das ist das Recht gegenüber anderen. Hätte ich die Pflicht gegenüber anderen unabhängig davon, dass ich gegenüber ihnen auch ein Recht habe, so bräche die zweipolige Normativität zusammen. Der zentrale Zug von Thompson ist es gerade, Pflicht und Recht im hier erläuterten Sinne als gleichursprüngliche normative Begrenzungen zu verstehen, die für das soziale Handeln von Menschen bindend sind.

Der normative Status der Person, der Mitgliedern der menschlichen Lebensform zukommen muss, wenn sie ein Leben führen können sollen, das ihrer Natur angemessen ist, lässt sich nun als ein sozial bzw. relational verankertes Kriterium dafür verstehen, wie Menschen einander behandeln sollten und wie nicht. Jedes von Menschen verursachte bzw. einander zugefügte Leiden, das diesen Status gefährdet oder zerstört, ist unbedingt zu beheben bzw. zu verhindern, weil es die Bedingungen zur Teilnahme an der menschlichen Lebensform in ihrer jeweiligen sozialen Gestalt gefährdet oder zerstört. Wer an der menschlichen Lebensform nicht praktisch teilhaben kann, ist zwar

[64] Ebd.

immer noch ein Mensch, lebt aber nicht wie ein Mensch, denn die menschliche Lebensform ist durch Praxis bestimmt und Praxis ist nach Thompson als eine Form der Allgemeinheit bestimmt, an der alle Menschen als Menschen teilnehmen. Selbstbewusstsein ist für Thompson praktisch zu verstehen, nicht nur als *dynamis*, als Vermögen zur Praxis, sondern als wirklich in der Praxis, als *energeia*.

Zentral ist für Thompson – wie für Aristoteles –, dass menschliches Leiden nicht erst beim physischen Leiden beginnt. Der normative Status, den der Mensch in seiner Lebensform hat, wird nicht erst dann gefährdet, wenn sein Leben physisch bedroht wird, sondern schon dann, wenn er durch die Praktiken anderer Menschen daran gehindert wird, an sozialer Praxis teilzunehmen. Ein von Thompson gewähltes Beispiel, um den Zusammenhang von Praxis und Lebensform zu erläutern, ist der Begriff der Treue bzw. das Halten eines Versprechens.[65] Daran wird auch sichtbar, dass bereits Untreue bzw. das Brechen eines Versprechens als etwas verstanden werden kann, das Menschen in dem Sinne leiden lässt, dass ihre volle Teilhabe an sozialer Praxis gefährdet wird. Wenn X Y ein Versprechen gibt, so verlässt Y sich darauf, dass X hält, was sie verspricht. X und Y wissen in diesem Fall voneinander als selbstbewusst denkende und handelnde Personen. Sie wissen ebenfalls beide, was es heißt, ein Versprechen zu halten bzw. treu zu sein, sie kennen ebenfalls die Negation davon. »Wie schon der Akt des Versprechens selbst setzt auch die Entscheidung, sein Versprechen zu halten oder zu brechen, die Existenz einer ›Regel‹ voraus, die verlangt, daß man sein Versprechen hält.«[66] Alle Beteiligten müssen ein begriffliches Wissen davon haben bzw. die Regel kennen, die gilt, wenn man ein Versprechen gegeben hat. Weil Y davon ausgeht, dass X ihr Versprechen hält, baut sie weitere Gedanken und Handlungen eben genau darauf auf, dass das Versprechen gehalten wird und sie dadurch in die Lage versetzt wird, eine Reihe anderer Handlungen zu vollziehen. Dass X ihr Versprechen hält, ist für den Lebensvollzug von Y von praktischer Relevanz. Bricht X ihr Versprechen, so hindert sie Y daran, ihr Leben so zu gestalten, wie sie es in Erwartung des gehaltenen Versprechens geplant hat. Zwar mag der materielle Schaden für Y gering sein – je nachdem, worum es genau geht –, aber ihr normativer Status wurde angegriffen. Indem X ihr Versprechen gebrochen hat, hat sie Y nicht wie ein selbstbewusst denkendes und handelndes Lebewesen behandelt, das nur als ein solches handeln kann, wenn es von anderen eben als ein solches behandelt wird. Für X spielte es keine oder

[65] Vgl. Thompson, Leben und Handeln, a. a. O., 214–266.
[66] Ebd., 224.

nur eine zu vernachlässigende Rolle, dass Y aufgrund des gebrochenen Versprechens in Probleme gerät.

Die Missachtung von Y durch X hat Bernstein folgendermaßen artikuliert: »[W]hat most profoundly makes breaking a promise wrong is that it wrongs some one individual, the one to whom the promise was made; promise breaking withdraws the recognition given in making the promise in the first instance; it devalues an other by failing to sustain the recognition of her standing as a person, who she is. In breaking the promise, you harm the other by in effect denying that her expectations matter; but if they do not matter in your calculations, then she does not matter; hence, breaking a promise is failure to recognize her as a person.«[67] Es mag zunächst überraschen, wie fundamental die Beschädigung hier eingeschätzt wird, die X durch das Brechen des Versprechens bei Y verursacht. Wenn man die verschiedenen empirischen Gründe miteinbezieht, die dazu führen können, dass X ihr Versprechen nicht hält (Krankheit, ein Unfall, enttäuschte Erwartungen durch andere Personen, die es unmöglich machten, das eigene Versprechen zu halten etc.), so mag es als unangemessen erscheinen, X vorzuwerfen, sie missachte Y als Person und beschädige ihren normativen Status als Mensch.

Thompson reagiert auf dieses Problem folgendermaßen: Er betont, dass es unvernünftig wäre, ein Versprechen unter allen Umständen einzuhalten, egal welche Folgen das hätte und dass es zur Praxis »ein Versprechen geben« gehört, genau darum auch zu wissen.[68] Weil die Quelle jeder Praxis die menschliche Lebensform ist und der Zweck jeder Praxis in einem Gut für die menschliche Lebensform besteht, wäre es falsch, ein Versprechen auch dann einzuhalten, wenn dadurch kein menschliches Gut verwirklicht würde. Die Durchführung jeder Praxis hat Verwirklichungskontexte. Wenn diese im Falle des hier bemühten Beispiels sich ändern, X also Y ein Versprechen unter Bedingungen gab, die ermöglichten es einzuhalten, diese Bedingungen aber dann nicht mehr bestehen, so wäre es sachlich unangemessen, X vorzuwerfen, sie missachte Y. Bernsteins in Auseinandersetzung mit Thompsons Theorie gefälltes Urteil »breaking a promise is failure to recognize someone as a person« ist also nur dann sachlich angemessen, wenn sich die Umstände, unter denen das Versprechen gegeben wurde, bis zur Einhaltung des Versprechens nicht ändern.

Wenn ein Mensch zu sein bedeutet, wie ein Mensch zu leben, und wie ein Mensch zu leben bedeutet, mit anderen Menschen zusammen zu leben, so beginnt menschliches Leiden nicht erst dann, wenn das Menschsein physisch

[67] Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 216.
[68] Vgl. Thompson, Leben und Handeln, a. a. O., 236.

angegriffen wird. Es beginnt nach Thompson dort, wo im sozialen Leben, das heißt: im gesellschaftlichen Vollzug von Praktiken, es Menschen verwehrt wird, an diesen Praktiken teilhaben zu können, da es jenseits der praktischen Realisierung des Guten kein Gutes gibt. Wem die volle Teilhabe an sozialer Praxis verwehrt wird, der wird die Teilhabe an der Realisierung des menschlich Guten, damit die Teilhabe am Guten verwehrt. Das Verwehren dieser Teilhabe kann viele Formen annehmen, über die sich bei Thompson jedoch wenig finden lässt. Das Beispiel des Versprechens belegt, dass Thompson auch das Leiden des Menschen von seinem Eingebundensein in seine Lebensform versteht. Weil der Mensch darin einen bestimmten normativen Status erhält, und zwar durch die Art und Weise, wie andere Menschen sich auf ihn beziehen und er auf sie bezogen ist, hängen sein Leiden und sein Gedeihen genau davon ab, was in den für seinen normativen Status konstitutiven Beziehungen geschieht. Indem Menschen die Teilhabe an den sozialen Praktiken, die ihre Lebensform ausmachen, verwehrt wird, wird ihnen die Anerkennung verwehrt, die ihnen als Menschen, d. h. als Mitgliedern ihrer Lebensform zukommen muss.

Schlussfolgerungen

Wenn Leiden immer Leiden eines Lebewesens unter etwas ist und Lebewesen immer von ihrer Lebensform her verstanden werden müssen, so ist das Leiden als eine natürliche Bestimmung von Lebewesen lebensformabhängig. Im Falle menschlicher Lebewesen lässt sich ihr Leiden also nur durch Bezug auf ihre Lebensform verständlich machen. Mitglieder der menschlichen Lebensform zeichnen sich nach Thompson dadurch aus, dass sie selbstbewusst denken und handeln können. Gleichursprünglich mit diesem Selbstbewusstsein, das als ein Wissen von sich als Mensch verstanden wird, ist ein Gattungsbewusstsein gesetzt, denn ein Bewusstsein von sich als Mensch zu haben, ist gleichbedeutend damit, ein Wissen von sich als Mensch unter anderen Menschen zu haben. Thompson versteht dieses Wissen als nicht empirisches Wissen. Es ist für Menschen als Menschen konstitutiv, über genau dieses Wissen zu verfügen, auch dann, wenn es ihnen nicht zu jedem Zeitpunkt gegenwärtig ist.

Wenn selbstbewusst denkende und handelnde Gattungswesen leiden, so müssen sie ihr Leid nicht einfach hinnehmen. Weil sie ihr Handeln – anders als Lebewesen ohne Selbstbewusstsein – selbst bestimmen und mit anderen koordinieren können, sind sie dazu in der Lage, Maßnahmen zur Linderung und Beseitigung ihres Leidens zu ergreifen. Bezüglich Thompsons Verständnis von menschlichem Leiden ist dies ein wichtiger Punkt: Weil menschliches

Leben sich in und durch die Ausübung von sozialen Praktiken vollzieht, stellt Leiden grundsätzlich etwas dar, das durch Praxis verändert werden kann. Weil Praxis ganz im Sinne von Aristoteles von Thompson so verstanden wird, dass sie stets auf die Verwirklichung oder das Erreichen eines menschlichen Guts abzielt, muss jedes Leiden, das Menschen daran hindert, ein für ihre Lebensform Gutes zu realisieren, gelindert oder abgeschafft werden.

Für Aristoteles ist der Mensch dasjenige Lebewesen, dessen Seele im Unterschied zu allen anderen Lebewesen einen vernünftigen Teil besitzt. Dieser vernünftige Teil ist es, der es Menschen gemeinsam mit zu durchlaufenden Erziehungs- und Sozialisationsprozessen ermöglicht, gut zu handeln. Wenn es Menschen nicht mehr möglich ist, gut zu handeln, so werden sie daran gehindert das zu tun, was sie als Menschen auszeichnet. Leiden, das Menschen daran hindert, gut zu handeln, ist deswegen für Aristoteles zu vermeiden; Leiden, das ertragen werden muss oder ein Mittel zur Verwirklichung eines Guten darstellt, ist dagegen in Kauf zu nehmen. Thompsons Überlegungen dazu, welches Leiden vermieden werden soll, schließen an Aristoteles an, haben jedoch einen anderen, nämlich einen intersubjektivitätstheoretischen bzw. anerkennungstheoretischen Rahmen. Der Status, den ein Mensch in der menschlichen Lebensform hat, kommt ihm durch die Beziehungen zu, die er zu anderen Menschen unterhält. Als ein selbstbewusst denkendes und handelndes Wesen hat jeder Mensch das Recht gegen alle anderen Menschen, von ihnen nicht anders denn als ein selbstbewusst denkendes und handelndes Wesen behandelt zu werden. Das setzt dem Handeln der anderen Grenzen. Gleichzeitig ist jeder Mensch dazu verpflichtet, dieses Recht, das er gegen andere hat, auch bei anderen anzuerkennen, sie also ebenfalls als selbstbewusst denkende und handelnde Wesen anzuerkennen. Darin besteht der für Mitglieder der menschlichen Lebensform konstitutive normative Status. Nur wenn dieser Status anerkannt wird, können Menschen wie Menschen leben.

Dasjenige Leiden, das aus Thompsons Perspektive verhindert werden muss, ist dasjenige, das den genannten normativen Status von Menschen gefährdet oder zerstört. Leiden beginnt für Thompson nicht erst beim physischen Leiden, sondern bei Überschreitungen derjenigen Grenzen, die respektiert werden müssen, damit einem Menschen selbstbewusst denkend und handelnd die Teilhabe an sozialer Praxis möglich ist. Wo diese Grenzen beispielsweise durch gesellschaftliche Ausschlüsse und Zwang nicht respektiert werden, beginnt ein Leiden, das auch nur durch Praxis verhindert oder gelindert werden kann. Weil Thompson die menschliche Natur von der menschlichen Lebensform her begreift, die er als eine sich praktisch verwirklichende Lebensform versteht, muss er auch den normativen Status, den jeder Mensch

als Mensch hat, von der Sozialität der menschlichen Lebensform her verstehen. Damit in dieser diejenigen Praktiken, die für ihr Funktionieren notwendig sind, gut ausgeführt werden können, damit sie also selbst gut funktionieren kann, muss der genannte normative Status des Menschen praktisch anerkannt werden.

Thompsons Theorie handelt *nicht von einer spezifischen Gesellschaft*, wenn sie vom normativen Status des Menschen handelt, der durch soziale Praxis anerkannt werden muss. Er spricht stattdessen von den normativen Kriterien, die *jede Gesellschaft* erfüllen muss, damit das Gute der menschlichen Lebensform realisiert werden kann. Darin besteht der kritische Charakter von seiner im weitesten Sinne sozialontologischen Theorie. Ein wichtiger Schritt Thompsons besteht genau darin, den Bereich des Normativen als etwas zu begreifen, das gerade im Falle des Menschen dessen gesamte Lebensform durchdringt. Von physischem Leiden spricht Thompson deswegen im Falle des Menschen als einem physischen Leiden, das vom leidenden Wesen bewusst erfasst und begriffen werden kann. Andersherum formuliert: Selbstbewusstsein gibt es beim Menschen stets nur in verleiblichter Form. Weil Menschen von sich als leiblichen Wesen wissen, können sie ihr Leiden zum Gegenstand ihres Handelns machen und es lindern oder beenden. Menschliches Leiden, so lässt sich hier folgern, ist somit zwar etwas, das Menschen betrifft, weil sie natürliche Wesen sind, aber weil sie natürliche und zugleich selbstbewusste Gattungswesen sind, ist ihr Leiden grundsätzlich als kontingent, als durch menschliche Praxis veränderbar gesetzt. *Menschliches Leiden wird so zu einer naturgeschichtlichen Bestimmung* (wenn auch in einem anderen Sinne von Naturgeschichte als Thompson meint, denn das Historische an den naturhistorischen Urteilen verweist ja gerade nicht auf die wirkliche Geschichte einer Lebensform). Natürlich: Es ist etwas, mit dem Menschen rechnen müssen, weil sie natürliche Wesen sind. Geschichtlich: Als eine natürliche Bestimmung von selbstbewussten Gattungswesen, die durch Praxis ihre Lebensverhältnisse und damit ihre Geschichte selbst bestimmen können, wird es bearbeitbar, gestaltbar, veränderbar.

Die menschliche Natur erscheint bei Thompson immer schon als normativ strukturiert, sowohl bezüglich des Verhältnisses von Individuum und Gattung als auch in sozialer und intersubjektiver Hinsicht. Weil die zentrale Form des Leidens, die Thompson thematisiert, die Gefährdung des normativen Status des Menschen ist, lässt sich hier festhalten, dass Thompson Normativität und Leiblichkeit als zwei Sphären versteht. Dafür zahlt er jedoch einen Preis, nämlich den der mangelnden Thematisierung der menschlichen Physis und physischen Leidens. Zwar wird Selbstbewusstsein von Thompson als immer schon verleiblicht verstanden, aber der Leib kommt außer als Träger des

Selbstbewusstseins kaum in den Blick, er ist eigentlich nur als Körper thematisch. Dasjenige Leiden, für das Thompson sich interessiert bzw. das im Zentrum seiner Theorie steht, ist dasjenige, das den normativen Status des Menschen gefährdet. Es ist völlig klar, dass gerade Formen des physischen Leidens diesen normativen Status in höchstem Maße gefährden, wenn nicht vollkommen zerstören können. Dies scheint für Thompson so selbstverständlich zu sein, dass physisches Leiden – speziell solches, das Menschen einander zufügen – kaum einer weiteren Thematisierung bedarf. Der normative Status kann durch viele verschiedene Handlungen gefährdet werden, ohne dass darum das physische Wohlergehen von Menschen direkt angegriffen werden muss. Formen von politischer, ökonomischer und sozialer Ausgrenzung können zwar physisches Leiden implizieren oder (in)direkt zur Folge haben. Das Leid, das sie hervorrufen, ist aber nicht von vorneherein ein physisches Leid. Dass das Brechen eines Versprechens Thompsons normativitätstheoretische Aufmerksamkeit auf sich zieht, nicht aber die Geschichte physischer Gewaltakte, die für die menschliche Natur in ihrer Naturgeschichte weitaus prägender gewesen sein dürfte, verweist darauf, dass die Behandlung des Normativen als einer von der Leiblichkeit gelösten Sphäre eine nachrangige Bedeutung des Physischen zur Folge hat, zumindest in der Form, in der Thompson das Verhältnis beider Sphären erläutert. Auch die Abhängigkeit, die die menschliche Natur schon bei Aristoteles auszeichnete, ist bei Thompson primär eine normative Abhängigkeit, nämlich in Gestalt der wechselseitigen Anerkennung menschlicher Wesen in ihrem normativen Status. Sie wird von ihm nicht als materielle oder gegenständliche Abhängigkeit spezifiziert, obwohl die Anerkennung des normativen Status des Menschen selbst materielle Bedingungen hat. Thompson würde dies keineswegs bestreiten, ihm lässt sich deswegen auch kein Idealismus-Vorwurf machen. Indem er auch die normativen Bestimmungen, die die intersubjektiven Beziehungen der Menschen regeln können sollen, an die menschliche Lebensform rückbindet, die sich selbst durch soziale Praxis reproduziert und entwickelt, verortet er sie in den materiellen Lebensverhältnissen. Aber, und dies ist aus einer materialistischen Perspektive im Unterschied zu einer naturalistischen ein Problem, diese materiellen Lebensverhältnisse und die spezifische historisch-gesellschaftliche Form der Abhängigkeit kommen dabei nicht zur Sprache.

Bernstein hat im Anschluss an Thompson bemerkt, dass es zwei Formen gebe, vom Menschen zu sprechen: diejenige, die die menschliche Lebensform als solche thematisiert, und diejenige, die Menschen als Teilnehmer:innen an historisch-gesellschaftlich differenzierten Formen sozialer Praxis begreift.[69]

[69] Vgl. Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 216.

Thompson vertritt klarerweise die erste Form, ein singularistisches Verständnis der menschlichen Lebensform. Diese fasst er aber so, dass sie sich aufgrund ihrer eigenen Bestimmtheit sozial und historisch ausdifferenziert, nur dass er sich für diese sozialen und historischen Bestimmungen dann nicht mehr weiter interessiert. Denn diese ändern für ihn nichts Grundlegendes an der Normativität der menschlichen Lebensform. Ebenso wenig ändert sich dadurch etwas daran, was für menschliche Wesen schlecht ist bzw. worunter sie leiden. Dass Leiden eine naturgeschichtliche Bestimmung der menschlichen Lebensform ist, würde Thompson ebenfalls behaupten. Dass die Art und Weise, wie Menschen leiden, historisch variiert, hat damit zu tun, dass sich die Formen ihrer gesellschaftlichen Praxis und damit auch die Möglichkeiten dessen ändern, was sie einander antun können. Dies lässt aber den normativen Kern des Leidens als naturgeschichtlicher Bestimmung für Thompson unberührt: Schlecht für Menschen ist es, wenn ihr normativer Status angegriffen wird. Auf welche Weise dies geschieht, ist gegenüber dem normativen Faktum, dass es nicht geschehen soll, zweitrangig. Insofern erhebt die menschliche Lebensform gegenüber ihren historisch-gesellschaftlichen Realisierungen in Lebensformen einen normativen Mindestanspruch, nämlich den, den genannten normativen Status des Menschen als Gattungswesen anzuerkennen und nicht zu verletzen. Solange diese Anerkennung in der sozialen Praxis gewährleistet wird, darf diese sich in allen nur erdenklichen Formen ausgestalten. Die konkrete Gestalt dieser Lebensformen ist, von Thompsons normativ-naturalistischem Standpunkt aus betrachtet, sekundär.

So verstanden scheint auf Thompsons Theorie ebenfalls etwas zuzutreffen, was Jaeggi über Rawls' und Habermas' Verständnis von Ethik gesagt hat: »Ethische Fragen, Fragen, die den intrinsischen Gehalt von Lebensformen betreffen, sind eng mit Fragen der individuellen oder kollektiven Identität und damit mit individuellen oder kollektiven (Lebens-)Geschichten verknüpft. Sie sind demnach partikular, gewinnen ihre Motive aus der besonderen und historisch kontingent ›gewachsenen‹ Situation jedes Einzelnen (oder einzelnen Kollektivs) Genau deshalb sind sie zwar auf spezifische Weise unhintergehbar und bedeutsam – aber eben nicht verallgemeinerbar.«[70] Versteht man unter ethischen Fragen das, womit konkrete Lebensform*en* sich beschäftigen müssen, so sind sie für Thompson so lange sekundär, so lange in ihnen nicht der normative Status des Menschen als Mitglied der menschlichen Lebensform thematisch wird. Thompson interessiert sich für ethische Fragen nur in Bezug auf die Lebensform, nicht für das jeweils konkrete Leiden in

[70] Jaeggi, Kritik von Lebensformen, a. a. O., 48.

spezifischen Lebensform*en*. Darin besteht der versteckte Liberalismus von Thompsons singularistischem Verständnis der menschlichen Lebensform.

Dieser versteckte Liberalismus hängt wiederum mit Thompsons Verständnis des Normativen zusammen. Sind Lebensform*en* nicht nur der historisch-gesellschaftliche Ort, in dem sich die Normativität der menschlichen Lebensform realisiert, sondern auch der Ort, an dem Menschen leiden, so betont Thompson, dass dieses Leiden sich erst einer empirischen Analyse erschließen kann, die jedoch mehr oder weniger unabhängig von seinem normativen Zugriff auf die menschliche Lebensform stattfinden muss. Ermöglicht Thompsons Naturalismus die Überwindung des Dualismus von Normativität und Natur, so erfolgt die Bestimmung der natürlichen Normativität der menschlichen Lebensform ohne einen Bezug auf das von Menschen erfahrene und ihnen zugemutete Leiden. Dass Menschen leiden und leiden können, gehört für Thompson zur menschlichen Lebensform. Dies ist also eine natürliche Bestimmung. Dasselbe gilt dafür, dass menschliche Wesen als selbstbewusste Gattungswesen ihr Leiden als etwas erfahren, das sie zum Gegenstand ihrer Praxis machen und entsprechend bearbeiten und verändern können. Es gehört in diesem Sinne zur menschlichen Natur, dass sie dem, was ihnen als natürlichen Wesen geschieht, nicht hilflos ausgeliefert sind. Diese Praxis der Bearbeitung der eigenen Natur ist eine natürliche Bestimmung des Menschen, aber eben diejenige, durch die der Mensch ein historisches Wesen ist. Thompson geht aber den für ein materialistisches Verständnis des Leidens als naturgeschichtlicher Bestimmung entscheidenden Schritt nicht mehr, nämlich den, auch die natürliche Normativität als ihrerseits historisch vermittelt zu verstehen. Dass der Mensch seine eigene Natur durch Praxis bearbeitet, ist für Thompson unstrittig, hier ist er ganz bei Marx. Dass er auch die Normativität seiner Natur bearbeitet und in diesem Sinne sie auch erst praktisch hervorbringt, ist dagegen ein Gedanke, der sich zwar aus der Lektüre von Thompsons Texten nahelegt, den er aber selbst nicht teilt. Was Menschen historisch als Leiden widerfährt, was es mit ihnen macht, wie sie sich selbst darin erfahren etc., all das ist für Thompson keineswegs irrelevant, allerdings bleibt seine Perspektive auf die unterschiedlichen Leidensformen, mit denen Menschen in ihrer Geschichte konfrontiert sind, immer dieselbe: Leiden soll Menschen nicht zugefügt werden, wenn es ihren normativen Status gefährdet. Damit ist für ihn alles gesagt.

Drei Bestimmungen bleiben aus einer materialistischen Perspektive bei Thompson somit zu abstrakt:

1. Sein Verständnis sozialer Praxis enthält keine Bestimmungen irgendeiner spezifischen Gesellschaft. Das affiziert auch den normativen Status des Menschen, denn wenn dieser unter anderem darin besteht, an der sozialen

Praxis der Lebensform denkend und handelnd teilnehmen zu dürfen, so bleibt die jeweilige Verfasstheit dieser sozialen Praxis unbestimmt. Zwar ist Thompson recht zu geben, wenn er den normativen Status des Menschen an die ungegängelte Teilnahme an sozialer Praxis rückbindet. Wenn diese Praxis jedoch für die Menschen selbst zum Problem wird bzw. wenn es Aspekte dieser Praxis gibt, die Leiden hervorrufen, so reicht es nicht aus, den normativen Status des Menschen nur von der Teilnahme an der sozialen Praxis abhängig zu machen. Wenn die Teilnahme selbst nicht die Lösung, sondern die Ursache des Problems ist, weil die Praxis selbst grundlegend defizitär ist, so geht das Einfordern der Möglichkeit sozialer Teilhabe am wirklichen Problem vorbei.

2. Thompsons Verständnis der menschlichen Natur bzw. Lebensform bezieht den menschlichen Leib und die leibliche Erfahrung kaum mit ein. Das hat vor allem Folgen für den bei ihm zentralen Begriff des Selbstbewusstseins. Erscheint der Leib hier nur als Körper, so ist dieser für Thompson primär Träger des Selbstbewusstseins. Die Abhängigkeit des Selbstbewusstseins vom Leib, vom physischen Wohlergehen, wird von Thompson zwar implizit vorausgesetzt, bleibt aber unterbestimmt.

3. Die Differenz von unnötigem und notwendigem Leiden ist mit Thompson zwar schnell zu bestimmen, denn unnötig ist eben all das Leiden, das den normativen Status menschlicher Wesen gefährdet oder zerstört; notwendig ist dagegen dasjenige Leiden, das ertragen werden muss, um den normativen Status menschlicher Lebewesen aufrechtzuerhalten oder durchzusetzen. Dass der normative Status menschlicher Wesen aber nicht einfach als solcher existiert, sondern selbst von seiner sozialen Verwirklichung abhängt, hat Konsequenzen für die Bestimmung der Differenz von unnötigem und notwendigem Leiden. Denn weil der normative Status menschlicher Wesen auf jeweils historisch und gesellschaftlich differenzierte Weise verwirklicht werden muss, ist auch das Maß des dafür notwendigen Leidens ebenso wie das des unnötigen Leidens als historisch und gesellschaftlich differenziert zu betrachten. Diese Differenzierungen liefert Thompson nicht, für eine Kritik gegenwärtigen Leidens sind sie jedoch unverzichtbar.

Daraus folgt, dass die Vermittlung von Lebensform und Lebensform*en*, von Natur und Geschichte bezüglich des menschlichen Leidens bei Thompson eine ist, in die sowohl die menschliche Natur nur in reduzierter Form eingeht, nämlich unter allein abstrakter Thematisierung des Leibs, als auch die menschliche Geschichte. Im nächsten Kapitel wird darum versucht, zu beiden Bestimmungen und ihrer Vermittlung mit Marx Konkreteres zu sagen.

3. Das Leiden des gegenständlichen Gattungswesens

Marx' materialistischer Begriff der menschlichen Natur

No one has yet explained to me exactly what's so great
About slaving 50 years away on something that you hate.
Frank Turner, Photosynthesis (2008)

Niemals mehr zur Arbeit gehen!
Muff Potter, Ein gestohlener Tag (2022)

Die menschlichen Lebensverhältnisse sind durch die Geschichte hindurch einem stetigen Wandel ausgesetzt gewesen. Doch auch in den jeweiligen Gegenwarten können die Verhältnisse, in denen Menschen leben, so unterschiedlich sein, dass sich dafür die umgangssprachliche Redeweise von »unterschiedlichen Welten« etabliert hat, die im selben Land, in derselben Stadt, ja sogar in derselben Straße situiert sein können. Die singularistische Rede von der menschlichen Lebensform stößt also spätestens dort an ihre Grenze, wo auf die empirisch beschreibbaren Unterschiede zwischen dem Leben eines CEOs und einer Reinigungskraft hingewiesen wird, die beide im selben Gebäude arbeiten, jedoch sehr unterschiedlichen Tätigkeiten nachgehen und deren jeweilige monetäre Entlohnungen so weit auseinanderfallen, dass daraus einerseits ein luxuriöses, andererseits ein Leben am Existenzminimum resultiert. Die materialistische Konsequenz daraus besteht nicht darin, diesen Unterschied schlicht zur Kenntnis zu nehmen und in naturalistischer Manier darauf zu verweisen, dass *die* menschliche Lebensform sich nun einmal auf unterschiedliche Weise realisiere, sondern darin, die materiellen Ursachen zu bestimmen, die innerhalb der kapitalistischen Lebensform für solche Differenzen sorgen, die einerseits ein mehr als auskömmliches Leben ermöglichen, andererseits für Ausbeutung, Enteignung, Not und Entbehrungen sorgen. Um verstehen zu können, inwiefern die genannten Differenzen aus derselben kapitalistischen Lebensform entspringen, die gleichwohl nicht mit *der* menschlichen Lebensform gleichzusetzen, sondern als eine, wenn auch gegenwärtig dominante Realisierung derselben zu begreifen ist, bietet die von Marx vorgelegte Kritik der kapitalistischen Gesellschaft immer noch analytisches Potential.

Thompsons Bestimmung der menschlichen Natur hat der Auffassung von Aristoteles eine entscheidende Wendung gegeben: Indem Thompson den Menschen als selbstbewusstes Wesen begreift, dessen Selbstbewusstsein zugleich Gattungsbewusstsein ist, kommt der Mensch als Subjekt seiner Praxis

in den Blick. Die aristotelische Ontologie, die anstelle des Selbstbewusstseins den vernünftigen Seelenteil setzte, vermochte es zwar, den Menschen als einen Teil der ihn umgebenden natürlichen Welt zu verstehen und ihm darin eine seiner Natur entsprechende Funktion zuzusprechen, nämlich die, gut zu handeln. Diesen naturalistischen Ansatz nehmen Thompson und Marx auf. Die entscheidende Differenz zwischen Aristoteles auf der einen und Marx auf der anderen Seite besteht nun gerade darin, wie der Prozess der praktischen Hervorbringungen zu verstehen ist, durch den sich der Mensch als Lebewesen auszeichnet und in dem er sich bzw. seine Natur verwirklicht: als Natur oder als Geschichte. Versteht Aristoteles diese Verwirklichung der menschlichen Natur nach einer Bemerkung von Robert Pippin als eine »natural realization of a slumbering potential«[1], so versteht Marx sie im Anschluss an Hegel als bewusste geschichtliche Tat,[2] die nur von solchen Wesen vollzogen werden kann, die ein Bewusstsein von sich als die Subjekte dieser Tat haben. Die Menschen, so Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie*, »fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu *produzieren*, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.«[3] Menschen haben eine Geschichte, Tiere entwickeln sich nur gemäß ihrer Natur. Thompsons Überlegungen stehen so verstanden zwischen Aristoteles und Marx. Sobald der Prozess der praktischen Verwirklichung nicht mehr als natürlicher, sondern als historischer Prozess verstanden wird, ändert sich die Rolle, die dem Menschen darin zugesprochen wird. Leisten Menschen in der aristotelischen Auffassung einen spezifischen Beitrag zu einer kosmologischen Ordnung und zur menschlichen Lebensform als solcher, die ihre spezifische Funktion immer schon festgelegt hat, so sind Menschen bei Marx als Subjekte ihrer Praxis die Autor:innen der sozialen und politischen Lebensform*en*, in denen sie leben und die sie nach ihren Fähigkeiten gestalten können. Entweder der Mensch erscheint als Beiträger zu einer Ordnung – der menschlichen Lebensform –, die ihm samt ihrer Normativität vorausgesetzt ist, oder er erscheint als Subjekt und Autor einer Ordnung, die erst durch sein Tun zu seiner Lebensform wird. Wenn der Mensch im letzteren Sinne als Subjekt und Autor seiner Lebensform verstanden wird, so ist diese Lebensform selbst »subject to change«, sie ist dann *eine, nicht die* menschliche Lebensform.

Für Marx besteht das Problem der kapitalistischen Gesellschaft als einer

[1] Robert B. Pippin, Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life, New York: Cambridge University Press 2008, 62.

[2] Vgl. Christoph Menke, Autonomie und Befreiung, a. a. O., 34/35.

[3] Marx und Engels, Deutsche Ideologie, a. a. O., 21.

Lebensform nun darin, dass sie zwar das Produkt menschlichen Handelns, also nichts Natürliches, sondern etwas in historischer Praxis Hervorgebrachtes ist, aber dass sie sich als dieses Produkt zugleich gegenüber ihren Autor:innen verselbständigt hat und dadurch einen Schein von Natur erzeugt. Dies hat mit einem Problem zu tun, das menschliche Geschichte grundsätzlich auszeichnet und das Marx in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* pointiert zum Ausdruck gebracht hat: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.«[4] Bei der kapitalistischen Lebensform kommt erschwerend hinzu, dass sie *eine* menschliche Lebensform ist, die sich fälschlicherweise als alternativlos und damit als *die* menschliche Lebensform präsentiert. Dafür gibt es, wenn man auf das Werk von Marx blickt, systematische Gründe. Blickt man auf den realen Verlauf der Geschichte, auf das Ende des sogenannten realexistierenden Sozialismus und den zweifelhaften Triumph des Kapitalismus, so erscheint der Kapitalismus des 21. Jahrhunderts als das Wirklichkeit gewordene Ende der Geschichte, als wieder zur Natur gewordene Geschichte. Bei Marx findet sich bezüglich des Status der kapitalistischen Lebensform als *der* menschlichen Lebensform oder als Natur nun ein Vorgehen, das der Rechtfertigung der Sklaverei bei Aristoteles genau entgegengesetzt ist. Begreift Aristoteles die soziale Praxis der Sklaverei als etwas, das der Natur der versklavten Menschen entspricht und für die Verwirklichung des Guten notwendig ist, so rechtfertigt er eine soziale Praxis, indem er sie als Natur ausweist. Für Marx hingegen ist der Kapitalismus als eine Gesellschaftsformation, die sich als Natur präsentiert, dafür zu kritisieren, dass er sein eigenes Produziertsein verschleiert. Statt ihn als *die* menschliche Lebensform bzw. als Natur zu begreifen, muss er nach Marx als *eine* Lebensform verstanden werden, die aufgrund des Leidens, das sie produziert, verändert werden muss. Die bereits bei Aristoteles sichtbar gewordene Unterscheidung von notwendigem und unnötigem Leiden wird deswegen bei Marx entscheidend weiterbestimmt.

Gegenüber Thompsons Einführung des Selbstbewusstseins als *differentia specifica* der menschlichen Gattung kommt bei Marx eine stärkere Betonung der Gegenständlichkeit dieses Selbstbewusstseins ins Spiel. Diese Gegenständlichkeit verstehe ich primär als Leiblichkeit. Konzentrierte Thompson sich auf die normative Formierung, die das Selbstbewusstsein der menschlichen Lebensform und ihrer Praxis gibt, so steht bei Marx die gegenständlich-leibliche Verfassung des selbstbewussten Lebewesens Mensch im Zen-

[4] Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, MEW 8, 115.

trum. Das Leiden dieses Lebewesens muss deswegen von seiner Gegenständlichkeit her verstanden werden.

Selbstbewusstsein und Gegenständlichkeit

Marx entwickelt seinen Begriff des Selbstbewusstseins in kritischer Auseinandersetzung mit Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Marxens Kritik an Hegel, die ihn vor allem eines abstrakten und »spiritualistischen« Verständnisses menschlichen Bewusstseins und menschlicher Tätigkeiten zeiht, ist ihrerseits häufig Gegenstand der Kritik gewesen. Mir geht es hier aber nicht darum, wie unzulänglich Marxens Hegel-Lektüre ist und wieviel Hegel bereits von dem vorweggenommen hat, worauf Marx hinaus möchte.[5] Stattdessen erörtere ich Marxens eigenes Verständnis des Selbstbewusstseins vor dem Hintergrund dessen, was bei Aristoteles und Thompson deutlich geworden ist. Auf Hegel werde ich nur an den Stellen zurückgreifen, an denen dies aus meiner Perspektive nötig ist, um Marxens Überlegungen zu erläutern.[6]

Marxens Auseinandersetzung mit Hegel setzt zunächst mit einer Würdigung ein. Marx hebt an Hegel positiv hervor, dass er den wirklichen Menschen als ein Wesen darstellt, das sich geschichtlich selbst hervorbringt. »Das wirkliche, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d. h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine Gattungskräfte – was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – herausschafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist.«[7]

[5] In eine solche Richtung argumentiert etwa Terry Pinkard, wenn er sagt: »Marx hätte Hegelianer sein sollen.« (Terry Pinkard, Hegels Naturalismus und die Zweite Natur, a. a. O., 195.) Andreas Arndt hat demgegenüber deutlich differenzierter und dem Marxschen Denken sehr viel angemessener betont, dass sich speziell in den *Ökonomisch-philosophisch Manuskripten*, in denen Marx sich ja mit Hegels Phänomenologie beschäftigt, »das komplexe Verhältnis von Geschichtlichkeit und Systematizität der Gestalten des Bewusstseins in der ›Phänomenologie des Geistes‹« (Andreas Arndt, »…wie halten wir es nun mit der hegel'schen Dialektik?« Marx' Lektüre der »Phänomenologie« 1844, in: Ders., Hegel in Marx. Studien zur dialektischen Kritik und zur Theorie der Befreiung, Berlin: Dietz Verlag 2023, 89) reflektiert finde.

[6] Das Verhältnis von Marx und Hegel ist komplex und die dazu erschienene Forschungsliteratur kennt kein Ende. Dieses Verhältnis hier in aller Kürze abhandeln zu wollen, wäre vermessen, weswegen ich darauf verzichte. Ich werde in Kapitel II.4 jedoch noch einmal ausführlicher auf Hegels Theorie des Selbstbewusstseins zu sprechen kommen, nämlich dann, wenn es um die Genese von Subjektivität geht.

[7] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 574.

Das »Gesamtwirken der Menschen« wird von Hegel objektiver Geist genannt, der selbst die Form einer gesellschaftlichen bzw. institutionellen Vergegenständlichung annimmt und so zu einer zweiten Natur wird. Die Geschichte ist so ein Prozess der Vergegenständlichung des Geistes, und eben genau diesen Gedanken nimmt Marx auf. Für Marx ist dieser Prozess, also die gesamte Geschichte, bisher defizitär gewesen, weil das »Gesamtwirken der Menschen« eben in Formen gesellschaftlicher Herrschaft von Menschen über Menschen stattgefunden hat und die von den Menschen dabei und darin hervorgebrachte Gegenständlichkeit nicht die ihre ist. Darauf weist der Begriff der Entfremdung hin, auf den ich unten ausführlich zu sprechen komme. Für Marx macht Hegel sich einer euphemisierenden Betrachtung der Geschichte als »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit«[8] schuldig, die die reale gesellschaftliche Unfreiheit der Menschen als Freiheit missversteht. Diese geschichtlich wirkliche und wirksame gesellschaftliche Unfreiheit führt dazu, dass das Verhältnis der Menschen zu den von ihnen hervorgebrachten Gegenständen eines ist, das ihnen als Gattungswesen nicht entspricht. Entfremdung, so wie ich sie hier verstehe, ist eine Form der gegenständlichen Unfreiheit bzw. eine Form der unfreien Beziehung der Menschen zu ihren Gegenständen und zueinander.

Marxens Begriff des Selbstbewusstseins muss vor dem Hintergrund dieser Überlegungen verstanden werden, die ich im Verlauf dieses Kapitels weiter erläutern werde. Selbstbewusstsein ist nach Marx »eine Qualität der menschlichen Natur, des menschlichen Auges etc., nicht die menschliche Natur ist eine Qualität des Selbstbewußtseins.«[9] Das heißt: Menschliche Lebewesen sind selbstbewusste Lebewesen. Das Selbstbewusstsein ist eine Bestimmung der Natur solcher Lebewesen, die »all the way down« besteht. Jede Lebensäußerung, jedes Tun solcher Wesen ist das Tun selbstbewusster Wesen und insofern formal anders bestimmt als Lebensäußerungen von Wesen ohne Selbstbewusstsein. Auf diesen Punkt hat Thompson – wie oben gezeigt – ebenfalls aufmerksam gemacht, indem er den physischen Schmerz menschlicher Wesen als etwas verständlich gemacht hat, das diesen Wesen als *ihr* Schmerz bewusst ist, weswegen ihr Schmerz von dem Bewusstsein, das die unter ihm leidenden Lebewesen von ihm haben, nicht getrennt werden

[8] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig: Verlag Felix Meiner (3) 1930, 40.

[9] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 574. Adornos Gedanke, dass das Subjekt nur Subjekt sein könne, weil es zugleich Objekt sei, kann als Reformulierung dieses Gedankens von Marx verstanden werden. Vgl. Adorno, Zu Subjekt und Objekt, GS 10.2, 742.

kann.[10] Obgleich Marx und Thompson hier zunächst dasselbe Argument vertreten, ist für Marx die Frage nach der Gegenständlichkeit des Selbstbewusstseins von größerer Bedeutung. Worin besteht diese Gegenständlichkeit?

»Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt*, so ist nicht das *Setzen* Subjekt; es ist die Subjektivität *gegenständlicher* Wesenskräfte, deren Aktion daher auch eine *gegenständliche* sein muß.«[11] Weil der Mensch ein gegenständlich tätiges Wesen ist, ist es angemessen, ihn ein gegenständliches Wesen zu nennen. Tätig sein heißt beim Menschen gegenständlich tätig sein. Gegenständlichkeit ist der Modus menschlicher Tätigkeit. Dass diese Tätigkeit selbstbewusst ist, heißt dann, dass sie sich selbst zum Gegenstand werden kann. Was der Mensch hervorbringt, bringt er als selbstbewusstes gegenständliches Wesen hervor, nicht als ein unabhängig von seiner Gegenständlichkeit existierendes Selbstbewusstsein oder als ein rein geistiges Wesen. Aber nicht jede menschliche Tätigkeit ist aufgrund ihrer konstitutiven Gegenständlichkeit eine Hervorbringung eines äußeren Gegenstands. Im Unterschied zu Hegel begreift Marx »Gegenständlichkeit nicht nur als internes Element der Subjekt-Objekt-Struktur des Selbstbewusstseins«[12], sondern als grundlegende Bestimmung dessen, was den Menschen als denkendes und handelndes Wesen ausmacht. Gegenstände hervorbringen kann ein Wesen Marx zufolge eben nur dann, wenn es selbst gegenständlicher Natur ist. Ein Selbstbewusstsein, das unabhängig von den gegenständlichen Bestimmungen des Menschen existierte, könnte keine Gegenstände hervorbringen. Nur weil das Selbstbewusstsein »eine Qualität der menschlichen Natur«[13] ist, kann der Mensch bewusst Dinge hervorbringen, nur als Qualität der menschlichen Natur kann das Selbstbewusstsein wirklich sein bzw. sich handelnd verwirklichen. Dabei wäre es missverständlich, die menschliche Natur nur als gegenständlichen Träger des ungegenständlichen Selbstbewusstseins zu verstehen, dem dann die Vorstellung entspräche, dass das Selbstbewusstsein vermittelt durch seinen gegenständlichen Träger handelte. Vielmehr ist es für Marx umgekehrt so, dass Menschen eben als selbstbewusste gegenständliche Wesen handeln und dies eben nur können, weil sie *zugleich* selbstbewusst *und* gegenständlich sind. Ein gegenständliches Wesen, das kein Selbstbewusstsein hat, kann nicht handeln, ebenso wenig wie ein

[10] Vgl. Thompson, Apprehending Human Form, a. a. O., 70.

[11] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 577.

[12] Michael Quante, Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz, in: Jaeggi und Loick (Hrsg.), Nach Marx, a. a. O., 78.

[13] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 574.

ungegenständliches selbstbewusstes Wesen. »Das gegenständliche Wesen wirkt gegenständlich, und es würde nicht gegenständlich wirken, wenn nicht das Gegenständliche in seiner Wesensbestimmung läge.«[14]

Dass Menschen als selbstbewusste gegenständliche Wesen gegenständlich wirken und Gegenstände hervorbringen, markiert nur einen Aspekt von Marxens materialistischem Verständnis des Selbstbewusstseins. Denn als gegenständliches Wesen bringt es nicht nur Gegenständliches hervor, es muss auch selbst gegenständlich hervorgebracht worden sein. »Es schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus *Natur* ist.«[15] Nicht nur die gegenständliche Hervorbringung – Setzung – von Gegenständen zeichnet den Menschen als gegenständliches Wesen aus, ebenso sein gegenständliches Hervorgebrachtsein, Gesetztsein. Als durch Gegenstände gesetztes, also durch Gegenstände hervorgebrachtes Wesen, ist der Mensch Natur bzw. ein natürliches Wesen. Zugleich bringt er als ein gegenständliches und natürliches Wesen selbst Gegenstände hervor. Der Mensch ist also nicht nur eine Quelle, der Gegenständliches entspringt, er ist als gegenständliches Wesen vielmehr selbst aus anderem Gegenständlichem entsprungen. Ursprünglich hervorgebracht wird der Mensch von anderen Menschen, er wird geboren. Der Hervorbringungsprozess ist jedoch nicht mit der Geburt abgeschlossen. Gegenständlich hervorgebracht werden heißt vielmehr: durch gegenständliche Tätigkeit – eigene wie fremde – geformt und bestimmt werden.

Aufgrund seiner eigenen Gegenständlichkeit, d. h. seiner Leiblichkeit, ist der Mensch davon abhängig, seine eigenen Bedürfnisse durch den Konsum äußerer Gegenstände zu befriedigen. Anders könnte er sich nicht selbst erhalten. Marx hebt dies hervor, wenn er über den Menschen sagt, er sei »als lebendiges Naturwesen […] teils mit natürlichen Kräften, mit Lebenskräften ausgerüstet« und deswegen »ein tätiges Naturwesen«.[16] Zur menschlichen Gegenständlichkeit gehört, weil sie lebendig ist, Tätigkeit. Weil er aber zugleich aufgrund seiner Natürlichkeit ein beschränktes und leidendes Wesen ist – das teilt der Mensch laut Marx mit den Tieren, eine Überzeugung, die Marx wiederum mit Aristoteles teilt –, ist der Erhalt seiner Lebendigkeit als Tätigkeit abhängig von der Befriedigung seiner Triebe, die die Form angeben, in der seine Kräfte in ihm existieren. »[D]ie Gegenstände seiner Triebe existieren außer ihm als von ihm unabhängige Gegenstände; aber diese Gegenstände sind Gegenstände seines Bedürfnisses, zur Betätigung und Bestätigung

[14] Ebd., 577.
[15] Ebd.
[16] Ebd., 578.

seiner Wesenskräfte unentbehrliche, wesentliche Gegenstände.«[17] Aus Gründen der Selbsterhaltung ist der Mensch als natürliches Wesen darauf angewiesen, seine Bedürfnisse durch die Aneignung äußerer Gegenstände zu befriedigen. Dies veranschaulicht Marx am Bedürfnis des Hungers: »Der *Hunger* ist ein natürliches *Bedürfnis*; er bedarf also einer *Natur* außer sich, eines *Gegenstandes* außer sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gestandne Bedürfnis meines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen *Gegenstande.*«[18] Ist es die Bedürftigkeit des Leibes, die es für den Menschen als gegenständliches Wesen notwendig macht, tätig zu werden und sich Gegenstände zur Befriedigung seiner Bedürfnisse anzueignen, so zeigt sich daran eine grundlegende Ausrichtung der menschlichen Natur. Diese erschöpft sich nicht in sich selbst, sie ist vielmehr darauf angelegt, zu anderen Gegenständen in Beziehung zu treten. Daraus folgert Marx, dass die Gegenständlichkeit eines Wesens auch dadurch bestimmt ist, dass es für etwas Gegenstand sein kann. »Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d. h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein gegenständliches.«[19] Einen Gegenstand haben kann demnach nur, was selbst ein Gegenstand ist und ein Gegenstand sein kann nur etwas, das *für etwas* ein Gegenstand ist. Mit Gegenständlichkeit ist dann aus Marxens Perspektive gleichursprünglich Wechselseitigkeit gesetzt, denn ein Gegenstand ist etwas dann, wenn es für etwas Gegenstand ist und anderes für es Gegenstand ist. Diese Struktur kann zwar nur für selbstbewusste Wesen einsichtig werden, aber sie wird als solche nicht durch das Selbstbewusstsein hervorgebracht. Vielmehr lässt sich umgekehrt sagen, dass das Selbstbewusstsein gegenständlicher Wesen nichts daran ändert, dass sie von Gegenständlichem abhängig sind. Was das Selbstbewusstsein ermöglicht, ist die Erkenntnis und die Gestaltung dieser Abhängigkeit.

Reformuliert man Marxens Verständnis der selbstbewussten Gegenständlichkeit in Begriffen der philosophischen Anthropologie, so lässt sich zeigen, wie aktuell seine Überlegungen sind. Gernot Böhme (und andere vor und nach ihm) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die am Menschen vorgenommene Unterscheidung in Körper und Selbstbewusstsein selbst schon eine Abstraktion davon ist, was er Leiblichkeit nennt. Der Leib gilt als die »Natur, die wir selbst sind«.[20] Als leibliches Wesen findet der Mensch sich immer schon

[17] Ebd.
[18] Ebd.
[19] Ebd.
[20] Gernot Böhme, Ethik leiblicher Existenz, a. a. O., 238. Bei Adorno findet sich eine ver-

als etwas vor, das nicht nur bewusst etwas tun kann, sondern mit dem auch etwas geschehen kann. Das, was mit ihm geschehen kann, also das, was er erleiden kann, betrifft ihn sowohl in einer psychischen als auch in einer physischen Dimension, weil er als leibliches Wesen immer zugleich ein selbstbewusstes und ein gegenständliches Wesen ist. Diese beiden Aspekte können jedoch immer erst nachträglich unterschieden werden. Jede Erfahrung, die der Mensch als leibliches bzw. gegenständliches Wesen macht, ist eine, in der mit ihm als Gegenstand etwas geschieht und die er als etwas Bestimmtes erfährt. Dies betrifft sowohl passivere Erfahrungen als auch aktive Tätigkeiten. Auch dem, der gerade einen Text schreibt oder seiner Tochter eine Geschichte vorliest, geschieht dabei etwas, weil er beides auch nur als leibliches Wesen tun kann. An diesen Erfahrungen lassen sich zwar psychische und physische Aspekte unterscheiden, aber in der Erfahrung treten sie nicht als voneinander getrennte Aspekte auf, sondern höchstens als unterschiedene Aspekte derselben Erfahrung.

Wird der menschliche Leib nun allein als Körper verstanden, so wird das Selbstbewusstsein seinerseits als vom Körper unabhängige Instanz betrachtet. Genau gegen einen solchen Vulgärcartesianismus hatte sich Marxens Bestimmung des Selbstbewusstseins als »Qualität der menschlichen Natur«[21] gerichtet. Der Körper wird dann allein zu etwas, was er lediglich auch ist, nämlich etwas, worüber verfügt werden kann, und das Selbstbewusstsein wird ebenfalls allein zu etwas, was es lediglich auch ist, nämlich zum Subjekt solcher Verfügung. Böhme hat dies als ein Resultat der gesellschaftlichen Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik und ihrer dominanten Rollen in der kapitalistischen Lebensform bestimmt, was sich im Selbstverständnis des Menschen niedergeschlagen habe. »Die eigene Natur erscheint im Zuge der klassischen Selbstdefinition des Menschen generell als etwas Unwesentliches, zu Überwindendes, als ein niederes Bestandsstück, das ihn den Tieren gleichmacht: Sie ist seine Animalität. Die Wissenschaft andererseits hat den menschlichen Leib als Körper behandelt, d. h. als etwas, was nach den naturwissenschaftlichen Methoden objektivierbar ist. Dieses Objekt ist, angefangen von der Anatomie über die Physiologie bis hin zur modernen, biochemisch orientierten Medizin der Leib des anderen bzw. der eigene Leib als fremder.«[22]

Versteht und erfährt der Mensch sich als leibliches Wesen, so muss auch sein Leiden als das Leiden eines leiblichen Wesens verstanden werden. Leiden gibt es immer nur als erfahrenes, als etwas, das mit dem Menschen geschieht.

wandte Bemerkung: »Beides, Körper und Geist, sind Abstraktionen von ihrer Erfahrung, ihre radikale Differenz ein Gesetztes.« (Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 202)

[21] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 574.

[22] Böhme, Ethik leiblicher Existenz, a. a. O., 122.

Wenn der Leib des Menschen nun gesellschaftlich zum objektivierbaren Körper gemacht wird, so hat dies unweigerlich Folgen dafür, wie der Mensch sich dann erfährt und wie er mit dem umgeht, was ihm geschieht. Ist die freie bewusste gegenständliche Tätigkeit aus der Perspektive von Marx das *ergon* des Menschen, so verwirklicht er sich darin als leibliches Wesen. Wenn die Tätigkeiten, die er vollzieht, nun auch nie als isolierte Tätigkeiten eines Einsiedlers zu verstehen sind, sondern als gesellschaftliche Tätigkeiten, so ist er als das leibliche Wesen, das er ist, zugleich ein gesellschaftliches Wesen. Weil er Selbstbewusstsein hat und dieses Selbstbewusstsein zugleich Gattungsbewusstsein ist, so ist der Mensch als leibliches Gattungswesen tätig. Die Tätigkeit des so gearteten Gattungswesens gilt es nun zu erläutern, damit sich daran anschließend zeigen lässt, worin und worunter ein solches Wesen leidet.

Die Tätigkeit des Gattungswesens

Menschliches Leben ist nach Marx Tätigkeit.[23] Durch seine Tätigkeit erhält und bewährt sich der Mensch als Teil der Natur. Tätigkeiten sind nichts anderes als Praktiken, in denen durch die Verwendung von geeigneten Gegenständen als Mitteln ein Zweck verwirklicht wird. Die Tätigkeiten des Menschen fasst Marx nun mit dem Begriff der Arbeit. Dadurch kann der Eindruck entstehen, nur diejenigen Tätigkeiten seien spezifisch menschlich, die einen handfesten äußeren Gegenstand zum Resultat haben. Dies ist aber eine verkürzte Lesart, denn – wie Margaret Alice Fay bemerkt hat – Marx versteht unter Arbeit »jede zweckgerichtete Tätigkeit, welche die Umwelt des Menschen verändert.«[24] So redet Marx beispielsweise mit Bezug auf das Komponieren von »travail attractif«.[25] Auch solche Tätigkeiten fallen also unter den Begriff der Arbeit, die darum hier sehr breit als zweckrationale Tätigkeit gefasst werden muss. Gegenständliche Tätigkeit verstehe ich hier außerdem auch nicht so, als ob es sich dabei nur um solche Tätigkeiten handelte, deren Ergebnis ein äußerer, dinghafter Gegenstand ist. Weil der Mensch selbst ein

[23] Vgl. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 515.

[24] Margaret Alice Fay, Der Einfluß von Adam Smith auf Karl Marx' Theorie der Entfremdung. Eine Rekonstruktion der ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahr 1844, Frankfurt/Main und New York: Campus 1986, 231. Auf die Bedeutung genau dieser Überlegungen von Fay hat Ingo Elbe hingewiesen: Elbe, Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* im Vergleich zu seiner späteren *Kritik der politischen Ökonomie*, in: Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2012, hrsg. von Ingo Elbe, Philip Hogh und Christine Zunke, Oldenburg: BIS-Verlag 2012, 12.

[25] Vgl. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW 42, 512. Vgl. dazu Elbe, Entfremdete und abstrakte Arbeit, a. a. O., 12.

gegenständliches Wesen ist, sind seine Tätigkeiten eben Tätigkeiten von etwas Gegenständlichem. Der Mensch ist selbst zwar kein bloßer Gegenstand, aber er ist zumindest auch ein tätiger Gegenstand. Dass Marx nun dazu neigt, gegenständliche Tätigkeit stärker als eine Tätigkeit mit oder an Gegenständen und mit einem äußeren Gegenstand als Produkt zu verstehen, sollte den Blick auf diese Bestimmung des Menschen nicht trüben.

Weil der Mensch physisch abhängig ist von »Naturprodukten, mögen sie nun in der Form der Nahrung, Heizung, Kleidung, Wohnung etc. erscheinen«[26], besteht für die gegenständliche zweckgerichtete Tätigkeit, also für die Arbeit, eine Notwendigkeit. Die ihn umgebende äußere Natur, auf die der Mensch gegenständlich angewiesen ist, wird laut Marx daher zu seinem »unorganischen Leib«[27], mit und in dem er lebt und leben muss, um seinen organischen Leib erhalten zu können. »Der Mensch lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit dem der Natur zusammenhängt, hat keinen anderen Sinn als den, daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.«[28] Diese konstitutive Abhängigkeit des Menschen von der Natur besteht unabhängig davon, wie komplex und artifiziell die jeweiligen Mittel der Naturbeherrschung und der gesellschaftlichen Organisation auch sein mögen. Weil die Natur nicht unmittelbar die Bedürfnisse des Menschen so weit befriedigen

[26] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 515.

[27] Ebd., 516. Alfred Schmidt hat darauf hingewiesen, dass die Bestimmung der Natur als unorganischer Leib des Menschen in der *Rohfassung* des *Kapitals* von Marx in einer anderen Bedeutung verwendet wird. »Daß der Mensch ans Vorgefundene natürliche Dasein gekettet ist wie an seinen Leib, ist hier nicht mehr kennzeichnend für den Arbeitsprozeß schlechthin, sondern für seine vorbürgerlichen Formen. Sklaverei und Leibeigenschaft kennen im Grunde keine Trennung der Arbeit von ihren naturgegebenen Voraussetzungen. Beide Momente verschmelzen zu einer undifferenzierten *Naturbasis* für die Existenz des Sklavenhalters oder Feudalherrn.« (Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, 4. überarbeitete und verbesserte Auflage mit einem neuen Vorwort von Alfred Schmidt, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1993, 80) Die entscheidende Differenz zwischen den beiden Bedeutungsmomenten der Bestimmung »unorganischer Leib« liegt hier darin, dass sich das anthropologische Moment auf die für die menschliche Gattung bestehende Notwendigkeit bezieht, die äußere Natur zu beherrschen, das gesellschaftstheoretische Moment aus der *Rohfassung* dagegen darauf verweist, dass in spezifischen historischen Beherrschungsformen der äußeren Natur Menschen zu bloßen Mitteln von Herrschaft gemacht werden, sie also von der Gattung nur als Mittel eingesetzt und so aus der Gattung ausgeschlossen werden, da ihnen der freie Vollzug ihrer Lebenstätigkeiten nicht gestattet ist. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* begreift Marx dies als eine Form der Entfremdung der Arbeit (vgl. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 516).

[28] Ebd., 516. Diese Überlegungen von Marx sind mit Blick auf den Klimawandel und auf die fortschreitende Zerstörung der nicht menschlichen Natur von höchster Aktualität.

kann, dass das Überleben seiner Gattung gesichert wäre, muss die Natur erst in eine Form gebracht werden, in der das möglich ist. »Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen.«[29] Der »Stoffwechsel mit der Natur« wird durch den Gesamtprozess gegenständlicher Tätigkeiten vermittelt, mit denen der Mensch sein Überleben sichert. Allerdings – und darauf wurde oben bereits hingewiesen – verweist der Ausdruck Stoff*wechsel* darauf, dass in diesem Prozess nicht nur die äußere Natur bearbeitet wird, sondern auch die des Menschen. »Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur.«[30] Dies hat wiederum auch mit der durch das Selbstbewusstsein bedingten Doppelstruktur des Menschen zu tun. Durch das Selbstbewusstsein ist der Mensch zugleich Subjekt und Objekt seiner Tätigkeiten. Wenn er etwas tut, tut er zugleich etwas mit sich, sind seine Tätigkeiten zugleich auch auf ihn selbst gerichtet und verändern ihn, eben weil er selbst tätiger Gegenstand ist, der sich durch sein Tätigsein bestimmt.[31]

Durch Tätigkeit – die beim Menschen immer selbstbewusste Tätigkeit ist – bzw. *in diesem Sinne*: durch Arbeit, wird der Mensch demnach zu dem Wesen, das er ist. Er schafft im »Stoffwechsel mit der Natur« nicht nur eine seinen Bedürfnissen angemessenere Welt als die durch ihn unberührte Natur, er macht sich selbst auch erst zu einem solchen Wesen, das sein Leben selbst bestimmt. Ein Lebewesen, das seine Welt bewusst gemäß seiner Bedürfnisse gestaltet, hat zugleich ein Wissen davon, dass es selbst ein solches Wesen ist, das dies tun kann. Selbstbewusstsein zu haben bedeutet dann ein Wissen davon zu haben, wer oder was man ist, in diesem Fall also ein Wissen davon, ein Wesen zu sein, das seine Welt bewusst gestalten kann und muss. Ein selbstbewusstes Wesen ist also in der Lage, sich das eigene Tun zum Gegenstand zu machen, es vollzieht nicht einfach bewusstlos das für sein Überleben Notwendige, wie es Marx zufolge die Tiere tun, sondern kann selbst bestim-

[29] Marx, Das Kapital, Bd. I, MEW 23, 192.

[30] Ebd.

[31] Wie Karen Ng betont hat, ist dies ein Hegel'scher Gedanke, der in Marx' Theorie durchweg wirksam ist: »Self-conscious activity is characterized by this reflexivity for it both is life (life constitutes an essential part of its subjectivity) and is more than life (it can take its life as an object of further self-determination).« (Ng, Ideology Critique from Hegel and Marx to Critical Theory, in: Constellations 22 (2015) 3, 397)

men, welche Tätigkeiten zur Verwirklichung welches Zwecks vollzogen werden sollen. »Whereas the animal is fully immersed in its life-activity (perhaps an instance of pure immanence), what defines the human being for Marx is our ability to take our life-activity as an object of volition and consciousness.«[32]

Von sich als einem solchen Wesen zu wissen, das sich auf sein Denken und Handeln bewusst beziehen kann, heißt nun von sich als einem ganz spezifischen Lebewesen, nämlich als Mensch zu wissen. Ein Wissen davon zu haben, was für ein Lebewesen man ist und was für dieses Lebewesen spezifisch bzw. was sein *ergon* ist, heißt: von sich als einem Gattungswesen zu wissen, heißt: Gattungsbewusstsein zu haben. »Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist sie. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen.«[33]

Wenn der Mensch als ein selbstbewusstes gegenständliches Wesen ein Gattungswesen mit Gattungsbewusstsein ist und die spezifische Hervorbringung des Menschen darin besteht, gegenständlich tätig zu sein, so bedeutet ein menschliches Gattungswesen zu sein, bewusst gegenständlich tätig zu sein. »Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen.«[34] Nun ist aber nicht allein das Faktum des Vollzugs bewusster Tätigkeiten spezifisch für den Menschen als Lebewesen, sondern auch die Form des Vollzugs und diese Form ist nach Marx gesellschaftlich. Wenn der Mensch als Gattungswesen tätig ist, so ist er gesellschaftlich tätig bzw. seine gegenständliche Tätigkeit ist zugleich gesellschaftliche Tätigkeit. Dafür lassen sich folgende Gründe anführen:

1. Zum einen muss der Mensch aufgrund seiner gegenständlichen Abhängigkeit von der Natur sich diese so aneignen, dass er seine Bedürfnisse befriedigen kann. Dieser Stoffwechselprozess ist wiederum in zweierlei Hinsicht nur gesellschaftlich möglich: Einerseits werden Menschen nur durch die Anleitung durch andere Menschen dazu fähig, die Natur gemäß menschlicher Zwecke zu bearbeiten. Die Wechselseitigkeit des Stoffwechselprozesses im-

[32] Ebd.
[33] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 516.
[34] Ebd.

pliziert, dass die daran beteiligten Menschen sich durch die vollzogenen Tätigkeiten wechselseitig bestimmen. Der Mensch formt seine Natur im »Stoffwechselprozess mit der Natur«, indem er auch andere Menschen formt und sich von ihnen formen lässt. Andererseits sind die menschlichen Bedürfnisse, die durch den Stoffwechsel mit der Natur befriedigt werden, so komplex, dass es gesellschaftlicher Kooperation bedarf, um sie zu stillen. Diese Kooperation ermöglicht es dem Menschen, im Unterschied zur einseitigen Produktion der Tiere universell zu produzieren, d. h. nicht nur zur Befriedigung unmittelbar bestehender, sondern potentiell aller Bedürfnisse aller Menschen zu produzieren und – was entscheidend ist – den Modus des Produzierens ebenfalls zu produzieren.[35] Der Mensch produziert nicht nur irgendwie etwas, das er zum Leben braucht, sondern er bringt auch die Form des Produzierens selbst hervor. Darum produziert er universell.

2. Auch diejenigen Tätigkeiten, die der Mensch alleine und nicht in Gesellschaft anderer vollzieht, sind nach Marx gesellschaftliche Tätigkeiten, weil er darin »als Mensch tätig« ist. »Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir – wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist – als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein eignes Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit«.[36] Der Grund dafür besteht nicht nur darin, dass in die Bildung und den Fortbestand »meines Dasein« bereits gesellschaftliche Tätigkeit eingegangen ist, so dass jeder Mensch immer schon Resultat gesellschaftlicher Tätigkeit ist, sondern auch darin, dass jeder Vollzug einer Tätigkeit nur »mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens«[37] möglich ist. Das Selbstbewusstsein, das zugleich Gattungsbewusstsein ist, wird von Marx eben auch als Bewusstsein vom tatsächlichen Lebensvollzug der menschlichen Gattung verstanden. Nicht nur weiß der Mensch sich als ein Gattungswesen. Indem er sich als ein solches Wesen weiß, weiß er von sich als einem Wesen, das gesellschaftlich tätig ist, und damit sein Leben gesellschaftlich lebt. Das Gattungsbewusstsein hat nach Marx und im Unterschied zu Thompson immer auch schon einen empirischen Gehalt, denn ein Wissen von der Gesellschaft gibt es nicht unabhängig von einer Erfahrung der Gesellschaft, also nicht unabhängig davon, dass das Bewusstsein sich die Gesellschaft zum Gegenstand macht bzw. gemacht hat. Ist das Gattungsbewusstsein bei Thompson ein nicht-empirisches und schwach apriorisches Wissen, so ist es bei Marx bestimmt als Bewusstsein der tatsächlichen Form des Gattungslebens, und diese Form ist die Gesellschaft. Wenn ein Mensch also bewusst tätig ist, so weiß er sich Marx zufolge

[35] Ebd., 517.
[36] Ebd., 538.
[37] Ebd.

dabei als ein Wesen, das gesellschaftlich tätig ist. »Als *Gattungsbewußtsein* bestätigt der Mensch sein reelles *Gesellschaftsleben* und wiederholt nur sein wirkliches Dasein im Denken, wie umgekehrt das Gattungssein sich im Gattungsbewußtsein bestätigt und in seiner Allgemeinheit, als denkendes Wesen, für sich ist.«[38]

Entscheidend ist hier, dass Marx vom »reellen Gesellschaftsleben« spricht, das im Gattungsbewusstsein bestätigt wird. Vom »reellen Gesellschaftsleben« oder »wirklichen Dasein« des Menschen kann es kein erfahrungsunabhängiges Wissen geben, sondern nur ein Wissen, das durch praktische Lebensvollzüge zustande kommt. Gattungsbewusstsein ist also ein Wissen von diesen wirklichen Vollzügen, es ist kein Erfahrungswissen in dem Sinne, in dem der Empirismus davon spricht. Wenn das Gattungsbewusstsein also das wirkliche Leben der Gattung bestätigt bzw. zum Ausdruck bringt, so gibt es kein Gattungsbewusstsein ohne gesellschaftliche Erfahrung bzw. ohne Bezug des Bewusstseins auf den Gegenstand Gesellschaft. Darin, so ließe sich an dieser Stelle vorsichtig bemerken, besteht ein Unterschied zwischen dem Naturalismus von Thompson und dem Materialismus von Marx. Zwar betonen beide die Gegenstandsabhängigkeit des Bewusstseins bzw. des Denkens, aber für Thompson betrifft dies primär die Form des Denkens: »Denken als Denken nimmt eine besondere Wendung, wenn es Denken über Lebendiges ist.«[39] Es gibt die Normativität des Lebendigen in speziesrelativen naturhistorischen Urteilen an und bringt die Kriterien zum Ausdruck, die ein Lebewesen erfüllen muss, wenn sein Leben gelingen soll. Die konkrete Verfasstheit einer Lebensform, also genau dasjenige an ihr, was sich geschichtlich wandelt, findet in die normativen Bestimmungen der naturhistorischen Urteile jedoch keinen Eingang. Für Marx hingegen ist nicht nur die Gesellschaftlichkeit eine für das Gattungsbewusstsein konstitutive Bestimmung, sein *Inhalt* ist selbst abhängig von der gegenständlichen Erfahrung und der erfahrene Gegenstand ist seinerseits konkret historisch bestimmt. Erläutert Thompson die Formbestimmung des Denkens als Denken von lebendiger Tätigkeit, so dreht sich bei Marx alles um den spezifisch menschlichen Gehalt lebendiger Tätigkeit, nämlich die Reproduktion des geteilten gesellschaftlichen Lebens.

Das Gattungswesen des Menschen, sein *ergon*, liegt nach Marx also darin, frei und bewusst zu arbeiten bzw. gegenständlich tätig zu sein bzw. Gegenstände hervorzubringen. »Daß der Mensch ein leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er wirkliche, sinnliche Gegenstände zum Gegenstand seines Wesens, seiner Le-

[38] Ebd., 539.
[39] Thompson, Leben und Handeln, a. a. O., 39.

bensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann.«[40] Die freie und bewusste gegenständliche Tätigkeit ist selbst gesellschaftlich bestimmt, weil der Mensch als ein Gattungswesen sich als ein gesellschaftlich tätiges Wesen weiß. Der Mensch vollzieht seine gegenständlichen Tätigkeiten deswegen notwendig in Gesellschaft und in Kooperation mit anderen Menschen. »Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern er ist menschliches Naturwesen; d. h. für sich selbst seiendes Wesen, darum Gattungswesen, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muß.«[41] Als Gattungswesen kann der Mensch gegenständlich tätig werden, d. h. Gegenstände zur gesellschaftlichen Befriedigung seiner Bedürfnisse hervorbringen. Seine gegenständliche Tätigkeit beschränkt sich aber nicht auf Selbsterhaltung, denn als Gattungswesen kann der Mensch gerade frei tätig sein und sich so frei selbst schaffen, indem er Gegenstände frei schafft, in denen er sich selbst wiedererkennen kann.[42]

Weil die Natur dem Menschen nicht von vorneherein entspricht, muss er sie bearbeiten, und in dieser Bearbeitung bringt der Mensch – im Idealfall – Gegenstände hervor, die ihm entsprechen, die Ausdruck seines Wesens sind. Die menschliche Gegenständlichkeit im doppelten Sinne als Gegenständlichkeit des Menschen selbst und als vom Menschen hervorgebrachte Gegenständlichkeit ist etwas, das durch geschichtliche Tat produziert wird, die Natur wird in der Geschichte menschlich gemacht. »Und wie alles Natürliche entstehn muß, so hat auch der Mensch seinen Entstehungsakt, die Geschichte, die aber für ihn eine gewußte und darum als Entstehungsakt mit Bewußtsein sich aufhebender Entstehungsakt ist. Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen.«[43] Der Mensch bringt sich selbst hervor, und dieser Akt ist geschichtlich, steht aber nicht im Widerspruch zur Natur des Menschen. Denn als von Natur aus selbstbewusstes Gattungswesen bestimmt der Mensch seine Praxis frei und gesellschaftlich. Durch diese Selbsthervorbringung wird der Mensch erst zum Menschen, zu dem, was er seiner Natur nach ist. Sein Sein ist also ein Werden. Deswegen bleibt seine Geschichte eben auch Naturgeschichte, in ihr wird der Mensch erst zu dem, was er ist, hört dabei

[40] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 578.

[41] Ebd., 579.

[42] Diese Einsicht teilt Marx mit Thompson und anderen Neoaristoteliker:innen. Was den Menschen als natürliches Wesen von anderen natürlichen Wesen unterscheidet, ist, dass der Vollzug seines Gattungslebens nicht nur darauf zielt, seine Gattung zu erhalten. Foot hat deswegen bemerkt: »Die Teleologie des Menschen erschöpft sich nicht im Überleben allein.« (Foot, Die Natur des Guten, a. a. O., 64)

[43] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 579.

aber nie und unter keinen Umständen auf ein natürliches bzw. leibliches Wesen zu sein. »Die in der menschlichen Geschichte – dem Entstehungsakt der menschlichen Gesellschaft – werdende Natur ist die wirkliche Natur des Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie, wenn auch in entfremdeter Gestalt wird, die wahre anthropologische Natur ist.«[44] Der menschliche Leib wird geformt durch die Art und Weise, wie der Mensch tätig ist bzw. sein Leben lebt. Als Leiblichkeit ist die Natürlichkeit des Menschen schlechterdings unhintergehbar. Dass sein Leib in den Tätigkeiten, die er vollzieht und in dem, was ihm widerfährt, geformt wird, ändert nichts an dieser Natürlichkeit und nur aufgrund dieser Natürlichkeit leidet der Mensch. Zwar ist das, worunter und wie der Mensch leidet, abhängig davon, wie sein Leib gesellschaftlich geformt wurde und welches Leiden eine bestimmte Gesellschaft hervorruft, aber auch die gesellschaftlich geformte menschliche Natur, die dann leidet, bleibt Natur, weil sie leibliche Natur ist. Dass die Selbsthervorbringung des Menschen in einer Form stattfindet, die Leiden verursacht, ändert nichts daran, dass sie Selbsthervorbringung ist.[45] Sie muss dann eben als eine defizitäre Form verstanden werden, wofür das Leiden ein Index ist. Dies gilt es bei der jetzt folgenden Bestimmung des Leidens bei Marx zu bedenken.

Leiden als naturgeschichtliche Bestimmung

Das Sein des Gattungswesens ist ein Werden, deswegen ist es historisch und gesellschaftlich bestimmt, abhängig von den jeweils konkreten sozialen Formen, in denen Menschen leben und tätig sind. Worunter sie als Gattungswesen leiden, ist dann ebenfalls abhängig von den gesellschaftlichen Formen ihres Lebens und dies in zweierlei Hinsicht:

1. Weil die menschliche Natur selbst historisch geschaffen wird, ist sie nicht unter allen Umständen für dieselben Formen des Leidens anfällig. In Übereinstimmung mit Marx hat Adorno diesen Sachverhalt bezogen auf den

[44] Ebd., 543. Es sind Überlegungen wie diese, die es angemessen erscheinen lassen, eine gewisse Skepsis zu zeigen, wenn Marx so gelesen wird, als setze er ein von der historischen Wirklichkeit unterschiedenes menschliches Wesen positiv voraus. Vielmehr verweist die Formulierung, dass die Natur des Menschen durch die Industrie zu dem wird, was sie ist, darauf, dass es kein menschliches Wesen jenseits der Geschichte gibt. Vgl. im Kontrast dazu: Lauren Langman und Dan Albanese, Political Economy and the Normative. Marx on Human Nature and the Quest for Dignity, in: Michael J. Thompson (Hrsg.), Constructing Marxist Ethics. Critique, Normativity, Praxis, Chicago: Haymarket Books 2014, 59–85.

[45] Vgl. dazu Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophische Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus, Freiburg und München: Verlag Karl Alber 2018, 72–73.

Hunger so artikuliert: »Hunger, als Naturkategorie begriffen, kann mit Heuschrecken und Mückenkuchen gestillt werden, die viele Wilde verspeisen. Zur Befriedigung des konkreten Hungers der Zivilisierten gehört, daß sie etwas zu essen bekommen, wovor sie sich nicht ekeln, und im Ekel und in seinem Gegenteil wird die ganze Geschichte reflektiert.«[46] Solange es bloß um Nahrungsaufnahme zur Sicherung des Überlebens geht und die Mittel zur Produktion von Nahrungsmitteln sehr begrenzt sind, kann das Hungerbedürfnis mit den einfachsten Produkten befriedigt und das Hungerleiden so behoben werden. Sobald die Menschen aber an sublime Nahrungsmittel gewöhnt sind, kann ihr Hunger nicht mehr mit jeder beliebigen Nahrung gestillt werden. Gelitten wird dann auch nicht mehr erst in dem Moment, wenn gar keine Nahrungsmittel zur Verfügung stehen, sondern bereits dann, wenn nicht die richtigen, dem jeweiligen Bedürfnis adäquaten Nahrungsmittel verzehrt werden können. Die Anfälligkeit der menschlichen Natur für Leid hängt also von den gesellschaftlich zur Verfügung gestellten Mitteln ab, mit denen auf die Bedürfnisse der Menschen reagiert werden kann.

2. Damit zusammenhängend ist es auch die Organisation des menschlichen Zusammenlebens, also die gesellschaftliche Form, in der Menschen gegenständlich tätig sind, die selbst Leid verursachen kann. Besteht für die Menschheit eine nicht aufzuhebende Notwendigkeit der Aneignung der Natur, so kann diese verschiedene Formen annehmen, die den Menschen die Realisierung ihres Gattungswesens unterschiedlich gut oder schlecht ermöglichen können. Wird die Aneignung der Natur mittels Sklaverei vollzogen, so bedeutet diese Form der gesellschaftlichen Organisation für den versklavten Teil der Menschen ein weitaus höheres Maß an Leid als für die Profiteure. Sind Menschen als Gattungswesen gesellschaftlich und gegenständlich tätige Wesen und versuchen sie gerade durch solche Tätigkeit sich als selbstbewusste und

[46] Adorno, Thesen über Bedürfnis, GS 8, 392. Es liest sich wie ein Kommentar zu dieser Überlegung Adornos, wenn Wolfgang Pohrt schreibt: »Ein Wilder, der seinen kümmerlichen Mückenkuchen im Bewußtsein verzehrt, dies sei eine von den Göttern gewollte Handlung, erhebt sich dadurch als Mensch über die bloß gefräßige Kreatur. Die vorgefundene Natur dergestalt unter seine Bestimmungen setzen aber kann er nur um den Preis, daß er seine Abhängigkeit von ihr verewigt, insofern die blanker Not geschuldete Lebensweise zum Kult erhoben und damit obligatorisch wird. Gegen solche Abhängigkeit wendet sich das Kapital. Seine geschichtliche Leistung besteht darin, die herkömmlichen starren Lebensformen zu zertrümmern, wobei es sich auf die Natur des Menschen stützt, der ein neugieriges, genußsüchtiges, unzufriedenes Wesen ist. Der Wilde wird seinen Mückenkuchen stehen lassen und irgendwann auch die mit dieser kargen Speise verbundenen Vorstellungen von der Welt vergessen, wenn er stattdessen Hühnerbein kriegen kann.« (Wolfgang Pohrt, Theorie des Gebrauchswerts. Über die Vergänglichkeit der historischen Bedingungen, unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt, Berlin: Edition Tiamat 2001, 47/48)

daher freie Wesen zu verwirklichen, so leiden sie darunter, wenn sie diese Tätigkeiten nicht in einer Form vollziehen können, die ihnen als Menschen angemessen ist. Unfreie Tätigkeit oder erzwungene Tätigkeit bedeutet Leiden für Lebewesen, deren Sein gerade im gegenständlichen Tätigsein besteht. Wie die Menschen sich als gegenständliche Gattungswesen tätig verwirklichen können, hängt davon ab, welche Form der gegenständlichen Tätigkeit ihnen gesellschaftlich ermöglicht wird und ob dies unter gesellschaftlichem Zwang geschieht.

Leiden ist für Marx eine naturgeschichtliche Bestimmung. Als leiblich-gegenständliche Wesen sind Menschen anfällig für Schmerz, Krankheit, Hunger etc. Am Faktum der Anfälligkeit lässt sich wegen der Leiblichkeit des Gattungswesens nichts ändern, insofern ist die Leidensfähigkeit eine natürliche Bestimmung. Als selbstbewusste Gattungswesen können Menschen aber einerseits selbst Leiden verursachen und andererseits das, was ihnen zustößt, bearbeiten. Ihr Leiden kann selbst zum Gegenstand ihrer Tätigkeit werden und diese Tätigkeiten haben – wie eben dargelegt wurde – historisch-gesellschaftliche Bedingungen und Verlaufsformen. Leiden gehört so zur menschlichen Lebensform als solcher, aber wie und worunter gelitten wird, ist abhängig davon, wie bzw. in welchen Lebensform*en* konkret gelebt wird.

Um nun verstehen zu können, worunter der Mensch als gegenständliches Gattungswesen leidet, reicht es nicht aus, sozialontologisch zu argumentieren, wie Thompson es getan hat. Hatte er zugestanden, dass naturhistorische Urteile nicht angeben können, warum das Leben menschlicher Wesen an bestimmten Stellen misslingt, weswegen dafür dann tatsächlich die Empirie in Betracht gezogen werden müsse,[47] so geht Marx in seiner Entfremdungstheorie einen entscheidenden Schritt weiter. Indem Marx zeigt, in welcher Weise Menschen im Kapitalismus gegenständlich tätig sein bzw. arbeiten müssen und welches Leid diese Form der Arbeit verursacht, nimmt er eine andere Perspektive auf das menschliche Leben ein als Thompsons ethischer Naturalismus. Marxens primärer Gegenstand ist nicht die menschliche Lebensform als solche, sondern – um Thompsons Terminologie zu verwenden – eine historisch spezifische »›Form des Lebens‹ bzw. eine zweite Natur«[48], mit anderen Worten: der Kapitalismus als *eine* Lebensform. Was Marx über den Menschen als gegenständliches Gattungswesen sagt, soll erläutern, warum die bestehende Organisation des gesellschaftlichen Lebens im Kapitalismus Menschen als die gegenständlich tätigen Wesen, die sie sind, leiden lässt.

Die gegenständliche Tätigkeit der Menschen hat im Kapitalismus die Form

[47] Vgl. Thompson, Formen der Natur, a. a. O., 58.
[48] Thompson, Leben und Handeln, a. a. O., 262.

der Lohnarbeit angenommen, die, Marx zufolge, eine entfremdete Form gegenständlicher Tätigkeit ist. Bekanntlich ist der Begriff der Entfremdung das normative Herzstück von Marxens *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*. Er hat eine ganze Reihe von Kritiken hervorgerufen, die in ihm den Ausdruck einer letztlich essentialistischen Theorie sahen.[49] Ein Kern dieser antiessentialistischen Kritik, wie sie in der jüngeren Vergangenheit unter anderem von Hartmut Rosa und Rahel Jaeggi vertreten wurde, bestand in dem Vorwurf, Marx könne seine Kritik der Entfremdung nur vor dem Hintergrund einer positiven Bestimmung des Wesens des Menschen[50] und einer objektiven Idee des guten Lebens formulieren.[51] Zwar wollen beide am Begriff der Entfremdung als Instrument der Kritik der menschlichen Beziehungsformen im Kapitalismus festhalten, im Unterschied zu breiten Strömungen im westlichen Marxismus, die Marxens Entfremdungstheorie zugunsten seiner im *Kapital* entfalteten *Kritik der politischen Ökonomie* nicht weiter verfolgt haben.[52] Rosa und Jaeggi halten Marxens Variante dieses Begriffs dafür jedoch aus den genannten Gründen für nicht geeignet.

Vor dem Hintergrund meiner bisherigen Rekonstruktion der Marx'schen Überlegungen zum Menschen als Gattungswesen, möchte ich Marx' Entfremdungstheorie nicht auf die in ihr vorhandenen essentialistischen Aspekte reduzieren,[53] sondern die darin enthaltenen Überlegungen zum Begriff des Gattungswesens für eine normative Kritik an der kapitalistischen Lebensform nutzen. Deswegen steht die Frage, ob der Marx der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* ein anthropologischer Essentialist ist, nicht im Zentrum meiner Überlegungen. Es ist zweifellos zutreffend, dass Marxens dort vorgenommene Bestimmungen der menschlichen Natur einerseits essentialistisch sind, denn mit ihnen soll angegeben werden, was den Menschen aus-

[49] Die Verabschiedung von Marx' Entfremdungstheorie im Marxismus ist auf die Kritik der frühen Texte von Marx durch Louis Althusser zurückzuführen, die seit den 1960er Jahren einen prägenden Einfluss auf den westlichen Marxismus hatte. Vgl. Louis Althusser, Für Marx, Berlin: Suhrkamp 2011, 55 f., 191 f., 280 f.

[50] Vgl. Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin: Suhrkamp 2016, 299–316.

[51] Vgl. Rahel Jaeggi, Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt/Main und New York: Campus 2006, 29–35.

[52] Vgl. dazu etwa Michael Heinrich, Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster: Westfälisches Dampfboot (2) 1999.

[53] Vgl. dazu Alexander Lingk, Totalität und Entfremdung. Was Marx der jüngsten »kritischen« Wissenschaft voraus hat, in: Dominik Novkovic und Alexander Akel (Hrsg.), Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik. Aktualität und Perspektiven der Marxschen Praxisphilosophie, Kassel: Kassel University Press 2018, 311–331.

macht: Er ist ein gegenständlich tätiges selbstbewusstes Gattungswesen. An dieser Überlegung halte ich hier fest. Wo Marx jedoch so weit geht, die »Selbstbejahung und Selbstbestätigung«[54] des Wesens des Menschen allein in der Arbeit zu sehen, folge ich ihm nicht, da sich darin wiederum ein verengtes Verständnis der gegenständlichen Tätigkeit des Gattungswesens ausdrückt. Der von Marx in unterschiedlichen Formulierungen geäußerte Gedanke, dass der Mensch sich durch gesellschaftliche Arbeit selbst als ein Gattungswesen erst hervorbringe, verweist darauf, dass das, was Menschen wesentlich auszeichnet, das Produkt historisch-gesellschaftlicher Praxis und damit alles andere als von Veränderungen ausgenommen ist. »Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d. h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält.«[55] Nur durch dieses praktische Erzeugen lebt der Mensch als Gattungswesen, erst in seinem so geführten tätigen Leben ist er ein Gattungswesen.[56]

Entscheidend ist für meine Auseinandersetzung mit Marxens Entfremdungsbegriff, dass die Bestimmungen der menschlichen Natur bzw. des Menschen als gegenständliches Gattungswesen gerade in Auseinandersetzung mit einer spezifischen historisch-gesellschaftlichen Gestalt menschlichen Lebens gewonnen werden. Marx' Kritik dieser Gestalt, die er eben als entfremdet begreift, empfiehlt keine Rückkehr zu einem nicht entfremdeten Zustand, den es ohnehin noch nie gab. Was für Menschen gut ist, ist eine nicht entfremdete Form gegenständlicher Tätigkeit. Warum? Weil sich einer Analyse der Arbeit im Kapitalismus entnehmen lässt, dass entfremdete Arbeit Menschen leiden lässt. Marxens Entfremdungstheorie lese ich deswegen in folgendem Sinne als naturgeschichtliche Bestimmung menschlichen Leidens: Marx hat seine Bestimmungen der menschlichen Natur in Auseinandersetzung mit ihrer entfremdeten historischen Gestalt entwickelt, seine Entfremdungstheorie zeigt, wie diese Natur sich unter Bedingungen der Entfremdung nur ein-

[54] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 570.

[55] Ebd., 516/17.

[56] Jan Müller hat mich auf die Überlegungen von Scott Meikle aufmerksam gemacht. Dieser hat auf zwei unterschiedliche Bedeutungen des Essentialismus bei Marx hingewiesen, die sich mit den von mir hier entwickelten Überlegungen decken. Meikle spricht bezüglich der von Marx herausgearbeiteten Bestimmungen des Menschen als gegenständliches Gattungswesen von »organicism«. Weil die menschliche Natur jedoch in einen historisch-gesellschaftlichen Entwicklungsprozess eingebunden ist, wird sie nach Meikle kontextuell bestimmt. Es bedarf eines schon bestimmten Etwas – die menschliche Natur – damit sich an ihr oder mir ihr historisch-gesellschaftliche Veränderungen vollziehen können. Vgl. Scott Meikle, Essentialism in the Thought of Karl Marx, La Salle: Open Court Publishing 1985.

geschränkt entfalten kann und dass Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen durch die gesellschaftliche Organisationsform seines Lebens auf der Strecke bleiben. Die Entfremdung nimmt Marx zufolge im Kapitalismus vier Formen an: Entfremdung des Menschen als Arbeiter von seinem Arbeitsprodukt, Entfremdung von der Arbeit als Tätigkeit, Entfremdung vom Gattungswesen, Entfremdung von anderen Menschen. Marxens Kritik der entfremdeten Arbeit lässt sich besser erläutern, wenn man sie vor dem Hintergrund seines späteren theoretischen Programms versteht, was ich im Folgenden tun werde.[57]

Arbeit im Kapitalismus ist Lohnarbeit, die von Menschen verrichtet werden muss, da sie sich nur mit dem erhaltenen Arbeitslohn erhalten, d. h. genügend Waren erwerben können, die es ihnen ermöglichen, sich zu ernähren, zu kleiden, zu wohnen etc. Arbeit hat selbst Warencharakter, sie kann getauscht bzw. verkauft und gekauft werden. Was ermöglicht es nun, dass so grundverschiedene Tätigkeiten wie Gemüse anbauen, Haare schneiden und Quarzuhren herstellen allesamt gegen Geld gekauft werden können? Wie Marx zu Beginn des *Kapitals* darlegt, kann der Warentausch, d. h. der Tausch von Produkten verschiedener Arbeiten, nur dann verständlich gemacht werden, wenn an ihnen zwei Aspekte unterschieden werden: ihr Gebrauchswert, der ihnen als konkreten sinnlichen Gegenständen zukommt, und ihr Tauschwert, auf dessen Grundlage sich entscheiden lässt, gegen wie viele und welche anderen Waren eine Ware getauscht werden kann. Die sich dabei sofort stellende Frage lautet nun: Wie erhält ein sinnlicher Gegenstand überhaupt einen von seinem Gebrauchswert unterschiedenen Tauschwert, der den Tausch erst ermöglicht? Jede Ware ist nach Marx das Produkt einer besonderen Tätigkeit, einer je spezifischen Arbeit und bei allen Unterschieden sowohl hinsichtlich der Gestalt des Produkts der Arbeit als auch bezüglich der praktischen Form der Produktion, die für eine spezifische Ware verrichtet wurde, haben alle Waren etwas gemeinsam: Sie sind Produkte menschlicher Arbeit, aber nicht derselben konkreten Arbeiten, sondern Produkte »menschlicher Arbeit überhaupt«[58]. Erst als Produkte eines Gleichen, nämlich von menschlicher Tätigkeit überhaupt, erhalten Waren so etwas wie die Basis ihrer Vergleichbarkeit, die ihren Austausch ermöglicht, ihren Wert. »Alle Arbeit ist einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn, und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert.«[59] Weil Waren sich darin gleich sind, dass sie von Men-

[57] Vgl. dazu vor allem Elbe, Entfremdete und abstrakte Arbeit, a. a. O.
[58] Marx, Das Kapital, Bd. 1, a. a. O., 59.
[59] Ebd., 61.

schen produziert wurden, können sie dann als Ausdrücke dieses Gleichen, eben ihres Werts getauscht werden. Ihr Wert ist jedoch keine in irgendeiner Weise an ihrer sinnlichen Beschaffenheit haftende Eigenschaft, sondern eine primär praktisch wirksame Bestimmung, die nur gedacht, nicht jedoch sinnlich wahrgenommen werden kann. Damit festgelegt werden kann, wie viel von einer Ware gegen eine andere Ware getauscht werden kann, braucht es ein Maß und dieses Maß wird durch die Menge der für die Produktion notwendigen Arbeit, d. h. durch die Arbeitszeit bestimmt. »Da die Wertgröße einer Ware nur das Quantum der in ihr enthaltenen Arbeit darstellt, müssen Waren in gewisser Proportion stets gleich große Werte sein.«[60] Denn nur dann können *alle* Waren auch gegeneinander getauscht werden.

Was für äußere sinnliche Gegenstände gilt, gilt auch für die sie produzierenden Tätigkeiten: Wenn etwas als Ware produziert wird, so ist die sie produzierende Arbeit ebenfalls eine Ware. Warum? Damit produziert werden kann, bedarf es Menschen. Diese Menschen müssen physisch und psychisch dazu in der Lage sein, zu arbeiten. Nur dann, wenn sie sich selbst erhalten können, sind sie überhaupt dazu fähig, eine spezifische Arbeit zu verrichten. Um sich selbst erhalten zu können, müssen sie selbst Waren erwerben, die sie verzehren oder auf andere Weise verwenden können. Dafür brauchen sie Geld, das sie als Lohn für ihre verrichtete Arbeit erhalten. Was Menschen also tun, wenn sie im Kapitalismus arbeiten gehen, ist, ihre gegenständliche Tätigkeit verkaufen, damit sie mit dem Geld, das sie als Lohn dafür bekommen, ihren Selbsterhalt sichern können. Es besteht für Menschen in dieser Gesellschaftsform darum eine praktische Notwendigkeit, ihre gegenständlichen Tätigkeiten – also dasjenige, was sie als Gattungswesen nach Marx gerade auszeichnet – in der Form von Lohnarbeit zu verrichten. Oder anders formuliert: Da Menschen nicht für jede gegenständliche Tätigkeit Geld bekommen, sind sie dazu gezwungen, primär solche Tätigkeiten zu vollziehen, die ihnen jemand abkaufen möchte. Bleiben sie auf ihrer Ware Arbeitskraft sitzen, weil niemand die von ihnen vollzogenen oder vollziehbaren gegenständlichen Tätigkeiten kaufen möchte, haben sie wiederum Probleme, genügend Waren zu tauschen, um ihre Selbsterhaltung zu sichern. In diesem Sinne sind Arbeiter:innen in einem doppelten Sinne frei, einerseits nämlich frei dazu, ihre Arbeitskraft als Ware zu verkaufen, andererseits sind sie frei von jeder anderen Ware, d. h., sie verfügen nicht über andere Waren als ihre Arbeitskraft, die sie dann verkaufen können.[61]

Damit lässt sich nun das Leiden erläutern, das die erste Form der Entfrem-

[60] Ebd., 60.
[61] Vgl. ebd., 183.

dung hervorruft, nämlich die des Arbeiters von seinem Produkt. Denn dieses gehört dem Arbeiter, der es produziert, nicht selbst, sondern – wie Marx sagt – dem Kapitalisten, der den Arbeiter für die Produktion bezahlt. Der Arbeiter produziert in diesem Sinne nicht für sich selbst, sondern für den Kapitalisten, der das Arbeitsprodukt als Ware mit Gewinn weiterverkaufen möchte. Da der Mensch seine gesamte Welt selbst gegenständlich erzeugt, muss eine Tätigkeitsform, in der der Mensch nur Gegenstände produziert, die ihm fremd sind, ihm nicht gehören, Auswirkungen darauf haben, in welchem Verhältnis er zu dieser Welt steht. Marx sagt über die unter kapitalistischen Bedingungen vom Menschen erzeugte gegenständliche Welt, »daß sie ausser ihm, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehn hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt.«[62] Die kapitalistische Lebensform ist demnach als eine spezifische historische Realisierung der menschlichen Lebensform dadurch ausgezeichnet, dass sie sich gegenüber den Menschen, die sie hervorbringen, verselbständigt. Zwar verwirklichen sich die Menschen auch in dieser Lebensform, aber sie tun es in verkehrter Form. Denn wenn ihnen das, was sie selbst hervorbringen, als »feindlich und fremd gegenübertritt«, so ist die Welt, in der sie leben, eine Welt, die ihnen nicht entspricht bzw. die der Art Lebewesen, die sie sind, nicht entspricht.

Marx nimmt hier – ohne ihn zu nennen – einen zentralen Gedanken aus Hegels praktischer Philosophie auf, nämlich den, dass der Geist sich in seinem Werden vergegenständlichen muss, einmal auf der Ebene subjektiver Handlungen in spezifischen Gegenständen, einmal auf der sozialen Ebene in spezifischen Institutionen. Jede Form des gegenständlich hervorgebrachten sozialen Lebens ist in diesem Sinne eine zweite Natur.[63] Für Marx ist es nun nicht die Vergegenständlichung selbst, die das Problem darstellt. Eine zweite Natur, die wahrhaft als Ausdruck freier und selbstbewusster Tätigkeit bestünde, ist gerade das, was nach Hegel das System der Sittlichkeit ausmacht, und was für Marx historisch-gesellschaftlich zu verwirklichen wäre. Das Problem am Kapitalismus besteht für Marx in der spezifischen Form der Vergegenständlichung. Die Fremdheit, die zwischen dem Menschen und der von ihm gegenständlich hervorgebrachten Welt besteht, hat Hegel auch schon betont. »Für das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und ihre Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, daß sie sind, im höchsten Sinne der Selbständigkeit, – eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als

[62] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 512.

[63] Zum Verhältnis von subjektiver und objektiver zweiter Natur bei Hegel vgl. Filippo Ranchio, Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie, Hamburg: Meiner 2016, 28–43.

das Sein der Natur.«[64] Für Marx ist es kein Problem, dass die menschliche Lebensform den Charakter einer zweiten Natur annehmen muss, es ist für Lebewesen, die ihre Welt selbst gegenständlich hervorbringen, gar nicht anders möglich, als in einer zweiten Natur, d. h. in von ihnen selbst hervorgebrachten gesellschaftlichen Lebensformen zu leben. Marx geht es vielmehr um die Frage, *welchen Charakter die zweite Natur im Falle des Kapitalismus hat*, wie die kapitalistische Lebensform beschaffen ist. Anders formuliert: Die menschliche Lebensform muss als Lebensform frei und bewusst gegenständlich tätiger Wesen den Charakter einer zweiten Natur annehmen; welchen Charakter diese zweite Natur dann hat, ist historisch zu unterscheiden.[65] Der Charakter der zweiten Natur des Kapitalismus besteht in der Verselbständigung, Fremdheit und Feindlichkeit dieser Lebensform gegenüber den Menschen, die ihre selbstbewusste und freie Tätigkeit in ihr nur in eingeschränkter und defizitärer Form vollziehen können. Wenn Marx von der Fremdheit

[64] Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, WW 7, 294/95.

[65] Khurana bemerkt bezüglich des Problems der zweiten Natur, die die menschliche Lebensform ausbilden muss: »Es zeichnet die Form des menschlichen Lebens aus, dass in ihm das Leben nicht bruchlos in eine gegebene Form des Lebens passt und dass die bruchlose Einpassung des Lebens in seine gegebene Form eine Weise ist, die Schwierigkeit und Lebendigkeit seiner eigentlichen ›Form‹ zu verfehlen. […] Gerade wenn es stimmt, dass man Lebensformen in einem bestimmten Sinne als Weisen der ›Problemlösung‹ rekonstruieren kann, muss man berücksichtigen, dass es wesentlich für ihr Gelingen ist, dass sie das durch sie entfaltete Problem zugänglich halten und ihre eigene Reproblematisierung erlauben. Sie können daher nur um den Preis gelingen, prekär zu bleiben.« (Khurana, Das Leben der Freiheit, a. a. O., 520) Diese Überlegungen beziehen sich auf die menschliche Lebensform, insofern sie sich in unterschiedlichen Lebensform*en* realisiert. Diese entsprechen der menschlichen Lebensform aber nur dann, wenn sie nicht versuchen, das Leben bruchlos in eine Form zu zwingen, sondern vielmehr akzeptieren, dass sie grundsätzlich ansprechbar für Veränderungen und Kritik sein müssen. Wie aber, so muss man sich fragen, ist dann die zweite Natur des Kapitalismus einzuschätzen? Denn zumindest in seiner demokratischen Verfasstheit ist der Kapitalismus zugänglich dafür, sich selbst kritisch befragen zu lassen. Er fordert selbst ständig die Reformierung bestimmter Arbeits- und Lebensbereiche. Aus Khuranas Perspektive scheint er darum eine gelingende Lebensform zu sein, denn vieles im Kapitalismus ist offen und dynamisch. Dass eine Lebensform nur dann gelingen kann, wenn sie zugleich prekär bleibt, ist darum auch kaum als ein Gedanke zu verstehen, der gegenüber der gegenwärtigen kapitalistischen Lebensform kritisches Potential hätte. Über diese Lebensform lässt sich vielmehr sagen, dass das Leben vieler Menschen in ihr prekär ist und dass *diese Prekarität* der Grund dafür ist, warum ihr Leben nicht gelingt. Weil Khurana jedoch historisch unspezifisch nur von der Notwendigkeit der menschlichen Lebensform spricht, den Charakter einer zweiten Natur anzunehmen, erfährt man von ihm nicht, wie es um die spezifische zweite Natur der kapitalistischen Gesellschaft bestellt ist. Wer von dieser nicht spricht, sollte von jener historisch Spezifischeres sagen, wenn beansprucht wird, Gesellschaftskritik zu betreiben.

und Feindlichkeit der kapitalistischen Lebensform spricht, so verstehe ich das hier in genau diesem Sinne, dass die gegenständliche Tätigkeit hier auf eine Weise vollzogen werden muss, die die Menschen daran hindert, sie in vollem Umfang zu vollziehen. Deswegen bedarf *diese Form der zweiten Natur* der Kritik.

Die Kritikwürdigkeit dieser Lebensform wird noch deutlicher, wenn Marx die Selbsterhaltung des Menschen im Kapitalismus in den Blick nimmt. Damit gearbeitet werden kann, bedarf es der Natur als »Stoff«[66], der das Material darstellt, an dem menschliche Arbeitskraft verausgabt, der Stoffwechsel vollzogen werden kann. Arbeit braucht Gegenstände, an denen sie verrichtet werden kann und die Quelle dieser Gegenstände ist die Natur. Gleichzeitig ist sie auch Quelle der »Mittel der physischen Subsistenz des Arbeiters«[67], die dieser sich durch seinen Arbeitslohn jedoch erst erwerben muss. Die Selbsterhaltung des Menschen funktioniert nur durch die Form der Lohnarbeit hindurch. Der Mensch kann nur arbeiten bzw. gegenständlich tätig sein und sich dabei selbst erhalten, wenn er die Fremdheit und Feindlichkeit der Welt, in der er lebt, reproduziert. Der Fortbestand seiner eigenen physischen Natur hängt davon ab, dass er als Arbeiter Lebensverhältnisse aufrechterhält, die zugleich die seinen – denn es gibt keine anderen – und nicht die seinen sind. Darin besteht der Zwangscharakter der Lohnarbeit bzw. der entfremdeten Arbeit. »Die Spitze dieser Knechtschaft ist, daß er nur mehr als Arbeiter sich als physisches Subjekt erhalten kann und nur mehr als physisches Subjekt Arbeiter ist.«[68] Der Kapitalismus macht sich die Abhängigkeit des Menschen als gegenständliches Wesen vom Wohlergehen seiner Physis zunutze, indem er Menschen dazu zwingt, ihre Arbeitskraft für die Herstellung von Waren zu verausgaben, da sie nur durch den für ihre Arbeit gezahlten Lohn sich als »physische Subjekte« erhalten können. So verstanden findet hier ein Missbrauch der gegenständlichen Abhängigkeit des Menschen statt: Weil Menschen aus Selbsterhaltungsgründen Nahrung und andere Lebensmittel brauchen, sind sie bereit dazu, dafür auch Dinge zu tun, die sie nicht wollen oder die ihnen nicht entsprechen. An den Gegenständen, die sie als Waren produzieren, haben die Menschen darum gar kein anderes Interesse, als dass sie für ihre Herstellung entlohnt werden. Die Welt, die die Menschen so gegenständlich hervorbringen, ist eine, die nicht das Produkt freier Tätigkeit ist, sondern der Lebensnot, und zwar in einer historisch-spezifischen Form.

Die Fremdheit und Feindlichkeit der von der Lohnarbeit produzierten Welt

[66] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 512.
[67] Ebd., 513.
[68] Ebd.

tritt nun noch deutlicher hervor, wenn die Form der gegenständlichen Tätigkeit, die in dieser Welt und zu ihrer Reproduktion vollzogen werden muss, selbst in den Blick gerät. Damit lässt sich nun das Leid erläutern, das die zweite Form der Entfremdung hervorbringt, nämlich die Entfremdung von der Tätigkeit bzw. der Arbeit selbst. Wenn der Mensch als Arbeiter vom Produkt seiner Arbeit entfremdet ist, weil es ihm nicht gehört, dann muss er auch von der Tätigkeit selbst, mit der er das Produkt hervorbringt, entfremdet sein. Die Entfremdung besteht darin, »daß die Arbeit dem Arbeiter äußerlich ist, d. h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich.«[69] Weil er das, was er tut, unter dem Zwang zur Selbsterhaltung tut und tun muss, entsprechen dem Menschen als Lohnarbeiter seine Tätigkeiten nicht. Aber nicht nur das, als Lohnarbeit gehört dem Arbeiter seine Tätigkeit nicht, denn er verkauft sie als eine Ware, für die er genügend Geld bekommen muss, um sich selbst erhalten zu können. »Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit.«[70] Nur außerhalb der Arbeit kann der Mensch das tun, was er selbst möchte. Je mehr er arbeiten muss, desto weniger Zeit hat er dafür dem nachzugehen, was er selbst will, desto weniger gehört sein Leben ihm selbst. Je mehr seine gesamten gegenständlichen Tätigkeiten auf Selbsterhaltung ausgerichtet sind, desto mehr verwandelt sich das Leben des Menschen in ein tierisches Leben, und zwar in dem Sinne, dass nur das Tierhafte am Menschen wirklich zur Befriedigung gelangt, weil die ihn als Menschen auszeichnende gegenständliche Tätigkeit nur in entfremdeter bzw. eingeschränkter Form vollzogen werden kann. »Es kömmt daher zu dem Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische.«[71]

Auch aus einer (neo-)aristotelischen Perspektive wird man dem zustimmen müssen: Wenn ein Lebewesen, dessen Teleologie sich gerade nicht in Selbsterhaltung, Konsum und Passivität erschöpft, ein Dasein zu führen gezwungen ist, das fast alle seine Tätigkeiten in Mittel zur Selbsterhaltung verwandelt, so führt es ein ihm nicht angemessenes Leben. Dies heißt nun nicht, dass den

[69] Ebd., 514.
[70] Ebd.
[71] Ebd., 514/15.

Menschen, der zur Lohnarbeit gezwungen ist, nichts mehr vom Tier unterscheidet. Auch wer unter Zwang handelt, handelt absichtlich und nicht fremdgesteuert, aber eben unfrei. Er bleibt ja ein selbstbewusstes Gattungswesen auch dann, wenn er nicht so tätig sein kann, wie er selbst möchte. Der Mensch ist im Zustand der Entfremdung nicht plötzlich wieder ein Tier ohne Selbstbewusstsein. Denn dann machte es gar keinen Sinn davon zu sprechen, dass der Mensch ein entfremdetes Leben führt. Ein entfremdetes Leben ist ein menschliches Leben, das unter den Möglichkeiten des Menschen als selbstbewusstes Gattungswesen bleibt.

Dies wird deutlich, wenn man Marxens Bemerkungen zum veränderten Endzweck des entfremdeten menschlichen Lebens analysiert. »Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.«[72] Wenn die reproduktiven Tätigkeiten von den übrigen menschlichen Tätigkeiten »getrennt« werden, werden sie zu tierischen Tätigkeiten. Sie werden dann nicht mehr vollzogen, um die anderen, wahrhaft menschlichen Tätigkeiten vollziehen zu können, sondern sind selbst Endzwecke. Der Mensch vollzieht dann nicht seine reproduktiven Tätigkeiten als Mittel um seine freien Tätigkeiten vollziehen zu können. Stattdessen muss er seine produktive gegenständliche Tätigkeit als Lohnarbeit vollziehen, die dann zum Mittel dafür wird, genügend Lebensmittel zur Selbsterhaltung kaufen und mit ihnen die reproduktiven Tätigkeiten vollziehen zu können. Ist bei den Tieren die Selbsterhaltung Endzweck, so richten sich alle ihre Tätigkeiten danach aus. Folgt die Tätigkeit des Menschen auch diesem tierischen Endzweck, so wird die Verwirklichung der gegenständlichen Tätigkeit des Gattungswesens massiv eingeschränkt, Zweck und Mittel menschlichen Lebens werden vertauscht. Denn sobald Lohnarbeit verrichtet werden muss, damit gegessen, getrunken und gewohnt werden kann, ist das menschliche Leben eines, das nicht mehr dasjenige Gute zu verwirklichen versucht, das sein spezifisches Gutes ist. Das Gute des entfremdeten menschlichen Lebens ist die Selbsterhaltung, das Mittel menschlichen Lebens ist zum Zweck des entfremdeten Lebens geworden.

Die als Lohnarbeit vollzogene gegenständliche Tätigkeit, von der der Mensch entfremdet ist, verwandelt sich nach Marx deswegen selbst in eine Form des Leidens. Sie ist »Tätigkeit als Leiden, die Kraft als Ohnmacht, die Zeugung als Entmannung, die *eigne* physische und geistige Energie des Arbeiters, sein persönliches Leben, – denn was ist Leben als Tätigkeit – als eine wider ihn selbst gewendete, von ihm unabhängige, ihm nicht gehörige Tätig-

[72] Ebd., 515.

keit.«[73] Wenn Leben als Tätigkeit bestimmt wird und der Vollzug der Tätigkeit leidvoll ist, so ist das gesamte Leben leidvoll. Das Leidvolle der entfremdeten Tätigkeit hat unterschiedliche Aspekte: Erstens ist die gegenständliche Tätigkeit in der kapitalistischen Lebensform maßgeblich auf Selbsterhaltung ausgerichtet, weswegen sie zweitens auf diejenigen Vollzüge eingeschränkt ist, die als Arbeit entlohnt werden können. Dies macht drittens ihren fremdbestimmten und unfreien Charakter aus: Ihre Zwecke sind ihr durch die kapitalistische Produktionsweise vorausgesetzt, sie werden nicht von den Menschen selbst bestimmt.

Wenn Mittel und Zweck des menschlichen Lebens vertauscht werden, die gegenständliche Tätigkeit sich in ein Mittel zur Selbsterhaltung verwandelt, wodurch die Selbsterhaltung zum Zweck des menschlichen Lebens wird, dann können Menschen das, was sie als Lebewesen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, nur noch in eingeschränktem Maße tun. Das menschliche Leben verwandelt sich in ein Leben, das – wie Ferdinand Kürnberger gesagt hat[74] – nicht lebt, sondern nur noch überlebt.[75] Und eben das macht das menschliche Leben zu einem Prozess, in dem Menschen unter ihren Möglichkeiten bleiben müssen. Das Leiden, das durch die entfremdete Arbeit hervorgerufen wird, ist demnach als unfreie Form der Tätigkeit zu verstehen, wodurch Menschen daran gehindert werden, als die Wesen, die sie sind, tätig zu werden und ihre Möglichkeiten zu entfalten.

Daran anschließend lässt sich nun das Leiden erörtern, das die dritte Form der Entfremdung bewirkt, nämlich die des Menschen von seiner Gattung bzw. von seinem Gattungswesen. Als gegenständliches Gattungswesen ist der Mensch ein Teil der Natur, mit der »er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben.«[76] Dass er ein selbstbewusstes Wesen ist, macht den Menschen nicht zu etwas anderem als einem natürlichen Wesen. Es zeichnet seine eigene Natur nur aus, selbstbewusst zu sein, was es ihm – im Unterschied zu allen anderen Lebewesen – ermöglicht, die Bedingungen seines Lebens selbst und umzugestalten. Weil der Mensch im Kapitalismus ein entfremdetes Leben führt, so entfremdet er sich auch von seiner Gattung, also von seiner Natur. Er kann nicht als das Wesen leben, das er ist. Er ist aber ein

[73] Ebd.

[74] »Das Leben lebt nicht« ist ein Zitat von Ferdinand Kürnberger, das Adorno dem ersten Teil der *Minima Moralia* als Motto vorangestellt hat. Vgl. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, GS 4, 20.

[75] Es liegt deswegen nahe, Leben im Kapitalismus vom Überleben her zu verstehen. Vgl. dazu die Beiträge in Falko Schmieder (Hrsg.), Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen, München: Wilhelm Fink 2011.

[76] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 516.

Wesen, das sich selbst in historischer und sozialer Praxis selbst hervorbringt, die seine Welt gegenständlich schafft. Die Art und Weise, wie er im Kapitalismus gezwungen ist, sich selbst und seine Welt gegenständlich hervorzubringen, führt dazu, dass er – wie oben bereits gezeigt – unter den Möglichkeiten bleibt, die für ihn als selbstbewusstes Gattungswesen bestehen. Die gegenständliche Welt, die er schafft und in der er sich als gegenständliches Gattungswesen hervorbringt, ist Ausdruck bzw. Produkt seiner praktischen Einschränkung durch die Lohnarbeit.

Die Entfremdung vom Gattungswesen wird von Marx wie die Entfremdung von der Tätigkeit als eine Verkehrung von Mittel und Zweck beschrieben. Die Arbeit verstanden als Lebenstätigkeit des Menschen, als produktives Leben, wird zum Mittel der Erhaltung der physischen Existenz. Damit verkehren sich Mittel und Zweck: Zweck des Lebens ist die produktive Tätigkeit, deren Bedingung der physische Selbsterhalt ist. Denn: »Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen.« Aber: »Das Leben selbst erscheint nur als Lebensmittel.«[77]

Damit handelt Marx sich natürlich einen Essentialismusvorwurf ein. Wenn man Marx' Aussage, dass das produktive Leben das Gattungsleben sei, so liest, dass der Mensch allein in der produktiven Tätigkeit wahrhaft Mensch sei, der Zweck seines Lebens also allein darin bestünde, dann wird damit natürlich sehr viel von dem, was zu einem menschlichen Leben dazugehört, verdrängt.[78] Ich schlage deswegen vor, Marxens Überlegungen anders zu wenden, als er selbst es tut: Erst dort, wo die produktive Tätigkeit nicht mehr als entfremdete Arbeit vollzogen wird, können Menschen insgesamt so tätig sein, dass ihnen außer der produktiven Tätigkeit der Arbeit auch noch genügend Zeit und Raum für andere Formen der Tätigkeit bleibt, die gleichwohl auch produktiv sein können – wie beispielsweise in der bildenden Kunst –, es aber

[77] Ebd.

[78] Habermas hat Marx darum vorgeworfen, er reduziere Interaktion als einen wesentlichen Bestandteil menschlichen Zusammenlebens auf Arbeit. (Vgl. Habermas, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes, in: ders., Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976, 9–47.) Honneth hat dagegen darauf hingewiesen, dass persönliche Beziehungen wie Freundschaften und Liebesbeziehungen, die zum menschlichen Leben dazugehören, nicht als produktive Tätigkeiten rekonstruiert und darum auch nicht aus ökonomischen Bestimmungen erläutert werden können. (Vgl. Honneth, Das Recht der Freiheit, a. a. O., 233–317.) Zu einer Kritik an dieser Form der Autonomisierung von Liebesbeziehungen vgl. Federica Gregoratto, Love and the (Wrong) World. Adorno and Illouz on an Ambivalent Relation, in: Journal of Social Philosophy 52 (2020) 1, 72–92.

keinesfalls sein müssen – wie in der Liebe oder im Spiel. All diese Tätigkeiten wären als Tätigkeiten des gegenständlichen Gattungswesens weiterhin gegenständliche Tätigkeiten, ohne dass sie konkrete Produkte hervorbringen müssen. Im Kontrast dazu wird die gegenständliche Tätigkeit im Kapitalismus primär aus Gründen der individuellen Selbsterhaltung vollzogen. Gegenständlich tätig zu sein außerhalb der Lohnarbeitsverhältnisse und außerhalb der Reproduktion ist etwas, das in dieser Gesellschaft nur wenigen Menschen möglich ist. Weil im Kapitalismus für solche gegenständlichen Tätigkeiten, die nicht der Selbsterhaltung dienen, kaum Platz bleibt, realisiert sich das Gattungsleben der Menschheit bzw. der Prozess der praktischen Selbsthervorbringung des Menschen in verkehrter Form, nämlich in der Verkehrung von Mittel und Zweck. Der Mensch »ist nur ein bewußtes Wesen, d. h. sein eignes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit. Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein Wesen nur zu einem Mittel für seine *Existenz* macht.«[79] Die selbstbewusste Lebenstätigkeit des Menschen wird primär als Mittel zur Selbsterhaltung genutzt, nicht dazu, frei tätig zu sein.

Als von ihrem Wesen entfremdete Gattung lebt die menschliche Gattung im Kapitalismus nicht so, wie sie leben könnte. Zwar muss sie sich selbst erhalten und deswegen den Stoffwechsel mit der Natur so vollziehen, dass sie genügend produziert, um die vielfältigen Bedürfnisse menschlicher Wesen zu befriedigen. Aber darin sollten die Handlungen der Menschen eben gerade nicht aufgehen. Als selbstbewusste Wesen können Menschen selbst Zwecke setzen. Sie sind nicht von der Natur dazu gezwungen, sich allein auf die Erhaltung ihrer selbst zu fokussieren. Darin besteht der von Ng sogenannte »degree of transcendence«, durch den menschliches Leben als selbstbewusstes Leben ausgezeichnet ist.[80] Den Tieren bleibt nach Marx dagegen keine andere Möglichkeit. Die von ihrem Wesen entfremdete menschliche Gattung oder der von seinem Gattungswesen entfremdete Mensch leidet somit unter der Unfreiheit seiner Lebensverhältnisse. Diese Unfreiheit führt zu einer nur eingeschränkten Entfaltung der praktischen Möglichkeiten des Menschen.

Diese defizitäre Art des Lebens drückt sich schließlich auch und vor allem in der Art und Weise aus, in der Menschen sich im Kapitalismus aufeinander beziehen. Die vierte Form der Entfremdung ist darum die des Menschen von anderen Menschen. Marx geht hier davon aus, dass das Entfremdungsverhältnis bezogen auf den Gegenstand der Arbeit, die Arbeit selbst und das Gat-

[79] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 516.
[80] Ng, Ideology Critique, a. a. O., 397.

tungswesen sich »erst verwirklicht […] in dem Verhältnis, in welchem der Mensch zu dem andren Menschen steht.«[81] Weil der Mensch oben bereits als gesellschaftliches Wesen bestimmt wurde, d. h. als ein Wesen, das sein Leben gesellschaftlich lebt und das von sich als einem solchen Wesen weiß, müssen für Marx die Beziehungen der Menschen untereinander eine bedeutende Rolle dafür spielen, wie der Mensch als gegenständliches Gattungswesen sein Leben lebt. Marx spricht von diesen Beziehungen primär in ihrer entfremdeten Form, also in ihrer Vermittlung durch die gegenständliche Tätigkeit der entfremdeten Arbeit. Menschen, so Marx, betrachten sich bzw. einander im Kapitalismus »nach dem Maßstab und dem Verhältnis«, in dem sie einander im Arbeitsprozess begegnen.[82] Es muss also erläutert werden, welche Folgen die entfremdete Arbeit für die Beziehungen der Menschen zueinander hat.

Weil dem Arbeiter das von ihm hergestellte Produkt so wenig gehört wie seine Tätigkeit, die er ja gegen Entlohnung verkauft, muss sie einem anderen Menschen gehören. Er verrichtet die Tätigkeit für einen anderen Menschen, dem das gegenständliche Ergebnis der Tätigkeit ebenfalls gehört. Wie bereits gezeigt wurde, ist die entfremdete Arbeit selbst etwas, worunter der Mensch leidet. Derjenige aber, dem diese Tätigkeit gehört, der sie nicht selbst vollziehen, sondern sie nur kaufen und dann über ihre Resultate verfügen kann, leidet weder selbst noch muss ihn das Leiden des Arbeiters kümmern. Wenn die Tätigkeit des Arbeiters »ihm Qual ist, so muß sie einem andern Genuß und die Lebensfreude eines andern sein.«[83] Weil die Tätigkeit des Arbeiters nach Marx »Zwangsarbeit« ist, er sie nur verrichtet, weil er sich nur durch den dafür erhaltenen Lohn selbst erhalten kann, steht er unter dem Zwang eines anderen Menschen. »Wenn er sich zu seiner eignen Tätigkeit als einer unfreien verhält, so verhält er sich zu ihr als der Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines andern Menschen.«[84] Soll heißen: In Lebensverhältnissen, in denen die gegenständliche Tätigkeit des Menschen entfremdete Arbeit ist, sind die Beziehungen zwischen den Menschen durch Herrschaft bestimmt.

Zu dieser Einsicht von Marx müssen zwei Dinge bemerkt werden:

1. Seine Rede von der Herrschaft eines anderen Menschen, unter der der Arbeiter in entfremdeten Arbeitsverhältnissen steht, scheint zu suggerieren, dass es hier um ein personales Herrschaftsverhältnis geht und in den *Manuskripten* macht Marx nicht deutlich, dass er ein solches Verständnis ausschließt. Dies geschieht in aller Deutlichkeit im *Kapital*, wo Marx an einer viel

[81] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 518.
[82] Ebd.
[83] Ebd., 519.
[84] Ebd.

zitierten Stelle sagt: »Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse ein Wort. Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich um die Personen nur, soweit sie Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.«[85] Entscheidend ist für Marx also, dass es das kapitalistische Produktionsverhältnis ist, in dem die Menschen gezwungen sind, einer entfremdeten Arbeit nachzugehen, und das sie in ein Herrschaftsverhältnis zueinander setzt. Die entfremdete Arbeit reproduziert dieses Produktions- und Herrschaftsverhältnis, von dem die Menschen natürlich unterschiedlich profitieren bzw. unter dem sie unterschiedlich leiden. In den *Manuskripten* fokussiert Marx vor allem die hierarchischen Verhältnisse zwischen Menschen als Verhältnisse von Arbeitern und Kapitalisten, ohne über einen entwickelten Begriff des kapitalistischen Produktionsverhältnisses zu verfügen. Diese Verhältnisse sind aber nicht die einzigen, die im Kapitalismus zwischen Menschen bestehen.

2. Ein bedeutender Teil der Verhältnisse zwischen den Menschen ist – zumindest aus Marx' Perspektive – einerseits durch Konkurrenz, andererseits durch Reproduktion bestimmt. Sind Menschen dazu gezwungen ihre Arbeitskraft zu verkaufen, um sich selbst erhalten zu können, so stehen sie notwendig in einem Konkurrenzverhältnis zueinander. Sie werden dadurch dazu genötigt, einander durch die Steigerung ihrer für den Arbeitsprozess benötigten Fähigkeiten zu überbieten oder sich im Preis ihrer Arbeiten zu unterbieten, um überhaupt an Arbeit oder an besser bezahlte Arbeit zu kommen. Sie betrachten sich also im Arbeitsprozess nicht als Menschen, sondern als potentielle oder aktuelle Konkurrent:innen. So erscheint nicht nur der Kapitalist als Feind des Arbeiters, die Arbeiter stehen auch untereinander in einem potentiell feindlichen Verhältnis zueinander. Die Fremdheit und Feindlichkeit der gegenständlich erzeugten Welt schlagen sich also auch im Verhältnis der Arbeiter zueinander nieder. In den Reproduktionsbeziehungen ist es dagegen so, dass alles Handeln primär darauf zielen muss, die Arbeitskraft des Arbeiters zu reproduzieren, damit dieser sich und seine Angehörigen ernähren kann. Dem müssen sich alle weiteren Aspekte der Beziehungen unterordnen. Dass der Arbeiter arbeiten gehen kann, ist so von der unbezahlten reproduktiven Arbeit anderer abhängig, auf deren Ausübung auch der Kapitalist bzw. das

[85] Marx, Das Kapital, a. a. O., 16.

gesamte kapitalistische Produktionsverhältnis angewiesen ist. Wird die Reproduktion der Arbeitskraft nicht gewährleistet, bricht die Produktion zusammen. Weil der Arbeiter aber arbeiten muss, um sich und seine Angehörigen zu erhalten, sind diese dazu gezwungen, unbezahlte Reproduktionsarbeit zu leisten. Die Arbeit, die außerhalb der Lohnarbeit verrichtet wird, für das Ausüben von Lohnarbeit aber konstitutiv ist, macht darum keinen dem Kapitalismus äußeren Bereich aus, obgleich dieser Bereich selbst nicht als ein ökonomischer Bereich beschrieben werden muss. Darauf weisen materialistische Feminist:innen seit Jahrzehnten hin. Der Missbrauch der gegenständlichen Abhängigkeit des Menschen setzt sich hier fort, und zwar in einer Weise, die den transformatorischen Charakter des Kapitalismus bezüglich der Geschlechterverhältnisse sichtbar macht, was Marx nicht in ausreichendem Maße analysiert hat. So implizierte, wie Silvia Federici umfangreich und detailliert dargelegt hat, die historische Durchsetzung kapitalistischer Produktionsverhältnisse eine Neuordnung der Geschlechterverhältnisse, die mit einer politisch gewollten Festlegung von Frauen auf Reproduktionsarbeit und einer systematischen Kontrolle weiblichen Lebens einherging, die, beispielsweise in Gestalt der sogenannten Hexenverfolgungen, brutale Ausformungen annahm. Auch diese vergeschlechtlichte Form der Herrschaft als Umgestaltung der Geschlechterverhältnisse diente laut Federici der konsequenten Anpassung der menschlichen Lebensform an die kapitalistischen Produktionsverhältnisse.[86] Regina Becker-Schmidt hat diesen Grundzug kapitalistischer Vergesellschaftung so pointiert: »Nicht nur zwischen Kapital und Lohnarbeit gibt es keinen äquivalenten Tausch, auf einem qualitativ anderen Niveau gibt es ihn erst recht nicht zwischen Kapital und Frauenarbeit.«[87] Das von Becker-Schmidt als »asymmetrisch« bezeichnete Verhältnis der Geschlechter im Kapitalismus durchzieht sämtliche Bereiche des sozialen Lebens. Es ist also nichts, was allein das innerfamiliäre Verhältnis von Männern und Frauen bezüglich ihrer jeweiligen Positionen als »Ernährer« und »Hausfrauen« beträfe. »Die asymmetrische Verteilung von unbezahlter und bezahlter Arbeit im Geschlechterverhältnis tritt als Kristallisationspunkt sozialer Ungleichheitslagen zwischen den Genusgruppen zutage. […] Sie wird zum Modell für *engendering*-Prozesse im Ausbildungswesen, auf dem Arbeitsmarkt, im Erwerbssystem und in politischen Foren.«[88]

[86] Vgl. Silvia Federici, Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation, Wien: Mandelbaum (2) 2014.

[87] Regina Becker-Schmidt, Politisch-psychologische Anmerkungen zu asymmetrischen Tauschverhältnissen aus feministischer Sicht, in: Karin Stögner und Alexandra Colligs (Hrsg.), Kritische Theorie und Feminismus, Berlin: Suhrkamp 2022, 167.

[88] Ebd., 169–170.

Der Effekt kapitalistischer Produktionsverhältnisse auf die Beziehungen der Menschen zueinander ist also, dass sie sich wechselseitig nicht als selbstbewusste Gattungswesen behandeln, weil sie dazu genötigt sind, zur Erhaltung ihrer selbst einander als Arbeiter:innen und Kapitalist:innen, Konkurrent:innen und Reproduzent:innen zu begegnen. Sie vereinzeln sich gegeneinander bzw. leben gemeinsam nur als Vereinzelte und werden gemäß gesellschaftlich wirksamer normativer Zuschreibungen gegeneinander positioniert. Ihre Beziehungsform ist, wie Volkan Çidam sagt, »eine defizitäre Form von Intersubjektivität«.[89] Sie können sich nicht als Wesen aufeinander beziehen und einander als Wesen anerkennen, deren *ergon* in freier gegenständlicher Tätigkeit besteht, die sie nur ausüben können, wenn sie sich wechselseitig die Freiheit dazu lassen. Der Mensch erfährt deswegen »das Wesensband, was ihn an den andren Menschen knüpft, als ein unwesentliches Band und vielmehr die Trennung vom andren Menschen als sein wahres Dasein«.[90] Der andere Mensch erscheint nicht – oder zumindest nicht primär – als ein Gattungswesen wie ich auch, der deswegen von mir auch als ein solches behandelt werden sollte, sondern als jemand, dessen Handlungen mich aktuell oder potentiell darin einschränken, wie ein menschliches Gattungswesen zu leben, also frei und eben nicht entfremdet gegenständlich tätig zu sein. In einer solchen durch soziale Praxis produzierten Lebenssituation erscheint der andere Mensch als bedrohlich, als Hindernis der eigenen Handlungsmöglichkeiten, so dass mir an seiner Freiheit nur instrumentell gelegen sein kann. Sofern sie mir etwas nützt, gewähre ich sie ihm. Sofern sie zu Selbsteinschränkungen führt, gewähre ich sie nicht oder nur dann, wenn mir andernfalls Sanktionen drohen. Damit wird die konstitutive gegenständliche Abhängigkeit des Menschen von anderen Menschen nicht allein verdrängt, sie erscheint vielmehr als Gefährdung des Menschen, wie er im Kapitalismus existiert. Der Versuch, im Kapitalismus wie ein Gattungswesen zu leben, wird nicht nur durch den Zwang zur Lohnarbeit blockiert, er führte auch zur Selbstgefährdung, da die eigene Selbsterhaltung vom Wohlwollen anderer Menschen abhängig gemacht würde. Es ist also nicht nur so, dass die Form der sozialen Praxis im Kapitalismus, Menschen daran hindert wie Gattungswesen zu leben, sie gefährden sich vielmehr in ihrer Selbsterhaltung, wenn sie es tun. Der Kapitalismus zwingt sie im Widerspruch mit sich selbst zu leben: Wenn sie als Gattungswesen zu leben versuchen, gefährden sie ihre Selbsterhaltung, die wiederum Bedingung dafür ist, als Gattungswesen leben zu können. Damit

[89] Volkan Çidam, Die Phänomenologie des Widergeistes. Eine anerkennungstheoretische Deutung von Marx' normativer Kritik am Kapitalismus im *Kapital*, Baden-Baden: Nomos 2012, 245/46.

[90] Marx, Auszüge aus James Mills Buch »Elémens d'économie politique«, MEW 40, 451.

ist die von den Menschen selbst geschaffene gegenständliche Welt eine, in der die Menschen einander nicht als Gattungswesen behandeln können. Sie ist eine verkehrte Welt.[91]

Die verkehrte Lebensform des Kapitalismus

Marxens Aussagen über den Menschen als gegenständliches Gattungswesen sind Aussagen über das menschliche Leben im Kapitalismus, über diese eine Lebensform. Zwar werden sie von denjenigen, die den Begriff des Gattungswesens essentialistisch verstehen, als anthropologische Bestimmungen gedeutet, als Aussagen über *die* menschliche Lebensform. Allein: Marxens anthropologischen Bestimmungen haben – worauf oben bereits verwiesen wurde – selbst einen geschichtlichen Kern: »die wirkliche Natur des Menschen« ist die »durch die Industrie«[92] gewordene. Es gibt sie nur in der Geschichte, nicht jenseits von ihr. Die anthropologischen Aussagen von Marx sind somit Aussagen über den Menschen, wie er unter den gesellschaftlichen Bedingungen des Kapitals geworden ist, über sein Leben in *dieser* Lebensform. Den Menschen als ein beseeltes Lebewesen zu denken ist bereits für Aristoteles, also unter den Bedingungen einer von Sklaverei abhängigen politischen Ordnung möglich gewesen. Ihn als *selbstbewusstes* gegenständliches Gattungswesen zu verstehen ist hingegen erst dort möglich geworden, wo das Selbstbewusstsein als diejenige Bestimmung der menschlichen Natur in den Blick geraten ist, die für das praktische menschliche Leben entscheidend ist, d. h. für den Menschen, der nicht mehr in traditionellen sozialen Verhältnissen lebt, in denen ihm sein Leben mehr oder weniger vorgegeben ist, sondern in modernen Verhältnissen, in denen der Verlauf seines Lebens auch davon abhängig ist, was er selbst entscheidet. Die Freiheit, die dem Menschen als Lohnarbeiter im Kapitalismus zukommt, besteht nach Marx aber in dem »Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sa-

[91] Çidam hat in seinem wegweisenden Buch über Marx' normative Kritik am Kapitalismus gezeigt, dass die menschliche Welt als Welt der Bedürfnisse und die Warenwelt füreinander verkehrte Welten sind. (Vgl. Çidam, Die Phänomenologie des Widergeistes, a. a. O., 99–176) Ich habe hier zu zeigen versucht, dass dieser für das *Kapital* grundlegende Gedanke der verkehrten Welt auch die Argumentation in den *Manuskripten* trägt, wenn man diese vom Begriff des gegenständlichen Gattungswesens her liest, obgleich die verkehrte Welt in den *Manuskripten* noch nicht als eine Warenwelt beschrieben wird.

[92] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 543.

chen.«[93] Den Menschen als selbstbewusstes gegenständliches Gattungswesen zu verstehen, heißt für Marx, ihn von einem sozialen Leben her zu verstehen, in dem er sich selbst als ein solches Gattungswesen begreifen kann. Das soziale Leben lässt aber die Verwirklichung des Gattungswesens nur in beschränkter bzw. verkehrter Form zu, was sich in der doppelten Freiheit des Menschen als Lohnarbeiter zeigt. Er *ist* frei, wird gesellschaftlich als frei adressiert, weil er über seine Arbeitskraft als Ware frei verfügen kann. Gleichzeitig ist er frei von allem, was er zum Leben und Überleben braucht. Eben dafür muss er seine Arbeitskraft verkaufen, was die Freiheit, mit der er über diese verfügt, konterkariert. So realisiert sich der Mensch als selbstbewusstes gegenständliches Gattungswesen jedoch auf eine widersprüchliche Weise, die dem, was der Begriff des Gattungswesens verspricht, nicht gerecht wird.

Das Selbstbewusstsein, das zugleich Gattungsbewusstsein ist, wurde auch von Thompson als etwas verstanden, das sich in praktischen Vollzügen als wirklich und wirksam erweist. Dass etwas der Vollzug einer bestimmten Praxis ist, ließ sich nach Thompson nur unter der Voraussetzung sagen, dass die jeweilige Handlung, die die Praxis instanziiert, als ein solcher Vollzug intendiert ist.[94] Nach Marx hat die Praxis, von der her der Mensch sich als ein Gattungswesen versteht, jedoch gesellschaftliche Bestimmungsfaktoren, die dazu führen, dass die von einem Menschen vollzogene Praxis nicht das oder zumindest nicht nur das ist, als was sie diesem Menschen erscheint. Um dies verständlich zu machen, ist es nötig, noch einmal zu Marxens Arbeitsbegriff zurückzukehren, diesmal jedoch im Kontext des Kapitels über den *Fetischcharakter der Ware* im *Kapital*.[95]

Marx beschäftigt dort bekanntlich die Frage, warum Produkte menschlicher Arbeit die Form des Werts annehmen und nach dem Maß der für ihre Produktion notwendigen Arbeitszeit ausgetauscht werden können. Der Wert einer Ware, der nur in der Form des Tauschwerts, d. h. als eine quantitative Größe erscheinen kann, ist keine sinnlich wahrnehmbare oder natürliche Qualität des Arbeitsprodukts oder der Arbeit selbst. Dem Menschen, der unter kapitalistischen Bedingungen einen Gegenstand als Ware produziert, erscheint seine Tätigkeit zunächst nur als eine besondere Privatarbeit. Das Produkt dieser Privatarbeit ist gänzlich verschieden vom Produkt jeder anderen Privatarbeit, was auch für diese Arbeiten selbst gilt. Dennoch ist es dem jeweiligen Menschen als Arbeiter bzw. als Produzent eines bestimmten Gegenstands als Ware möglich, sein Produkt gegen andere Produkte zu tauschen

[93] Marx, Das Kapital, a. a. O., 183.
[94] Vgl. Thompson, Formen der Natur, a. a. O., 51 f.
[95] Marx, Das Kapital, a. a. O., 85–98.

bzw. für sein Produkt andere Produkte zu bekommen. Dies ist aber nur möglich, weil die unabhängig voneinander vollzogenen Privatarbeiten bereits *für den Austausch* vollzogen wurden. Indem die Menschen »ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiednen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.«[96] Im Austausch werden die unterschiedlichen Privatarbeiten bereits als besondere Ausdrücke »abstrakt menschlicher Arbeit«[97] aufeinander bezogen, ohne dass die Produzierenden oder die Tauschenden das wissen müssen, damit es passiert. Unabhängig vom Austausch ihrer Produkte sind die sie produzierenden Tätigkeiten nichts anderes als eben verschiedene besondere Tätigkeiten, die Produkte selbst nichts anderes als mehr oder minder nützliche Gegenstände zur Befriedigung besonderer menschlicher Bedürfnisse. »Erst innerhalb ihres Austauschs erhalten die Arbeitsprodukte eine von ihrer sinnlich verschiednen Gebrauchsgegenständlichkeit getrennte, gesellschaftlich gleiche Wertgegenständlichkeit.«[98] Was ein einzelner Mensch als gegenständliche Tätigkeit vollzieht, hat demzufolge einen allgemeinen gesellschaftlichen Gehalt, der an dieser Tätigkeit jedoch nicht erscheint. Er erscheint stattdessen in quantifizierter Form als Eigenschaft des Produkts der Tätigkeit, als Tauschwert. Das durch den Austausch hergestellte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen erscheint also nicht als solches, sondern als ein Verhältnis von Dingen, von bestimmten Mengen unterschiedlicher Waren. Was nicht bzw. nicht als solche erscheint, ist die Gesellschaftlichkeit der Arbeiten, die den Produzierenden als je individuelle Tätigkeiten bzw. als Privatarbeiten erscheinen. Stattdessen erscheinen die Arbeitsprodukte als seien sie unmittelbar wertvoll bzw. Träger des Werts, der in ihrem Austausch nur quantitativ als Tauschwert erscheint. »Die Gleichheit der menschlichen Arbeiten erhält die sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte, das Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft durch ihre Zeitdauer erhält die Form der Wertgröße der Arbeitsprodukte, endlich die Verhältnisse der Produzenten, worin jene gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Arbeiten betätigt werden, erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte.«[99]

Gegenständliche Tätigkeiten erscheinen demzufolge als je private Tätigkeiten, obwohl sie durch die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse nur als je verschiedene Ausdrücke ein- und derselben Tätigkeit gesetzt sind: abstrakt menschlicher Arbeit. Die Gesellschaftlichkeit der Tätigkeiten erscheint

[96] Ebd., 88.
[97] Ebd.
[98] Ebd., 87.
[99] Ebd., 86.

schließlich als natürliche Eigenschaft von Dingen. »Die Formen, welche Arbeitsprodukte zu Waren stempeln und daher der Warenzirkulation vorausgesetzt sind, besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens, bevor die Menschen sich Rechenschaft zu geben suchen nicht über den historischen Charakter dieser Formen, die ihnen bereits als unwandelbar gelten, sondern über ihren Gehalt.«[100] Zwar ist Arbeit als Bearbeitung der Natur notwendig zur Selbsterhaltung der Menschheit. Weil Arbeit im Kapitalismus aber in der Form der Lohnarbeit vollzogen werden muss, wenn die Menschen sich erhalten können wollen, erscheint die Lohnarbeit selbst als Natur: als eine je private Tätigkeit, die jeder Mensch vollziehen muss, um genügend notwendige Güter kaufen zu können. Die sich in einem objektiven Konkurrenzverhältnis befindenden Menschen missverstehen so den Charakter ihrer eigenen Tätigkeiten. Wo die die Menschen auszeichnende gegenständliche Tätigkeit die Lohnarbeit ist, die sie missverstehen, missverstehen sie auch sich selbst. Sie verstehen sich selbst nicht als Gattungswesen, die für ihre Gattung, d. h. für sich und für andere zur allseitigen Bedürfnisbefriedigung produzieren, sondern als gesellschaftliche Monaden, die sich gegen alle anderen durchsetzen müssen.[101] Die Gesellschaft als verkehrte Welt wird von den in ihr lebenden Menschen auch noch verkehrt verstanden, nämlich als unveränderliche Natur, in der sie sich gegeneinander durchzusetzen haben. Werner Bonefeld hat dieses Problem, das mit dem oben bereits erläuterten Charakter der Naturgesetzlichkeit des Kapitals zusammenhängt, so beschrieben: »The natural character of capitalist society is both an actuality and an illusion. In this society, the economic laws assert themselves as objective processes. They govern society as if by their own independent logic. However, their independence is an objective illusion, because their validity, their power and their force arises from definite social relations.«[102] Dem verkehrten Verständnis kommt also eine gewisse Berechtigung zu, denn ohne ihm in der Praxis zu folgen, könnten die Menschen den Konkurrenzkampf nicht aufnehmen und führen und gefährdeten so ihre Selbsterhaltung. Max Horkheimer hat dazu bemerkt: »Der Einzelne, ganz von der Sorge um sich selbst und das ›Seine‹ in Anspruch genommen, fördert daher das Leben des Ganzen nicht bloß ohne klares Bewußtsein, sondern er bewirkt durch seine Arbeit außer dem Glück der anderen auch noch ihr Elend; nie kann es ganz offenbar wer-

[100] Ebd., 89/90.

[101] Diesen Begriff der Monade entwickelt Çidam ausführlicher. Vgl. Çidam, Phänomenologie des Widergeistes, a. a. O., 44–98.

[102] Werner Bonefeld, A Critical Theory of Economic Compulsion. Wealth, Suffering, Negation, London: Routledge 2023, 23.

den, inwieweit und für welche Individuen seine Arbeit das eine oder das andere bedeutet.«[103]

Was heißt dies nun für die Normativität des Lebens, das das gegenständliche Gattungswesen Mensch im Kapitalismus führt? Zunächst muss festgehalten werden, dass der Mensch als gegenständliches Gattungswesen als ein solches Wesen gefasst wird, das erst durch die Tätigkeit seiner Gattung wird, was es ist. Darin liegt Marxens Essentialismus: Der Mensch ist ein selbstbewusst und gegenständlich tätiges Wesen. Seine Handlungen vollzieht er gesellschaftlich mit anderen, sein gegenständliches Werden ist bestimmt durch seine gesellschaftlich vollzogenen gegenständlichen Tätigkeiten. Um sich selbst zu erhalten, muss der Mensch durch seine gegenständlichen Tätigkeiten die äußere und seine eigene Natur so formen, dass er seine mannigfaltigen Bedürfnisse fortschreitend befriedigen kann. Idealerweise soll er als selbstbewusstes Wesen seine Tätigkeiten frei und in Kooperation mit anderen sowohl für sich selbst als auch für diese vollziehen. Dadurch weiß sich der Mensch bzw. wissen sich die Menschen als füreinander und miteinander lebende und tätige gegenständliche Wesen anerkannt.

Diese begrifflichen Bestimmungen des gegenständlichen Gattungswesens werden aber in der gesellschaftlichen Praxis des Kapitalismus gerade nicht eingelöst. Der Mensch ist nicht frei tätig, sondern dazu gezwungen, seine Ware Arbeitskraft zu verkaufen. Obgleich er von sich als einem Gattungswesen weiß, erfährt er sich selbst im Kapitalismus als ein vereinzeltes Wesen, das sich gegen andere durchsetzen muss, um sich selbst erhalten zu können. Der Zweck seines Lebens als Gattungswesens bestand in freier und bewusster Tätigkeit, deren Mittel die Selbsterhaltung war. Im Kapitalismus ist der Mensch dagegen tätig, um sich selbst zu erhalten. Mittel und Zweck haben sich verkehrt. Das ist die Pointe der Freiheit im »Doppelsinn«. Gehört es zur Bestimmung des Menschen als Gattungswesen, dass er sich in historisch-gesellschaftlicher Praxis selbst hervorbringt, so ist der konkrete Vollzug seiner gegenständlichen Tätigkeit nicht bereits im Begriff des gegenständlichen Gattungswesens enthalten. Wie der Mensch zu dem wird, was er ist, ist nicht begrifflich festgelegt. Festgelegt ist nur, dass er erst zu dem werden *muss*, was er ist. Das heißt aber, dass es zwischen den normativen begrifflichen Bestimmungen des gegenständlichen Gattungswesens und der historischen Realisierung in gesellschaftlicher Praxis eine Differenz gibt, die sich im Falle des Kapitalismus dadurch auszeichnet, dass der Mensch unter der Art und

[103] Max Horkheimer, Materialismus und Moral (1933), HGS 3, 116/17. Vgl. zu Horkheimers frühem materialistischem Moralverständnis meine Überlegungen in: Hogh, Ethischer Materialismus. Max Horkheimer und der Widerspruch in der natürlichen Normativität, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie 6 (2019) 1, 15–42.

Weise, wie er sich geschichtlich selbst hervorbringt, leidet. Denn im emphatischen Sinne frei tätig sein kann der Mensch im Kapitalismus nicht. Er bringt sich selbst nicht als ein freies, sondern als ein unfreies Wesen hervor, weil er nicht über die *Form* und die materiellen Bedingungen seiner ihn bestimmenden gegenständlichen Tätigkeit entscheiden kann. Ihm ist zwar nicht von vorneherein vorgeschrieben, *welche Lohnarbeiten und reproduktiven Tätigkeiten* er zu verrichten hat, aber sehr wohl, *dass er seine Tätigkeiten als Lohnarbeit und reproduktive Tätigkeiten zu verrichten hat*, wenn er sich selbst erhalten möchte.[104] Muss der Mensch als gegenständliches Gattungswesen durch Arbeit die äußere und seine eigene Natur so formen, dass er seine mannigfachen Bedürfnisse befriedigen kann, so ist dies als eine naturgeschichtliche Konstante seines Lebens zu begreifen. In diesem Prozess soll jedoch – wenn man die begrifflichen Bestimmungen des gegenständlichen Gattungswesens ernst nimmt – nicht nur die Selbsterhaltung der Gattung gewährleistet werden. Diese ist vielmehr ein Mittel, um den freien Vollzug gegenständlicher Tätigkeit zu ermöglichen. Indem der naturgeschichtliche Prozess der Selbsthervorbringung des Menschen durch eine gegenständliche Bearbeitung der äußeren und der eigenen Natur im Kapitalismus gerade nicht die freie Tätigkeit ermöglicht, sondern nur die eingeschränkte Wahl zwischen verschiedenen Formen von Lohnarbeit und Reproduktionsarbeit zur Selbsterhaltung, realisiert sich das menschliche Gattungswesen im Kapitalismus auf verkehrte Weise. Die Normativität des gegenständlichen Gattungswesens, die Marx begrifflich bestimmt hatte, ist nicht mit der Normativität des realen Lebens der Menschheit im Kapitalismus identisch. Weil die Menschen unter der Normativität ihres Lebens im Kapitalismus leiden, lässt sich darauf schließen, dass ihnen diese Normativität nicht angemessen ist. Die kapitalistische Lebensform erscheint als eine der menschlichen Lebensform nicht angemessene Lebensform.

Der Mangel an Freiheit, von dem die gegenständliche Tätigkeit im Kapitalismus bestimmt ist, ist jedoch nicht so zu verstehen, als wären Menschen dort auch ohne Selbstbewusstsein tätig. Sie sind vielmehr immer als selbstbewusste Wesen tätig, aber das Bewusstsein, das sie von sich als gegenständliche Gattungswesen haben, wird von der Form ihrer Tätigkeit her bestimmt. Diese Tätigkeiten erscheinen jedoch nach Marx auf eine ganz bestimmte Weise und die Form dieses Erscheinens bestimmt letztlich das Bewusstsein, das die Menschen von sich als Menschen im Kapitalismus haben.

Wie eben versucht wurde deutlich zu machen, erscheinen dem bewusst tätigen Menschen seine als Lohnarbeit vollzogenen Tätigkeiten als Privat-

[104] Vgl. Fraser und Jaeggi, Kapitalismus, a. a. O., 180/81.

arbeiten, die er zur Erhaltung seiner selbst vollziehen muss. Ihr gesellschaftlicher Charakter – dass sie als quantifizierbare Ausdrücke abstrakt menschlicher Arbeit ge- und verkauft werden – erscheint nicht an ihnen, sondern am von der Tätigkeit abgespaltenen Resultat, dem Produkt der Arbeit. Lohnarbeit wird zur scheinbar natürlichen Notwendigkeit, die in Konkurrenz zu anderen vollzogen werden muss. Die anderen Menschen erscheinen wiederum primär als potentielle oder aktuelle Konkurrent:innen, die potentiell oder aktuell die eigene Selbsterhaltung gefährden, oder strategisch als Kooperationspartner:innen eingesetzt werden können. Das Selbstbewusstsein wird in solchen Beziehungen selbst auf ein Mittel der Sicherung der eigenen Subsistenz und der Steigerung der Erfolgsaussichten reduziert. Die Erscheinungsform der Lebensverhältnisse führt Marx zufolge bei den in ihnen lebenden Menschen dazu, dass sie sich selbst als Wesen verstehen, die sich in den bestehenden Konkurrenzverhältnissen durch ihre Privatarbeiten gegeneinander durchsetzen müssen. So verstanden tun sie dann genau das, was das Kapitalverhältnis verlangt: Sie steigern die Verausgabung ihrer Arbeitskraft, um ihre eigene Selbsterhaltung gegen ihre Konkurrent:innen zu sichern.

Wenn das so ist, in welchem Verhältnis steht dann dieses Verständnis des Menschen von seiner realen gesellschaftlichen Praxis her zu seinem Gattungsbewusstsein? Der von Ng hervorgehobene und mit dem Selbstbewusstsein verknüpfte »degree of transcendence«[105] wird Marx zufolge auch durch die entfremdete Arbeit nicht zum Verschwinden gebracht. Obwohl die Menschen sich also in ihrer Praxis zumeist als in Konkurrenz zueinander stehende Monaden begreifen, die um ihre Selbsterhaltung kämpfen und ihnen dieses Verständnis ihrer selbst aus Selbsterhaltungsgründen nahegelegt wird, ist es doch keineswegs so, dass sie sich ausschließlich so begreifen müssen. Mit dem Selbstbewusstsein, das zugleich Gattungsbewusstsein ist, ist die Möglichkeit gesetzt, sich als ein Gattungswesen zu begreifen, auch wenn die notwendigerweise zu vollziehende Lohnarbeit als entfremdete Tätigkeit ein anderes Selbstverständnis nahelegt. Weil die Menschen Gattungswesen sind, wäre ihnen ein Leben als Gattungswesen angemessen. Weil sie jedoch aufgrund der gesellschaftlichen Einrichtung ihrer Lebensverhältnisse nicht wie Gattungswesen leben, leiden sie auf je spezifische Weise unter den Einschränkungen der kapitalistischen Lebensform. Dieses durch die Form ihres Lebens hervorgerufene Leiden ist also keines, das nur mit bestimmten negativen oder defizitären Aspekten dieser Form zu tun hätte. Es verweist vielmehr darauf, dass die kapitalistische Form des Lebens der menschlichen Lebensform nicht angemessen ist, dass die soziale Normativität des Kapitalismus gegen die Nor-

[105] Ng, Ideology Critique, a. a. O., 397.

mativität des gegenständlichen Gattungswesens verstößt, der Mensch so im Widerspruch mit sich selbst lebt, und das heißt: menschenunwürdig zu leben gezwungen ist.

Schlussfolgerungen

Das Leiden, das im Zentrum von Marxens Überlegungen zum Menschen als gegenständliches Gattungswesen steht, ist soziales Leiden. Darunter wird ein Leiden verstanden, das durch die soziale Organisationsweise einer spezifischen Form des Lebens hervorgerufen wird, das seine spezifische Gestalt als menschliches Leiden (statt animalischem Leid) im Licht der Form des Zusammenlebens hat, das durch gesellschaftliche Veränderungen auch abgeschafft werden könnte.[106] Weil der Mensch sein Leben in Gesellschaft leben muss, ist er darauf angewiesen, dass der tätige Vollzug dieses Lebens auf menschliche Weise, d. h. frei möglich ist. Wo dies nicht möglich ist, leidet der Mensch unter der sozialen Einrichtung seiner Tätigkeitsformen und der Deformation der Beziehungen, die er bedingt durch diese und in diesen Tätigkeitsformen mit anderen Menschen unterhält. In dem Kontext, in dem Marx den Begriff des gegenständlichen Gattungswesens erörtert, beschränkt er sich darauf, die soziale Sphäre als ökonomische Sphäre zu verstehen. Im Kapitel *Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation* aus dem ersten Band des *Kapitals* beschreibt er, mit welchen rechtlichen und politischen Mitteln die neue ökonomische Organisationsform gegen weite Teile der englischen Bevölkerung durchgesetzt werden musste. Dabei wurde genau darauf gezielt, dasjenige Verhältnis der Menschen zu den Gegenständen ihrer Arbeit und zueinander herzustellen, das Marx in den *Manuskripten* als entfremdet bestimmt hat: »Die sog. ursprüngliche Akkumulation ist also nichts als der historische Scheidungsprozeß von Produzent und Produktionsmittel. Er erscheint als ›ursprünglich‹, weil er die Vorgeschichte des Kapitals und der ihm entsprechenden Produktionsweise bildet.«[107] Dieser historische Prozess ist von Gewalt und Ausbeutung gekennzeichnet, die auch in späteren Zeiten überall dort auftreten, wo die kapitalistische Form der Vergesellschaftung und die Tätigkeitsform der Lohnarbeit durchgesetzt wurden und werden. Der Scheidungsprozess ist dabei nicht auf Produzent:innen und Produktionsmittel be-

[106] In diesem Sinne fasst auch Camilo Sembler den Begriff des sozialen Leidens. Vgl. Sembler, Soziales Leiden. Zur zweiten Natur unserer Freiheit, Berlin/Boston: de Gruyter 2020, 4/5.

[107] Marx, Das Kapital, Bd. 1, a. a. O., 742.

schränkt, sondern umfasst auch die Beziehungen, die Menschen zueinander unterhalten.

Nun ist nicht jedes soziale Leid allein durch ökonomische Vergesellschaftungsformen zu erklären, umgekehrt aber auch keines ganz ohne den Blick auf ökonomische Bestimmungen, und man kann Marx gegenüber mit Recht einwenden, dass das soziale Leid, das er allein ökonomisch zu erklären versucht, auch noch andere Bestimmungsfaktoren hat, etwa rechtliche, politische und psychische.[108] Der entscheidende Schritt von Marx besteht jedoch trotz dieses Einwands darin, dass er die Normativität des gegenständlichen Gattungswesens historisch und gesellschaftlich versteht, die menschliche Lebensform bei ihm also primär durch eine spezifische historisch-gesellschaftlich realisierte Form des Lebens zugänglich gemacht wird. Das Leiden, das darin thematisiert wird, ist menschliches Leiden unter ganz spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen. Es ist nicht das Leiden als solches, von dem Marx spricht. Der Begriff des gegenständlichen Gattungswesens wird von Marx deswegen so verstanden, dass seine – wie sich im Anschluss an Thompson sagen lässt – schwach apriorischen Bestimmungen so lange abstrakt und leer bleiben, solange sie nicht in ihrer historisch spezifischen Realisierung in sozialer Praxis situiert werden. Der allgemeine Begriff des gegenständlichen Gattungswesen enthält somit das, was Adorno »Anweisung auf Besonderung«[109] genannt hat und erst durch diese Besonderung kann sich dieser Begriff in dem Sinne erfüllen, dass seine Normativität und die spezifische gesellschaftliche Realität, in der er verwirklicht sein soll, sich nicht mehr in einem Äußerlichkeitsverhältnis befinden. Das heißt aber wiederum gegenüber Thompson: Was der Mensch als ein Gattungswesen ist, kann man nur in veränderten historischen Entwicklungsstufen feststellen und wissen. Wenn das Sein des Gattungswesens ein Werden ist und dieses Werden ein historisch-gesellschaftlicher Vorgang ist, so kann es kein erschöpfendes erfahrungsunabhängiges Wissen von diesem Wesen geben. Soll heißen: Es gibt kein Wissen von der menschlichen Lebensform ohne ein Wissen von spezifischen gesellschaftlichen Lebensform*en*.

Das möchte ich nun nicht relativistisch verstanden wissen. Dass man das Gattungswesen nur historisch bestimmt denken kann, heißt mit Bezug auf unsere Gegenwart, dass man es jetzt nur kapitalistisch bestimmt denken kann. Unsere Lebensform ist für uns unhintergehbar. Das Unhintergehbare an ihr ist nicht etwas Überzeitliches oder Naturhistorisches in Thompsons

[108] Vgl. Emmanuel Renault, A Critical Theory of Social Suffering, in: Critical Horizons 11 (2010) 2, 221–241.

[109] Adorno, Negative Dialektik, AGS 6, 108.

Sinne, sondern die wirkliche gesellschaftliche Bestimmtheit. Nur aus dieser zwar historisch bestimmten, darum aber nicht relativistischen Perspektive lassen sich andere Lebensformen erschließen. In den Worten von Marx: Die »Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höhres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc. […] Wenn daher wahr ist, daß die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie eine Wahrheit für alle andren Gesellschaftsformen besitzen, so ist das nur cum grano salis zu nehmen. Sie können dieselben entwickelt, verkümmert, karikiert etc. enthalten, immer in wesentlichem Unterschied. Die sogenannte historische Entwicklung beruht überhaupt darauf, daß die letzte Form die vergangnen als Stufen zu sich selbst betrachtet und, da sie selten und nur unter ganz bestimmten Bedingungen fähig ist, sich selbst zu kritisieren«.[110] Hat Hegel diese historische Entwicklung noch als Fortschrittsprozess verstanden, so argumentiert Marx hier schlicht methodologisch und verweist darauf, dass die Bestimmtheit durch die eigene Lebensform nicht übersprungen werden kann.

Für das Verständnis des Leidens hat das ebenfalls Konsequenzen: Reicht das schwach apriorische Wissen von der menschlichen Lebensform für Thompson aus, um feststellen zu können, wenn ein Mensch defizitär lebt, also leidet, so betont er, dass die Gründe für das Auftreten des Leidens nur mit Blick auf die Empirie gefunden werden können. Mit Marx lässt sich hingegen sagen, dass das spezifische Leiden eines Menschen nur vor dem Hintergrund der jeweiligen historisch-gesellschaftlichen Realisierung des Menschen als gegenständliches Gattungswesen verstanden werden kann. Für Thompson sind im Unterschied zu Marx die Kriterien, anhand derer festgestellt werden kann, ob ein Mensch leidet, schwach-apriorisch bestimmt. Marx versteht den Menschen als gegenständliches Gattungswesen dagegen so, dass er sich historisch-gesellschaftlich realisiert und das jeweilige Leiden stets vor dem Hintergrund der Normativität seiner spezifischen historisch-gesellschaftlichen Realisierungsform verstanden werden muss. Daraus resultiert die Notwendigkeit, zur Gesellschaftstheorie überzugehen und die sozialontologische Ebene zu verlassen.

Diesen Schritt scheint Khurana in seiner ansonsten sehr präzisen und überzeugenden Rekonstruktion von Marxens Begriff des Gattungswesens wie Thompson nicht machen zu wollen.[111] Der »dialektische Naturalismus« von

[110] Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, 636.

[111] Vgl. Khurana, Genus-Being. On Marx's Dialectical Naturalism, in: Luca Corti und Johannes-Georg Schülein (Hrsg.), Nature and Naturalism in Classical German Philosophy, New York: Routledge 2022, 246–278.

Marx wird von Khurana primär als ein Modell verstanden, mit dem wir in angemessener Weise – und ohne eine ausformulierte Theorie der kapitalistischen Gesellschaft – bestimmen können, was für Wesen wir Menschen als Gattungswesen sind. Damit wird von Khurana ein positiver Begriff des Menschen bei Marx zu identifizieren versucht, dessen gesellschaftliche und historische »normative Offenheit«[112] betont wird, die aber dann dazu führt, dass über die tatsächliche gesellschaftliche Zurichtung des wirklichen Menschen – seine Abschließung gegenüber dem, wozu er offen sein könnte, es aber unter den bestehenden Bedingungen nicht ist – nur ganz allgemein gesprochen wird, etwa mit dem Begriff der Entfremdung. So wird aus Marx ein – in Khuranas Perspektive – zwar besserer Philosoph als Hegel, dessen begriffliches Instrumentarium aber nichtsdestotrotz seine Geltung unabhängig von der Wirklichkeit des Gattungswesen erheben soll. Bei Marx ist aber die begriffliche Bestimmung des menschlichen Gattungswesens vom Leben der wirklichen Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft nicht zu trennen, zumindest dann, wenn man Marx' Anthropologie als Teil seiner Gesellschaftskritik versteht. Das sollte die Rede von der Freiheit im »Doppelsinn« oben erläutern. Denn Marx ist – anders als Thompson und alle anderen Naturalist:innen – vor allem mit der Kritik einer bestimmten Lebensform beschäftigt und die moralische Frage danach, wie Menschen als die Wesen, die sie sind, handeln sollen, stellt sich deswegen im Kontext der Kritik des Kapitalismus.

Es ist deswegen an dieser Stelle hilfreich, Marx' kategorischen Imperativ mit seinen Überlegungen zum gegenständlichen Gattungswesen zusammenzuführen. Dieser aus der *Einleitung* in die *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* stammende und um die Jahreswende 1843/44, also kurz nach der Niederschrift der *Manuskripte* formulierte Imperativ lautet: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«.[113] Für das gegenständliche Gattungswesen gibt es kein höheres Wesen als es selbst. Weil aber alle Menschen gleichermaßen Gattungswesen und damit füreinander höchste Wesen sind, resultiert daraus die Forderung nach Gleichheit, also die Abschaffung von Erniedrigung, Knechtschaft, Verlassenheit und Verächtlichkeit. Gleichheit gibt es aber nur in Beziehungen zwischen Menschen und in der Behandlung der Menschen durch die von ihnen hervorgebrachten Institutionen. Wenn Menschen sich als gegenständliche Gattungswesen gleich sein und sich als solche Gleiche behandeln

[112] Vgl. ebd., 267–269.

[113] Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1, 385.

sollen, so heißt dies, dass sie einander als selbstbewusste und freie Wesen begreifen und anerkennen müssen. Da sie als gegenständliche Wesen voneinander abhängig sind, kann ihre Freiheit nicht in Unabhängigkeit voneinander bestehen, sondern stattdessen in der gleichberechtigten und zwanglosen Gestaltung ihrer Beziehungen zueinander.

Diese Normativität des Begriffs des Menschen als Gattungswesen ist, wie Frank Kuhne in seinem sehr lesenswerten Buch über die normativen Grundlagen des *Kapitals* gezeigt hat, dem Ethikkritiker Marx »verborgen geblieben«[114]. Marx hat es nicht für nötig befunden, angesichts der von ihm festgestellten historischen Entwicklungstendenzen, die die menschliche Gesellschaft zu kommunistischer Reife führen sollten, normative Maßstäbe der Kritik auszuweisen und seine Kritik am Kapitalismus normativ zu begründen. Teilt man jedoch den von Marx in den *Manuskripten* noch vertretenen Geschichtsoptimismus nicht, ja begreift man ihn vielmehr grundsätzlich selbst als ein normatives Problem,[115] so lässt sich die Normativität des Gattungswesens anders verstehen. Kuhne führt zu diesem Problem weiter aus: »Die Norm, die er der Sache nach in Anschlag bringt: dass es dem Menschen schlechthin unangemessen ist, als Mittel gebraucht zu werden, bleibt unbegründet, und es ist auch nicht zu sehen, wie sie im Rahmen der Lehre vom menschlichen Gattungswesen oder überhaupt im Rahmen des marxschen Denkens begründet werden könnte.«[116] Begründung bedeutet für Kuhne nun letztlich nichts anderes als ein am Modell der praktischen Philosophie Kants orientiertes Vorgehen, das die »Selbstzwecklichkeit«[117] des Menschen am Faktum der Vernunft festmacht. Kuhne bemängelt die Begründung der Normativität des Gattungswesens, weil sie nicht auf praktische Vernunft als gesetzgebendes Vermögen zurückgeführt wird.[118] Teilt man jedoch auch Kuhnes Vernunftoptimismus nicht, sondern wendet sich – wie ich es hier vorschlage –stattdessen dem gesellschaftlich generierten Leiden zu, so wird dieses als Grund für die Kritik der Verhältnisse, die es verursachen, verständlich, da es dem Menschen als selbstbewusstes gegenständliches Gattungswesen »schlechthin unangemessen« ist, so zu leben. Das verpflichtet allerdings dazu

[114] Frank Kuhne, Marx und Kant. Die normativen Grundlagen des *Kapitals*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2022, 206.

[115] Mit der Problematik eines solchen Geschichts- oder Fortschrittsoptimismus beschäftige ich mich ausführlich in Kapitel III.

[116] Kuhne, Marx und Kant, a. a. O., 206.

[117] Ebd., 82.

[118] Vgl. Kuhne, Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft? Zum Problem der normativen Grundlage des *Kapitals* und der Kritischen Theorie, in: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 2 (2015) 1, 141/142.

zu erklären, warum Leiden für Menschen als gegenständliche Gattungswesen ein Problem darstellt, und ebenfalls die gesellschaftlichen Gründe zu benennen, die es hervorrufen. Die sich hier anbietende Rückfrage, ob der Kapitalismus denn akzeptabler wäre, wenn die Menschen nicht unter ihm litten, ist eine im schlechten Sinne spekulative Frage, die das Leiden für etwas hält, das sich zumindest in der Theorie für die Gewinnung der richtigen normativen Einsichten auch aus der Welt denken lässt. Materialistisch zu denken, heißt – zumindest in der hier entwickelten Form – aber gerade, von der gesellschaftlichen Wirklichkeit und den dort stattfindenden Zurichtungen der Menschen auszugehen.

Nimmt man dies ernst, so ergibt sich daraus die Notwendigkeit, die Abhängigkeitsverhältnisse der Menschen unter den Bedingungen des Kapitalismus als höchst bedeutsam für die Normativität des Gattungswesen zu begreifen. »Marx zufolge verwirklichen die Akteure ihr Wesen vermittels einer Reihe von Interaktionen, bei denen es sich um Interaktionen gegenseitiger Abhängigkeit zwischen ihnen und anderen Menschen handeln muss, welche darüber hinaus den Inhalt dieser Interaktionen verstehen müssen.«[119] Diese von Daniel Brudney hier hervorgehobene Verwirklichung des Wesens in den Interaktionen der Menschen ist nun nicht als etwas zu verstehen, das nur von sozialen Blockierungen befreit werden müsste, damit es gelingt. Denn dächte man diese Verwirklichung so, dann müsste der gesamte Gehalt des Gattungswesens schon vor seiner praktischen Realisierung vollendet vorliegen. Marx mag sich das in den *Manuskripten* noch so gedacht haben. Aus der hier entwickelten naturgeschichtlichen Perspektive kann diese Position jedoch nicht einfach übernommen werden. Wie die Menschen dann tatsächlich handelten, hätte gar keinen Einfluss darauf, was für Wesen sie sind. Das wiederum widerspricht dem praktischen Verständnis des Gattungswesens, das ich hier zu entwickeln versucht habe, zutiefst. Die Normativität des Gattungswesens naturgeschichtlich zu verstehen bedeutet, die Vermittlung ihres natürlichen und ihres historischen Aspekts nicht nach einer Seite aufzulösen. Der natürliche Aspekt betrifft nun die natürliche Normativität, die aber selbst nur durch das Leiden der Menschen unter spezifischen historischen Lebensbedingungen negativ erschlossen werden kann. Das Überhistorische der natürlichen Normativität des Gattungswesen ist also nur durch die Geschichte hindurch zugänglich, deswegen auch durch diese vermittelt. Umgekehrt ist die historische Wirklichkeit des Gattungswesen die einzige Wirklichkeit. Wie es sich historisch verwirklichen sollte, daraus lässt sich aus der durch die Analyse seines

[119] Daniel Brudney, Gemeinschaft als Ergänzung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58 (2010) 2, 204.

Leidens gewonnenen natürlichen Normativität etwas folgern, nicht aber, ob es das oder wie es das tun wird. Die Zuflucht im Geschichtsoptimismus ist dem ethisch-materialistischen Denken, wie ich es verstehe, ebenso versperrt wie im Vernunftoptimismus.

Worunter Menschen als abhängige gegenständliche Gattungswesen leiden, ist nun nicht Abhängigkeit voneinander per se, sondern eine spezifische Form der Abhängigkeit, nämlich eine erzwungene, hierarchische und die einzelnen Menschen als gesellschaftliche Monaden bestimmende Form der Abhängigkeit, an deren Gestaltung sie nicht oder nur sehr eingeschränkt teilhaben, in der sie also nicht als Freie und Gleiche tätig sein können. Eine solche Form der Abhängigkeit lässt sich Herrschaft nennen. Möglich ist sie nur, weil Menschen grundlegend voneinander gegenständlich abhängige Wesen sind. Herrschaft, wie sie im Kapitalismus durch die Form der Tätigkeit in den Produktionsverhältnissen ausgeübt wird, ist ein *Missbrauch der grundlegenden gegenständlichen Abhängigkeit menschlicher Wesen.* Weil Menschen abhängig sind von Nahrung, Kleidung, Wohnung etc., ihnen das aber nur durch die institutionalisierte Hilfe und Unterstützung anderer Menschen zuteilwerden kann, sind sie *existenziell und materiell erpressbar*: Um ihre Selbsterhaltung sichern zu können, können sie dazu gebracht werden, selbst als Mittel zur Erfüllung von Zwecken eingesetzt zu werden, die nicht die ihren sind.[120] Unter solchen Bedingungen können sie das, was sie als gegenständliche Gattungswesen auszeichnet, nicht oder nur mangelhaft realisieren: nämlich selbstbewusst und frei gemeinsam mit anderen, von denen sie sich als selbstbewusst und frei anerkannt wissen, tätig sein. Darunter leiden sie.

Ist die gegenständliche Abhängigkeit menschlicher Wesen voneinander die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Menschen sich Leid zufügen können, so ließ sich mit Marx erläutern, in welcher Weise die Form menschlicher Tätigkeit im Kapitalismus Menschen leiden lässt. Der normative Status, der dem Menschen nach Marx zukommt, ist der eines gegenständlich abhängigen Gattungswesens, dem es möglich sein muss, sich selbstbewusst und frei an der Gestaltung seiner physischen, politischen und sozialen Abhängigkeitsverhältnisse zu beteiligen. Diese Abhängigkeitsverhältnisse sind historisch-gesellschaftlich bestimmt und geben den Rahmen für den Umgang mit bestehenden Abhängigkeiten vor. Weil der Mensch aber auch dann, wenn ihn seine

[120] »Jeder Mensch spekuliert darauf, dem andern ein neues Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des Genusses und damit des ökonomischen Ruins zu verleiten. Jeder sucht eine fremde Wesenskraft über den andern zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eigenen eigennützigen Bedürfnisses zu finden.« (Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 546/47.)

Abhängigkeitsverhältnisse durch Herrschaft einschränken, zumindest theoretisch bestimmen kann, ob ihm diese Abhängigkeitsverhältnisse die nötige Teilhabe ermöglichen, kann er sie als gegenständliches Gattungswesen selbst zum Gegenstand seiner Praxis machen, d. h. auf die ihm mögliche Weise auf ihre Veränderung hinwirken. Der Mensch kann die ihn sozial bestimmende Normativität selbst zum Gegenstand seines Handelns machen, auch und erst recht dann, wenn diese Normativität für ihn schädlich ist. Gleichwohl wird diese reflexive und kritische Thematisierung dieser Normativität durch den naturhaften Schein, den die warenproduzierende Gesellschaft hervorruft, erschwert. Der normative Status, der dem Menschen im Kapitalismus zuerkannt wird, ist aus Marxens Perspektive nicht der, der dem Menschen als gegenständliches Gattungswesen zukommen sollte. Die Normativität des Gattungswesens lässt sich nicht als ein Positivum ausbuchstabieren, das dann als normativer Maßstab der Kritik auf die gesellschaftlichen Verhältnisse angewendet werden könnte.[121] Denn das Gattungswesen existiert noch gar nicht so, wie es existieren müsste, um eine ihm angemessene Praxis vollziehen zu können. Die Auseinandersetzung muss immer mit der jeweils gesellschaftlich verwirklichten Form des Gattungswesens beginnen. Das Gute, auf das die menschliche Praxis nach Marx zu zielen hat, ist die Herstellung von sozialen Lebensverhältnissen, in denen der dem Menschen angemessene normative Status erst verwirklicht werden kann. Dieses Gute ist ein noch Ausstehendes.

[121] Genau dieser Gefahr scheint mir Khurana zu erliegen. Vgl. Khurana, Genus-Being, a. a. O.

4. Das Sein des Gattungswesens ist ein Werden, seine Natur ist zweite Natur

Survival never goes out of style.
Jawbreaker, Save your Generation (1995)

Ziel der vorangegangenen Kapitel war eine Bestimmung der Normativität der menschlichen Natur und die Beantwortung der Frage, wie menschliches Leiden vor dem Hintergrund dieser Normativität zu verstehen ist. Dabei hat sich schrittweise eine geschichtsphilosophische und gesellschaftstheoretische Anreicherung der bei Aristoteles herausgearbeiteten Bestimmungen der menschlichen Natur ergeben: Es gehört zur menschlichen Lebensform als solcher dazu, dass der Mensch als ein leibliches und also gegenständlich tätiges Gattungswesen seine Lebensform in gesellschaftlicher Praxis selbst hervorbringt. Indem er das tut, gestaltet und verändert er nicht nur seine jeweiligen konkreten Lebensform*en*, er gestaltet auch seine eigene Natur. Das Sein des gegenständlichen Gattungswesens ist deswegen ein Werden, und zwar eines, das eine passive und eine aktive Komponente hat. Denn einerseits wird der Mensch als leibliches Gattungswesen erst ein Mensch durch sein eigenes Tun, andererseits aber ist dieses Tun abhängig von dem, was mit dem Menschen in seiner jeweiligen Lebensform geschieht. Er wird also durch sich selbst zu dem, was er ist, und durch das, was mit ihm geschieht. Das Sein, das ein Werden ist, ist also zugleich ein Gemachtwerden.

Als leibliches Wesen ist der Mensch abhängig von den Einwirkungen seiner Lebensformen und muss gemäß der Möglichkeiten, die für ihn als leibliches Wesen bestehen, darauf reagieren. Weil er offen für das ist, was aus seiner Lebensform auf ihn zukommt, kann seine Lebensform Leid bei ihm hervorrufen. Leiden ist zwar etwas, wozu er als leibliches Wesen ganz unabhängig von seiner jeweiligen Lebensform fähig ist und was insofern zur menschlichen Lebensform als solcher dazugehört. Es kann ihm schlicht immer und überall passieren, dass er durch Interaktionen in und mit seiner jeweiligen Lebensform leidet. Es ist aber nie der Mensch als solcher, der mit Leiden konfrontiert wird, sondern immer bestimmte Menschen. Diese sind ihrem Leiden aber nicht einfach ausgeliefert. Weil sie ihre eigene Lebensform praktisch selbst hervorbringen, können sie auch dem Leiden, mit dem sie in ihrer Lebensform konfrontiert sind, praktisch begegnen. Allerdings kann ihre Lebensform ihnen dabei Grenzen setzen. Bei Marx hatte sich diesbezüglich ergeben, dass Menschen als leibliche Wesen zur Sicherung ihrer Selbsterhal-

tung tätig werden, d. h. durch Arbeit Lebensmittel zur Deckung ihrer Bedürfnisse produzieren müssen. Dies begreift Marx als eine Notwendigkeit für die menschliche Lebensform, die durch keine spezifische gesellschaftliche Organisation des Gattungslebens aufgehoben werden kann. Das Leid, das also in Kauf genommen werden muss, ist zumindest dasjenige, das durch die Arbeit, die zur Deckung der materiellen Bedürfnisse der Menschen notwendig ist, hervorgerufen wird. Aber diese Arbeit wird – und das ist entscheidend für Marx – ja immer in einer spezifischen Lebensform unter spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen geleistet. In der kapitalistischen Lebensform hat sich nach Marx das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit verkehrt. Die freie gegenständliche Tätigkeit, die den Menschen als Gattungswesen auszeichnet, wird in der Form der Lohn- und Reproduktionsarbeit hier primär zur Selbsterhaltung vollzogen, weil sich ohne den Verkauf der Ware Arbeitskraft die Selbsterhaltung nicht gewährleisten ließe und ohne Reproduktionsarbeit die Arbeitskraft nicht erhalten werden könnte. Weil diese gesellschaftliche Form der Tätigkeit den Menschen nach Marx aufgezwungen wird, sie aber aus Selbsterhaltungsgründen gar nicht anders können, als diesem Zwang nachzugeben, ist die gegenständliche Tätigkeit im Kapitalismus unfrei.

Da der Mensch sich und seine Lebensform aber auch im Falle der kapitalistischen Lebensform selbst hervorbringt, ist sein Werden von der Verfassung seiner Lebensform selbst betroffen. Zwar ist jede vom Menschen hervorgebrachte Lebensform zweite Natur, aber nicht jede gesellschaftliche zweite Natur ist so wie die kapitalistische Lebensform. Das Problem am Kapitalismus ist nicht, dass er eine zweite Natur, sondern dass er Kapitalismus ist. Denn es ist diese spezifische Form der zweiten Natur der kapitalistischen Lebensform, die den Schein der Notwendigkeit erzeugt, dass die gegenständliche Tätigkeit des Menschen natürlicherweise in der Form der Lohnarbeit vollzogen werden muss und sie selbst nicht nur *eine* Lebensform, sondern die dem Menschen angemessene, also *die* menschliche Lebensform ist. Zwar macht das den Kapitalismus nicht zu einer statischen gesellschaftlichen Formation, denn er fordert von seinen Mitgliedern ja vielmehr dauerhafte Anpassung an wechselnde Anforderungen. Was er dagegen verhindert, ist die Verwirklichung einer Lebensform, in der die gegenständlichen Tätigkeiten des Menschen nicht mehr als Lohnarbeit und nicht mehr primär zum Zweck der Selbsterhaltung ausgeübt werden müssen. In einer solchen Lebensform stünden das geteilte Wohlergehen und Glück *aller* Menschen im Zentrum, nicht Verwertung und das dadurch ermöglichte Glück nur einiger Menschen.

Die Natur, die der Mensch als leibliches Gattungswesen selber ist, wurde mit Thompson und Marx als selbstbewusste Natur bestimmt. Dieses Sein des

Menschen ist aber ebenfalls ein Werden bzw. ein Gemachtwerden, denn kein Mensch wird bereits selbstbewusst geboren. Das Werden zu einem selbstbewussten Wesen, das sich als Herausbildung einer subjektiven zweiten Natur in der objektiven zweiten Natur einer spezifischen Lebensform verstehen lässt, ist – wie sich bereits beim Blick auf die aristotelischen Überlegungen zur Erziehung feststellen ließ – kein Prozess, der ohne Leid abläuft. Hatte Aristoteles gesagt, dass man nur durch tugendhaftes Handeln ein tugendhafter Mensch werde und dass dafür die Einübung in tugendhaftes Handeln unter Aufsicht und Anleitung durch bereits tugendhafte Menschen notwendig sei, so stellt sich im Rückblick auf Thompson und Marx die Frage, wie ein Mensch zu einem selbstbewussten Gattungswesen wird, wie Menschen es also schaffen, Selbstbewusstsein auszubilden. Dieser Prozess, für den das Ertragen von Leid notwendig ist, wird von beiden nicht näher bestimmt. Um aber mit Blick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen als gegenständliches Gattungswesen begreifen zu können, welches Leid notwendig und welches unnötig ist, muss die Genese des Selbstbewusstseins als Genese einer subjektiven zweiten Natur erschlossen werden. Dazu bieten sich zwei theoretische Referenzen an: Hegel und die Psychoanalyse. Auf beide beziehe ich mich im Folgenden hinsichtlich der Frage, inwiefern die Fähigkeit, Leid zu ertragen, konstitutiv dafür ist, ein Mensch, also ein selbstbewusstes leibliches Gattungswesen zu werden und zu sein.

Ich lese Hegel und Alfred Lorenzer als Vertreter der Psychoanalyse in einer Perspektive wechselseitiger Ergänzung. Sind Hegels Überlegungen für die hier bereits entwickelten Begrifflichkeiten insofern unmittelbar anschlussfähig, als sich der Begriff des menschlichen Gattungswesens, das sich einerseits selbst hervorbringt und andererseits durch seine jeweilige Lebensform hervorgebracht wird, als eine geistige Struktur im Sinne Hegels verstehen lässt, so können Lorenzers Überlegungen vor allem die in der Ontogenese von Subjektivität vorkommenden Leiderfahrungen mit einer stärkeren Konzentration auf den Leib aufschließen als das mit Hegels Theorie möglich wäre. Auf Lorenzer beziehe ich mich auch deswegen, weil seine Theorie – anders etwa als Melanie Klein, Donald Winnicott oder Jessica Benjamin – sich einerseits selbst als einen Beitrag zu einer materialistischen Kritik der kapitalistischen Lebensform versteht, andererseits aber an der Naturbestimmtheit der Mitglieder dieser Lebensform festhält. Vor dem Hintergrund der sogenannten Kulturismus-Debatte in den 1950er Jahren, in der innerhalb der Kritischen Theorie die Differenzen bezüglich der Bedeutung der ersten Natur für das gesellschaftliche Handeln der Menschen diskutiert wurden, lässt Lorenzers Position sich in die Nähe Adornos und Marcuses rücken, im Unterschied zu Erich Fromms Auflösung der natürlichen Bestimmtheit der Triebe der Men-

schen in gesellschaftlicher Praxis.[1] Um die begriffliche Vermittlung von Natur und Geschichte, Lebensform und Lebensform*en* auch in der Genese von Selbstbewusstsein und Subjektivität auszutragen, ist Lorenzers Theorie darum besser geeignet als andere psychoanalytische Ansätze.

Die hier vorgenommene Zusammenführung von Hegel und der Psychoanalyse bildet indes auch eine theoriegeschichtliche Entwicklung ab und nimmt implizit Stellung zu ihr. Ist die Psychoanalyse für die frühe Kritische Theorie die Referenz gewesen, wenn es um anthropologische Fragen ging, so ist der aus einer naturalistischen Perspektive gelesene Hegel für die Kritische Theorie der Gegenwart bezüglich dieser Fragen weitaus relevanter. Von der Sache her betrachtet gibt es aber – wie im Verlauf der nun folgenden Ausführungen deutlich werden sollte – gute Gründe, sich auf beide Referenzen zu beziehen.[2]

Gewohnheit, Begierde und Anerkennung

Wie Terry Pinkard ausgeführt hat, ist das Selbstbewusstsein bei Hegel die Aufhebung der Seele, »which means that the soul is preserved in self-consciousness.«[3] Um den Prozess der Genese des Selbstbewusstseins aus der Seele verstehen zu können, möchte ich hier damit beginnen, was Hegel in seiner *Anthropologie* als Herausbildung von Gewohnheiten beschreibt, worin er den oben diskutierten Grundgedanken von Aristoteles aufnimmt, dass man nur durch andere Menschen zu einem vernünftig handelnden Menschen werden kann. Die naturalistische Rezeption hat Hegels *Anthropologie* eine weitaus bedeutendere Rolle für ein Verständnis der zweiten Natur zugewiesen als das in den historisch-materialistischen Lektüren (wozu ich hier auch die Kritische Theorie zähle) bis dahin der Fall war. Konzentrierte sich der historische Materialismus vor allem auf die in Hegels Rechtsphilosophie zu findenden Überlegungen zur Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft als einer Form von objektiver zweiter Natur,[4] so wurde die Frage, in welcher Weise menschliche Wesen sich in einer solchen objektiven zweiten Natur zu selbstbewussten Subjekten herausbilden, ohne die aus Hegels *Anthropologie* stammenden

[1] Vgl. dazu etwa Adorno, Die revidierte Psychoanalyse, AGS 8, 20–41.

[2] Eine der wenigen Arbeiten, die dies ebenfalls in gesellschaftskritischer Absicht versucht, wurde von Stefan Bird-Pollan vorgelegt: Stefan Bird-Pollan, Hegel, Freud and Fanon. The Dialectic of Emancipation, London/New York: Rowman and Littlefield 2015.

[3] Pinkard, Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life, Oxford/New York: Oxford University Press 2012, 57.

[4] So etwa Adorno, Negative Dialektik, AGS 6, 349/50.

Begriffe der Gewohnheit, der Befreiung und der dann in einem subjektiven Sinne zu verstehenden zweiten Natur zu beantworten versucht. Das Potential, das diese Begriffe bieten, soll im Folgenden genutzt werden. Zuerst soll Hegels Gedanke aus der *Anthropologie* erläutert werden, dass der menschliche Geist – und damit auch das Selbstbewusstsein – stets die Form der Gewohnheit, d. h. die Form einer zweiten Natur annehmen und behalten muss. Dabei werden jedoch Hegels Überlegungen zu den Lebensaltern hinzugenommen, die es besser ermöglichen werden, seine Theorie mit der Psychoanalyse ins Verhältnis zu setzen. Die Bestimmung des Selbstbewusstseins als zweite Natur wird daran anschließend mit einigen Passagen aus der *Phänomenologie des Geistes* zusammengeführt, in deren Zentrum der Gedanke steht, das Selbstbewusstsein sei Begierde überhaupt.

Als Teil der *Philosophie des Geistes* bildet Hegels *Anthropologie* die Entwicklung des subjektiven Geistes ab, den Prozess also, in dem der Mensch sich von einem bloß natürlichen Wesen zu einem geistigen Wesen entwickelt. Wie sich ein Wesen, dessen Leben noch nicht von der geistigen Struktur erfasst ist, zu einem geistigen Wesen entwickeln soll, muss so lange unklar bleiben, so lange Natur und Geist allein als ihr jeweils Anderes begriffen werden. Hegel versteht die Natur aber als etwas, worin sich der Geist einerseits bereits ahnt, wovon er sich andererseits jedoch »abgestoßen« fühlt »wie von einem Fremden, in welchem er sich nicht findet.«[5] Diese zweifache Bestimmung der Natur als Vorform des Geistes und als ein ihm Fremdes bestimmt Hegels Reflexion darauf, *wie* der Geist Geist wird. »Die Natur – vor allem in der Gestalt des lebendigen Organismus – scheint mit einer eigentümlichen präreflexiven Spontaneität und Selbstbeweglichkeit ausgestattet zu sein, die die komplexeren Strukturen des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses in gewisser Weise vorzeichnet oder vorwegnimmt.«[6] Gegenüber dieser Vorform des Geistes in der Natur besteht der geistlose Charakter der Natur gerade in der Weise, in der ihre Elemente verknüpft sind. Diese Verknüpfungsweise nennt Hegel »Äußerlichkeit«, worin »die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegeneinander […]« haben. »Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit.«[7] Eine äußerliche Verknüpfung von Bestimmungen ist eine, die vom Geist nicht angeeignet werden kann. Ist der Geist darauf aus, seine Elemente durch Gründe bzw. begründet zu verknüpfen, so besteht die Geist-

[5] Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Zweiter Teil: Die Naturphilosophie, in: ders., Werke (WW), Bd. 9, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986, 9.

[6] Ranchio, Dimensionen der zweiten Natur, a. a. O., 9.

[7] Hegel, Die Naturphilosophie, a. a. O., § 248.

losigkeit der Natur gerade in der Grundlosigkeit der Verknüpfung ihrer Elemente. »Das Werden des Geistes, der Gewinn seiner Autonomie besteht darin, diese äußerliche, damit unfreie Weise der Verknüpfung der Natur durch solche Weisen der Verknüpfung zu ersetzen, die das Subjekt als vernünftige, also aus Gründen anzuerkennen und sich damit anzueignen vermag.«[8] Damit der Geist Geist werden kann, muss er sich aus der Natur befreien. Zugleich, und das wird gerade an Hegels Gewohnheitsbegriff deutlich, wird er seine Natürlichkeit nicht los. Hegels Begriff der Gewohnheit versucht den Befreiungsprozess bezogen auf die menschliche Natur, also als Teil der Anthropologie zu erläutern. Er lässt sich daher als »das Scharnier der anthropologischen Differenz«[9] verstehen.

Hegel führt den Begriff der Gewohnheit in seiner Anthropologie dort ein, wo die Seele sich ihren Leib zu eigen macht, dort also, wo eine bewusste Aneignung als beginnende geistige Tätigkeit ihren Anfang nimmt. Spricht Hegel in den Paragraphen der *Enzyklopädie*, die die Gewohnheit zum Thema haben (vor allem § 409 und 410), von dieser als Form des Geistes, so tauchen dort keine menschlichen Individuen auf, die diese Gewohnheiten ausführen müssen. Von solchen spricht er jedoch im § 396, der sich mit den Lebensaltern beschäftigt.[10] Mit dem Begriff der Gewohnheit wird nun das Erlernen grundlegender sensorischer und motorischer Fähigkeiten beschrieben, die die Basis für die Entwicklung und den Erwerb anspruchsvollerer Fähigkeiten bilden. Die Phase der menschlichen Entwicklung, in der Hegel diesen Prozess beginnen lässt, ist der Übergang vom »Kindes- zum Knabenalter«[11] oder – wie man heute sagen würde – vom Säugling zum Kleinkind. Diese Fähigkeiten – »stehen, gehen und sprechen«[12] – richten sich schließlich auf die Realisierung des Zwecks des Geistes – die Freiheit – aus, so dass dieser Entwicklungsprozess als Selbstbefreiung des Geistes aus seiner Naturbestimmtheit zu verstehen ist. Die in der Seele noch nicht vernünftig verknüpften Elemente werden durch das Erlernen von Gewohnheiten nach und nach in eine vernünftige bzw. geistige Ordnung gebracht. »Die Befreiung des Geistes aus der Natur besteht in dieser Selbsthervorbringung: in der Etablierung seiner gegenüber der Natur

[8] Menke, Autonomie und Befreiung, a. a. O., 39.

[9] Matthias Haase, Geist und Gewohnheit. Hegels Begriff der anthropologischen Differenz, in: Andrea Kern und Christian Kietzmann (Hrsg.), Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität, Berlin: Suhrkamp 2017, 389.

[10] Vgl. dazu die grundlegende und in den heutigen Diskussionen um Hegels Anthropologie viel zu wenig gelesene Arbeit von Dirk Stederoth, Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar, Berlin: Akademie Verlag 2001, 151–170.

[11] Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, WW 10, 80.

[12] Ebd.

andersartigen, von ihren Gesetzmäßigkeiten freien Verfassung.«[13] Die fühlende Seele, die den Ausgangspunkt von Hegels Erörterung der Gewohnheit darstellt, beginnt damit, sich ihre Empfindungen zu ihrem Gegenstand zu machen. »Das Selbstgefühl, in die Besonderheit der Gefühle (einfacher Empfindungen, wie der Begierden, Triebe, Leidenschaften und deren Befriedigungen) versenkt, ist ununterschieden von ihnen.«[14] Als natürliche bzw. hier als fühlende empfindet die Seele zunächst nur sich selbst und damit ihre Begierden, Triebe und Leidenschaften. Sie ist so noch nicht vollkommen geistig, sondern wird sich erst durch das Einüben von Gewohnheiten zum Geist umbilden.[15] Die Ununterschiedenheit der natürlichen Seele von ihren Empfindungen verweist darauf, dass die Differenz von Leib und Seele hier noch nicht besteht. Die Seele kann darum, solange sie sich in unmittelbarer Einheit mit dem Leib befindet, auf ihre Empfindungen nicht bewusst Bezug nehmen. In diesem frühkindlichen Zustand ist das werdende Subjekt seinen Empfindungen ausgeliefert und kann sie nicht im Lichte eigener Erfahrungen einschätzen. Es ist nicht möglich zu wissen, inwiefern sie der Realität angemessen sind oder nicht, so dass das werdende Subjekt hier noch nicht frei in seinem Tun und Lassen ist, weder sich selbst noch anderem oder anderen gegenüber, sondern von seiner Natur bestimmt wird. Für das Kind ist es deswegen notwendig, ein »Gefühl der Wirklichkeit der Außenwelt«[16] zu entwickeln. Die Differenz von Seele und Leib entwickelt sich in dem Maße, in dem das Kind lernt, sich von der Außenwelt zu unterscheiden, diese also als wirklich und selbständig zu verstehen beginnt.

Der Weg vom Menschen als natürlichen zum Menschen als geistigen Wesen führt über die Gewohnheit. Damit Gewohnheiten ausgebildet werden können, muss die ununterschiedene Einheit der natürlichen Seele, in der das Selbst mit seinen Empfindungen vollkommen identisch ist, aufgebrochen werden. Zwischen das Selbst und seine Empfindungen muss eine von der Seele selbst gesetzte Differenz gebracht werden. Für Hegel macht sich die Seele darum gegenüber ihren Empfindungen zu einer »für sich seienden Allgemeinheit«[17], die nicht in den Empfindungen versinkt, sondern sich in und

[13] Menke, Autonomie und Befreiung, a. a. O., 40.

[14] Hegel, Die Philosophie des Geistes, a. a. O., 182.

[15] Wie Haase spricht auch Thomas Khurana der Gewohnheit einen Scharniercharakter zu. Sie bilde eine »Art Scharnier zwischen Seele und Geist«, was eben heißt, dass sie weder allein natürlich, also seelisch, noch bereits ganz geistig ist. Vgl. Thomas Khurana, »Die Gewohnheit des Rechten«. Zur Wirklichkeit der Freiheit in Gestalt der zweiten Natur, in: Jens Kertscher und Jan Müller (Hrsg.), Lebensform und Praxisform, Münster: mentis 2015, 307.

[16] Hegel, Die Philosophie des Geistes, a. a. O., 80.

[17] Ebd., 182.

gegenüber ihnen erhält: Sie wird zur Seele, die Empfindungen *hat*. Sie bleibt auch dann, wenn sie sich ihren Empfindungen hingibt, dieselbe und ist in diesem Sinne gegenüber ihren besonderen Empfindungen dann ein Allgemeines. In die zunächst noch ununterschiedene Einheit der fühlenden Seele kommt also Differenz – zwar noch nicht so, dass die Seele jetzt ihre einzelnen Empfindungen ganz genau voneinander unterscheiden könnte, aber zumindest so, dass die Seele weiß, dass sie nicht in einer einzelnen aktuellen Empfindung aufgeht.

Die Differenz, die Hegel hier aufmacht, ist zwar die zwischen Seele und Leib, sie schlägt sich aber nieder in der weiteren Differenzierung dessen, was für die Seele zum Gegenstand wird. »Dies besondere Sein der Seele ist das Moment ihrer Leiblichkeit, mit welcher sie hier bricht, sich davon als deren einfaches Sein unterscheidet«[18]. Aus der vormaligen Ununterschiedenheit, in der Seele und Leib ineinanderfielen und man von keiner Differenz zwischen Allgemeinem und Besonderem reden konnte, wird so ein Allgemeines – die Seele –, an dem sich ein besonderes Moment feststellen lässt – die Leiblichkeit mit ihren Empfindungen und Gefühlen. Dasjenige, was diese Differenz ermöglicht, ist für Hegel die Gewohnheit: »Daß die Seele sich so zum abstrakten allgemeinen Sein macht und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseins) zu einer nur seienden Bestimmung an ihr reduziert, ist die Gewohnheit.«[19] Diese wird von Hegel folgendermaßen bestimmt: »Dieses Sicheinbilden des Besonderen oder Leiblichen der Gefühlsbestimmungen in das Sein der Seele erscheint als eine Wiederholung derselben und die Erzeugung der Gewohnheit als eine Übung.«[20] Dadurch, dass man immer wieder dasselbe tut, solange bis man es quasi-bewusstlos tun kann, ohne sich darauf konzentrieren zu müssen, bildet man Gewohnheiten aus. Dirk Stederoth hat dies prägnant zusammengefasst: »Dieser Prozeß, daß sich durch Wiederholungen im Progress der einzelnen Empfindungen und Begierden in der Totalität des fühlenden Subjekts eine induktive Allgemeinheit bezüglich dieser wiederholten Empfindungen ausprägt, ist also die Gewohnheit, durch welche das fühlende Subjekt in dieser Allgemeinheit als etwas Selbstisches in ein Verhältnis zu den einzelnen Empfindungen und Begierden tritt.«[21] In diesem Prozess geht es eben um das Erlernen oder Einüben von bereits genannten basalen Techniken, die für ein menschliches Leben unverzichtbar sind: aufrecht stehen, sehen, sprechen, letztlich auch denken. Etwas wird so lange übend wie-

[18] Ebd., 183.
[19] Ebd.
[20] Ebd., 184.
[21] Stederoth, Hegels Philosophie des subjektiven Geistes, a. a. O., 222.

derholt, bis es buchstäblich in Fleisch und Blut übergegangen ist. Der Übergang vom begriffslosen Zustand der natürlichen Seele zur Begrifflichkeit des Geistes wird individuell in jedem menschlichen Leben vollzogen, indem die werdenden menschlichen Subjekte in bereits sozial etablierte Praxisformen initiiert werden, worin sie durch stetige Wiederholungen derselben Handlungen gegenüber ihren Empfindungen Stabilität entwickeln, von diesen nicht mehr durch und durch bestimmt werden. Im Kind als werdendem Subjekt macht sich dies als das »Erfassen seiner Ichheit« geltend, wodurch es beginne, »aus seinem Versenktsein in die Außenwelt sich in sich zu reflektieren.«[22]

Genau an dieser Stelle ist im Werden des Selbstbewusstseins ein Ort des Leidens. Denn das Einüben der genannten basalen Techniken, die für die Teilnahme an jeder menschlichen Lebensform unverzichtbar sind, ist nicht ohne Anstrengung, Scheitern und Frustration möglich. Dieser Prozess erfordert das Auf- und Annehmen von Anweisungen, das Akzeptieren von Einschränkungen, bis eine Fähigkeit zur bewussten Selbstbeschränkung und -kontrolle ausgebildet ist (genau darauf werde ich gleich bezüglich der Begierde noch weiter zu sprechen kommen). Deswegen spricht Hegel auch davon, dass die Erziehung durch »Zucht« und »Unterricht« dazu beitragen müsse, dass der »noch nicht wahrhaft selbständige und freie, vielmehr unfertige Wille«[23] sich durch »den von außen an ihn kommenden vernünftigen Willen« bestimmen lässt und sich diesen zu eigen macht. Das heißt, dass durch ein gewohnheitsmäßiges Üben und Lernen, das durch andere Menschen angeleitet bzw. durch sie abverlangt wird, nicht nur der Leib geformt wird, sondern auch die Differenz zwischen Seele und Leib als solche erst hergestellt wird, mit dem Ergebnis, dass die Seele zunehmend Kontrolle über den Leib gewinnt. Dieser Prozess muss aber mit einer äußeren bzw. von außen kommenden Anleitung stattfinden, so dass die Formung des Leibes durch die Seele zugleich eine Formung gemäß der von außen an das werdende Subjekt herangetragenen normativen Erwartungen ist. Diese Formung ist als konstituierend für das Subjekt zu verstehen. Sie kann nicht mehr rückgängig gemacht werden und ist fortan der Ausgangspunkt für alles, was ein Mensch tun will. In diesem Sinne ist sie Natur. Da sie aber dynamisches Produkt eines praktischen Übungsprozesses ist, ist sie keine natürliche Qualität, sondern eine selbst hervorgebrachte zweite Natur. »Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, – *Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, – eine *zweite*, denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung

[22] Hegel, Die Philosophie des Geistes, a. a. O., 80.
[23] Ebd., 81.

der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- und Willensbestimmtheiten als verleiblichten zukommt.«[24]

Nun hat die Gewohnheit für Hegel eine befreiende und eine einschränkende Funktion.[25] Die Befreiung, die die Gewohnheit leistet, wird von Hegel als Verleiblichung der Seele begriffen, als Prozess, in dem die Seele sich »als ein subjektiver Zweck in der Leiblichkeit geltend«[26] macht. Das Subjekt kommt durch Gewohnheit in die Lage, sich einen bestimmten Zweck zu setzen und den Leib entsprechend dieses Zwecks zu formen. Allerdings muss man hier beachten, dass das Subjekt zu dem Zeitpunkt, zu dem es sich in Gewohnheiten einübt, ja noch gar nicht über die Fähigkeit verfügt, sich autonom einen Zweck zu setzen und diesen zu verfolgen. Vielmehr findet die Verleiblichung der Seele im Falle der Gewohnheit als Einbildung eines vom Subjekt gerade nicht autonom gesetzten Zwecks statt, eben genau das wird durch Erziehung geleistet. Durch Übung einer von außen an das Subjekt herangebrachten Praxis formt ein Wesen, bei dem Leib und Seele noch gar nicht differenziert sind, sich so, dass daraus eine Differenz von Leib und Seele entsteht, die es möglich macht, dass das Subjekt seinen Leib bewusst formen kann. Dieser Prozess hat also einerseits das Moment einer Befreiung und Ermächtigung, denn was das Subjekt dadurch erstmalig erhält, sind Handlungsmöglichkeiten und Kontrolle über den Leib. »Nur indem die Natürlichkeit weiterhin als gesetzte kenntlich bleibt und nur indem das Subjekt der Gewohnheit durch die Gewohnheit sich mit seinem Sein zusammenschließt und dennoch sich von diesem unterscheidet, ist sie eine Kraft der Befreiung.«[27] Indem die Seele gegenüber ihren Empfindungen zu einem Allgemeinen wird, das sich gegen sein Besonderes erhalten kann, schießt die Seele gewissermaßen über ihre Empfindungen hinaus, die dennoch ihre bleiben. Sie kann sie nun als ihre Empfindungen bestimmen, sich ihnen gegenüber verhalten und fällt deswegen nicht mehr mit ihnen zusammen. In dieser Differenzierung der Seele von ihren Empfindun-

[24] Hegel, Die Philosophie des Geistes, a. a. O., 184.

[25] Andreja Novakovic begreift Befreiung als dasjenige Moment einer Gewohnheit, was sie erst zu einer wirklichen Gewohnheit macht. Sie scheint dabei aber den einschränkenden Charakter der Gewohnheit selbst positiv zu deuten im Sinne einer Befreiung von erstnatürlichen Zwängen *durch* Einschränkung. Dass Hegel von der Gewohnheit als einem Mechanismus des Geistes spricht (vgl. Hegel, Die Philosophie des Geistes, a. a. O., 191), wird von ihr deswegen auch nicht pejorativ verstanden, sondern nur als Hervorhebung der spezifischen Form des Beitrags der Gewohnheit zur Entwicklung des subjektiven Geistes. (Vgl. Andreja Novakovic, Hegel's Real Habits, in: European Journal of Philosophy 27 (2019) 4, § 2) Damit wird die Negativität der Gewohnheit, d. h. ihr einschränkender und disziplinierender Charakter meiner Auffassung nach jedoch unterschätzt.

[26] Hegel, Die Philosophie des Geistes, a. a. O., 185.

[27] Khurana, »Die Gewohnheit des Rechten«, a. a. O., 314.

gen besteht der Schritt der Befreiung aus der Natur, der es dem Selbst fortschreitend ermöglicht, sich im zeitlichen Vollzug seines Tuns als dasselbe zu erhalten.

Catherine Malabou hat deswegen auf die veränderte Bedeutung der Zeit für das Selbst als etwas Natürliches und als etwas Geistiges hingewiesen. Ist das Selbst einmal zum Selbst der Gewohnheit, also zu etwas Geistigem geworden, so geht es nicht mehr in seinem Hier und Jetzt auf, sondern erhält stattdessen eine zeitliche Erstreckung. Vor dem Hintergrund seiner Vergangenheit, also dessen, was es schon kann, vermag es sich gegenüber seiner Gegenwart als etwas zu verhalten, das hinsichtlich dessen praktisch gestaltet werden kann, was aus der Gegenwart in die Zukunft fortdauern soll. »If Hegel does indeed treat habit as the determining moment of the *Anthropology*, it is because habit makes possible the transition of nature into spirit, revealing and putting into perspective a temporality no longer belonging to the simple rule of time.«[28] Die Gewohnheit ermöglicht es dem Selbst, dem Verlauf der Zeit nicht mehr einfach unterworfen zu sein, sondern Einfluss darauf zu nehmen, was jetzt und zukünftig geschieht.

Diese Befreiung und Ermächtigung kommen aber nur durch eine fortgesetzte Disziplinierung und Unterwerfung zustande. Neben das Moment der positiven Ermöglichung tritt also ein Moment der Unfreiheit, das Hegel folgendermaßen bestimmt: »Obgleich daher der Mensch durch die Gewohnheit einerseits frei wird, so macht ihn dieselbe doch andererseits zu ihrem *Sklaven* und ist eine zwar nicht *unmittelbare, erste*, von der Einzelheit der Empfindungen beherrschte, vielmehr von der Seele *gesetzte, zweite Natur*, – aber doch immer eine *Natur*, ein die Gestalt eines *Unmittelbaren* annehmendes *Gesetztes*, eine selber noch mit der Form des *Seins* behaftete *Idealität* des Seienden, folglich etwas dem freien Geiste Nichtentsprechendes, etwas bloß *Anthropologisches.*«[29] Die Versklavung durch Gewohnheit liegt darin, dass die Gewohnheit im Subjekt wirkt wie Natur, d. h. gemäß Gesetzen, die das Subjekt zwar einsehen kann und selbst hervorgebracht hat, die es aber nicht mehr abschaffen kann. Das Subjekt der Gewohnheit ist so zugleich ihr Objekt: Es muss sich um seiner Unterscheidung von der Natur willen der Gewohnheit unterwerfen, da es 1. nur durch diese Unterwerfung es selbst bleiben kann und 2. kann es das, was es kann, nur durch und in Gewöhnungsprozessen: Fähigkeiten ausüben, tugendhaft werden etc. Das Subjekt kommt erst durch die Einübung von ganz basalen Praktiken, die zur Gewohnheit und zweiten

[28] Catherine Malabou, The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic, New York und London: Routledge 2005, 55.

[29] Hegel, Die Philosophie des Geistes, a. a. O., S. 189.

Natur werden, dazu in die Lage, schwierigere Praktiken zu erlernen, so dass eine freie Tätigkeit des Geistes auch nur auf der Grundlage von Gewohnheiten möglich ist. Man kann die Gewohnheiten somit gar nicht loswerden wollen, wenn man damit nicht auch alle weiteren auf ihr aufbauenden Handlungsmöglichkeiten verlieren möchte.

Die Befreiung aus der Natur, die die Gewohnheit leistet, hat als ihre Kehrseite also, dass das, was die Gewohnheit hervorbringt, selbst zwar nicht mehr bloß natürlich ist, weil es durch Praxis hervorgebracht wurde und nicht einfach Resultat eines natürlichen Wachstumsprozesses ist, zugleich aber die »Gestalt eines *Unmittelbaren*« annimmt. Als etwas von der Seele Gesetztes ist es nicht mehr erste Natur, von der sich die Seele durch dieses Setzen unterschieden hat, aber als ein Unmittelbares, dem sich das Subjekt zu unterwerfen hat, ist es selbst etwas Naturhaftes bzw. zweite Natur. Die Befreiung aus der ersten Natur wird erkauft mit der Bildung einer subjektiven zweiten Natur, die ohne Leiden jedoch nicht zu haben ist.

Ist die Gewohnheit darin natürlich, dass sie als etwas Geistiges dennoch wie Natur wirkt, und ist sie eben doch zugleich geistig und deswegen eine zweite Natur, so gelten die Lebensalter Hegel noch als natürliche Veränderungen. Gegen das Altern ist nichts zu machen, es ist weder förderbar noch vermeidbar. Allerdings vollzieht sich der von jedem menschlichen Lebewesen zu durchlaufende Alterungsprozess immer als ein solcher, in dem der Leib durch Praxis geformt wird. Ohne die natürliche Bedingung des Wachstums und des Alterns hätte die Praxis keinen Gegenstand, an dem sie sich vollziehen könnte. Gleichzeitig vollziehen sich Wachstum und Altern selbst immer nur in durch Praxis bestimmten Formen.

Wichtig ist an dieser Stelle, dass das Leiden, das im Prozess der Gewohnheitsbildung ausgehalten werden muss, nicht als ein Leiden an der Unfreiheit verstanden werden darf, die die Gewohnheit als zweite Natur eben auch bedeutet. Für dasjenige menschliche Wesen, das eine Gewohnheit erfolgreich gebildet hat, ist der Weg zu diesem Erfolg zwar mitunter mit Leiden verbunden gewesen, aber die erlernte Fokussierung der eigenen Fähigkeiten auf einen bestimmten Zweck wird als Resultat eines auch leidvollen Prozesses eben gerade nicht als etwas Negatives erfahren. Darin schließt Hegel an Aristoteles an. Dass die zweite Natur als Resultat der Befreiung aus der ersten ein Problem für Hegel darstellt, liegt daran, dass die Gewohnheit zwar »etwas bloß *Anthropologisches*« ist, sich aber als ein solcher Makel auf »alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes«[30] erstreckt. Sie ist für Menschen unentrinnbar, weil der Geist im Menschen stets so an die Beherrschung der ersten

[30] Ebd., 186.

Natur gebunden bleibt, dass er zur Bestreitung seines Lebens nicht umhinkommt, Gewohnheiten auszuüben. Die leibliche Ausstattung des Menschen setzt dem Geist Grenzen. Und dies gilt auch in zeitlicher bzw. biographischer Hinsicht bezüglich der Lebensalter: Zeichnet sich das erwachsene Lebensalter dadurch aus, dass Menschen sich an einzelnen Gegenständen abarbeiten, die in ihrem jeweiligen Tätigkeitsfeld bedeutsam sind, so vollzieht sich auch dieser Prozess als Gewohnheit, was in der Konsequenz zu einer Ermüdung des Menschen führt. »So wird der Mann durch die Gewohnheit des geistigen Lebens ebenso wie durch das Sichabstumpfen der Tatigkeit seines physischen Organismus zum Greise«, was bis »zum Tode fortgeht.«[31]

Dass der Geist in der Gewohnheit die Gestalt einer zweiten Natur annimmt, ist zwar ein Mangel des Geistes, aber »kein vermeidbarer Fehler«, sondern das, was die »Endlichkeit des menschlichen Geistes« ausmacht: »Als endlicher ist der Geist nicht bloß – oder rein – Geist.«[32]

Die durch das Einüben von Gewohnheiten erreichte Stabilität der Seele gegenüber den Trieben muss dauerhaft aufrechterhalten werden, denn die Natürlichkeit seines bedürftigen Leibes wird der Mensch durch keine Gewohnheit oder artifizielle Praxis los. Weil der Mensch auch als geistig gewordenes Wesen ein natürliches Wesen bleibt, muss er auf die Bedürftigkeit seines Leibes so Rücksicht nehmen, dass seine Teilnahme an der seine Lebensform jeweils bestimmenden Praxis nicht gefährdet wird. Dass dies aber selbst ein wiederum mit Leiden verbundener Prozess ist, in dem das Selbstbewusstsein sich entwickelt, wird deutlich, wenn man Hegels Verständnis der Natur des Selbstbewusstseins als Begierde betrachtet.

Nach Hegel zeichnet sich das Selbstbewusstsein dadurch aus, dass es nicht nur einfach das Andere seiner Gegenstände ist, sondern dass die Differenz zwischen Selbstbewusstsein und Gegenstand selbst als gewusst ins Selbstbewusstsein fällt.[33] Indem sich das Selbstbewusstsein von seinen Gegenständen unterscheidet, ist sein Bezug auf diese negativ. Sofern menschliche Wesen im Prozess ihres Werdens Gewohnheiten ausgebildet haben, sind sie in der Lage dazu, praktisch tätig zu werden. Wie im Zusammenhang mit Marxens Begriff des Selbstbewusstseins deutlich gemacht wurde, ist Selbstbewusstsein als eine »Qualität der menschlichen Natur«[34], als eine qualitative Bestimmung gegenständlicher Gattungswesen zu verstehen. Als solche Wesen müssen sie ihre Bedürfnisse befriedigen, was sie nur durch eine praktische Aneignung äußerer Gegenstände können. Auf dieser Stufe der Entwicklung des

[31] Ebd., 86.
[32] Menke, Autonomie und Befreiung, a. a. O., 139.
[33] Vgl. Pinkard, Hegel's Naturalism, a. a. O., 53.
[34] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., 574.

Selbstbewusstseins spricht Hegel von ihm als Begierde: »das Selbstbewußtsein [ist] hiermit seiner selbst nur gewiß durch das Aufheben dieses Anderen, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt; es ist *Begierde.*«[35] Das Andere, das begehrt wird, soll aufgehoben werden. Damit das selbstbewusste Gattungswesen sich erhalten kann, ist es darauf angewiesen, äußere Gegenstände zu verzehren und zu vernichten. Diese äußeren Gegenstände setzen der Begierde jedoch Widerstand entgegen, sie bedürfen also der Bearbeitung, die Mühe und Entbehrung kostet und keineswegs erfolgreich verlaufen muss. Die Begierde ist somit Ausdruck eines Mangels, ungestillten Hungers, ausgebliebener körperlicher Nähe etc. Als begehrendes Wesen muss das gegenständliche Gattungswesen, den Mangel, unter dem es leidet, beseitigen, was durch den Verzehr des begehrten Gegenstands geschehen kann. Der einmal beseitigte Mangel kehrt aber in veränderter Form wieder, denn die Begierde endet nicht. Unter dem wiederkehrenden Mangel leidet das gegenständliche Gattungswesen, es muss sich deshalb fortlaufend darum bemühen, diesen Mangel zu beseitigen.

Ohne das von ihm begehrte Andere kann das Selbstbewusstsein des gegenständlichen Gattungswesens sich nicht befriedigen und sich nicht in seiner eigenen Existenz bestätigen. »Der Nichtigkeit dieses Anderen gewiß, setzt es *für sich* dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst als *wahre* Gewißheit, als solche, welche ihm selbst auf *gegenständliche Weise* geworden ist.«[36] Durch die »Vernichtung« des Anderen bestätigt sich das gegenständliche Gattungswesen einerseits materiell in seiner Existenz, andererseits gewinnt es durch diese praktische Bestätigung seiner selbst ein Wissen von sich als ein Wesen, das sich äußere bzw. »selbständige« Gegenstände aneignen kann. Weil das gegenständliche Gattungswesen dieses Wissen aber nur gewinnen kann, wenn es die selbständigen Gegenstände zunächst einmal gibt, da es sie nur unter dieser Voraussetzung auch verzehren kann, ist es selbst abhängig von diesen äußeren Gegenständen. »In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Anderen; daß dies Aufheben sei, muß dies Andere sein. Das Selbstbewußtsein vermag also durch seine negative Beziehung ihn nicht aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde.«[37] Kann das Leiden unter dem Mangel bzw. unter der nicht befrie-

[35] Hegel, Phänomenologie des Geistes, WW 3, 143.
[36] Ebd.
[37] Ebd.

digten Begierde punktuell durch den Verzehr des selbständigen äußeren Gegenstands beseitigt werden, so kehrt es mit jedem Bedürfnis wieder. Das Selbstbewusstsein kann sich solange seiner selbst nicht sicher sein, solange es sein Anderes durch seinen Verzehr einerseits negiert und es andererseits wieder neu erzeugen muss, weil es sein Anderes nur verzehren kann, wenn dieses existiert.[38] Es versucht seine Unabhängigkeit von den Objekten, ja von der Natur durch ihre Negation zu behaupten, muss darin aber notwendig scheitern. Der Verzehr oder die Vernichtung des Objekts kann die Begierde nicht stillen, weil das Selbstbewusstsein darin nicht zu der Stabilität und Selbständigkeit gelangen kann, die es anstrebt. »Denn kaum ist der Gegenstand aufgezehrt, kehrt die Begierde – Hunger, Entbehrung, Unzufriedenheit – unweigerlich zurück. Selbstbewusstsein, in Form der triebhaften Begierde, ist eingebettet in den ewigen Kreislauf des Lebens und von daher verdammt, sich in dauernder Wiederholung gemeinsam mit seinem Gegenstand zu reproduzieren.«[39]

Unter den Bedingungen einer solchen »schlechten Unendlichkeit«[40], in der das Selbstbewusstsein als Einzelnes wechselnden Gegenständen gegenübersteht, kann das selbstbewusste gegenständliche Gattungswesen jedoch nicht bestehen. Es steht unter dem Zwang der unendlichen Negation und Erzeugung der Außenwelt, die selbst die Existenzbedingung des Selbstbewusstseins ist. Es kann unter diesen Bedingungen nicht frei tätig sein und sich damit auch nicht als das freie und selbstbewusste gegenständliche Gattungswesen, das es sein kann, erfahren. So kann es aber auch kein Wissen von sich als freies und selbstbewusstes gegenständliches Gattungswesen haben, denn es lebt noch nicht als ein solches. An diesen Bedingungen ändert sich jedoch etwas, sobald das Selbstbewusstsein mit einem anderen Selbstbewusstsein konfrontiert wird, an dem es selbst gegenständlich erfahren kann, was es mit ihm selbst auf sich hat. »Das Bezugsobjekt des praktischen Selbstbewusstseins muss somit zwei scheinbar entgegengesetzte Bestimmungen in sich vereinen können: Zum einen soll es als etwas Negatives oder als ein inneres Moment der Vermittlung des Selbstbewusstseins gelten; zum anderen soll es

[38] Vgl. dazu Robert Brandoms Überlegungen, in denen dies am Beispiel des Hungers durchgespielt wird: Robert B. Brandom, Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung, in: Halbig, Quante und Siep (Hrsg.), Hegels Erbe, a. a. O., 52–55.

[39] Joel Whitebook, Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen, in: ders., Der gefesselte Odysseus. Studien zur Kritischen Theorie und Psychoanalyse, Frankfurt/Main und New York: Campus 2009, 182/83.

[40] Hegel, Wissenschaft der Logik I. Erster Teil: Die objektive Logik, Erstes Buch, WW 5, 379.

gleichzeitig etwas von ihm Unabhängiges darstellen und folglich keine bloße ›Projektion‹ des begehrenden Bewusstseins ausmachen.«[41] Der Gegenstand des Selbstbewusstseins muss also so beschaffen sein, dass er sich trotz der Negation durch das Selbstbewusstsein als gegenüber dem Selbstbewusstsein Selbständiges erhält. Er muss zugleich vom Selbstbewusstsein abhängig und selbständig sein. »Der einzige ›Gegenstand‹, der dazu in der Lage ist, sich aufgrund seiner eigenen Entscheidung von einem Selbst abhängig zu machen oder durch einen Akt der Selbstnegation das Gegenteil seiner selbst (ein Objekt für ein Subjekt) zu werden und doch mit sich selbst identisch zu bleiben, kann nur ein zweites Subjekt sein.«[42] Da beide Selbstbewusstseine mit demselben Problem konfrontiert sind, müssen sie sich gegenseitig anerkennen: darin selbstständig zu sein und darin füreinander Objekt zu sein. »Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtsein[e]. Jedes sieht *das Andere* dasselbe tun, was es tut; jedes tut selbst, was es an das Andere fordert, und tut darum, was es tut, auch *nur* insofern, als das Andere dasselbe tut; das einseitige Tun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zustande kommen kann.«[43] Selbstbewusstsein oder Subjekt sein kann etwas also nur dann, wenn es ein anderes Subjekt oder Selbstbewusstsein gibt, von dem es darin anerkannt wird. Der Akt wechselseitiger Anerkennung widerfährt nach Hegel aber nicht bereits fertigen Selbstbewusstseinen von außen, er ist vielmehr konstitutiv dafür, dass ein Selbstbewusstsein überhaupt ein Selbstbewusstsein werden kann. Damit ist das Selbstbewusstsein abhängig von einem anderen Selbstbewusstsein, das wiederum von ihm abhängig ist. Selbstbewusstsein ist so verstanden keine subjektive Eigenschaft oder etwas bloß Mentales, sondern etwas, das nur durch und als das Verhältnis von mindestens zwei Menschen besteht. Dass der Mensch ein selbstbewusstes gegenständliches Gattungswesen ist, heißt dann, dass jeder einzelne Mensch sein Selbstbewusstsein als ein Verhältnis zu anderen Menschen, schließlich zur Gattung hat. Selbständig sein kann ein Selbstbewusstsein nur dann, wenn es nicht von einem anderen Selbstbewusstsein wie ein Objekt behandelt wird. Dieses andere Selbstbewusstsein muss in seinem Gegenüber eine Grenze seines Handelns sehen, damit aber akzeptieren, dass seine eigene Selbständigkeit durch sein Gegenüber eingeschränkt wird.[44] Diese Einschränkung kommt

[41] Ranchio, Dimensionen der zweiten Natur, a. a. O., 123.

[42] Ebd., 123/24.

[43] Hegel, Phänomenologie des Geistes, a. a. O., 146/47.

[44] Wie Steffen Herrmann in Auseinandersetzung mit der Beziehung von Herr und Knecht in der *Phänomenologie des Geistes* gezeigt hat, ist die Abhängigkeit von der Anerkennung durch den Anderen als so fundamental einzuschätzen, dass Menschen sogar bereit sind, eher eine defizitäre Form von Selbstgewissheit durch »missachtende Anerkennung«

aber nicht primär auf der Basis eines Konsenses bzw. eines »moralischen Willensentschluss der beteiligten Individuen«[45] zustande. Vielmehr besteht für die Selbstbewusstseine ein sachlicher Zwang zur dauerhaften Selbstbeschränkung, die ihnen die Anerkennung ihrer Selbständigkeit beschert. Dieser Zwang ist aber nur deswegen nötig, weil das Selbstbewusstsein auch dann nicht aufhört Begierde zu sein, wenn es in seiner Selbständigkeit anerkannt wurde. Menschen – und mit ihnen das Selbstbewusstsein als »Qualität ihrer Natur« – bleiben in jeder Phase ihrer Entwicklung bedürftige Wesen, daran ändert auch die Anerkennung ihrer Selbständigkeit nichts. Weil es Selbstbewusstsein nicht ohne Selbstbeschränkung gibt, gibt es *in diesem Sinne* kein Selbstbewusstsein ohne Leiden.

Wird die im Prozess der Genese des Selbstbewusstseins erfahrene Selbstbeschränkung als etwas Negatives erfahren, so muss dies nicht für jede Form der Selbstbeschränkung zutreffen. Insofern die Selbstbeschränkung als ein Mittel für einen übergeordneten Zweck erfahren wird, wird sie eben nicht notwendig *als Leiden erfahren.*[46] Diese Selbstbeschränkung ist jedoch zugleich die Bedingung der Möglichkeit dafür, mit anderen Menschen gemeinsam als ein gesellschaftliches Wesen, also als ein gegenständliches Gattungswesen leben zu können. Wenn dieses Leiden durch Selbstbeschränkung notwendig dafür ist, als ein gegenständliches Gattungswesen tätig sein zu können, so ist es notwendiges Leiden. Gerade an dieser Stelle ist es jedoch wichtig festzuhalten, dass durch die Notwendigkeit des Leidens durch Selbstbeschränkung keineswegs gesetzt ist, wie dieses Leiden konkret aussieht und erfahren wird. Für Hegel ist das an dieser Stelle allerdings nicht relevant, da es ihm hier um die begriffliche Entwicklung der Genese des Selbstbewusstseins geht, nicht um ihre empirischen Ausprägungen. Dass es für Menschen als gegenständliche Gattungswesen bereits im Prozess der Genese ihres Selbstbewusstseins notwendig ist, sich selbst und einander wechselseitig zu beschränken, sagt noch

zu akzeptieren als ganz auf sie zu verzichten. Vgl. Steffen Herrmann, Anerkennung und Abhängigkeit. Zur Bindungskraft sozialer Ungleichheitsverhältnisse nach Hegel, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62 (2014) 2, 289.

[45] Ranchio, Dimensionen der zweiten Natur, a. a. O., 126.

[46] Wie Honneth hervorgehoben hat, lässt sich die Liebe beim frühen Hegel als ein Anerkennungsverhältnis verstehen, in dem gerade durch Selbstbeschränkung erst eine Form der Befriedigung erreicht wird, die ohne sie nicht möglich wäre. »Für Hegel stellt die Liebe deswegen die erste Stufe der reziproken Anerkennung dar, weil sich in ihrem Vollzug die Subjekte wechselseitig in ihrer konkreten Bedürfnisnatur bestätigen und damit als bedürftige Wesen anerkennen: in der reziproken Erfahrung liebevoller Zuwendung wissen beide Subjekte sich darin einig, daß sie in ihrer Bedürftigkeit von jeweils anderen abhängig sind.« (Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994, 153)

nichts darüber, *wie* diese Beschränkungen praktisch vollzogen werden. Um die empirische Ausprägung dieser Beschränkungen, wie sie sich begrifflich fassen lassen und welches Leiden aus ihnen resultieren kann, geht es dagegen den psychoanalytischen Überlegungen von Lorenzer.

Bedürfnis, Befriedigung und Hilfserwartung

Lorenzer begreift es explizit als die Aufgabe der Psychoanalyse als einer materialistischen Sozialisationstheorie, idealistische und in einem unhistorischen Sinne naturalistische Theorien der Menschwerdung und Subjektgenese zurückzuweisen. Die psychoanalytische Theorie nimmt ihren Ausgang vom konkreten Leiden des menschlichen Subjekts und versucht, darin den Niederschlag sozialer Beziehungen in einer spezifischen Gesellschaftsformation sichtbar zu machen. Lorenzer hat durch die Einführung der Differenz von Untersuchungs- und Erkenntnisgegenstand der Psychoanalyse das Verhältnis von psychischem Leiden und sozialem Leben zu erläutern versucht. Der Untersuchungsgegenstand ist in der psychoanalytischen Redekur die Erzählung der leidenden Person. Die Untersuchung kann gar nicht anders als beim psychischen Erleben der zu behandelnden Person und ihrer Erzählungen anzusetzen. Dieser Untersuchungsgegenstand ist aber nicht mit dem Erkenntnisgegenstand identisch, auf den die Untersuchung jedoch abzielt. Dieser Erkenntnisgegenstand – und das macht den problematischen Charakter der Psychoanalyse aus, wenn man sie an der traditionellen Unterscheidung von Human- und Naturwissenschaften misst – ist zugleich physischer wie sozialer Natur: ein leiblicher Niederschlag sozialer Beziehungen. »Hinter dem ›psychologischen‹ Untersuchungsmaterial soll ein Erkenntnisgegenstand von ganz anderer Art, als es die res cogitans der Psychologie ist, ausgemacht werden, nämlich die res extensa organismischer Prozesse.«[47]

Eine psychoanalytische Sozialisationstheorie muss darum einerseits die Ontogenese von Subjektivität rekonstruieren, sie kann dies andererseits aber nicht allein idealtypisch tun, sondern muss davon ausgehen, dass die Beziehungsgefüge, in denen sich Subjektivität herausbildet, von der Verfassung der spezifischen Lebensform bestimmt werden. Sie muss also zeigen, wie sich das gesellschaftliche Leben leiblich, d. h. psycho-physisch niederschlägt. Da das Interesse der Psychoanalyse im Verständnis und Lindern subjektiven Leids liegt, muss sie die Bedingungen erhellen, unter denen das jeweilige Leiden

[47] Alfred Lorenzer, Tiefenhermeneutische Kulturanalyse, in: ders. (Hrsg.), Kultur-Analysen, Frankfurt/Main: Fischer 1986, 12.

zustande kommt. Die Krisenhaftigkeit einer bestimmten Lebensform schlägt sich aus dieser Perspektive auch im Prozess der Menschwerdung als Leiden nieder. »Subjektive Bildungsgeschichte muß unterm Thema der Konstitution von Praxis und Bewußtsein begreifbar werden, der Bezug menschlichen Verhaltens muß über den Rahmen der Lebensgeschichte hinaus in den Rahmen gesellschaftlicher Prozesse gestellt werden, wobei solche Erweiterung zwingend auszugehen hat von der Reflexion der systematischen Zerstörung subjektiver Bildungsprozesse, wie sie Psychoanalyse kenntlich machte.«[48]

Im Unterschied zu vielen anderen Sozialisationstheorien geht Lorenzer nicht davon aus, dass das Verhältnis von menschlicher Natur und Gesellschaft – oder: von Lebensform und Lebensform*en* – lediglich eines ist, in dem jene durch diese geprägt wird. Wenn das so wäre, so würden doch zwei unabhängige Pole unterstellt, zwischen denen sich die individuelle Entwicklung menschlicher Lebewesen abspielte. Genau dann würde aber das verfehlt, was Lorenzer mit Marx als das Ziel einer »kritischen Theorie des Subjekts«[49] versteht: nämlich das »menschliche Wesen« als »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«[50] zu begreifen.[51] Wenn dem Rechnung getragen werden soll und das menschliche Wesen weder in einem geschichtslosen noch in einem nicht-natürlichen Raum verortet werden soll, so muss die Vermittlung von Natur und Gesellschaft beginnen, wenn menschliches Leben beginnt.[52] Deswegen versteht Lorenzer den bereits in der pränatalen Phase beginnenden Entwicklungsprozess menschlicher Subjektivität nicht als äußere Einwirkung der Gesellschaft auf eine ungeformte Natur, sondern als eine gesellschaftliche Herausbildung der menschlichen Natur. Wenn der Mensch als gegenständliches Gattungswesen im Anschluss an Hegel und Marx so verstanden wird, dass er sich selbst bzw. seine Natur in gesellschaftlich-historischer Praxis herausbildet und dabei dennoch ein natürliches bzw. leibliches Wesen bleibt, so wendet Lorenzer diesen Gedanken auf die materielle Ontogenese von Sub-

[48] Lorenzer, Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1972, 16.

[49] Ebd., 14.

[50] Marx, Thesen über Feuerbach, MEW 3, 6.

[51] Vgl., Ferrarese, Vulnerability – A Concept, a. a. O., 154.

[52] Lorenzer beschränkt sich auf die Ontogenese menschlichen Lebens, worin ich ihm hier folge. Untersuchungen der Phylogenese, die das naturhistorische Entspringen von Subjektivität in ihrer normativen Dimension in den Blick nehmen, wurden auf sehr unterschiedliche Weise von Christoph Türcke und Michael Tomasello vorgelegt. Ich beschränke mich hier aus Gründen des Umfangs auf die ontogenetische Entwicklung von Subjektivität. Vgl. Christoph Türcke, Philosophie des Traums, a. a. O.; Michael Tomasello, Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens, aus dem Amerikanischen von Jürgen Schröder, Berlin: Suhrkamp 2014.

jektivität in der Sozialisation an und genau dies steht im Zentrum der folgenden Überlegungen.[53]

Als »theoretische Grundfigur menschlicher Entwicklung« fasst Lorenzer das, was er – in einer zeitgenössischen Terminologie – »Mutter-Kind-Dyade« nennt, wobei er deutlich macht, dass an die Stelle der leiblichen Mutter – zumindest in der postnatalen Phase – auch eine andere Person treten kann. Diese Dyade wird verstanden als »ein intimes Zusammenspiel zwischen Embryo/Neugeborenem und bestimmtem primären Beziehungsobjekt realisiert in einer oder mehreren, gleichartig sich dem Kind zuwendenden Personen.«[54] Das Beziehungsgeflecht zwischen den primären Bezugspersonen und dem Kind ist nach Lorenzer bestimmt durch die »Triebregulation im Wechselspiel von Trieberfüllung und Triebversagung«[55]. Für die Menschwerdung, die sich in diesem Beziehungsgeflecht abspielt, ist Leiden in der Form der Versagung konstitutiv, eine Versagung, die aber erst mit der Geburt beginnt. In der pränatalen Phase herrscht noch eine »weitgehende Befriedigungskonstanz«[56]. Werden die Bedürfnisse des Embryos im Mutterleib noch befriedigt, ohne dass dies von Bedürfnisäußerungen des Embryos oder von Aushandlungsprozessen mit einer primären Bezugsperson begleitet wäre, so entfallen hier auch Versagungen und mit ihnen zusammenhängende enttäuschte Erwartungen. Durch das Zusammenspiel zweier Organismen werden die kindlichen Bedürfnisse erfüllt, ohne dass diese Bedürfnisse überhaupt geäußert werden müssten. Weil kein Mangel erlebt wird, entsteht auch kein Drang zu seiner Beseitigung, kein Bedürfnis, das befriedigt werden müsste, kein Schreien, das dies anzeigte. »In der Phase des bewußtlos-organismischen Reizreaktionszusam-

[53] Dass Lorenzer dabei häufig holzschnittartig auf Marx'sche Begriffe zurückgreift, ohne die Vermittlung dieser Begriffe mit seinem Gegenstand zu leisten, sollte man beim Verständnis seiner Texte im Blick behalten. Lorenzer schreibt beispielsweise: »Nur wenn Sozialisation als Bildung des Subjekts radikal, also schon in ihren Wurzeln, als Produktion menschlicher Strukturen durch die vom ›Gesamtarbeiter‹ geleistete praktische Dialektik ›innerer‹ wie ›äußerer Natur‹ aufgewiesen wird, läßt sich der Subjektbegriff materialistisch begründen.« (Lorenzer, Zur Begründung, a. a. O., 10) Er setzt die Gültigkeit der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie voraus, betont die Vermittlung von Natur und Gesellschaft im Subjekt, weist aber dann nicht mehr nach, wie sich die Spezifik der kapitalistischen Produktionsweise im Subjekt niederschlägt (Ein weiterer umfangreicher Versuch, dies nachzuweisen, findet sich hier: Lorenzer, Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974). Dass das subjektiv erlebte Leiden ein gesellschaftlich verursachtes Leiden ist, vermag er zu erläutern. Worin sich ein Leiden im Kapitalismus von einem Leiden in anderen Lebensformen unterscheidet, zeigt er nicht mehr.

[54] Lorenzer, Zur Begründung, a. a. O., 26/27.

[55] Ebd., 27.

[56] Ebd., 28.

menhanges ist das Kind ein ›undifferenziertes, unbegrenztes Wesen im Kontinuum mit seiner biologischen Umgebung‹.«[57]

Dieses Kontinuum wird durch zwei Formen der Differenzierung in Bewegung gebracht: eine zeitliche und eine räumliche. Noch intrauterin finden zeitliche Differenzierungen statt durch die Einwirkungen äußerer Reize auf den Embryo. »In den Zustand des ungeschiedenen Kontinuums brechen Reize, z. B. Klopfreize durch die mütterlichen Bauchdecken, ein. Diese Klopfreize stellen Unterbrechungen des befriedigenden Zustands dar, erwirken also eine Zustandsänderung, die kindliche Reaktionen hervorruft. Die Zustandsänderung klingt ab, um bei nächster Gelegenheit sich zu wiederholen und damit Ansätze zu einer Struktur zu bilden. Die Grenze ist – im Ablauf von Reiz, Reizbeantwortung, Abklingen usw., Wiedererscheinen einer Störung – gewiß nicht räumlich angelegt, sondern zeitlich.«[58] Episoden der Ungeschiedenheit werden von äußeren Reizen als Störungen unterbrochen. Damit wird die Ungeschiedenheit bereits intrauterin zeitlich begrenzt. Das Handeln der Mutter oder anderer Personen, die durch die Bauchdecke mit dem Embryo Kontakt aufnehmen, stört zwar punktuell das Befriedigungskontinuum, in dem das Kind lebt, bedroht es aber nicht.

Die räumliche Differenzierung findet durch die Geburt statt. Kann der organismische Bedarf des Kindes nun nicht mehr unmittelbar durch den bzw. im Körper der Mutter gestillt werden, so erlebt das Kind in der Folgezeit zum ersten Mal Mangel. Das heißt: es leidet. Wurde sein Bedarf bis dahin umfassend durch das Zusammenspiel mit dem Organismus der Mutter gestillt, so macht die durch die Geburt vollzogene Trennung von der Mutter das notwendig, was Lorenzer als Wechselspiel zwischen dem Kind und der bzw. den primären Bezugspersonen begreift. Der ungerichtete und ohne vormalige Mangelerfahrung gestillte Bedarf wandelt sich nun schrittweise in spezifische Bedürfnisse nach Nahrung, Nähe, Schlaf etc., die das Kind nur im Wechselspiel mit primären Bezugspersonen befriedigen kann. Tatsächlich ist es für Lorenzer hier entscheidend, von einem *Wechsel*spiel oder *Wechsel*verhältnis zu sprechen. Zwar handelt es sich bei dem Verhältnis des Kindes und der primären Bezugspersonen um ein asymmetrisches Verhältnis, aber auch das Kind bringt in dieses etwas ein, es ist kein *blank slate*, in den sich über das Handeln der primären Bezugspersonen allein etwas einschreibt. Das, was es einbringt, ist die Bestimmtheit seiner eigenen Natur, seiner Triebe, die auf möglichst direkte Erfüllung drängen. »Triebe sind verwurzelt in bewußtlosen Körperbedürfnissen, die wiederum in genetischem Zusammenhang stehen

[57] Ebd., 40.
[58] Ebd., 41.

mit einem organismischen Bedarf, dessen erste Station jene Vorgeschichte des Individuums ist, in der es noch ein Teil des mütterlichen Organismus war.«[59] Triebe äußern sich als endogene Reize, die auf das Nervensystem einwirken. Freud hat dazu gesagt: »Der Triebreiz stammt nicht aus der Außenwelt, sondern aus dem Innern des Organismus selbst. Er wirkt darum auch anders auf das Seelische und erfordert zu seiner Beseitigung andere Aktionen. Ferner: Alles für den Reiz Wesentliche ist gegeben, wenn wir annehmen, er wirke wie ein einmaliger Stoß; er kann dann auch durch eine einmalige zweckmäßige Aktion erledigt werden, als deren Typus die motorische Flucht vor der Reizquelle hinzustellen ist. Natürlich können sich diese Stöße auch wiederholen und summieren, aber das ändert nichts an der Auffassung des Vorganges und an den Bedingungen der Reizaufhebung. Der Trieb hingegen wirkt nie wie eine *momentane Stoßkraft*, sondern immer wie eine *konstante* Kraft. Da er nicht von außen, sondern vom Körperinnern her angreift, kann auch keine Flucht gegen ihn nützen. Wir heißen den Triebreiz besser ›Bedürfnis‹; was dieses Bedürfnis aufhebt, ist die *›Befriedigung‹*. Sie kann nur durch eine adäquate Veränderung der inneren Reizquelle gewonnen werden.«[60] Werden Triebe von Freud noch ins »Geschichtsjenseits«[61] verlegt, so geht es Lorenzer darum, die konkrete Gestalt der Bedürfnisse – also der Triebreize – als Vermittlung von Natur und Gesellschaft zu verstehen. Spürt das Kind also postnatal einen körperlichen Mangel, eben einen Triebreiz bzw. ein Bedürfnis, was es auch nur unbewusst und körperlich zeigen kann, so besteht die Aufgabe der primären Bezugspersonen darin, diesen Mangel zu beheben, d. h. das jeweilige Bedürfnis zu befriedigen. Treten hier also »zunehmende Distanzierungen zwischen Bedürfnis und Befriedigung«, so besteht das Wechselverhältnis zwischen Kind und primärer Bezugsperson genau darin, die »Aufhebung dieser Distanz« herzustellen.[62] Das Kind strebt die Rückkehr zur Befriedigungskonstanz an und die gelungene Befriedigung der auftauchenden Bedürfnisse kann deswegen als eine »vorübergehend gelungene Wiederverschmelzung zum grenzenlos-kontinuierlichen Einssein mit der Mutter«[63] verstanden werden. Ein solcher Zustand – also der des episodisch

[59] Ebd.

[60] Sigmund Freud, Triebe und Triebschicksale (1915), in: ders., Studienausgabe (FSA), Bd. III, hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt/Main: Fischer 2000, 82.

[61] Lorenzer und Bernhard Görlich, Die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen. Zur Interpretation der psychoanalytischen Erfahrung jenseits von Biologismus und Soziologismus, in: Bernhard Görlich et al. (Hrsg.), Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980, 332.

[62] Lorenzer, Zur Begründung, a. a. O., 42/43.

[63] Ebd., 43.

hergestellten Einsseins mit der Mutter – wird in der psychoanalytischen Terminologie primärer Narzissmus genannt, ein Zustand, in dem das Kind noch über kein Bewusstsein eines Unterschieds zwischen sich und einem Objekt verfügt, in dem es also auch noch nicht von sich als einem bestimmten menschlichen Wesen weiß.[64]

Es lässt sich also bereits hier festhalten, dass die Ontogenese menschlicher Subjektivität mit Leid verbunden ist. Allerdings betont Lorenzer, dass auch in dieser frühen Phase »zwei Stufen von Reizeinbrüchen« und damit auch zwei Formen des Leidens unterschieden werden müssen. Zum einen ist die Störung des primär-narzisstischen Zustands »ubiquitär-unumgänglich«[65], weil der kindliche Organismus eine sich ausdifferenzierende Bedürfnisstruktur entwickelt, wodurch keine bedürfnislose Einheit mit der primären Bezugsperson auf Dauer gestellt werden kann. Triebreize, die in der Form von z. B. Hunger und Müdigkeit auftauchen, sind schlicht nicht zu vermeiden. Was die Wechselbeziehung mit den primären Bezugspersonen dann leisten muss, ist die Beseitigung dieser Reize bzw. die Aufhebung oder das Lindern des empfundenen Leids. Die Beziehung zwischen dem Kind und den primären Bezugspersonen ist zentriert um die sich ausdifferenzierenden Bedürfnisse des Kindes und darauf ausgerichtet, diese durch spezifische Handlungen (Füttern, Wiegen, Streicheln, Säubern etc.) zu befriedigen. Dabei findet zwischen dem Kind und der primären Bezugsperson eine Interaktion statt, denn das Kind präsentiert der Bezugsperson bestimmte körperliche Signale, auf die die Bezugsperson interpretierend und handelnd reagiert, worauf wiederum das Kind reagiert usw. Auch hier ist es wichtig festzuhalten, dass das Kind keineswegs allein in einer passiven Empfangssituation ist. Es trägt unbewusst-körperlich seine Bedürfnisse an die Bezugsperson heran, woraufhin sich zwischen beiden eine Interaktion ergibt, die im besten Fall in der Befriedigung des kindlichen Bedürfnisses resultiert. Befriedigungserlebnisse sind somit das Produkt von Einigungsprozessen zwischen dem Kind und der Bezugsperson.

Da die Interaktionen zwischen dem Kind und der jeweiligen Bezugsperson

[64] Dieser Begriff hat schon bei Freud eine ganze Reihe von Wandlungen durchgemacht. Er bezeichnet zunächst »allgemein den ersten Narzißmus, den des Kindes, das sich selbst zum Liebesobjekt nimmt, bevor es äußere Objekte wählt.« (Jean Laplanche und Jean-Bertrand Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973, 321) Der primär narzisstische Zustand wird von Freud in den metapsychologischen Arbeiten zunächst dort situiert, wo sich bereits ein bewusstes Ich herausbildet, wo es also bereits einen bewussten Bezug auf bestimmte Objekte gibt. In späteren Arbeiten wird damit ein »vor der Bildung eines Ichs gelegener Zustand des Lebens« bezeichnet, »dessen Urbild das intrauterine Leben sei.« (Ebd.) Lorenzer schließt an diese letztere Bedeutung des Begriffs an, die unter denjenigen, die diesen Begriff bis heute verwenden, die geläufigste ist.

[65] Lorenzer, Zur Begründung, a. a. O., 44.

aber nicht störungsfrei verlaufen, ist noch eine zweite Stufe von Reizeinbrüchen und damit eine zweite Form des Leidens zu bestimmen. Denn nicht immer wird von den Bezugspersonen auf das geäußerte Bedürfnis unmittelbar adäquat reagiert, manche Befriedigung muss aufgeschoben oder versagt werden. Nicht nur wird dann eine unmittelbare körperliche Mangelerfahrung gemacht, worin eben die erste Form des Leidens besteht, sondern ebenfalls wird das Ausbleiben der erwarteten Befriedigung erlitten, die Befriedigungserwartung wird enttäuscht. Die Distanz zwischen Bedürfnis und Befriedigung vergrößert sich. Auch dies ist nach Lorenzer unvermeidlich. »Konstruieren wir den utopisch-idealen Fall einer durch keinerlei äußerliche Momente (wie zufällige Abwesenheit der Mutter) getrübten Inanspruchnahme der mütterlichen Hilfe – auch dann kann die Bedürfnisbefriedigung nicht jenen Gang nehmen, den der kindliche Bedarf anstrebt; auch dann werden die kindlichen Erwartungen im schon eingeübten Wechselspiel frustriert. Durch die Abfolge dieser neuerlich unvermeidlichen Erfahrungen erhält das Wechselspiel schließlich die Form, die die Beziehung zwischen diesem Kind und dieser Mutter kennzeichnet. Versagungen und ihre jeweils spezifischen Aufhebungen erbringen so die allmähliche Konturierung in konkreten Formeln der Einigung, die zunehmend das Merkmal lebensgeschichtlicher Unaustauschbarkeit erhalten.«[66] Die Beziehung des Kindes zu seinen primären Bezugspersonen ist in dieser frühen Phase der kindlichen Entwicklung also nichts anderes als ein interaktiver Prozess, in dem das Kind sein Leid – das ist: die Mangelerfahrung und die ausbleibende unmittelbare Beseitigung des Mangels bzw. die Versagung – so lange auszuhalten lernen muss bis es beseitigt wird. Wenn das Leid beseitigt, das jeweilige Bedürfnis befriedigt wird, entsteht beim Kind eine körperliche Erwartungshaltung, die bei einem erneuten Entstehen des jeweiligen Bedürfnisses mit derselben Befriedigung rechnet. Die eingeübten Interaktionsformen drängen auf Wiederholung. Die Interaktionen, die das Kind mit den primären Bezugspersonen durchlebt, hinterlassen demnach körperliche Spuren. Diese Spuren – Freud spricht diesbezüglich von Erinnerungsspuren – sind durch Interaktionen zwischen Kind und Bezugsperson vollzogene Formungen des Kinderkörpers. Sie sind dies aber jeweils als Resultate der spezifischen Praxis spezifischer Menschen und haben deswegen einen sozialen Gehalt.[67]

Für die Formung der Bedürfnisse und der Erwartungshaltung des Kindes

[66] Ebd., 44.

[67] Das betont auch Ilka Quindeau, wenn sie schreibt: »Der Begriff der Erinnerungsspur verbindet somit die drei grundlegenden Dimensionen der Psychoanalyse, das Somatische, das Soziale und das Unbewusste: Erinnerungsspuren sind Niederschläge früheren Erlebens und damit Niederschläge der Lebenspraxis, der sozialen Praxis und gleichzeitig Entwürfe

macht es einen entscheidenden Unterschied, von wem und auf welche Weise seine Bedürfnisse befriedigt werden. Wird das Kind beispielsweise allein von einer Person betreut und umsorgt, die ständig anwesend ist, so ist die Erwartungshaltung, die sich dadurch beim Kind herausbildet, eine andere, als wenn das Kind abwechselnd von verschiedenen Bezugspersonen betreut wird, die entsprechend auch nur abwechselnd anwesend sind. Das Kind wird auf Veränderungen, Enttäuschungen und Frustrationen jeweils vor dem Hintergrund dessen reagieren, was sich bei ihm als körperlich geformte Erwartungshaltung herausgebildet hat. Was es *jetzt* als Leid empfindet, hängt davon ab, was es *zuvor* als Leid empfunden und welchen Umgang mit diesem Leid es im Wechselspiel mit seinen Bezugspersonen ausgebildet hat.

Den konkreten Niederschlag der Interaktionen des Kindes und seiner Bezugspersonen im Kind nennt Lorenzer Interaktionsform. Dieser Begriff hebt nicht auf die Form einer bestimmten Interaktion ab, von der dann noch ein spezifischer Inhalt der Interaktion unterschieden werden müsste, sondern meint den durch Praxis verkörperlichten Niederschlag der Interaktion, also die konkrete leibliche Gestalt, die eine Interaktion in einem Kind hinterlässt. Die Interaktionsform, die sich im Kind gebildet hat, erwächst »freilich nicht aus einem isolierten Unbewußten, sondern« ist »Niederschlag des so und so geformten Wechselspiels zwischen Körperbedürfnissen und Interaktionsangeboten, zwischen kindlicher Natur und den Kräften, die durch die Mutter hindurch das reale Wechselverhältnis beeinflussen«.[68] Weil das Kind spezifische Bedürfnisse ausbildet bzw. unter spezifischen Formen des Mangels leidet und es nicht alleine dafür sorgen kann, dass sich daran etwas ändert, trägt es sein Leid an seine Bezugspersonen heran, die ihm auf eine je spezifische Weise dabei helfen, seine Bedürfnisse zu befriedigen. Das Kind lernt so, dass es dann, wenn es Mangel leidet, nicht alleingelassen wird, dass es vielmehr zu seinem Leben dazugehört, dass ihm geholfen wird, wenn es leidet. Die Praxis der Bezugspersonen ist im besten Fall entsprechend darauf abgestellt, das Leid des Kinds zu lindern und ihm so beizubringen, dass es damit rechnen kann, dass ihm geholfen werden wird, wenn es leidet. Wenn es weiß, dass ihm geholfen wird, dass seine Bedürfnisse also befriedigt werden, dann lässt sich die zeitliche Distanz zwischen Bedürfnis und Befriedigung entsprechend leichter ertragen. Der Aufschub der Befriedigung wird schrittweise möglich, wenn dahingehend Vertrauen besteht, dass die Befriedigung erfolgen wird.

Bernstein hat die sich entwickelnde vertrauende Erwartungshaltung des

künftigen sozialen Zusammenspiels bzw. Handelns.« (Ilka Quindeau, Spur und Umschrift. Die konstitutive Bedeutung von Erinnerung in der Psychoanalyse, München: Fink 2004, 12.)

[68] Lorenzer, Zur Begründung, a. a. O., 45.

Kindes, im Falle des Leidens Hilfe zu erhalten, mit einer treffenden Formulierung als »*a material a priori of our ordinary life*«[69] bezeichnet. Es gehört demnach zur menschlichen Lebensform als solcher dazu, dass ihre Mitglieder in ihrer Ontogenese 1. mit unvermeidbarem Leiden konfrontiert werden, das sie alleine nicht bewältigen können, dass 2. dieses Leiden durch die Hilfe primärer Bezugspersonen gelindert und punktuell aufgehoben wird, woraus 3. die Erwartungshaltung und ein Vertrauen entstehen, dass ihnen geholfen werden wird, wenn sie leiden. Mit Bezug auf den oben erläuterten Begriff der Gewohnheit von Hegel lässt sich hier sagen, dass diese Erwartungshaltung das Produkt von Gewohnheiten ist, sie ist materiell in praktischen Interaktionen von konkreten menschlichen Wesen hergestellt worden und den Kindern buchstäblich so in Fleisch und Blut übergegangen, dass sie sie nicht mehr loswerden können. Obwohl das Entstehen dieses materialen Aprioris zur menschlichen Lebensform als solcher dazugehört, ist es keine rein natürliche Bestimmung in dem Sinne, dass es ganz unabhängig davon entstünde, wie menschliche Wesen miteinander umgehen. Als materiale apriorische Bestimmung der menschlichen Lebensform muss sie nicht nur in spezifischen Lebensform*en* hervorgebracht werden, es ist ebenfalls von den historisch-gesellschaftlichen Lebensform*en* abhängig, *wie* auf diese material-apriorische Bestimmung Rücksicht genommen wird, d. h. wie mit dem unvermeidlichen kindlichen Leid umgegangen wird, welche Einigungsprozesse zwischen Kind und Bezugsperson ablaufen etc. Das Leiden und seine Bewältigung sind für die Ontogenese von menschlicher Subjektivität so zentral, dass der gesamte Prozess der Ontogenese als eine Form von Leidensbewältigung zu verstehen ist, deren konkrete Gestalt sich nur in einem spezifischen gesellschaftlich-historischem Rahmen ausbilden kann. Anders formuliert: Menschen werden dadurch zu erwachsenen menschlichen Personen, indem sie als Kleinkinder mit Unterstützung anderer Menschen lernen, unvermeidliches Leid zu ertragen und zu bewältigen.[70]

[69] Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 101. Herbert Marcuse spricht mit Bezug auf die materielle Herausbildung der Formen von Subjektivität davon, dass sich – anders als Kant dies dachte – darin durch »weit konkretere, ›materialere‹ Synthesen […] ein empirisches (das heißt geschichtliches) Apriori der Erfahrung« entwickle. (Herbert Marcuse, Konterrevolution und Revolte, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973, 77) Eben genau diesen Status hat auch das materiale Apriori der Hilfserwartung.

[70] Heiko Stubenrauch hat mich darauf hingewiesen, dass die Unvermeidlichkeit von Leid für die Subjektwerdung auch von Adorno betont wird: »Der Prozeß ist doch der, daß Kinder – Freud hat das als die normale Entwicklung bezeichnet – im allgemeinen mit einer Vaterfigur, also mit einer Autorität sich identifizieren, sie verinnerlichen, sie sich zu eigen machen, und dann in einem sehr schmerzhaften und nie ohne Narben gelingenden Prozeß erfahren, daß der Vater, die Vater-Figur dem Ich-Ideal, das sie von ihm gelernt haben, nicht

Dies lässt sich zwar als eine allgemeine und in diesem Sinne anthropologische Bestimmung festhalten. Aus einer materialistischen Perspektive erwächst daraus aber wieder die Forderung danach, die gesellschaftliche Wirklichkeit dieses Prozesses in den Blick zu nehmen. Denn, wie Julia König betont hat, stellt es eine anthropologische Tatsache dar, »dass kein Kind sich aussuchen kann, in welche Verhältnisse es hineingeboren wird, und dass es schlicht keine Wahl hat, ob es nun in diesen Verhältnissen aufwachsen möchte oder nicht.«[71] Weil diese Verhältnisse so unterschiedlich aussehen, sind Maß und Form des Leidens, das Kinder zu ertragen haben, abhängig von den materiellen Lebensverhältnissen ihrer primären Bezugspersonen, die sie sich nicht aussuchen konnten. Nicht nur ist das Verhältnis der Kinder zu ihren Bezugspersonen durch eine »konstitutionelle Ungleichheit«[72] und Asymmetrie gekennzeichnet, die globalen Lebensverhältnisse der Kinder und ihrer Bezugspersonen sind in der kapitalistischen Lebensform vielmehr selbst durch drastische Ungleichheiten markiert, die die Art und Weise beeinflussen, wie mit dem notwendigen Leiden umgegangen wird. Im Unterschied zur anthropologisch gesetzten »konstitutionellen Ungleichheit« zwischen Kindern und Erwachsenen sind die Ungleichheiten der Lebensverhältnisse in der kapitalistischen Lebensform jedoch veränderbar. Für Armut, Mangel und die bedauerlicherweise mannigfaltigen Formen gesellschaftlicher Ausschlüsse und Gewalt gibt es keine anthropologischen Gründe, sie erschweren jedoch den Umgang mit jenem in dem asymmetrischen Generationenverhältnis notwendigen Leiden der Kinder an Selbstbeschränkung und dem Aufschub von Befriedigungserlebnissen.

entspricht, dadurch sich davon ablösen und erst auf diese Weise überhaupt zu mündigen Menschen werden.« (Adorno, Erziehung zur Mündigkeit, in: ders., Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969, hrsg. von Gerd Kadelbach, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971, 140.) Zwar spricht Adorno hier von einer späteren Phase der kindlichen Entwicklung als ich das hier mit Bezug auf Lorenzer getan habe, aber dies bestätigt nur das Urteil, dass das Bewältigen von Leid ein unvermeidlicher Teil der Ontogenese von Subjektivität ist. Dass nun wiederum alles darauf ankommt, nicht jedes Leid als unvermeidliches Leid zu verstehen, darauf komme ich im nächsten Kapitel zu sprechen.

[71] Julia König, Kindeswohl, advokatorische Ethik und Sexualpolitik, in: Ferdinand Sutterlüty und Sabine Flick (Hrsg.), Der Streit ums Kindeswohl, Weinheim: Beltz Juventa 2017, 116.

[72] Ebd., 115.

Das gegenständliche Gattungswesen ist ein abhängiges Wesen

Bevor die Konsequenzen von Hegels und Lorenzers Überlegungen für das Verständnis des Leidens des gegenständlichen Gattungswesens auf den Begriff gebracht werden, möchte ich erläutern, wie sich Hegels Überlegungen aus Lorenzers Perspektive darstellen und umgekehrt. Dies wird die darauffolgende Zusammenführung bezüglich der hier zentralen Begriffe der Abhängigkeit, der Lebensform und des gegenständlichen Gattungswesens vorbereiten.

Blickt man mit Lorenzer auf Hegel, so fällt auf, dass der in der *Anthropologie* beschriebene Prozess der Bildung von Gewohnheiten noch als ein vorsozialer Prozess dargestellt wird. Die Entwicklung der Seele wird hier von Hegel noch als ein interner Vorgang verstanden und nicht im Verhältnis zur sozialen Wirklichkeit erläutert, obgleich der objektive Geist den unhintergehbaren Rahmen für die Entwicklung des subjektiven Geistes darstellt. Mit Lorenzer lässt sich ergänzend bemerken, dass die Bildung von so grundlegenden Fähigkeiten wie aufrecht Stehen und Denken, die Hegel als Gewohnheiten fasst, nicht nur als ein bereits sozialer Prozess verstanden werden muss – das tut Hegel –, sondern auch als ein interaktiver Prozess zwischen Kleinkind und Bezugsperson *dargestellt* werden sollte, was Hegel nicht beim Begriff der Gewohnheit, sondern nur bei der Abfolge der Lebensalter tut, die er aber noch zu den natürlichen Veränderungen zählt. Der Prozess der Bildung grundlegender Fähigkeiten setzt mindestens zwei Menschen voraus, von denen ein Mensch bereits ein selbständiges selbstbewusstes Subjekt sein muss, das die Sozialisation des anderen Menschen ermöglicht. Zwar setzt der Bildungsprozess der Seele zum Selbstbewusstsein nach Hegel bereits den Geist und damit ein entwickeltes gesellschaftliches Leben voraus – sonst wäre die Geschichte des Geistes keine Selbsthervorbringung –, so dass auch das, was Hegel in der *Anthropologie* beschreibt, bereits als Teil eines umfassenden und selbst sozialen Prozesses zu verstehen ist. Für die Darstellung der Entwicklung der Seele sind für Hegel diejenigen Interaktionen, die diesen Prozess erst möglich machen, aber von nachrangiger Bedeutung. Haben die ersten Gewohnheiten, durch die die Seele sich vom Leib differenziert, für Hegel noch keinen spezifisch sozialen Gehalt, so sind sie aus Lorenzers Perspektive als Produkt von Interaktionen zu verstehen, denen durch die Beteiligung der bereits erwachsenen Bezugsperson, die eine soziale Lebensgeschichte hat und sich nur im Rahmen gesellschaftlich geteilter Praktiken auf etwas oder jemanden beziehen kann, ein sozialer Gehalt gegeben wird. Die Anstrengungen, die die Bildung von Gewohnheiten mit sich bringen, werden idealerweise durch die Bezugsperson gemildert. Indem das werdende Subjekt vom bereits geworde-

nen Subjekt Hilfestellungen bekommt, bildet es Gewohnheiten aus, macht es seine Natur zu einer zweiten Natur.

Blickt man umgekehrt mit Hegel auf Lorenzer, so lässt sich der interaktive Prozess zwischen Kind und Bezugsperson als ein Prozess verstehen, in dem einerseits das Kind auf Gedeih und Verderb davon abhängig ist, dass sein Leiden von der Bezugsperson anerkannt wird, in dem andererseits aber das Kind lernen muss, die ihm von der Bezugsperson durch Versagung unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung gesetzten Grenzen zu akzeptieren. Indem es das lernt, bildet sich für es die Bezugsperson überhaupt erst als ein von ihm unterschiedenes Wesen heraus, von dem das Kind zwar Hilfe erwarten kann, das es aber nach und nach als ein selbständiges Wesen anerkennen muss. Genau das meint Hegels Bemerkung, dass das Kind »aus seinem Versenktsein in die Außenwelt«[73] herausfinden und sich von ihr zu unterscheiden lernen muss. Weil das Verhältnis zwischen Kind und Bezugsperson asymmetrisch ist, findet die Anerkennung zwischen ihnen auf dem Boden der existenziellen Abhängigkeit des Kindes von der Bezugsperson statt.[74]

Was sich nun mit Hegel und Lorenzer bezüglich des Menschen als gegenständliches Gattungswesen festhalten lässt, ist, dass er als dieses gegenständliche Gattungswesen ein abhängiges Wesen ist.[75] Diese Bestimmung hatte sich bereits bei Aristoteles angedeutet und wurde bei Thompson und Marx weiterentwickelt. Aber erst mit Blick auf die Ontogenese von Selbstbewusstsein und Subjektivität wird ihre volle Bedeutung sichtbar. Judith Butler hat dies in einer ihrer jüngeren Veröffentlichungen ebenfalls betont: »Jedes Individuum entsteht im Verlauf des Prozesses der Individuation. Keiner wird als Individuum geboren; wenn jemand im Verlauf der Zeit zum Individuum wird, entgeht er oder sie in diesem Prozess nicht den grundlegenden Bedingungen der Abhängigkeit. Diese Bedingungen können nicht durch den bloßen Zeitablauf überwunden werden. Wir alle wurden, unabhängig von unseren späteren politischen Auffassungen, in einen Zustand radikaler Abhängigkeit hi-

[73] Hegel, Die Philosophie des Geistes, a. a. O., 80.

[74] Bezüglich der asymmetrischen Abhängigkeit der Kinder von ihren Bezugspersonen führt König aus: »Auch wenn ihre Eigenaktivität in den frühesten Interaktionen mit ihren primären Bezugspersonen nicht unterschlagen werden darf, ist die Dominanz letzterer in diesen Beziehungen nicht zu übersehen; entsprechend bleiben die Subjekte den übermächtigen Bedingungen ihrer Konstitution *leidenschaftlich verhaftet*, das Begehren der Liebe und Sorge der Eltern wird für das Kind zur unhintergehbaren Seinsbedingung.« (König, Kindeswohl, a. a. O., 116/17.)

[75] Loick spricht deswegen zurecht von einer »essentiellen menschlichen Dependenz«, unterlässt es jedoch, die Genese dieser Dependenz zu erläutern, weswegen sie bei ihm zu einer rein sozialen Bestimmung wird, von der er jedoch nicht sagt, wo sie herkommt oder welche Bedingungen sie hat. (Loick, Abhängigkeitserklärung, a. a. O., 297)

neingeboren.«[76] Abhängig ist der Mensch als gegenständliches Gattungswesen ab dem Zeitpunkt seiner Geburt davon, dass andere Menschen seine Bedürfnisse befriedigen, das für ihn unvermeidliche Leiden so erträglich machen, dass er daran nicht zugrunde geht und keine ihn fortan bestimmenden Mangelerscheinungen oder Schäden davonträgt. Indem der Mensch jedoch lernt, dass ihm von anderen geholfen wird, wenn er leidet, weiß er sich einerseits als abhängig von ihnen, kann sich aber andererseits als abhängiges Wesen auch auf die Hilfe anderer verlassen und durch die Hilfe anderer seine eigene Abhängigkeit schrittweise reduzieren. Weil er lernt, dass sein Leiden für seine Bezugspersonen nicht gleichgültig, sondern von so großer Relevanz ist, dass sie handeln, um es zu beheben, lernt er sich als ein Wesen zu verstehen, das nur mit anderen und das heißt: nur in Abhängigkeit von anderen leben kann. Diese Abhängigkeit ist zunächst unmittelbar materieller und psychischer Art.

Ohne die durch andere Menschen gewährleistete Behebung desjenigen Leidens, das durch die mangelnde Deckung materieller Grundbedürfnisse hervorgerufen wird, sind Menschen am Beginn ihres Lebens nicht überlebensfähig. Weil menschliches Leben sich aber nicht in der Selbsterhaltung bzw. im Kampf ums Überleben erschöpft – und auch nicht erschöpfen soll –, bleibt die unmittelbare physische Abhängigkeit menschlicher Wesen nicht in der Weise bestehen, in der sie am Beginn des Lebens besteht. Wichtig ist hierbei der Zusatz »nicht in der Weise«, denn auch als erwachsene mündige Subjekte sind Menschen physisch voneinander abhängig, allerdings eben nicht so, wie sie es am Beginn ihres Lebens waren. Im Falle starker psychischer und physischer Beeinträchtigungen, die es unmöglich machen, das eigene Überleben ohne die Hilfe anderer zu sichern, ist die Abhängigkeit augenfällig. Nicht unmittelbar sichtbar, aber deswegen nicht weniger bedeutsam ist dagegen die Abhängigkeit davon, dass die Grenzen des eigenen Leibs von anderen Menschen anerkannt werden. Als leibliche Wesen sind Menschen verletzbar, unabhängig davon, in welcher Lebensform sie leben. Sie sind abhängig davon, dass andere Menschen es unterlassen, ihnen gewaltsam zu Leibe zu rücken, ihre Vulnerabilität also respektiert wird. Aber, wie Butler wiederum zu Recht betont hat, die Verletzbarkeit eines konkreten Menschen wird bestimmt von seinen jeweils konkreten Lebensverhältnissen. Weil Leiden, wie ich oben ausgeführt habe, immer Leiden von jemandem an etwas in bestimmten sozialen Verhältnissen ist, gilt dasselbe auch für die Verletzbarkeit. »Wir sind niemals einfach nur verletzbar, sondern immer verletzbar durch eine bestimmte Situation, eine Person, eine soziale Struktur, durch irgendetwas, auf das wir uns

[76] Butler, Die Macht der Gewaltlosigkeit, a. a. O., 57/58.

verlassen und bezüglich dessen wir exponiert sind. Man könnte vielleicht sagen, wir sind angreifbar durch jene Umwelt- und Gesellschaftsstrukturen, die unser Leben erst ermöglichen, und wo sie versagen, scheitern auch wir. Abhängigkeit impliziert Verletzbarkeit; wenn die sozialen Strukturen, von denen man abhängt, versagen, gerät man in eine prekäre Lage.«[77] Die eigene Verletzbarkeit ist im Alltagsleben manchmal kaum spürbar, und zwar deswegen, weil und wenn sie als eine Grenze respektiert wird. Das heißt: Die physische Abhängigkeit von anderen bzw. vom Handeln anderer Menschen bleibt als grundlegende Bestimmung menschlichen Lebens dann unsichtbar, wenn sie als eine solche grundlegende Bestimmung in der menschlichen Praxis anerkannt wird. Dies ist zwar im Alltagshandeln oft der Fall, aber eben nicht immer und erst recht nicht für alle Menschen gleichermaßen. Die gesellschaftlichen Institutionen des globalen Kapitalismus nehmen auf die Verletzbarkeit der Menschen auf sehr unterschiedliche Weise Rücksicht, was sich recht deutlich allein daran erkennen lässt, dass für den Schutz mancher Menschen Leibwächter beschäftigt werden, die die körperliche Unversehrtheit garantieren sollen, wohingegen das leibliche Wohlergehen anderer Menschen auch dann keine Rolle spielt, wenn allgemein bekannt ist, dass die als Lohnarbeit vollzogenen Tätigkeiten, die sie ausüben müssen, hochgradig gesundheitsgefährdend sind, wie z. B. die Arbeit in Kupferminen in Bolivien, Chile, Sambia und anderswo.

Die grundlegende Bedeutung von Abhängigkeit und Verletzbarkeit für das Wohlergehen von Menschen als gegenständliche Gattungswesen wird dann besonders spürbar, wo die Grenzen des eigenen Leibs eben nicht mehr respektiert werden. Diese Grenzen müssen aber anerkannt werden, wenn menschliche Wesen an ihrer jeweiligen sozial realisierten Lebensform teilhaben können sollen. Die Bedingung für die Teilnahme und Teilhabe an sozialer Praxis ist zunächst einmal, nicht unter physischer Gewalt leiden zu müssen. Zur Anerkennung dieser Unversehrtheit werden Menschen bereits im Prozess der Genese ihres Selbstbewusstseins als Qualität ihrer Natur gebracht. Wenn Hegel darauf verweist, dass die Selbständigkeit eines selbstbewussten Wesens nur dadurch zustande kommen kann, dass es sich von anderen selbstbewussten Wesen als selbständig anerkannt weiß, so ist dies nur möglich auf der Basis wechselseitiger Selbstbeschränkung. Indem ich die physischen Grenzen der Anderen respektiere, erkenne ich an, dass ihre Leben davon abhängen, wie ich sie behandle und primär: dass ich ihnen keine Gewalt antue, sie nicht wie bloße Gegenstände behandle. Diese Anerkennung der Anderen durch mich ist aber nur möglich, wenn die Anderen sich von mir

[77] Ebd., 64.

anerkennen lassen, d. h., wenn sie sich ebenfalls selbst beschränken und darauf verzichten, mir Gewalt anzutun.

Der Verzicht darauf, sich den Anderen »einzuverleiben«, weil nur der Andere mich anerkennen kann, bedeutet, dass ich den Anderen wiederum ebenfalls als selbständig anerkenne. Mich selbst zu beschränken, bedeutet zwar Versagung und Verzicht und insofern in diesem Sinne auch Leiden, aber durch dieses Leiden verhindere ich das Leiden des Anderen, der an ihm selbst dieselbe Form der Beschränkung vollzieht und insofern ebenso für mich leidet wie ich für ihn. Ich muss das Leiden in diesem Sinne deswegen nicht als etwas auf mir Lastendes erfahren, das ich unter allen Umständen loswerden möchte. Es ermöglicht mir vielmehr etwas, das ich ohne es nicht erfahren könnte. Durch diese Selbstbeschränkung ist der Mensch konstitutiv, also physisch, psychisch und normativ an den anderen bzw. die anderen Menschen gebunden. Dies heißt aber auch, dass sich das durch die Selbstbeschränkung zugemutete Leiden lohnt. Die Wechselseitigkeit von Selbstbeschränkung und Anerkennung ist in ihrem Ergebnis darum kein Nullsummenspiel, denn das, was durch das mit der Selbstbeschränkung vollzogene Leiden gewonnen wird, ist etwas, das es sonst nicht gäbe: der Status eines selbstbewussten, d. h. selbständig denken und handeln könnenden Lebewesens, das mit anderen lebt. Die Akzeptanz des Mangels, die Akzeptanz der Erfahrung, nicht vollständig zu sein und des Anderen zu bedürfen, also abhängig zu sein, ist es, die sich für Menschen auszahlt, weil sie ihnen dasjenige Maß an Selbständigkeit erst ermöglicht, das ohne Anerkennung der eigenen Abhängigkeit für sie nicht erreichbar wäre. »Geglücktes Leben […] setzt die Akzeptanz von Mangel voraus. Akzeptanz, dass es kein absolut erfüllendes Objekt gibt, sei es der andere oder der eigene Körper, Verzicht auf absolute Macht und Kontrolle, Verzicht auf den vernichtenden Ausschluss alles Störenden, Fremden, Akzeptanz von Endlichkeit, Verschiedenheit. Ein rechtes Maß des Leidens an diesem sozusagen ›guten, produktiven Mangel‹ ist dann gerade die Bedingung dessen, dass uns ein ›Mehr-Leiden‹, gar ein Übermaß an Leiden erspart bleibt.«[78]

Hatte Thompson argumentiert, dass sich die Achtung des normativen Status des Menschen aus den kategorialen Bestimmungen der menschlichen Lebensform ableiten lässt, so verweisen die Überlegungen von Hegel und Lorenzer darauf, dass dieser Status etwas durch die lebensgeschichtliche Akzeptanz von Mangel, d. h. durch Selbstbeschränkung Erworbenes ist. Er kommt menschlichen Lebewesen nicht nach erfolgter Genese ihres Selbstbewusst-

[78] Hermann Lang, Leiden am Mangel, in: Martin Heinze, Christian Kupke und Christoph Kurth (Hrsg.), Das Maß des Leidens. Klinische und theoretische Aspekte seelischen Krankseins, Würzburg: Königshausen und Neumann 2003, 286.

seins und ihrer Subjektivität von außen als etwas Zusätzliches zu, indem sie sich als bis dahin noch isolierte Einzelwesen aufeinander beziehen und sich dann nach erfolgter Selbstbeschränkung und Anerkennung denjenigen normativen Status zuschreiben, der ihnen die Teilnahme am sozialen Leben ermöglicht. Der genannte normative Status wird vielmehr im Prozess der Ontogenese der Subjektivität erworben bzw. durch soziale Praxis hergestellt.

Weil dieser Status etwas ist, das erst erworben werden muss, treten sich im Prozess der Subjektgenese nicht bereits »fertige« Subjekte oder Selbstbewusstseine gegenüber. Gerade mit Bezug auf die Interaktionen zwischen Kindern und Bezugspersonen ist darauf hinzuweisen, dass es sich beim Verhältnis beider nicht um ein bereits intersubjektives Verhältnis handelt, als welches Honneth es begreift.[79] Denn Intersubjektivität gibt es erst dort, wo es mindestens zwei Subjekte gibt. Wo ein Mensch erst durch einen anderen Menschen, der bereits Subjektstatus hat, zum Subjekt wird, ist es nicht zutreffend, von Intersubjektivität zu sprechen.[80] Die diesbezügliche Rede von der Intersubjektivität nivelliert stattdessen die Anstrengung, die es für das Kind bedeutet, den Status eines Subjekts zu erhalten. Ein Mensch zu werden heißt hier dann diesen normativen Status zu erwerben. Das dabei erfahrene Leid, auf das Hegel und Lorenzer hingewiesen haben, ist in diesem Sinne notwendig, weil dieser Status ohne das Durchlaufen des Prozesses, in dem unvermeidlich Leid zugefügt und ertragen werden muss, nicht erworben werden kann. Ein Subjekt werden kann in diesem Sinne nur, wer Objekt dieses interaktiven und sozialen, nicht aber bereits intersubjektiven Prozesses ist.

Weil Menschen leibliche Wesen sind, die aufgrund ihrer Leiblichkeit leidensfähig und verletzbar sind, sind sie voneinander grundlegend physisch abhängig, insofern sie darauf angewiesen sind, dass ihnen im Falle des Mangels geholfen wird und ihre Verletzlichkeit respektiert wird. In ihrer Ontogenese bilden menschliche Wesen eine für ihr weiteres Leben konstitutive Hilfserwartung aus, in deren Zentrum der Erhalt ihrer leiblichen Unversehrtheit steht.[81] Den Menschen in dieser Hinsicht primär als ein leibliches Wesen zu

[79] Vgl. Honneth, Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin: Suhrkamp 2010, 280–297.

[80] Dies war auch Gegenstand der Debatte, die sich zwischen Honneth und Joel Whitebook entwickelt hat. Vgl. dazu die Überlegungen von Julia König und mir: Philip Hogh und Julia König, Bestimmte Unbestimmbarkeit. Über die zweite Natur in der ersten und die erste Natur in der zweiten, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59 (2011) 3, 422–426.

[81] Das ist ein zentraler Gedanke von Jean Améry, worauf ich unten ausführlich zu sprechen komme. Vgl. Jean Améry, Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, in: ders., Werke, Bd. 2, hrsg. von Irene Heidelberger-Leonard und Gerhard Scheit, Stuttgart: Klett-Cotta 2002, 67.

verstehen, heißt eben gerade nicht, ihn als etwas bloß Dinghaftes zu verstehen. Im Gegenteil: Seine leibliche Verletzlichkeit und Abhängigkeit anzuerkennen heißt gerade ihn als etwas anderes denn als ein Ding zu verstehen, mit dem willkürlich verfahren werden darf. Weil die Anerkennung des Menschen als leiblich verletzbares Wesen notwendig dafür ist, dass ihm sein normativer Status als Mensch zukommen kann, ist er in einem anderen als nur in einem physischen Sinne von anderen Menschen abhängig. Weil er ein leiblich verletzbares Wesen ist, ist er von anderen Menschen in einem normativen Sinne abhängig: davon nämlich, dass ihm sein normativer Status zuerkannt und dieser nicht gefährdet wird, weil eine solche Gefährdung ihn als leibliches Wesen gefährdete.[82] Der normativen Sphäre kommt so verstanden eine Schutzfunktion zu. Geschützt werden muss der Mensch als leibliches Wesen vor dem Leiden, das ihn daran hindert als das selbstbewusste Gattungswesen, das er ist, in seiner jeweiligen historisch-spezifischen Lebensform denken und handeln zu können.

Ist es für Kleinkinder nun zutreffend, von der Hilfserwartung als einem sich herausbildenden materialen Apriori zu sprechen, so bleibt dieses materiale Apriori zwar im weiteren Verlauf des Lebens bestehen, allerdings tritt durch die notwendige wechselseitige Selbstbeschränkung etwas hinzu, was sich als Wechselseitigkeitsorientierung bezeichnen lässt, die es Menschen ermöglicht, miteinander zu kooperieren.[83] Sie sind so nicht nur passiv auf die Hilfe anderer angewiesen, sondern können sowohl eigenes wie fremdes Leid durch kooperative Praktiken lindern und beheben.[84] Zwar können auch für

[82] Zu der Einschätzung, dass Abhängigkeit als »eine Grundlage der zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen« zu verstehen ist, kommt auch Albert Memmi. Was ich hier im Anschluss an Hegel und Lorenzer unter Selbständigkeit verhandle, beschreibt Memmi mit dem Begriff der Unabhängigkeit. Als Status verstanden, den ein Mensch in seinen Beziehungen einnehmen kann, ist Unabhängigkeit aber nur unter der Voraussetzung von Abhängigkeit möglich. (Vgl. Albert Memmi, Trinker und Liebende. Versuch über die Abhängigkeit, aus dem Französischen übersetzt von Karin Messmer, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2000, 30/31) Die Negation setzt das Negierte voraus, ohne Abhängigkeit also keine Unabhängigkeit. Entsprechendes gilt auch für das von mir Diskutierte: Selbständigkeit gibt es nur, wo die Abhängigkeit von der Anerkennung durch den Anderen akzeptiert wird.

[83] Für diesen Hinweis danke ich Victor Kempf.

[84] Daniel Loick hat solche Kooperationen als etwas beschrieben, das marginalisierte Gruppen durchführen können, um sich als Gegengemeinschaften gegenüber der diskriminierenden Praxis der Mehrheitsgesellschaft zu konstituieren. (Vgl. Loick, The Ethical Life of Counter-Communities, in: Critical Times, 4 (2021) 1, 1–28) In der Kooperation liegt, so verstanden, dann auch ein eminent politisches und kritisches Moment, da sie es ermöglicht, Praxisformen einzuüben, die über die dominanten Praktiken hinausweisen. (Vgl. Loick, Gegenhegemoniale Gewöhnung, a. a. O.)

erwachsene und kooperationsfähige menschliche Wesen Situationen entstehen, in denen sie auf Gedeih und Verderb auf die Hilfe anderer angewiesen sind und diese erwarten. Deswegen wird das materiale Apriori der Hilfserwartung durch Wechselseitigkeitsorientierung und Kooperationsbereitschaft auch nicht zum Verschwinden gebracht.[85] Es bildet den leiblichen Grund menschlicher Praxis für jedes menschliche Wesen, das geboren wird. Weil Praxis in der menschlichen Lebensform stets gesellschaftlich und entweder aufbauend auf den Kooperationen anderer oder direkt kooperativ vollzogen werden muss, können menschliche Wesen als praktisch tätige Mitglieder ihrer Lebensform eigenes und fremdes Leiden zum Gegenstand kooperativer Praxis machen. Der normative Status des Menschen drückt seine unhintergehbare leibliche und normative Abhängigkeit von anderen Menschen aus. Dieser Status kann aber durch genau das, was ihn hervorbringt, auch gefährdet und letztlich zerstört werden: menschliche Praxis. Weil dieser Status nichts Natürliches, sondern als etwas Erworbenes nur etwas für menschliche Lebewesen Unverzichtbares ist, wenn sie wie Menschen leben können sollen, kann er den Menschen aberkannt werden. Damit Menschen als gegenständliche Gattungswesen in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit voneinander leben können, muss ihr normativer Status in ihrer kooperativen Praxis und durch diese anerkannt werden. Gefährdet Leiden diesen Status, so muss die Praxis einer Lebensform darauf ausgerichtet sein, dieses Leiden zu lindern, zu beenden und es zukünftig zu verhindern. Leiden ist so verstanden dann das grundlegende Problem der menschlichen Lebensform oder *das Problem der Probleme*[86], zu dessen Lösung alle Lebensform*en* die geeignete Praxis entwickeln müssen.

Genau an dieser Stelle wird so aus einer materialistischen Perspektive erneut das Verhältnis der menschlichen Lebensform als solcher und spezifisch historischer Lebensform*en* relevant. Hatte sich in Auseinandersetzung mit Marx gezeigt, dass die Bestimmungen der menschlichen Lebensform formale Bestimmungen sind, die auf je spezifische Weise in historischen Lebensform*en* verwirklicht werden müssen, so betrifft das auch den normativen Status des Menschen. Folgt man an dieser Stelle Jaeggi, so reicht es aus, die Gefährdung des normativen Status des Menschen nur im jeweils spezifisch histori-

[85] Butler scheint dies ebenfalls zu betonen, wenn sie schreibt: »Unserer fortbestehenden Abhängigkeit von sozialen und wirtschaftlichen Formen der Unterstützung des Lebens selbst entwachsen wir nicht; diese Abhängigkeit verwandelt sich nicht im Lauf der Zeit in Unabhängigkeit. Wo man auf nichts mehr bauen kann, wo gesellschaftliche und soziale Strukturen zusammenbrechen oder verweigert werden, gerät das Leben ins Schlingern oder scheitert, es wird prekär.« (Butler, Die Macht der Gewaltlosigkeit, a. a. O., 69)

[86] Für diesen Formulierungsvorschlag danke ich Isette Schuhmacher.

schen Rahmen einer bestimmten Lebensform zu betrachten, weswegen für sie der Bezug auf die menschliche Lebensform als solche nicht nötig ist, um plausibel zu machen, warum Lebensform*en* immer schon mit dieser Aufgabe konfrontiert sind. Entscheidend ist aus Jaeggis Perspektive, dass Lebensformen sowohl Probleme, die sich aus ihrer internen Dynamik ergeben als auch solche, mit denen sie unvorbereitet von außen konfrontiert werden, mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln zu lösen versuchen, was – je nach Problem und verfügbarer Ressourcen für seine Lösung – auch scheitern kann.[87] Was Menschen unzumutbar ist, ist ihnen demnach immer nur innerhalb ihrer spezifischen Lebensform unzumutbar, obgleich das keineswegs heißen muss, dass es nicht auch in anderen Lebensformen unzumutbar wäre.

Dem stimme ich grundsätzlich zu, würde allerdings vorschlagen, diese eine je spezifische Lebensform transzendierende Unzumutbarkeit genauer zu bestimmen und eben dafür muss zumindest implizit auf die menschliche Natur bzw. die menschliche Leiblichkeit Bezug genommen werden. Sobald von Leiden die Rede ist, wird unweigerlich eine Ebene berührt, auf der die menschliche Natur bzw. die menschliche Lebensform als solche berührt wird. Das heißt wiederum nicht, dass sich aus diesen formalen Bestimmungen *der* menschlichen Lebensform ausreichende ethische, soziale und politische Maßnahmen ableiten ließen, die für die Linderung sämtlicher Formen von Leiden sorgten. Umgekehrt aber bleibt doch auch die sich für Lebensform*en* als Notwendigkeit präsentierende Aufgabe, von ihren Mitgliedern nicht das Ertragen von Unzumutbarem zu verlangen, inhaltlich unterbestimmt, wenn die Bestimmung dieses Unzumutbaren ohne Bezug auf die leibliche Natur des Menschen vorgenommen wird.

Jaeggis Verzicht darauf, inhaltliche Ziele zu bestimmen, die Lebensformen anstreben sollten und ihre stattdessen vorgeschlagene Konzentration auf die Dynamik der Problemlösungsprozesse als fortschrittlich oder regressiv, geht so an grundlegenden materiellen Bestimmungen menschlicher Lebensform*en* vorbei.[88] Denn jede Lösung eines Problems ist eine Lösung von bestimmten Menschen für bestimmte Menschen in spezifischen sozialen und historischen Kontexten: jede Lösung ist Lösung eines bestimmten Problems, an dem bestimmte Menschen sich abarbeiten, und es sind die leiblichen Bestimmungen des Menschen, die den materiellen Kern jeder Lebensform ausmachen. Eine Lösung, die also keine Lösung für Menschen als leibliche Wesen ist, die also

[87] Vgl. Jaeggi, Kritik von Lebensformen, a. a. O., 383–391.

[88] Jaeggi fasst »Fortschritt nicht substanziell auf, sondern prozessual. Fortschritt in diesem Sinne besteht nicht im Erreichen eines bestimmten und vorher zu bestimmenden Zustands oder in der Realisierung eines bestimmten und vorab bestimmbaren Guts.« (Jaeggi, Fortschritt und Regression, Berlin: Suhrkamp 2023, 39).

nicht die spezifischen Problemstellungen einer bestimmten Lebensform für die in ihr lebenden Menschen in Relation zu ihrer Leiblichkeit in den Blick nimmt, ist gar keine. Ohne eine zumindest minimale Zielbestimmung, die auf diese materielle Bestimmtheit Rücksicht nimmt, schwebt die Rede von der Problemlösung ebenso in der Luft wie die rein prozessuale Auffassung des Fortschritts.[89]

Wenn die Verletzlichkeit des Menschen als leibliches Wesen nun so verstanden wird, dass es dabei allein um unmittelbare physische Verletzbarkeit geht, so missversteht man das, was es heißt, *als* ein leibliches Wesen verletzbar zu sein. Dann verfiele man wiederum in eine naturalistische Perspektive. Die Verletzungen, die Menschen erleiden können, können viele Formen annehmen: psychische, sprachliche bzw. symbolische, physische. Jede solche Verletzung wird einem Menschen aber als leibliches Wesen zugefügt, auch wenn sie gar nicht darauf zielt, seinen Leib unmittelbar zu verletzen. Wenn der Mensch ein leibliches Wesen ist, so werden ihm alle Verletzungen als einem leiblichen Wesen zugefügt, er erlebt sie als ein leibliches Wesen. Das gilt auch für soziale Exklusionen, die bestimmten Menschen die soziale Teilhabe an ihrer jeweiligen Lebensform erschweren oder gleich unmöglich machen. Lebensform*en* müssen den Problemen, die sich für sie stellen, nur deswegen nachgehen, weil sie Probleme für Menschen sind. Sind Menschen leibliche Wesen, so muss das, was für sie ein Problem ist, so gelöst werden, dass es für sie als leibliche Wesen eben kein oder zumindest ein kleineres Problem ist. Die Problemlösungen einer Lebensform sind immer Lösungen für Menschen und betreffen deswegen auch die leibliche Verfassung der Menschen. Bleibt die Reflexion auf die Leiblichkeit als materiellen Kern von Lebensformen aus, so kann das Leiden, das Menschen zugemutet wird, in seinen Auswirkungen, die es für Menschen als leibliche Wesen hat, nicht angemessen eingeschätzt werden. Die Vermittlung von Lebensform und Lebensform*en*, von Natur und Geschichte an dieser Stelle zu betonen, bedeutet also, in den jeweiligen Lebensformen sichtbar zu machen, wie sie den normativen Status, der dem Menschen zukommt, in der sie auszeichnenden Praxis zur Geltung bzw. eben nicht zur Geltung bringen.

Führt die kapitalistische Lebensform aufgrund ihrer ökonomischen und politischen Organisation zu einer strukturellen Vereinzelung der Menschen, die Kooperation zwischen ihnen primär als eine Kooperation voneinander isolierter, in Konkurrenz zueinander stehender, gesellschaftlich unterschied-

[89] Es ist deswegen nur konsequent, wenn Jaeggi hervorhebt: »Fortschritt wird damit sozusagen *freistehend* aufgefasst – und zu einem Bewegungsprinzip.« (Jaeggi, Fortschritt und Regression, a. a. O., 194) Ich komme auf den Fortschrittsbegriff unten noch ausführlicher zu sprechen.

lich positionierter und gegeneinander austauschbarer Monaden organisiert, so ist das Leiden der Menschen in dieser Lebensform nur dann ein Problem für diese Lebensform, wenn es das Funktionieren dieser Lebensform gefährdet, nicht aber wenn es das Leben einiger Menschen gefährdet.[90] Das Verhältnis der Menschen zum Leiden der anderen ist im Kapitalismus deswegen als ein Verhältnis austauschbarer Monaden einerseits durch Indifferenz, andererseits durch einen bloß instrumentellen Bezug gekennzeichnet, der eine Linderung des Leidens nur deswegen fordert, weil sonst auch das eigene Wohlergehen und die Kooperation der Monaden gefährdet sein könnten. Ruft die gesellschaftliche Kooperation durch Arbeitsteilung und Lohnarbeit selbst Leiden hervor, nämlich an Ausbeutung und Erschöpfung, so hat dies Konsequenzen für die aus dem normativen Status des Menschen zu folgernde Forderung nach sozialer Teilhabe, die ja ebenfalls als eine Form gesellschaftlicher Kooperation verstanden werden muss. Denn Teilhabe ist immer Teilhabe von jemandem mit jemandem an etwas. Insofern dieses etwas hier die kapitalistische Lebensform ist, bedeutet Teilhabe an dieser Lebensform in ökonomischer Hinsicht eben Teilhabe an Lohnarbeitsverhältnissen, in politischer Hinsicht bedeutet Teilhabe hier demokratische Mitbestimmung innerhalb der durch Verfassung und Recht vorgegebenen Grenzen. Ließ sich mit Marx zeigen, dass die Organisation menschlicher Tätigkeit als Lohnarbeit die potentiell freie Tätigkeit selbstbewusster gegenständlicher Gattungswesen in eine unfreie Tätigkeit verwandelt und die Verhältnisse zwischen den Menschen drastisch durch Ungleichheit und Konkurrenz markiert, so ist auch die Demokratie als politische Verfassung, die die Teilhabe aller Menschen an ihrer Lebensform ermöglichen soll, von einer – wie Stephan Lessenich sagt – eigenen Dialektik gekennzeichnet.[91] Verspricht Demokratie die »gleiche Teilhabe an der politischen Gestaltung der eigenen Lebensverhältnisse«[92], so wird dieses Versprechen von der demokratischen Realität der kapitalistischen Lebensform täglich gebrochen. Die formale rechtliche Gleichheit, die allen Menschen an dem Ort, an dem sie leben, zukommen sollte, kann zum einen gar nicht von allen in Anspruch genommen werden, weil ihnen das beispielsweise durch das jeweils gültige Staatsbürgerschaftsrecht verwehrt wird. Doch auch diejenigen, die

[90] Wäre es anders, so wäre das sinnlose Sterben von Geflüchteten im Mittelmeer längst verhindert worden. Ebenso wäre nicht zu einem Zeitpunkt während der Corona-Pandemie, als es noch keine Impfstoffe gab (im Herbst 2020), die Gefährdung zahlloser Menschen in Kauf genommen worden, um den reibungslosen Betrieb großer Unternehmen aufrechtzuerhalten.

[91] Vgl. Stephan Lessenich, Grenzen der Demokratie. Teilhabe als Verteilungsproblem, Stuttgart: Reclam 2019, 14–18.

[92] Ebd., 18.

ihre Grundrechte auch politisch verwirklichen dürfen, indem sie wählen gehen können, treffen auf zahlreiche Hindernisse, die ihnen die volle Teilhabe an ihrer Lebensform erschweren: sei es der Alltagsrassismus, der für all diejenigen, die nicht als weiß und deutsch gelten, beispielsweise das Mieten einer Wohnung oder die Aussicht auf einen Job deutlich erschweren kann; sei es der Alltagssexismus, der viele – und vor allem – Frauen beruflich und privat einschränkt und mit Übergriffen konfrontiert etc. Für Menschen, denen die volle soziale und politische Teilhabe an ihrer Lebensform verwehrt wird, ist die Forderung nach der Einlösung des demokratischen Versprechens nur allzu angebracht. Gleichwohl kann diese Forderung aus einer materialistischen Perspektive nicht das letzte Wort behalten, denn da Teilhabe stets Teilhabe von jemandem mit jemandem an etwas ist und dieses etwas in seiner demokratischen und kapitalistischen Gestalt auch dann für Ausbeutung und Ausschlüsse sorgt, wenn Bedingungen und Wirklichkeit der Teilhabe für bislang Benachteiligte verbessert werden, muss auch dieses etwas – das Ganze, das das Unwahre ist[93] – selbst zum Gegenstand der Kritik gemacht werden.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Die Kämpfe um Teilhabe sind unbedingt zu führen und die in der Vergangenheit errungenen und durchgesetzten Fortschritte ebenfalls unbedingt zu verteidigen. So lange aber das, woran teilgehabt werden soll, selbst nicht verändert wird, wird es erneut Ausbeutung und Ausschlüsse hervorbringen, nur möglicherweise für andere Gruppen als zuvor. Zwar kann man die Hoffnung haben, dass eine radikale Erweiterung der sozialen und politischen Teilhabe, d. h. eine wirklich »demokratisierte Demokratie«[94] dieses etwas selbst grundlegend verändern könnte. Dann müsste Teilhabe aber auf etwas anderes abzielen als auf ein gleichberechtigtes Mitmachen am Bestehenden. Sie müsste einen transformativen Sinn erhalten. Teilhabe hieße dann nicht mehr allein Teilhabe an etwas, das es schon gibt, sondern Teilhabe an etwas, das es schon gibt, um etwas hervorzubringen, das es noch nicht gibt, Teilhabe also als letztlich revolutionäre Praxis.[95]

Als abhängige gegenständliche Gattungswesen bringen die Menschen ihre Lebensform*en* selbst hervor. Die Einsicht in die Abhängigkeit der Menschen voneinander und in die konstitutive Notwendigkeit zur Kooperation lässt menschliches Leiden darum als etwas erscheinen, das Menschen daran hin-

[93] Adorno, Minima Moralia, AGS 4, 55.

[94] Lessenich, Grenzen der Demokratie, a. a. O., 109.

[95] Auf ähnliche Weise wird Teilhabe als eine transformative Praxis auch in neueren Arbeiten zum Revolutionsbegriff verstanden. Vgl. dazu etwa Bini Adamczak, Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende, Berlin: Suhrkamp 2017; Eva von Redecker, Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels, Frankfurt/Main: Campus 2018.

dern kann, an ihrer Lebensform gleichberechtigt teilzuhaben. Insofern die kapitalistische Lebensform die Abhängigkeit der Menschen voneinander für die Zwecke der Verwertung und der Herrschaft ausnutzt und sie durch das dabei verursachte Leiden den Menschen als leiblichen Wesen erheblichen Schaden zufügt, zeigt sich die Art und Weise, wie Menschen im Kapitalismus kooperieren müssen, wie sie also mit ihrer wechselseitigen Abhängigkeit praktisch umgehen, als mangelhaft. Als abhängige gegenständliche Gattungswesen müssen Menschen kooperieren, da sich nur in solcher Kooperation auch ihr normativer Status verwirklichen kann und sie wie Menschen leben können. Diese Bestimmung kommt der menschlichen Lebensform als solcher zu, was sich die kapitalistische Lebensform wiederum zunutze macht, indem sie Kooperation und Teilhabe nicht hinsichtlich dessen organisiert, was für die Menschen gut ist, sondern hinsichtlich dessen, was Kapital und Herrschaft dient.

Die entscheidende, aber schwierige Differenz: notwendiges und unnötiges Leiden

Gäbe es ein objektives Maß dafür, welches Leiden für Menschen unvermeidbar ist, so lösten sich einige zentrale Probleme der Gesellschaftskritik im Allgemeinen und der kritischen Theorie im Besonderen auf. Denn wenn sich in unanfechtbarer Weise und für alle menschlichen Wesen festlegen und rechtfertigen ließe, welches Leid sie ertragen müssen, so ließe sich ebenfalls sagen, welches Leid vermeidbar ist, woraus sich dann bestimmen ließe, welche gesellschaftlichen Institutionen wie verändert werden müssten, um vermeidbares Leid auch tatsächlich zu vermeiden. Dieses objektive Maß ließe sich nur auf der Grundlage eines robusten Begriffs der menschlichen Natur bestimmen. Dass es so schwierig ist, die sich in diesem Maß ausdrückende Differenz von notwendigem und unnötigem Leid festzulegen, liegt schlicht daran, dass die menschliche Natur sich in historisch spezifischen Lebensform*en* entwickelt. Welches Leiden zu welchem Zeitpunkt notwendig und welches unnötig ist, lässt sich gerade nicht unabhängig von historischen Entwicklungen festlegen, sondern nur in Abhängigkeit von diesen. Beispielsweise ist die Rationierung von Nahrungsmitteln und das damit verbundene Hungerleiden in Gesellschaften, die nicht über die Mittel zur ausreichenden Produktion von Nahrungsmitteln verfügen, rechtfertigbar. In Lebensformen, die – wie der gegenwärtige Kapitalismus im Weltmaßstab – mehr als genug Nahrungsmittel produzieren, um jedes menschliche Wesen zu sättigen, ist es nicht zu rechtfertigen, wenn Menschen nicht genug zu essen bekommen.

Nun hat sich ja in der Form der in der Ontogenese einzuübenden, jedoch das gesamte Leben zu praktizierenden Selbstbeschränkung bereits eine Form des Leidens bestimmen lassen, die insofern notwendig ist, als es menschlichen Wesen ohne sie nicht möglich ist, am sozialen Leben ihrer jeweiligen Lebensform teilzunehmen. Allerdings ist auch dies nur eine formale Bestimmung, denn damit ist noch nichts darüber gesagt, worin und wieweit Menschen sich konkret einschränken müssen. Wenn man auf die gegenwärtige kapitalistische Gesellschaft blickt, so lässt sich feststellen, dass die unterschiedliche gesellschaftliche Positionierung von Menschen anhand solcher Kriterien wie Eigentum, Geschlecht, Religionszugehörigkeit etc. auch unterschiedliche Maße von fortgesetzter Selbstbeschränkung zur Folge hat. Die Ontogenese menschlicher Subjektivität nimmt so viele Formen an, wie es Menschen gibt, entsprechend ist auch das darin zugefügte Leid, sowohl was seine Intensität als auch was seine Dauer betrifft, unterschiedlich, deswegen aber nicht unvergleichbar. Ähnliches gilt für die zur materiellen Selbsterhaltung zu verrichtende Arbeit. Weil der Mensch sich als ein leibliches Wesen nur erhalten kann, wenn er den Stoffwechsel mit der Natur gattungsweit vollzieht, ist das mit der dafür notwendigen Arbeit verbundene Leid ebenfalls notwendig, aber damit ist wiederum gar nichts darüber gesagt, in welcher Form, von wem und für wie lange diese Arbeit verrichtet werden muss. Dass Menschen sich selbst beschränken und durch Arbeit selbst erhalten müssen, ist tatsächlich eine Notwendigkeit dafür, dass Menschen wie Menschen leben können. Das Leid, das von Selbstbeschränkung und Selbsterhaltung durch Arbeit hervorgerufen wird, wird jedoch immer von historisch-spezifischen Formen hervorgerufen, deren Notwendigkeit sich nicht durch einen Rekurs auf die menschliche Lebensform als solche rechtfertigen lässt.

Weil menschliches Leben sich ausschließlich gesellschaftlich realisieren kann, ist auch das menschliche Leiden abhängig von der gesellschaftlichen Einrichtung der jeweiligen Lebensform*en*. Welches Leiden in einer Lebensform als notwendig betrachtet und gerechtfertigt wird, ist zwar abhängig davon, wie viele Nahrungsmittel produziert werden können, wie es um die medizinische Versorgung bestellt ist etc. Konzentrierte man sich aber allein darauf, welches Leid mit den gegebenen gesellschaftlichen Ressourcen in Kauf genommen werden muss, so verlöre man aus dem Blick, dass die jeweilige politische und soziale Einrichtung einer Lebensform es keineswegs zu ihrer zentralen Aufgabe machen muss, das Leiden aller ihrer Mitglieder möglichst gering zu halten. Liegt das Gute einer spezifischen Lebensform in einem anderen Zweck, so verwandelt sich die Linderung oder gar Abschaffung menschlichen Leidens nur in einen Zweck unter vielen. Was einer Lebensform möglich ist, muss nicht mit dem identisch sein, was sie praktisch reali-

siert und worauf sie abzielt, und wenn man der Kritischen Theorie in ihren unterschiedlichen Spielarten folgt, so ist die kapitalistische Lebensform eine, deren Wirklichkeit unter den Möglichkeiten bleibt, die sie selbst schafft. Deswegen ist eine allein immanente Kritik der kapitalistischen Lebensform nicht ausreichend.

In seiner Auseinandersetzung mit Freud hat Herbert Marcuse eben genau darauf hingewiesen, dass das jeweilige Maß an – in Freuds Worten – Triebunterdrückung, das von den Menschen gesellschaftlich gefordert wird, abhängig ist von der Einrichtung der Gesellschaft. Dass Freud selbst alle Kultur und alle Gesellschaft in dem Sinne als repressiv verstand, als ohne Triebunterdrückung ein gesellschaftliches Zusammenleben nicht möglich wäre, hat nach Marcuse zwei Seiten:

1. Freud hat nach Marcuse zunächst einmal Recht damit, dass das Triebleben der Menschen der gesellschaftlichen Formung bedarf. Triebe drängen auf unmittelbare Erfüllung, dulden keinen Aufschub und keine Sublimierung. Ließe man ihnen freien Lauf, so hinderte die Menschen nichts daran, sich einander einzuverleiben, außer Gewalt. Der für das soziale Zusammenleben notwendige normative Status des Menschen kann aber nur auf der Grundlage wechselseitiger Selbstbeschränkung erreicht werden, die Triebunterdrückung impliziert. »Die Triebe müssen daher von ihren Zielen abgelenkt, in ihrer Absicht gehemmt werden. Kultur beginnt dort, wo auf das primäre Ziel – nämlich die vollständige Befriedigung von Bedürfnissen – mit Erfolg verzichtet wird.«[96] Indem an die Stelle des Lustprinzips im Laufe der phylogenetischen kulturellen und der ontogenetischen sozialisatorischen Entwicklung das Realitätsprinzip gesetzt wird, richten die Menschen ihre Bedürfnisse nach den Anforderungen der gesellschaftlichen Realität aus. Dies geschieht jedoch in fortgesetzt konflikthafter Form, d. h. durch Verzicht auf den Anspruch nach einer vollkommenen Befriedigung der Bedürfnisse, was nach Freud jedoch der Preis ist, der für das gesellschaftliche Leben bezahlt werden muss. »Daß das Realitätsprinzip in der menschlichen Entwicklung stets von neuem befestigt werden muß, deutet darauf hin, daß sein Sieg über das Lustprinzip niemals vollständig und niemals sicher ist. Nach Freuds Auffassung bedeutet Kultur kein endgültiges Ende eines ›Naturzustandes‹. Was die Kultur bändigt und unterdrückt – die Ansprüche des Lustprinzips –, das lebt weiterhin in der Kultur selbst fort.«[97] Dass – wie oben hervorgehoben wurde – das Selbst-

[96] Herbert Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1970, 17.

[97] Ebd., 21.

bewusstsein stets Begierde bleibt, auch in gelungenen Anerkennungsverhältnissen, drückt genau das aus.

2. Marcuses Einwand gegen Freud richtet sich nun gegen die spezifische Form der Verallgemeinerung der These, dass Kultur und Gesellschaft notwendig repressiv seien. Weil das geschichtliche Leben der Menschheit nach Freud von der Knappheit an Lebensmitteln bestimmt ist, sie also durch gesellschaftliche Arbeit Lebensmittel herstellen muss, um die Lebensnot zu verringern, sind der Verzicht und die Entsagungen, die diese Anstrengungen fordern, unvermeidlich. Dazu merkt Marcuse kritisch an: »Dieser Gedanke ist so alt wie die Kultur selbst und lieferte schon immer die wirksamste Rationalisierung für die Unterdrückung. Freuds Theorie beteiligt sich recht weitgehend an dieser Rationalisierung. Er hält den ›urzeitlichen Lebenskampf‹ für ›ewig‹ und glaubt daher, daß das Lust- und das Realitätsprinzip ›auf ewig‹ einander widerstreben müssen. Die Vorstellung, daß eine Kultur ohne Unterdrückung unmöglich sei, gehört zu den Grundsteinen der Freudschen Theorie.«[98] Was Freud hier aus Marcuses Perspektive tut, ist etwas, das sich in den zentralen Begriffen dieser Arbeit als eine Verwechslung der spezifischen historischen Lebensformen mit der menschlichen Lebensform als solcher bezeichnen lässt. Dagegen betont Marcuse: »Gerade weil alle Kultur organisierte Herrschaft war, nimmt die historische Entwicklung die Würde und Notwendigkeit einer universellen biologischen Entwicklung an.«[99] Sind alle spezifischen Lebensform*en* bisher durch »organisierte Herrschaft« geprägt gewesen, so hat sich die Entwicklung der menschlichen Natur, wie wir sie kennen, faktisch nicht ohne Herrschaft vollzogen. Ihre Wirklichkeit wurde durch Herrschaft möglich gemacht. Aus dieser Einsicht zieht Freud den Schluss, dass menschliche Lebensform*en* generell herrschaftsförmig organisiert sein müssen, da anders die hemmungslose Entfaltung des Lustprinzips drohte, die gesellschaftliches Leben unmöglich machte.

Genau an dieser Stelle entwickelt Marcuse einen Gedanken, der für mich von systematischer Bedeutung ist und den ich folgendermaßen reformulieren möchte: Freud hat richtig gesehen, dass die Geschichte der Menschheit eine Geschichte der Herrschaft ist, dass kulturelle Entwicklungen nicht ohne Leid, nicht ohne Entsagung und Verzicht möglich waren. Leid wurde aber immer in durch spezifische Formen von Herrschaft organisierten Lebensform*en* zugefügt, nicht durch die menschliche Lebensform als solche. Anders formuliert: Kulturelle Entwicklung ist ohne Leid unmöglich, welche Form dieses Leid hat und welcher Umgang mit ihm möglich ist, ist aber nicht durch die mensch-

[98] Ebd., 23.
[99] Ebd., 39.

liche Natur vorbestimmt, sondern abhängig von der gesellschaftlichen Praxis. Obgleich Marcuse Freuds Einsicht teilt, dass es ohne Sublimierung der menschlichen Bedürfnisse und Aufschub ihrer Befriedigung kein gesellschaftliches Zusammenleben geben kann, folgt daraus nicht, dass die vergangenen und gegenwärtigen gesellschaftlichen Formen von Herrschaft und Triebunterdrückung notwendig waren und sind, um Kultur und Zivilisation überhaupt aufrechtzuerhalten. Muss, Freud zufolge, das Realitätsprinzip in jeder Lebensform gegen das Lustprinzip durchgesetzt werden, so ist dies nach Marcuse kein Argument dafür, die jeweils herrschende Form des Realitätsprinzips als notwendig und damit gerechtfertigt zu erachten. »Der herrschende Mangel ist durch den gesamten Verlauf der Kultur hindurch so organisiert worden (wenn auch in höchst unterschiedlichen Weisen), daß die vorhandenen Mittel nicht in Übereinstimmung mit individuellen Bedürfnissen kollektiv verteilt wurden, noch ist die Beschaffung der Güter für die Bedürfnisbefriedigung mit dem Ziel organisiert worden, die sich entwickelnden Bedürfnisse der Einzelnen in der besten Weise zu befriedigen.«[100]

Die Frage, die sich aus Marcuses Überlegungen ableiten und an spezifische Lebensform*en* richten lässt, lautet deswegen: Dienen die spezifischen Formen der Selbstbeschränkung und der Selbsterhaltung durch Arbeit dazu, den normativen Status, den der Mensch als Mensch hat, gesellschaftlich zu verwirklichen, oder produzieren sie Leid, das primär für die Aufrechterhaltung der jeweiligen Form sozialer Herrschaft notwendig ist? Verbindet man diese Grundfrage eines ethischen Materialismus mit den oben eingeführten material apriorischen Bestimmungen der menschlichen Lebensform, so ergibt sich daraus folgende Spezifizierung: Tragen die bestehenden Formen der Selbstbeschränkung und der Selbsterhaltung durch Arbeit der für Menschen als leibliche Wesen konstitutiven Hilfserwartung Rechnung oder nutzen sie diese als existenzbedrohende Erpressbarkeit aus? Weil Menschen gar nicht anders können als im Falle des Leidens zu erwarten, dass ihnen geholfen wird, können sie durch Hilfsangebote erpresst werden. Macht sich also eine spezifische Lebensform das Faktum der Abhängigkeit menschlicher Wesen von der Hilfe anderer zunutze, indem sie Linderung bestehenden oder Verhinderung drohenden Leidens nur gewährt, wenn dafür entsprechende Gegenleistungen erbracht werden, so missbraucht sie das Faktum der Abhängigkeit für Zwecke, die nicht die der hilfsbedürftigen Menschen sind.

Um dies an einem Beispiel zu erläutern: Dass für ärztliche Hilfe Geld ausgegeben werden muss, ist in einer Lebensform, deren Ökonomie kapitalistisch organisiert ist, eine Notwendigkeit. Das, was an Krankenversicherungsbei-

[100] Ebd., 40/41.

trägen in Deutschland von Arbeitgeber:innen und Arbeitnehmer:innen bezahlt werden muss, ist notwendig, um innerhalb dieser Ökonomie die medizinische Versorgung der Bevölkerung gewährleisten zu können. Die Einführung der allgemeinen Krankenversicherung kann sicherlich als ein Fortschritt innerhalb der Sozialgeschichte der kapitalistischen Gesellschaft verstanden werden. Um die medizinische Versorgung, wie sie in Deutschland besteht, aufrechterhalten zu können, müssen viele Leistungen erbracht werden: Menschen müssen zu Ärzt:innen, Pfleger:innen, Pharmazeut:innen ausgebildet werden und arbeiten, Krankenhäuser müssen gebaut und instandgehalten werden, Medikamente müssen hergestellt werden, schließlich müssen Menschen untersucht, operiert und gepflegt werden etc. Diese Praktiken sind notwendig, um das Leiden von Menschen behandeln, der für sie konstitutiven Hilfserwartung also nachkommen zu können. Die Arbeit, die dafür verrichtet werden muss und die damit verbundenen Anstrengungen, sind so verstanden also als notwendiges Leiden zu betrachten. Weil jedoch all diese Institutionen und Praktiken im Kapitalismus nur durchgeführt werden können, wenn die nötigen finanziellen Ressourcen zur Verfügung gestellt werden, stehen sie alle unter einem Finanzierungsvorbehalt.[101] Und nicht nur das: Die Arbeit von Ärzt:innen ist für jede Lebensform notwendig, damit leidenden Menschen geholfen werden kann. Was nicht notwendig ist, ist dagegen, dass Ärzt:innen und Pfleger:innen 16 Stunden am Stück arbeiten, weil aus finanziellen Gründen nicht genügend Personal eingestellt werden kann, um den Bedarf an medizinischer Versorgung in ausreichendem Maße zu decken. Unter der finanziellen Abhängigkeit medizinischer Hilfe leiden nicht nur die Ärzt:innen und Pfleger:innen, die länger arbeiten müssen, als ihnen zugemutet werden kann, sondern auch die Patient:innen, deren Versorgung von zu wenig oder von überarbeiteten Ärzt:innen und Pfleger:innen durchgeführt wird. Das Vorhandensein und die Qualität medizinischer Versorgung von finanziellen Fragen abhängig zu machen, kann somit aus der Perspektive eines ethischen Materialismus als ein institutioneller Fehler der kapitalistischen Lebensform betrachtet werden, durch den der Hilfserwartung menschlicher Wesen nicht in ausreichendem Maße entsprochen wird. Es ist also notwendig, gesellschaftliche Institutionen zu entwickeln, die sich systematisch und wissenschaftlich geleitet um das leibliche Wohlergehen menschlicher Wesen kümmern. Es ist dagegen für diesen Zweck kontraproduktiv und keineswegs notwendig, dies mit einem in Teilen privatwirtschaftlich organisierten Gesundheitssystem zu tun, dessen Institutionen sich betriebs- und volkswirtschaftlich rechnen müs-

[101] Grundlegend zu dieser Frage vgl. Robin Mohan, Die Ökonomisierung des Krankenhauses. Eine Studie über den Wandel pflegerischer Arbeit, Bielefeld: transcript 2018.

sen.[102] Die Corona-Pandemie hat dies eindeutig gezeigt, obgleich es ihrer nicht bedurft hätte, um zu dieser Einsicht zu gelangen.

Die Differenzierung von notwendigem und unnötigem Leid hat also einerseits von den material apriorischen Bestimmungen des normativen Status des Menschen auszugehen. Als ein selbstbewusstes gegenständliches Gattungswesen ist der Mensch abhängig von anderen Menschen und muss sich, um mit ihnen zusammenleben zu können, so einzuschränken lernen, dass er die Selbständigkeit der Anderen als Bedingung der eigenen Selbständigkeit anerkennen kann. Nur dann ist wechselseitige Kooperation möglich, in der sich erst der normative Status des Menschen praktisch realisieren kann. Dies ist jedoch andererseits ein Prozess, der sich gesellschaftlich vollziehen muss und der deswegen abhängig von der jeweiligen Einrichtung der gesellschaftlichen Verhältnisse einer Lebensform bleibt und darin scheitern kann. Die hier bislang vorgenommene materialistische Bestimmung menschlichen Leidens als Leiden eines abhängigen gegenständlichen Gattungswesens hat deswegen darauf verzichtet, auf anthropologischer Grundlage in negativer Wendung des *capability approach*[103] einen Katalog der Unzumutbarkeiten zu entwickeln. Stattdessen wurde der normative Status des Menschen mit einer »Anweisung auf Besonderung«[104] als eine anthropologische Bestimmung entwickelt, die jedoch stets auf historisch und gesellschaftlich spezifische Weise und bislang leider nur mangelhaft verwirklicht wurde. Erst die Beschäftigung mit dem wirklichen Leiden in einer spezifischen Lebensform kann unter Bezugnahme auf die hier entwickelten Begriffe zu einem Urteil darüber gelangen, ob ein bestimmtes Leiden notwendig oder unnötig ist. Dabei gilt es jedoch zu bedenken, dass ein Urteil, das ein Leiden als notwendig erachtet, sich stets für seine Problematisierung durch diejenigen offen zeigen muss, gegenüber denen es gefällt wird. Denn ein bestimmtes Leiden als notwendig zu beurteilen, bedeutet für diejenigen, deren Leiden es ist, dass sie es aushalten müssen, dass ihnen vielleicht dabei geholfen werden kann, es zu ertragen, aber dass es nicht vermeidbar ist. Ein solches Urteil steht deswegen unter einem hohen Recht-

[102] Vgl. dazu aus geschlechtersoziologischer Perspektive Ute Gerhard, Geschlechterverhältnisse im Wandel. Anforderungen unter globalem Anpassungsdruck am Beispiel fürsorglicher Praxis/Care, in: Guido Becke, Peter Bleses, Wolfgang Ritter und Sandra Schmidt (Hrsg.), ›Decent Work‹. Arbeitspolitische Gestaltungsperspektive für eine globalisierte und flexibilisierte Arbeitswelt, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010, 221–230.

[103] Vgl. dazu die einschlägigen Arbeiten von Amartya Sen und Martha Nussbaum: Nussbaum, Women and Human Development. The Capability Approach, Cambridge: Cambridge University Press 2000; Sen, Commodities and Capabilities, Oxford: Oxford University Press 1999; Sen und Nussbaum (Hrsg.), The Quality of Life, Oxford: Clarenden Press 1993.

[104] Adorno, Negative Dialektik, AGS 6, 108.

fertigungsdruck, da es massive praktische Konsequenzen für seine Adressat:innen haben kann. Ein Urteil, das ein Leiden als unnötig begreift, setzt dagegen diejenigen, die das Leiden verursachen, unter den Druck, ihre Praxis so zu verändern, dass das Leiden endet. Sind solche Urteile die Art und Weise, in der die Kritische Theorie praktisch in konkrete Lebenszusammenhänge eingreift, so ist sie alles andere als neutral. Als ethischer Materialismus ist das jedoch auch gar nicht ihr Anspruch. Die Wahrheit ihrer Urteile bemisst sich vielmehr daran, ob die Praxis, für die sie theoretisch streitet, das von der Praxis der kapitalistischen Lebensform hervorgebrachte Leiden abzuschaffen in der Lage wäre.

Enttäuschte Hilfserwartung und instrumentalisiertes Leiden

Leiden erinnert Menschen als vergesellschaftete Wesen daran, dass sie auch natürliche, d. h. endliche und damit sterbliche Lebewesen sind. Weil Leiden sie daran hindern kann, ihr Leben als selbstbewusste Gattungswesen so zu leben, wie sie es selbst wollen, streben sie danach, Leiden zu vermeiden. Weil Leiden aber die Fähigkeit zur selbstbewussten und selbstbestimmten Steuerung des eigenen Lebens einschränkt, wird davon auch die Fähigkeit betroffen, die Ursachen des eigenen Leidens und die Mittel zu seiner Linderung richtig zu bestimmen. Ruft Leiden ebenso eine Hilfserwartung hervor, wie es die Fähigkeit zur Bestimmung seiner Ursachen einschränken kann, so lässt es sich für die Zwecke sozialer Herrschaft instrumentalisieren, was Lars Rensmann mit Bezug auf das Verständnis des Zivilisationsprozesses in der Kritischen Theorie prägnant ausgedrückt hat: »The tensions within this dominant civilizational mode of socialization and subjectivity create a precarious condition for the individual subjects: a surplus of unquestioned cultural repression, sacrifice and suffering that damage the individual psyche and engender irrational behavior from the very beginning.«[105] Aus diesem Grund müssen diejenigen, die unter den gesellschaftlichen Verhältnissen leiden, die verantwortlichen Ursachen ihres Leidens und die möglichen Strategien zu seiner Abschaffung nicht notwendig richtig bestimmen können.

Zwar ist Daniel Loick zuzustimmen, wenn er darauf verweist, dass gesellschaftlich marginalisierte und leidende Menschen über ein anderes Wissen und über eine andere normative Haltung gegenüber einander und gegenüber der Gesellschaft verfügen können als dies bei privilegierten Mitgliedern der

[105] Lars Rensmann, The Politics of Unreason. The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism, New York: State University of New York Press 2017, 55.

Gesellschaft der Fall ist. Das Ausgeschlossensein, das Unterworfensein kann zu einer veränderten Perspektive auf die gesellschaftliche Wirklichkeit führen, weil andere Erfahrungen mit ihr gemacht werden als von privilegierteren Personen. Das Wissen und die Praxis der Unterlegenen können dem Wissen und der Praxis der ihnen Überlegenen in einem normativen Sinne überlegen sein, nämlich, so Loick, dann, wenn sie sich auf eine andere Weise kollektiv organisieren, worin wechselseitige Hilfe und Unterstützung ein tragendes materielles Element sein müssen und prinzipiell eine andere Weise des Zusammenlebens angestrebt wird als die dominierende.[106] Gleichwohl kommen die sich so formierenden Gegengemeinschaften aus Loicks Perspektive nicht ohne Feindbestimmung aus. Damit eine andere Form von Praxis etabliert werden kann, die über die bestehenden Herrschaftsverhältnisse hinausweist, müssen die Herren ausgeschlossen werden, was für die Gegengemeinschaften konstitutiv und identitätsstiftend ist.[107] Wer jedoch nun als Herren identifiziert wird, deren Ausschluss für das Leben der Gegengemeinschaften notwendig ist, ist abhängig von den jeweils geteilten Leiderfahrungen, die die sich zu einer Gegengemeinschaft zusammenfindenden Menschen gemacht haben.

Loick weist zu Recht darauf hin, dass die fortdauernden Konstitutions- und Transformationsprozesse von Gegengemeinschaften kein vorausgesetztes Ziel haben, das sie mit Notwendigkeit erreichen werden, und dies hat seine Gründe auch in der jeweiligen subjektiven Verfassung ihrer Mitglieder. »The individuals engaged in counter-collectivization processes are marked by both prior and ongoing experiences of violence, humiliation, degradation, starvation, exploitation, and political defeat. Trauma, resentment, and melancholia repeatedly ruin every attempt to enter into new and uncontaminated relationships. Furthermore, ideological deception and moral corruption often lead to a resurrection of mastery *within* communities of servants. For all these reasons does the formation of a counter-community imply a constant working through of one's own affective constitution.«[108] Menschen, die vom Leiden bedrängt werden, heißt das, können aufgrund des Drucks, der auf ihnen lastet und dem sie nicht einfach entfliehen können, auch dann einen für sie

[106] Vgl. Loick, Die Überlegenheit der Unterlegenen. Eine Theorie der Gegengemeinschaften, Berlin: Suhrkamp 2024.

[107] Loick verwendet zur philosophischen Analyse dieses Prozesses ein sich an Hegels Untersuchung der Herr-Knecht-Dialektik und an den Marxschen Frühschriften orientierendes Vokabular. Mit Bezug auf das Verhältnis der Gegengemeinschaften zu den Herren sagt Loick: »[T]he development of the potential of the human species being can only be achieved through a process of community building while excluding the masters.« (Loick, The Ethical Life of Counter-Communities, a. a. O., 18).

[108] Ebd., 19.

selbst und für andere problematischen Umgang mit der Bekämpfung der Ursachen ihres Leidens wählen, wenn sie sich kollektiv genau dazu assoziiert haben, ihr Leiden abzuschaffen. Der Versuch, dem Leiden zu entkommen, kann destruktive Züge annehmen, weil die von Rensmann und Loick genannten gesellschaftlichen Beschädigungen, denen die kapitalistische Lebensform ihre Mitglieder in unterschiedlichen Formen aussetzt, dazu führen können, dass das Aufbegehren gegen gesellschaftliche Zumutungen sich an Menschen abreagiert, auf die die Verantwortung für das eigene Leiden projiziert wird. In gesellschaftlichen Verhältnissen, die nicht mehr durch personale Herrschaft bestimmt werden, ist der Versuch der Abschaffung von Herrschaft durch die Bekämpfung derjenigen, die als Herren identifiziert werden, eben seinerseits nicht unproblematisch. Das permanente Durcharbeiten des eigenen Affektlebens, das Loick einfordert, und die kritische Reflexion der aus den eigenen Leiderfahrungen entspringenden Einsichten bezüglich der sozialen Gründe des Leidens bleiben häufig aus und das betrifft eben nicht allein marginalisierte Gruppen, sondern – im Gegenteil – die große Mehrheit der Menschen.

Adorno und Horkheimer haben versucht, dies am Antisemitismus als einem »verzweifelten Versuch des Ausbruchs«[109] aus dem Leiden, das die »mit Herrschaft verknüpfte Rationalität«[110] der abendländischen Zivilisation hervorruft, deutlich zu machen. Das Fragment *Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung* aus der *Dialektik der Aufklärung*, worin sich diese Überlegungen finden, zählt zu den bedeutendsten Analysen des modernen Antisemitismus, die im 20. Jahrhundert vorgelegt wurden und macht einen irreduziblen Teil der Kritischen Theorie aus. Allerdings hat die Kritik des Antisemitismus in den zentralen philosophischen Werken der nachfolgenden Generationen kritischer Theoretiker:innen kaum eine Rolle gespielt,[111] wo-

[109] Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 194.

[110] Ebd., 195.

[111] In den wichtigsten systematischen Arbeiten von Habermas, Honneth, Forst, Jaeggi, Fraser, Menke u. a.m., die für die Weiterentwicklung des philosophischen Strangs der Kritischen Theorie bedeutsam waren (und sind), finden sich keine Auseinandersetzungen mit dem Antisemitismus, weder mit Bezug auf die Shoah noch mit seinen aktuellen Erscheinungsformen. Das trifft auch noch auf Loicks und Eva von Redeckers aktuelle Arbeiten zu. Auch die Täterforschung fand kaum Resonanz. Vgl. dazu Christian Thein, Sozialphilosophie zwischen Herrschafts- und Antisemitismuskritik, in: Franziska Dübgen, Marina Martinez Matteo und Ruth Sonderegger (Hrsg.), Philosophie und Rassismus, Weilerswist: Velbrück (im Erscheinen), 1–16. Zu den Folgen, die die Nichtbeschäftigung mit dem Antisemitismus für die Stellungnahmen kritischer Theoretiker:innen zum Massaker der Hamas am 7. Oktober 2023 hat, vgl. Karin Stögner, Der neue Unwille zu trauern. Kritische Theorie und Antisemitismus nach dem 7. Oktober, CARS Working Papers #019, https://kidoks.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/4704/file/CARS_WorkingPaper_019.pdf, 1–12.

durch der philosophische Strang der gegenwärtigen Kritischen Theorie das Schweigen vom Antisemitismus in der deutschen Nachkriegsphilosophie fortsetzt. In den sozial- und politikwissenschaftlichen Strängen der Kritischen Theorie sieht dies heute glücklicherweise anders aus.[112] Die im Anschluss daran entwickelten Ansätze sind für meine nun folgenden Überlegungen entsprechend höchst bedeutsam.

Das Leiden der Menschheit an den zivilisatorischen Anstrengungen wird in den *Elementen des Antisemitismus* folgendermaßen thematisiert: »Die Strenge, mit welcher im Laufe der Jahrtausende die Herrschenden ihrem eigenen Nachwuchs wie den beherrschten Massen den Rückfall in mimetische Daseinsweisen abschnitten, angefangen vom religiösen Bildverbot über die soziale Ächtung von Schauspielern und Zigeunern bis zur Pädagogik, die den Kindern abgewöhnt, kindisch zu sein, ist die Bedingung der Zivilisation. Gesellschaftliche und individuelle Erziehung bestärkt die Menschen in der objektivierenden Verhaltensweise von Arbeitenden und bewahrt sie davor, sich wieder aufgehen zu lassen im Auf und Nieder der umgebenden Natur.«[113] Was die Zivilisation den Menschen abgewöhnen soll, sind mimetische Verhaltensweisen, mit denen Menschen sich ihrer Umwelt nähern, die aber unter Bedingungen der abendländischen Zivilisation selbst als bedrohlich erscheinen. Denn überließen die Menschen sich ganz und gar ihren leiblichen Regungen und der sie umgebenden Welt, so könnten sie sich in einer durch Arbeitsteilung bestimmten Gesellschaft nicht selbst erhalten. Sie müssen also von ihren eigenen leiblichen Regungen und Bedürfnissen so weit absehen, dass sie ihre Tätigkeiten als Lohnarbeit verkaufen können. Dabei müssen sie sich ihrer Welt ebenfalls so weit bemächtigen, dass der Vollzug ihrer Tätigkeiten so reibungslos wie möglich funktioniert und sich in den gesellschaftlichen Lebensprozess eingliedert. Zum einen ist von den Menschen dabei das Leid in Kauf zu nehmen, das durch Lohnarbeit und unbezahlte Reproduk-

[112] Hier sind beispielhaft folgende Arbeiten zu nennen: Detlev Claussen, Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus, Frankfurt/Main: Fischer 2005; Helmut König, Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2016; Lars Rensmann, Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität, Berlin: Argument Verlag 1998 und ders., The Politics of Unreason, a. a. O.; Samuel Salzborn, Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich, Frankfurt/Main und New York: Campus 2010; Karin Stögner, Antisemitismus und Sexismus. Historisch-gesellschaftliche Konstellationen, Baden-Baden: Nomos 2014; Eva Maria Ziege, Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2009.

[113] Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 205.

tionsarbeit selbst verursacht wird, was körperliche Anstrengung bedeutet und mitunter gesundheitsgefährdende, wenn nicht sogar unmittelbar zerstörerische Auswirkungen haben kann. Zum anderen ist dasjenige Leid in Kauf zu nehmen, das darin besteht, dass die zivilisatorischen Anstrengungen, die von den Menschen gefordert werden, ihre Glückserwartungen enttäuschen, dass sich die Entbehrungen nicht lohnen, die geleistete Arbeit auch mittelbar nicht zu dem Leben führt, das angestrebt wird, weil die Menschen über ihre Lebensverhältnisse nicht selbst bestimmen können, sondern ihnen wie einer zweiten Natur ausgeliefert sind. Ohnmacht und Verzweiflung darüber, auch durch größte Anstrengungen am eigenen Leiden nichts ändern und kein zufriedenstellendes Leben führen zu können, führen zu einem Gefühl der Sinnlosigkeit bezüglich des eigenen Leidens. Auf diesen Punkt hat bereits Nietzsche aufmerksam gemacht: »Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens«[114], der Umstand also, dass es unter den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen keine Notwendigkeit dafür gibt, in der Weise leiden zu müssen, wie es vielen Menschen zugemutet wird. Weil alle Anstrengung doch nichts am Leiden zu ändern vermag, erscheint die Gesellschaft, unter deren Druck es entsteht, als schicksalhaft, als Natur. »Die Gesellschaft setzt die drohende Natur fort als den dauernden, organisierten Zwang, der, in den Individuen als konsequente Selbsterhaltung sich reproduzierend, auf die Natur zurückschlägt als gesellschaftliche Herrschaft über die Natur.«[115]

Wo die Menschen sich ihre mimetischen Verhaltensweisen zu versagen gezwungen sind, müssen sie all das an ihnen selbst loszuwerden versuchen, was sie daran erinnert, bedürftige und damit leidensfähige Wesen zu sein. Dies erzeugt ein »Unbehagen in der Kultur«, das Gegenstand von Freuds gleichnamiger Abhandlung ist.[116] Weil das Leben in der kapitalistischen Lebensform nicht nur Leiden verursacht, sondern dieses Leiden die Selbsterhaltung gefährden könnte, muss das Leiden selber unterdrückt, sein Ausdruck vermieden werden. Wo sich dann doch etwas zeigt, das nicht ganz von der gesellschaftlichen Herrschaft erfasst ist, unbeherrschte Natur, Lust wie Schmerz, erregt es das, was Adorno und Horkheimer Indiosynkrasie genannt haben. Darunter verstehen sie im Kontext ihrer Überlegungen zum Antisemitismus eine Überreaktion des Subjekts auf »Besonderes«[117], die dem ob-

[114] Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: ders., Kritische Studienausgabe (KSA) Bd. 5, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuchverlag (12) 2012, 304.

[115] Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 205/206.

[116] Vgl. Freud, Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]), FSA IX, 191–270.

[117] Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 204.

jektiven Sachverhalt nicht angemessen ist und erst durch Bezug auf die psychische Verfassung des Subjekts erläutert werden kann. »Die Motive, auf die Idiosynkrasie anspricht, erinnern an die Herkunft. Sie stellen Augenblicke der biologischen Urgeschichte her: Zeichen der Gefahr, bei deren Laut das Haar sich sträubte und das Herz stillstand. In der Idiosynkrasie entziehen sich einzelne Organe wieder der Herrschaft des Subjekts; selbständig gehorchen sie biologisch fundamentalen Reizen.«[118]

Die Idiosynkrasie ist, so verstanden, eine Reaktion der menschlichen Natur auf ihre eigene Unterdrückung, jedoch eine, die sich der bewussten Kontrolle entzieht. Sie zielt auf die Abwehr desjenigen Besonderen, das sich dem herrschaftlichen Zugriff des Subjekts entzieht, nicht wie das mimetische Verhalten auf eine Annäherung ans Besondere. »Natur aber, die sich nicht durch die Kanäle der begrifflichen Ordnung zum Zweckvollen geläutert hat, der schrille Laut des Griffels auf Schiefer, der durch und durch geht, der haut goût, der an Dreck und Verwesung gemahnt, der Schweiß, der auf der Stirn des Beflissenen sichtbar wird; was immer nicht ganz mitgekommen ist oder die Verbote verletzt, in denen der Fortschritt der Jahrhunderte sich sedimentiert, wirkt penetrant und fordert zwangshaften Abscheu heraus.«[119] Der hinfällige menschliche Leib, der unter den Zumutungen der gesellschaftlichen Naturbeherrschung leidet, entwickelt nun eben keine Abscheu gegen diese Zumutungen, sondern gegenüber dem, was seine Differenz von der Herrschaft markiert: durch Armut, Krankheit und Wohnungslosigkeit bedrängte Menschen, die »nicht mehr mitkommen«, ebenso sehr wie Menschen, die durch ihre sexuellen Vorlieben, kulturellen und religiösen Praktiken oder ihre äußere Erscheinung von der gesellschaftlichen Norm abweichen, schließlich Menschen, die scheinbar ohne Anstrengung ihr Leben genießen und Glück empfinden.

Zwar verfügt jedes menschliche Wesen potenziell über die Fähigkeit dazu, sich seine Idiosynkrasien bewusst zu machen, sie zu reflektieren und sich so in der Praxis nicht von ihnen leiten zu lassen.[120] Ermöglicht die gesellschaftliche Wirklichkeit jedoch ein praktisches Ausleben dieser Idiosynkrasien, indem sie den Subjekten etwas bzw. jemanden zur Verfügung stellt, woran bzw. an denen sich Abscheu und Ekel ausagieren können, so wird den Subjekten

[118] Ebd.

[119] Ebd.

[120] Darauf macht Horkheimer in seiner zeitgleich mit der *Dialektik der Aufklärung* entstandenen *Kritik der instrumentellen Vernunft* aufmerksam, wenn er zwischen Widerstand und Unterwerfung als zwei Verhaltensweisen unterscheidet, die sich gegenüber dem gesellschaftlichen Druck zeigen können. Vgl. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main: Fischer 1985, 110–112.

ihre unangemessene leibliche Reaktion auf die gesellschaftliche Wirklichkeit von eben dieser als angemessen bestätigt. Und eben das passierte im Falle des Antisemitismus im nationalsozialistischen Deutschland, worin die idiosynkratische Objektwahl Jüd:innen und Juden traf.[121] Salzborn hebt diesbezüglich den Zusammenhang der gesellschaftlichen Herrschaft über die innere Natur mit der Wiederkehr dieser Natur als Gewalt hervor: »Das Natürliche wird durch Zivilisierung eliminiert und in diesem Eliminierungsprozess, da es sich dabei nicht um eine integrative Aufhebung, sondern um eine Zerstörung handelt, wiederum in schroffe Natur und damit Gewaltform verwandelt.«[122] Wichtig ist, an dieser Stelle festzuhalten, dass sich die Idiosynkrasie im Antisemitismus mit einem pathisch projektiven Moment verbindet. An den Jüd:innen und Juden wird verfolgt, was das antisemitische Subjekt an sich selbst nicht ertragen kann, ein Gedanke, der sich so auch bei Otto Fenichel im Anschluss an Freud findet.[123] Zwar gibt es ohne Projektion gar keine Erkenntnis, doch das Spezifikum der pathischen Projektion des antisemitischen Subjekts liegt gerade im »Ausfall der Reflexion«[124], in der Unfähigkeit, die Differenz zwischen sich und dem Objekt zu bestimmen, wodurch die Projektionen auf das Objekt als dessen eigene Bestimmungen verkannt werden. Das Subjekt »verliert die Reflexion nach beiden Richtungen: da es nicht mehr den Gegenstand reflektiert, reflektiert es nicht mehr auf sich und verliert so die Fähigkeit zur Differenz.«[125] Die gesellschaftliche Möglichkeit, die eigene zugerichtete Natur in der Verfolgung von Jüd:innen und Juden auszuleben, schweißt die vereinzelten Monaden schließlich zum Kollektiv zusammen, in dem, wie Salzborn hervorgehoben hat, die Antisemiten einer ihnen sonst versagten »Ver-

[121] Adorno und Horkheimer betonen zwar, dass die »Opfer« des Hasses »untereinander auswechselbar« seien, es »Vagabunden, Juden, Protestanten, Katholiken« und andere Gruppen treffen könne. (Ebd., 195) Gleichwohl war es kein bloßer Zufall, das es Jüd:innen und Juden traf, denn sowohl der christliche Antijudaismus als Vorform des modernen Antisemitismus als auch die Funktion des Antisemitismus als »kultureller Code« (Shulamit Volkov, Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays, München: C.H. Beck (2) 2000) und seine damit zusammenhängende gesellschaftliche Schichten übergreifende Verbreitung in der deutschen Gesellschaft können als Voraussetzungen dafür begriffen werden, dass der Antisemitismus massentauglich wurde und sein mörderisches Potential entfalten konnte. Ohne bereits in der Bevölkerung weit verbreitete antisemitische Ressentiments hätte die perfide nationalsozialistische Propaganda nicht eine so überwältigende praktische Wirksamkeit entfalten können. Vgl. dazu Helmut Berding, Moderner Antisemitismus in Deutschland, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.

[122] Salzborn, Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne, a. a. O., 108.

[123] Vgl. Otto Fenichel, Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus, in: Ernst Simmel (Hrsg.), Antisemitismus, Frankfurt/Main: Fischer 1993, 35–57.

[124] Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 214.

[125] Ebd.

schmelzungsphantasie« nachgehen können.[126] Die antisemitische Propaganda durch Karikaturen und Zeichnungen in Zeitungen und Zeitschriften, durch Rundfunksendungen und Plakate verstärkte und bestätigte den Ekel der Antisemit:innen vor Jüd:innen und Juden, indem sie diese gemäß der wahnhaften Phantasien ihrer prospektiven und tatsächlichen Verfolger:innen darstellte, was als Vorstufe zur dann erfolgenden Gewalttat zu begreifen ist. Adorno und Horkheimer binden diesen projektiven Mechanismus – wie eingangs bereits bemerkt – an die zivilisatorischen Zumutungen zurück. »Indem der Zivilisierte die versagte Regung durch seine unbedingte Identifikation mit der versagenden Instanz desinfiziert, wird sie durchgelassen. Wenn sie die Schwelle passiert, stellt Lachen sich ein. Das ist das Schema der antisemitischen Reaktionsweise. Um den Augenblick der autoritären Freigabe des Verbotenen zu zelebrieren, versammeln sich die Antisemiten, er allein macht sie zum Kollektiv, er konstituiert die Gemeinschaft der Artgenossen.«[127] Niklas Lämmel hat diesen Gedanken mit Bezug auf das ihn tragende Verständnis der Mimesis so artikuliert: »Im Antisemitismus wiederholt sich die historische Genese der Mimesis in umgekehrter Reihenfolge; er ist eine verdreht-sinistre Nachahmung des Zivilisationsprozesses. Die hämische Imitation der angeblich ›jüdischen‹ Geste radikalisiert sich zum faschistischen Ritual und endet schließlich in der vermeintlich bewusstlosen Gewalt.«[128] Die eigenen mimetischen Anteile werden in der böswilligen Nachhahmung dessen, was als »jüdisch« identifiziert wird, freigelassen. Das mimetische Verhalten aktualisiert sich in einer durch den Zivilisationsprozess zugerichteten Form und bereitet die dann folgende brutale Praxis vor.

Die vom Antisemitismus geleitete Praxis im Nationalsozialismus zielte nun nicht allein auf die Ausbeutung jüdischer Arbeit und die Enteignung von jüdischem Besitz, was sie auch tat, sondern auf die Vernichtung ihrer Objekte. Das unterscheidet den nationalsozialistischen Antisemitismus nicht nur von seinen Vorgängern[129], sondern auch von der naturbeherrschenden Rationali-

[126] Vgl. Salzborn, Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne, a. a. O., 107.

[127] Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 209.

[128] Niklas Lämmel, Antisemitismus zwischen absoluter Distanzierung und ambivalenter Objektnähe. Der Begriff der Mimesis in der *Dialektik der Aufklärung*, in: Stefan Vennmann, Anne-Maika Krüger und Felix Kronau (Hrsg.), Warum Antisemitismus? Zur Politik der Judenfeindschaft im Spannungsfeld von Kollektiv und Subjekt, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2024, 113.

[129] Jeffrey Herf weist zudem darauf hin, dass auch der nationalsozialistische Antisemitismus unterschiedliche Phasen hatte. »Der Antisemitismus, der in den Nürnberger Rassegesetzen von 1935 verankert war, die detaillierte genealogische Regeln darüber aufstellten, wer Jude war und wer nicht, sowie die Kriminalisierung von Ehen zwischen Juden und

tät, die für die kapitalistische Lebensform prägend ist. Diese Unterscheidung ist wichtig. Wird sie nicht vorgenommen, so lässt sich nicht erläutern, warum kapitalistische Herrschaft in Bezug auf andere Menschengruppen bei systematischer Diskriminierung, Ausbeutung und Enteignung Halt machte, ihr Sterben gleichwohl in Kauf nahm, Jüd:innen und Juden nach erfolgter Enteignung und Ausbeutung aber der Vernichtung preisgegeben wurden.

Diese Differenz hat nun weniger etwas mit den Objekten des antisemitischen Hasses zu tun als mit ihren Subjekten, mit den Antisemit:innen selbst. Wenn menschliche Subjekte als selbständige und selbstbestimmte Wesen miteinander leben können wollen, so müssen sie sich als solche Wesen normativ und materiell anerkennen, d. h., sie müssen ihre jeweilige physische Unversehrtheit als eine Grenze respektieren, die nicht überschritten werden darf. Die, wie Hegel gesagt hat, Begierde danach, sich seine Objekte einzuverleiben, kann nie abschließend befriedigt werden, weil das Subjekt stets ein neues Objekt braucht, das es wiederum restlos verschlingen muss. Menschliche Praxis muss deswegen die Begierde einhegen, auch wenn sie sie nie restlos zum Verschwinden bringen kann, und dies wird dann möglich, wenn das Objekt ein anderes Subjekt ist, das sich gegenüber den Einverleibungsversuchen seines Gegenübers erhält und dessen wie seinen eigenen Bestand durch eine wechselseitige materielle Anerkennung seiner Grenzen zu sichern versucht. Wo diese Grenzen jedoch nicht anerkannt werden, kann das andere Subjekt schließlich dem Willen des Subjekts, das keine Grenzen akzeptiert, unterworfen werden und schließlich wie ein Objekt behandelt werden, das gänzlich überwältigt und zerstört werden darf. Die pathische Projektion, die Jüd:innen und Juden zum »absolut Bösen«[130] erklärt, zerstört die Grenze zwischen Subjekt und Objekt und realisiert sich in der Praxis als antisemitische Raserei.[131] Wie Rolf Pohl hervorgehoben hat, werden hier »zerstörerische, als ›böse‹

Nicht-Juden festlegten, hatte auffallende Ähnlichkeit mit den rassischen und sexuellen Phobien und Obsessionen, die im weißen Rassismus sowohl in seinen europäischen Ursprungsländern als auch in seiner amerikanischen Fortsetzung so stark waren.« (Jeffrey Herf, Vergleichende Perspektiven zu Antisemitismus, radikalem Antisemitismus während des Holocausts und amerikanischem weißen Rassismus, in: Stephan Grigat, Jakob Hoffmann, Marc Seul und Andreas Stahl (Hrsg.), Erinnern als höchste Form des Vergessens? (Um-) Deutungen des Holocaust und der »Historikerstreit 2.0«, Berlin: Verbrecher Verlag 2023, 110). Der Vernichtungsantisemitismus hatte demgegenüber nochmals eine andere Qualität.

[130] Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 192.

[131] Dieses Argument, dass die Antisemit:innen Jüd:innen und Juden als das Böse schlechthin begreifen, um so ihr eigenes böses Handeln rechtfertigen zu können, findet sich ebenfalls bei Sartre. Vgl. dazu Judith Klein, Was heißt Authentizität? Sartres Überlegungen zur Judenfrage, in: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 6 (1994).

empfundene Persönlichkeitsanteile unbewusst isoliert, abgespalten, externalisiert«[132] und dann als eindeutige Wesensmerkmale von Jüd:innen und Juden behauptet, deren Verfolgung dann als Selbstverteidigung erscheinen muss.

Die Bedeutung der durch die pathische Projektion vollzogenen Grenzüberschreitung ist also eine völlig andere, wenn sie nicht mehr im Prozess der Genese von Selbstbewusstsein stattfindet, wo Hegel – und die Psychoanalyse mit ihm – sie ursprünglich verortet, sondern in der sozialen Praxis erwachsener Menschen.[133] Adorno und Horkheimer heben dies ebenfalls hervor, wenn sie sagen: »Die antisemitische Verhaltensweise wird in Situationen ausgelöst, in denen verblendete, der Subjektivität beraubte Menschen als Subjekte losgelassen werden.«[134] Als ihrer Subjektivität beraubte Subjekte sind Antisemit:innen damit beschäftigt, Jüd:innen und Juden ihr Leben zu rauben, weil sie davon überzeugt sind, dass diese das Leid verantworten, das sie zu ertragen gezwungen sind. Erst dann, wenn das Objekt der Begierde gänzlich vernichtet ist, so die antisemitische Hoffnung, wird ein gutes Leben möglich sein. Wichtig ist hier wiederum, dass die antisemitische pathische Projektion auf etwas zurückgreifen kann, das zur Konstitution menschlicher Subjektivität dazugehört: auf die in frühen Entwicklungsstadien anzutreffende »normale Abwehrreaktion gegen innere und äußere Bedrohungen«, durch die »alles Gute (durch Introjektion) von innen zu kommen scheint und alles als böse empfundene (durch Projektion) nach außen abgestoßen wird.«[135] Entscheidend ist für die weitere Entwicklung menschlicher Subjekte jedoch, ob und wie dieser projektive Abwehrmechanismus transformiert wird. Zwar lässt er sich, wie Pohl ausgeführt hat und wie man es mit Hegel über die Begierde ebenfalls sagen kann, nie vollständig überwinden, jedoch zumindest »einigermaßen humanverträglich« einhegen. Gleichzeitig ermöglicht aber sein nicht zu verhinderndes Fortdauern, dass »grundsätzlich alle, also auch die ›Normalen‹ und vermeintlich ›Gesunden‹, auf diese primitive Sicht von sich und der Welt zurückfallen, in der unbewusst der Glaube vorherrscht, durch Isolierung, Abspaltung, Veräußerlichung, Verfolgung und gegebenenfalls durch die Zerstörung des angstauslösenden Bedrohlichen in Sicherheit zu sein oder zu blei-

[132] Rolf Pohl, Ganz normale Massenmörder? Zum Normalitätsbegriff in der neueren NS-Täterforschung, in: Stephan Grigat, Jakob Hoffmann, Marc Seul und Andreas Stahl (Hrsg.), Erinnern als höchste Form des Vergessens? (Um-)Deutungen des Holocaust und der »Historikerstreit 2.0«, Berlin: Verbrecher Verlag 2023, 72.

[133] Zu diesem Verhältnis vgl. auch Ernst Simmel, Antisemitismus und Massen-Psychopathologie, in: ders. (Hrsg.), Antisemitismus, Frankfurt/Main: Fischer 1993, 58–100.

[134] Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 195.

[135] Pohl, Ganz normale Massenmörder?, a. a. O., 71.

ben.«[136] Die im Subjekt fortdauernde, durch gesellschaftlichen Druck zugerichtete Natur versucht ihr Leiden loszuwerden, indem sie sich zum »Sprung aufs Opfer«[137] bereit macht, das als Täter imaginiert wird. Die eigene Aggression versteht sich als Verteidigung.

Obgleich Pogrome und Morde kaum ökonomische Vorteile für die Einzelnen mit sich brachten, ließ – wie Adorno und Horkheimer sagen – die »Gefolgschaft« nicht von ihrem mörderischen Tun ab: »[S]ie will keine Entspannung dulden, weil sie keine Erfüllung kennt. So ist es in der Tat eine Art dynamischer Idealismus, der die organisierten Raubmörder beseelt.«[138] Weil die Begierde keine Grenze anerkennen kann, kein Objekt durch seine Vernichtung eine Form von Befriedigung verschafft, keine Erfüllung erfolgt, die für Entspannung und ein Ende des mörderischen Tuns sorgen könnte, muss es immer weiter gehen. Die antisemitischen Subjekte der Begierde können nicht aufhören, der Hass auf das, was »nicht ganz mitgekommen ist«[139], ist entsprechend selbst grenzenlos.[140] »Alles soll gebraucht werden, alles soll ihnen gehören. Die bloße Existenz des anderen ist das Ärgernis. Jeder andere ›macht sich breit‹ und muß in seine Schranken verwiesen werden, die des schrankenlosen Grauens.«[141] Weil die »bloße Existenz des anderen« bereits als unerträglich erfahren wird, gilt dies auch für all das am eigenen Dasein, was an den anderen bzw. an die eigene Abhängigkeit von anderen erinnert: die eigenen Anteile, die »nicht ganz mitkommen«, die eigenen Schwächen, die eigene Hinfälligkeit, das eigene Leiden. Weil die eigene Abhängigkeit von anderen, die beständig daran erinnert, ein verletzliches menschliches Wesen zu sein, weder aus eigener Kraft noch generell abgeschafft werden kann, da sie eine konstitutive Bestimmung leiblicher menschlicher Gattungswesen ist, sie aber als unerträglich erfahren und imaginiert wird, werden die anderen in Gestalt der Jüd:innen und Juden bis zuletzt verfolgt und vernichtet, um mit ihnen auch die eigene Abhängigkeit und Hinfälligkeit loszuwerden. Das ist die praktische Konsequenz der pathischen Projektion. Antisemit:innen sind, so verstanden, Menschen, die einen konstitutiven Teil dessen, was es heißt, ein Mensch zu sein, an ihnen selbst nicht ertragen und darum an anderen verfolgen. Jean-Paul Sartre hat deswegen gesagt, sie seien bestimmt von der »Furcht vor dem Menschsein. Der Antisemit ist der Mensch, der ein unbarmherziger Felsen, ein rasender Sturzbach, ein vernichtender Blitz sein will:

136 Ebd.
137 Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 33.
138 Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklräung, a. a. O., 195.
139 Ebd., 204.
140 Zu diesem Gedanken hat mich Volkan Çidam angeregt.
141 Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 207/208.

alles, nur kein Mensch«[142]. Diese Furcht vor dem Menschsein ist nichts anderes als paranoider Wahn, eine gefährliche Form der Irrationalität, die – einmal mit politischer Macht ausgestattet – für die Vernichtung ihrer Objekte noch die eigene Zerstörung in Kauf nimmt.

Dass dies kaum eine Übertreibung ist, wird verständlich, wenn bedacht wird, dass die nationalsozialistischen Antisemiten sogar das *eigene* Überleben dem Mord an den europäischen Jüd:innen und Juden unterordneten. Dass der industrielle Massenmord in Osteuropa auch fortgesetzt wurde, als die dafür benötigte militärische und industrielle Infrastruktur dringend für den Krieg gegen die Alliierten hätte verwendet werden müssen, zeigt noch einmal, dass der Hass auf die »bloße Existenz des anderen« auch eine bis dato noch geltende Grenze überschreiten sollte, nämlich die der eigenen Selbsterhaltung. Wie Dan Diner ausgeführt hat, konnte bis zur Shoah trotz aller Brutalität der Weltgeschichte zumindest von einer »anthropologisch qualifizierten Gewissheit« ausgegangen werden, eben davon, dass »das Begehren des anderen […] auch im schlimmsten aller Fälle auf Triebbefriedigung oder auf die Gewinnung eines materiellen Vorteils und damit auf ein psychisch noch integrierbares traditionelles Böses gerichtet« sei.[143] Wenn dieses Begehren aber gar nicht mehr einem eigenen Vorteil dient, sondern den wohl größten möglichen Nachteil, nämlich den eigenen Tod bedeutet, so sind die so Begehrenden *in keinem Sinne* mehr rational ansprechbar. Das, was menschliche Lebewesen als solche auszeichnet, dass sie ihr Verhalten zumindest so weit nach dem eigenen Wohl ausrichten, dass sie nichts unternehmen, was absehbar zu ihrem eigenen Ableben führen wird, wird durch den antisemitischen Wahn dementiert.[144] Darin erweist sich das antisemitische Morden der Nazis als eine Praxis, die schlechterdings mit dem bricht, was die menschliche Lebensform als solche auszeichnet: dass ihren Mitgliedern substanziell mehr an der eigenen Fortexistenz liegt als am Tod anderer. »Damit«, so Moishe Postone, »›befreiten‹ die Nazis sich selbst aus der Menschheit.«[145]

Das Leiden spielt aber nun bei der Rechtfertigung von Verfolgung und Vernichtung eine entscheidende Rolle, denn gemäß der Logik der Täter-Opfer-Umkehr wird mit der falschen Projektion, Jüd:innen und Juden seien für großes Leiden verantwortlich, ihre Bekämpfung als eine Form von Selbstvertei-

[142] Jean-Paul Sartre, Überlegungen zur Judenfrage, in: ders., Überlegungen zur Judenfrage, Deutsch von Vincent von Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (4) 2020, 36.

[143] Dan Diner, Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2020, 28.

[144] Entsprechend lassen sich auch Selbstmordattentate gemäß dieser Logik verstehen.

[145] Moishe Postone, Antisemitismus und Nationalsozialismus, in: ders., Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen, Freiburg: Ca Ira 2005, 193.

digung gerechtfertigt. »The root causes of the individual's suffering and injuries can be split off intrapsychically and assigned to the Jews, who thus appear to represent the side of authority that is both evil and vulnerable to attack.«[146] Blickt man auf die antisemitischen Zuschreibungen, denen Jüd:innen und Juden ausgesetzt waren (und sind), so werden sie als listige, im Geheimen operierende und Verschwörungen bildende Wesen verstanden, die die politischen und ökonomischen Fäden in der Hand halten, traditionelle gesellschaftliche Ordnungen auflösen und, ohne selbst körperlich arbeiten zu müssen, finanziellen Profit einstreichen. »Die Juden stellen demnach eine fremde, gefährliche und destruktive Macht dar, die die soziale ›Gesundheit‹ untergräbt.«[147] Obgleich die Antisemit:innen also an ihnen selbst keine Schwäche und kein Leiden dulden können, inszenieren sie sich selbst als Opfer von übermächtigen Wesen, was Verfolgung und Mord rechtfertigen soll. Dazu wird schließlich die gesamte mediale Propagandamaschinerie eingesetzt. »Die heulende Stimme faschistischer Hetzredner und Lagervögte zeigt die Kehrseite desselben gesellschaftlichen Sachverhalts. Das Geheul ist so kalt wie das Geschäft. Sie enteignen noch den Klagelaut der Natur und machen ihn zum Element ihrer Technik. Ihr Gebrüll ist fürs Pogrom, was die Lärmvorrichtung für die deutsche Fliegerbombe ist: der Schreckensschrei, der Schrecken bringt, wird angedreht. Vom Wehlaut des Opfers, der zuerst Gewalt beim Namen rief, […] lassen sie sich absichtlich in die Verzweiflung von Verfolgten versetzen, die zuschlagen müssen.«[148]

Zwar ist es zutreffend, dass auch Antisemit:innen in dem Sinne Opfer der Verhältnisse sind, in denen sie leben, als die kapitalistische Lebensform auch für sie als menschliche Lebewesen nicht angemessen ist. Auch sie leiden unter ihr und dieses Leiden deformiert wiederum ihre Fähigkeit zur Bestimmung der Gründe ihres Leidens. Horkheimer spricht deswegen davon, dass der Hass auf die Zivilisation, der ja einen zentralen Aspekt des modernen Antisemitismus ausmacht, »nicht nur eine irrationale Projektion persönlicher psychologischer Schwierigkeiten auf die Welt«[149] sei, obgleich er das *auch* ist. Aber dieser Opferstatus ist nun eben gerade nicht mit dem zu identifizieren, den Antisemit:innen sich selbst zuschreiben und der ihre Gewalt als Notwehr gegenüber Jüd:innen und Juden rechtfertigen soll. Resultiert der Antisemitismus aus dem gesellschaftlichen Druck, der auf Menschen ausgeübt wird, so zeigt sich an ihm, welche Stellung Menschen zu dieser Gesellschaft beziehen. Auch Horkheimer betont, dass die »Struktur der Natur der menschlichen

146 Rensmann, The Politics of Unreason, a. a. O., 198.
147 Postone, Antisemitismus und Nationalsozialismus, a. a. O., 179.
148 Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 207.
149 Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, a. a. O., 109.

Praxis nicht entspricht«[150]. Da Menschen selbst Teil der Natur sind, entspricht auch ihre Natur nicht der gesellschaftlichen Praxis, deswegen leiden sie ja unter ihr. Antisemit:innen verhalten sich diesem gesellschaftlichen Druck gegenüber nun so, dass sie sich mit den herrschenden Verhältnissen identifizieren und ihr Leiden an der Gesellschaft an ihren Opfern ausagieren. »Obwohl die meisten Menschen niemals die Angewohnheit überwinden, die Welt für ihre eigenen Schwierigkeiten zu schelten, haben diejenigen, die zu schwach sind, sich der Realität entgegenzustellen, keine andere Wahl, als sich auszulöschen, indem sie sich mit ihr identifizieren.«[151] Daraus resultiert nach Horkheimer eine Form von Ich-Schwäche, deren Konsequenz letztlich das Opfer für die Gemeinschaft bzw. die Herrschaft ist. Was in der antisemitischen Vernichtung sich an den Täter:innen zeigen lässt, dass ihnen der Tod der Jüd:innen und Juden wichtiger ist als die eigene Selbsterhaltung, ist eine Konsequenz dieser unterwürfigen Bestimmtheit des antisemitischen Charakters. »Ihr ganzes Leben ist eine fortwährende Anstrengung, die Natur zu unterdrücken und zu erniedrigen, nach innen oder nach außen, und sich mit ihren mächtigeren Surrogaten zu identifizieren – mit der Rasse, dem Vaterland, dem Führer, mit Cliquen und der Tradition.«[152]

Wenn die Gesellschaft keine Möglichkeiten zur Verfügung stellt, das Leiden der Menschen an ihr zu lindern, wenn sie stattdessen den Druck erhöht, so produziert sie fortwährend jenen antizivilisatorischen Hass, der sich dann wiederum gegen die Gesellschaft richtet. Die enttäuschte Erwartung, dass das Leiden sich lohnt, führt zum Ressentiment, zur Wut und zur Rebellion gegen die herrschenden Verhältnisse. Der Antisemitismus als staatstragende Form des Wahns gestattete es den Menschen, ihre Wut so auszudrücken, dass es dem Erhalt der gesellschaftlichen Ordnung nützte. »Die beherrschten Massen identifizieren sich bereitwillig mit den repressiven Kräften. Und wirklich, einzig in ihrem Dienst wird ihnen freier Lauf gelassen, ihren andrängenden mimetischen Impulsen, ihrem Bedürfnis nach Ausdruck nachzugeben. Ihre Reaktion auf diesen Druck ist Nachahmung – ein unbezähmbarer Wunsch zu verfolgen.«[153] Die Plünderung und Zerstörung von Geschäften, etwas, das die öffentliche Ordnung jeder Gesellschaft stört, können von autoritären Gesellschaften nur dann zugelassen werden, wenn sie selbst dem Erhalt der gesellschaftlichen Ordnung dienen. Antisemitische Pogrome folgen genau dieser Logik. Indem Jüd:innen und Juden als allmächtige Individuen identifiziert werden, die hinter allen Übeln der modernen Gesellschaft stehen, bietet sich

[150] Ebd., 94.
[151] Ebd., 111.
[152] Ebd.
[153] Ebd., 114.

für Antisemit:innen die Gelegenheit, ihren antizivilisatorischen Hass auszuagieren, ohne dafür strafrechtliche Konsequenzen fürchten zu müssen und ohne mit der bestehenden sozialen Ordnung zu brechen. »Die prägende Kraft des antisemitischen Wahns und die ihm inhärente, paranoid getönte Abwehr-Kampf-Bereitschaft war konstitutiv für die Etablierung der Volksgemeinschaft, wobei nicht einmal alle Volksgenossen überzeugte und fanatische Antisemiten zu sein brauchten.«[154] Der Antisemitismus ist insofern als der aus gesellschaftlichem Leid entsprungene wahnhafte Versuch zu begreifen, eigenes Leid zu lindern, indem anderen Leid bis zur physischen Vernichtung zugefügt wird.

Nun ist der Antisemitismus gewiss nicht die einzige Form, in der Menschen die vermeintlichen Ursachen ihres Leidens zu bekämpfen glauben, indem sie anderen Menschen Leid zufügen. Rassismus und Sexismus tun dies ebenso, sie erfüllen jedoch dabei andere Funktionen für den Erhalt der gesellschaftlichen Ordnung als der Antisemitismus, haben eine andere Geschichte und andere Äußerungsformen. Über beide wäre hier viel zu sagen, zumal es zwischen ihnen und dem Antisemitismus zahlreiche Überschneidungen gibt.[155] Dass ich mich an dieser Stelle auf den Antisemitismus beschränke, hat seinen Grund darin, dass ich es theoretisch für ergiebiger halte, mich auf einzelne spezifische Gegenstände zu konzentrieren, von deren Deutung dann auch ein Licht auf andere Gegenstände fallen mag. Naturgeschichtliches und materialistisches Denken beansprucht gerade nicht, »alle Unterdrückungen, Widersprüche und Konflikte […] in einem einzigen analytischen Rahmen«[156] zusammenzufassen, denn ein begrifflicher Rahmen, der unabhängig von seinen Gegenständen besteht, kann ihnen nicht gerecht werden. Naturgeschicht-

[154] Pohl, Ganz normale Massenmörder?, a. a. O., 73.

[155] Vgl. Herf, Vergleichende Perspektiven zu Antisemitismus, a. a. O.; Ulrike Marz, Wut auf Differenz. Kritische Theorie und die Kritik des Rassismus, Bielefeld: transcript 2023, 282–308; Astrid Messerschmidt, Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus, in: Peripherie 28 (2008) 109/110, 42–60; Karin Stögner, Antisemitismus und Sexismus, a. a. O.

[156] Nancy Fraser, Der Allesfresser. Wie der Kapitalismus seine eigenen Grundlagen verschlingt, Berlin: Suhrkamp 2023, 13. Bemerkenswert an diesem großen Anspruch Frasers ist, dass der Antisemitismus mit keinem Wort erwähnt wird. Weder mit Bezug auf die Shoah noch mit Bezug auf die Gegenwart scheint er aus Frasers Perspektive also für die »Unterdrückungen, Widersprüche und Konflikte unserer gegenwärtigen Situation« eine Rolle zu spielen. Vgl. dazu Hogh, Grund zur Selbstkritik. Über die geringe Bedeutung des Antisemitismus in gegenwärtigen kritischen Theorien, in: Neues Deutschland. Die Woche, https://www.nd-aktuell.de/artikel/1177172.antisemitismus-gesellschaftskritik-und-antisemitismus-grund-zur-selbstkritik.html, abgerufen am 3. 4. 2024.

lichem und materialistischem Denken geht es nicht darum, sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie in einem Selbstbedienungsladen derjenigen Phänomene zu bedienen, die das eigene theoretische Modell bestätigen. Es geht allein um die Deutung und Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit, nicht um mehr, aber auch nicht um weniger.

III.
Geschichte als Naturgeschichte menschlichen Leidens

People are trapped in history and history is trapped in them.
James Baldwin, Stranger in the Village (1953)

Wenn Menschen abhängige gegenständliche Gattungswesen und ihre Lebensverhältnisse darum Abhängigkeitsverhältnisse sind, so ist ihre Geschichte notwendig Naturgeschichte. Denn sie sind in ihrer jeweiligen Lebensform darauf angewiesen, sich als leibliche Wesen durch die Tätigkeiten, die sie verrichten, zu erhalten. Sie können dies aber nur, wenn sie darin von anderen Menschen und von den Institutionen, die sie gesellschaftlich hervorgebracht haben, materiell anerkannt und unterstützt werden. Der Verlauf der Geschichte ist so verstanden ein die gesamte Gattung bestimmender und von ihr mitbestimmter Prozess, weil sich die je individuellen Lebensprozesse nur als Momente des sich entwickelnden Lebens der Gattung vollziehen können. Weil dieser historische Prozess davon bestimmt wird, was mit der leiblichen Natur menschlicher Gattungswesen gesellschaftlich geschieht, ist er auch als Geschichte ihrer Natur, als menschliche Naturgeschichte zu begreifen. Wie in Auseinandersetzung mit Marcuse und Freud gezeigt wurde, folgt aus der Faktizität des Leidens in der Geschichte jedoch nicht, dass das Leiden unvermeidlich war. Aus der Tatsache, dass die menschliche Geschichte bislang leidvoll war, folgt nicht, dass alles weitere historische Geschehen *dieses* Leiden fortsetzen muss. Vielmehr ergeht aus der Geschichte als Naturgeschichte menschlichen Leidens die Forderung an die noch und zukünftig Lebenden, das Leiden der Vergangenheit, dasjenige, was die Lebenden der Vergangenheit um ihr Leben brachte, nicht zu vergessen, sondern darin eine sehr spezifische Botschaft zu dechiffrieren. Das, was die Toten uns sagen, ist: Wir wollten anders leben, aber es wurde uns verwehrt. Diese Botschaft droht jedoch in jeder Gegenwart zu verstummen, deren Bestand den Tod der Toten zur Voraussetzung hatte.[1] Weil jede Gegenwart in einer Geschichte, die Naturgeschichte menschlichen Leidens ist, nur um den Preis des Leidens unzähliger Menschen zu dem geworden ist, was sie ist, erscheinen die Opfer der Vergangenheit als notwendig, sofern jedenfalls die Gegenwart gegenüber der Vergangenheit als eine Verbesserung, als fortschrittlich verstanden wird. Die Geschichte als Naturgeschichte menschlichen Leidens zu begreifen, heißt darum, die Gegenwart der kapitalistischen Lebensform nicht länger als den normativen Maßstab zur Beurteilung der Vergangenheit und ihrer Opfer zu begreifen, die Gegenwart nicht als das Gute zu verstehen, zu dem die Geschichte

[1] In diesem Sinne verstehe ich folgende Bemerkung von Benjamin: »[A]uch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.« (Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, BGS I.2, 695)

fortgeschritten ist. Die Aufgabe des naturgeschichtlichen bzw. ethisch-materialistischen Vorgehens besteht darin, wie Benjamin gesagt hat, »die Geschichte gegen den Strich zu bürsten«[2], in der Hoffnung, den Toten dabei so viel ablauschen zu können, dass auch das Leiden der gegenwärtig Lebenden als eine Forderung nach einem anderen Leben verständlich wird.

Diese Forderung hat eine zeitliche und historische Erstreckung, sie ist situiert in konkreten historischen Prozessen und darauf ausgerichtet, in diese Prozesse einzugreifen oder auf Eingriffe hinzuwirken. Aufgrund der material apriorischen Bestimmungen der menschlichen Natur lässt sich deswegen einerseits sagen, dass Menschen im Falle des Leidens Hilfe erwarten, andererseits wird jedes Leiden vom Wunsch nach seinem Ende begleitet und kann Menschen so dazu bewegen, die Umstände, die ihr Leiden verursachen, zu verändern. Wenn es ihnen schlecht geht – aus welchen Gründen auch immer –, erwarten und hoffen sie, dass es besser werde, dass die Zukunft nicht so sein möge wie die Gegenwart, was sie dazu antreiben kann, eben diese ihre Gegenwart zu verändern. Deswegen ist der normative Status des Menschen zeitlich und geschichtlich situiert: Das in einer Gegenwart erfahrene Leiden setzt bei Menschen den Wunsch frei, dass die Zukunft besser sein möge als die Gegenwart und dass andere Menschen ihnen helfen werden, eben das zu realisieren. Jede historische Realisierungsweise der menschlichen Lebensform ist unweigerlich mit dieser irreduziblen Erwartungshaltung konfrontiert, kein menschliches Leben ist möglich, ohne dass Menschen im Leidensfalle wünschen, dass ihre Zukunft besser sein möge als ihre Gegenwart. Die Enttäuschung dieser Erwartung, also der Mangel an Hilfe, der die leidenden Menschen mit ihrem Leiden allein lässt, hinterlässt wiederum Spuren in den Menschen als leiblichen Wesen. Die Forderung nach einem anderen bzw. nach einem besseren Leben ist im Kontext einer materialistischen Betrachtung der Geschichte als Forderung nach Fortschritt zu verstehen, ein Begriff, dem seit einigen Jahren wieder mehr Aufmerksamkeit in der Kritischen Theorie zukommt.[3] Die Forderung nach Fortschritt, verstanden als Forderung nach der Abschaffung spezifischen Leidens, vollzieht sich dabei jedoch immer als

[2] Ebd., 697.

[3] Vgl. dazu Amy Allen, The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, New York: Columbia University Press 2015; dies., Rahel Jaeggi und Eva von Redecker, Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change. An Exchange between Amy Allen and Rahel Jaeggi, in: Graduate Faculty Philosophy Journal 37 (2016) 2, 225–251; Rahel Jaeggi, »Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls.« Moralischer Fortschritt und sozialer Wandel, in: Thomas Gutmann, Sebastian Laukötter, Arnd Pollmann und Ludwig Siep (Hrsg.), Genesis und Geltung. Historische Erfahrung und Normenbegründung in Moral und Recht, Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 223–242; dies., Fortschritt und Regression, a. a. O.

Fortschrittskritik. Insofern besteht die Aufgabe der Kritischen Theorie hier zunächst in der begrifflichen Klärung dessen, gegen welchen Fortschritt im Namen welchen Fortschritts argumentiert werden soll.

Fortschritt, verstanden als ein Prozess, in dem etwas für jemanden besser wird, ist ein durch und durch normativer Begriff.[4] Fortschreiten im Sinne einer prozessualen Verbesserung ist also nicht dasselbe wie Fortdauern oder Fortexistieren, denn etwas kann auch fortdauern, ohne dass es sich dabei entwickelt oder wandelt. Gleichwohl wird dieser Begriff nicht allein in einem moralischen Sinne gebraucht.[5] Denn auch dort, wo von technischem Fortschritt die Rede ist, beispielsweise bei der Herstellung von Impfstoffen, wird etwas für jemanden besser. Dringend benötigte medizinische Hilfsmittel können schneller und effizienter produziert werden und das ist für die Menschen, die es betrifft, allemal ein Fortschritt. Die schnellere und effizientere Produktion von Impfstoffen ist aber selbst kein moralischer Fortschritt, man kann nur moralische Gründe dafür liefern, warum es angebracht ist, die Impfstoffproduktion zu beschleunigen. Es kann also moralische Gründe dafür geben, technischen Fortschritt zu fordern und zu fördern, das macht aber den technischen Fortschritt selbst nicht zu moralischem Fortschritt. Denn technische Entwicklungen sind zwar nichts normativ Neutrales, aber sie lassen sich für unterschiedliche Zwecke verwenden, und diese Zwecke sind es, die dann nochmal auf ihre Normativität hin befragt werden müssen.

Diese kurze Reflexion verweist darauf, dass der Fortschrittsbegriff unterschiedliche Momente hat, deren jeweilige inhaltliche Bestimmung ebenso komplex ist wie das Verhältnis der Momente zueinander. Da ich eben bereits gesagt habe, dass Fortschritt im Kontext meiner ethisch-materialistischen Untersuchung als ein Prozess zu verstehen ist, in dem menschliches Leiden gelindert und, wenn möglich, abgeschafft wird, dürfte es unmittelbar ersichtlich sein, warum es notwendig ist, sich über die unterschiedlichen Momente des

[4] Zur Normativität des Fortschrittsbegriffs vgl. Georg von Wright, Progress: Fact and Fiction, in: Arnold Burgen, Peter McLaughlin, Jürgen Mittel-straß (Hrsg.): The Idea of Progress, Berlin/New York: de Gruyter 1997, 1; zur Kritik an von Wrights Trennung von deskriptiven und normativen Aspekten des Fortschrittsbegriffs vgl. Jaeggi, »Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls«, a. a. O., 225.

[5] Zur jüngeren Diskussion um moralischen Fortschritt vgl. Elisabeth Anderson, The Social Epistemology of Morality. Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery, in: Miranda Fricker und Michael Brady (Hrsg.), The Epistemic Life of Groups. Essays in Collective Epistemology, Oxford: Oxford University Press 2015; Antony Appiah, The Honor Code. How Moral Revolutions Happen, New York 2010; Matthew Congdon, Moral Articulation. On the Development of New Moral Concepts, Oxford: Oxford University Press 2023; Michelle Moody-Adams, The Idea of Moral Progress, in: Metaphilosophy 30 (1999) 3, 168–185.

Fortschrittsbegriffs Klarheit zu verschaffen. Denn menschliches Leiden unter kapitalistischen Bedingungen lässt sich nicht systematisch lindern und im besten Falle abschaffen, ohne die dafür nötigen materiellen und technischen Mittel und den Stand ihrer Entwicklung zu bedenken.

Wenn die Forderung nach der Abschaffung des Leidens also als eine Forderung nach Fortschritt erläutert werden soll, so wird sie mit der Frage konfrontiert werden, von welchem Leiden und von welchem Fortschritt denn eigentlich die Rede sei. Darauf hat Adorno bereits in den 1960er Jahren hingewiesen. Das Bedürfnis nach Präzision und Konkretion, das aus dieser Frage spricht, ist aber nach Adorno seinerseits nicht unproblematisch. »Wer den Begriff präzisieren will, zerstört leicht, worauf er zielt. Die subalterne Klugheit, die sich weigert von Fortschritt zu reden, ehe sie unterscheiden kann: Fortschritt worin, woran, in Bezug worauf, verschiebt die Einheit der Momente, die im Begriff sich aneinander abarbeiten, in bloßes Nebeneinander.«[6] Adorno spricht sich hier aber nicht dagegen aus, von Fortschritt in unterschiedlichen Hinsichten zu sprechen, sondern nur dagegen, diese Hinsichten voneinander abzulösen und sie nicht mehr als Hinsichten auf ein und denselben Begriff zu verstehen. »Wie jeder philosophische hat der Terminus Fortschritt seine Äquivokationen; wie in jeglichem melden diese auch ein Gemeinsames an. Was man zu dieser Stunde unter Fortschritt sich zu denken hat, weiß man vag, aber genau: deshalb kann man den Begriff gar nicht grob genug verwenden. Pedanterie in seinem Gebrauch betrügt bloß um das, was er verheißt, Antwort auf den Zweifel und die Hoffnung, daß es endlich besser werde, daß die Menschen einmal aufatmen dürfen.«[7] Das heißt nicht, dass die Rede von konkreten Fortschritten in der Herstellung von Nahrungsmitteln oder der Gesundheitsversorgung aus Adornos materialistischer Perspektive schon ein Problem wäre. Es heißt nur, dass auch die Rede von konkreten Fortschritten das im Zitat eben benannte Moment der Hoffnung, dass es »endlich besser werde«, mit sich mitschleppt und nicht davon gelöst werden sollte. Anders formuliert: Jede Rede von Fortschritt lebt von der Hoffnung darauf, dass das in der Vergangenheit und gegenwärtig erfahrene Leiden einmal gelindert und abgeschafft werden möge. Der Begriff des Fortschritts führt ein irreduzibel utopisches und in diesem Sinne metaphysisches Moment mit sich, das auf ein Gutes zielt, das noch verwirklicht werden muss, das aber inhaltlich selbst nur negativ bestimmt wird, nämlich als Negation des Leidens.

Mit Blick auf Benjamins *Über den Begriff der Geschichte* müssen diese Überlegungen jedoch noch als zu einseitig bzw. zu positiv erscheinen. Denn der

[6] Adorno, Fortschritt, GS 10.2, 617.
[7] Ebd.

Begriff des Fortschritts wurde hier bislang so eingeführt, dass er tatsächlich eine Verbesserung für das gesellschaftliche Leben der menschlichen Gattung versprach, und sofern mit ihm die Linderung bestehenden Leidens verbunden wird, die gesellschaftlich verwirklicht werden soll, scheint ein solcher Gebrauch dieses Begriffs auch angemessen zu sein. Benjamins im Abschnitt IX formulierter Gedanke zum Fortschritt hebt mit diesem Begriff dagegen gerade das Katastrophische an der menschlichen Geschichte hervor. Denn der »Engel der Geschichte«, der sein »Antlitz der Vergangenheit zugewendet« hat, erkennt in dieser Geschichte gerade keinen Prozess, in dem sich die Lebensverhältnisse der Menschen stetig verbessern. »Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.«[8] Benjamins Text hebt die veränderte Perspektive hervor, die der Engel der Geschichte im Unterschied zu *uns Menschen* hat. Wo wir eine Kette von Begebenheiten sehen, also einen linearen Prozess, in dem einzelne Ereignisse aneinandergereiht sind und sich bedingen, sieht der Engel einen katastrophalen Prozess, der einen stetig wachsenden Trümmerhaufen hervorbringt. Was den Engel davon abhält, die Trümmer zusammenzufügen, ist ein Sturm, der vom Paradies, also vom Ursprung der Geschichte her weht. Dieser Sturm treibt den Engel in die Zukunft, die er jedoch nicht sehen kann, weil er sich der Vergangenheit zugewendet hat. Benjamin nennt diesen Sturm, der verhindert, dass der Engel die Trümmer der Vergangenheit zusammenfügt und – wie man wohl sagen kann – das Leiden der Menschen lindert, Fortschritt. Benjamin sagt nun nicht, dass dieser Sturm für den sich anhäufenden Trümmerberg der Geschichte verantwortlich ist, er sagt nur, dass es dieser Fortschritt genannte Sturm ist, der es verhindert, dass der Katastrophe der Geschichte Einhalt geboten wird, weil er den Engel in die Zukunft treibt und ihn davon abhält, sich dem praktisch zuzuwenden, was er unter der Kraft des Sturms nur bezeugen kann.

Fortschritt ist in Benjamins Text also gerade nicht dasjenige, was das bestehende Leiden der Menschheit lindern oder abschaffen könnte, sondern er ist dasjenige, was dies verhindert. Es bleibt an dieser Stelle offen, ob der Fort-

[8] Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, BGS I.2, 697/98.

schritt auch die Trümmer produziert, die in der menschlichen Geschichte aufgehäuft werden oder ob er nur dasjenige ist, was verhindert, dass sich daran etwas ändert. Aus der Perspektive des Engels erscheint die Geschichte als ein Prozess, der immer weitergehen muss, weil er durch den Sturm des Fortschritts daran gehindert wird einzugreifen. Die Menschen machen zwar ihre Geschichte selbst, sie häufen also auch die Trümmer an, die sich aus der Perspektive des Engels auftürmen. Aber sie scheinen, genauso wie der Engel der Geschichte, nicht dazu in der Lage zu sein, in die Geschichte einzugreifen und sie erträglicher zu gestalten. Der Geschichte und dem Fortschritt wohnt also etwas Zwanghaftes inne und dieser Zwang verhindert zugleich, dass die Zukunft als etwas Gestaltbares überhaupt in den Blick genommen werden kann. Die Zukunft scheint als dasjenige, wohin Geschichte und Fortschritt zwangsläufig führen, bereits vorbestimmt als das Weiter-so, das Benjamin an einer anderen Stelle mit der Katastrophe identifizierte: »Der Begriff des Fortschritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren. Daß es ›so weiter‹ geht, *ist* die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende, sondern das jeweils Gegebene. Strindbergs Gedanke: die Hölle ist nichts, was uns bevorstünde – sondern *dieses Leben hier*.«[9] Die Katastrophe ist demnach insofern mit dem Fortschritt identisch als Fortschritt gar nichts anderes ist als das Weiter-so des Bestehenden, als die Aneinanderreihung der geschichtlichen Begebenheiten. Fortschritt ist zwar nicht mit Geschichte identisch, beide werden auch in Abschnitt IX differenziert, er ist aber als die Ausrichtung der Geschichte zu verstehen, als die Form des historischen Prozesses.

Gegen welchen Fortschritt im Namen welchen Fortschritts die Kritische Theorie zu argumentieren hat – diese Frage wurde am Beginn dieses Kapitels gestellt und lässt sich vorläufig so beantworten: Am Fortschritt als einer Form der Linderung menschlichen Leids festzuhalten, heißt Kritik an demjenigen Fortschritt zu üben, der als gesellschaftliche Katastrophe das Leiden hervorgebracht hat. Der wirkliche Fortschritt, derjenige also, der für die Wirklichkeit menschlichen Lebens eine signifikante Verbesserung bedeutete, insofern er menschliches Leiden wirksam linderte, muss gegenüber dem blinden Fortschreiten der kapitalistischen Lebensform nach ihren eigenen scheinbaren Naturgesetzen erkämpft und erstritten werden. Dieses dialektische Verständnis des Fortschrittsbegriffs hat Adorno so formuliert: »Fortschritt heißt: aus dem Bann heraustreten, auch aus dem des Fortschritts, der selber Natur ist, indem die Menschheit ihrer eigenen Naturwüchsigkeit innewird und der Herrschaft Einhalt gebietet, die sie über Natur ausübt und durch welche die

[9] Benjamin, Zentralpark, BGS I.2, 683.

der Natur sich fortsetzt. Insofern ließe sich sagen, der Fortschritt ereigne sich dort, wo er endet.«[10]

Das Festhalten am Fortschrittsbegriff, das Adorno vorschlägt und dem ich mich hier anschließe, verfolgt explizit herrschaftskritische Absichten und es wird zugleich mit einem veränderten gesellschaftlichen Naturverhältnis in Verbindung gebracht. Der Naturwüchsigkeit der Menschheit innezuwerden, das ist nichts anderes als die Normativität der kapitalistischen Lebensform als naturhaft zu durchschauen, den Schein der Natürlichkeit gesellschaftlicher Herrschaft zu dechiffrieren, um den über die menschliche und nicht menschliche Natur ausgeübten Zwang zu durchbrechen. Was für Menschen fortschrittlich ist, muss deswegen im Verhältnis zu der Natur, die sie selbst sind, erläutert werden. Dafür wurde in Kapitel II die Grundlage geschaffen, an die sich jetzt eine genauere Auseinandersetzung mit der Geschichte als Naturgeschichte menschlichen Leidens anschließt, deren Ziel es ist, in der Analyse des Leidens am Fortschritt der kapitalistischen Lebensform einen belastbaren Begriff von Fortschritt als bestimmter Negation dieses Leidens zu gewinnen.

[10] Adorno, Fortschritt, GS 10.2, 625.

1. Das fortschreitende Leiden und der Fortschritt

Es hat keinen Sinn zu warten, bis es besser wird.
Das bisschen besser wär das Warten nicht wert.
Die Sterne, Das bisschen besser (1999)

Die gesellschaftliche Vermittlung der menschlichen Natur, die historische Realisierung der menschlichen Lebensform als kapitalistische Lebensform produziert Leiden, notwendiges und unnötiges. Das unnötige Leiden zu reduzieren, zu lindern und abzuschaffen, ist das, worin die praktische Absicht des ethischen Materialismus als einer Kritischen Theorie besteht. Darin bestünde eben auch das, was man Fortschritt nennen kann. Fortschritt in der hier eben bestimmten Form gab es in der Vergangenheit, gibt es gegenwärtig und wird es auch in der Zukunft geben. Versteht man unter Fortschritt aber allein punktuelle Hilfeleistungen, die das Leben einer unbestimmt großen Anzahl von Menschen in der Hinsicht besser machen, dass sie ihr Leiden reduzieren, so griffe man zu kurz. Weil Leiden lebensformabhängig ist, sind es auch die Hilfserwartungen der Menschen und die Hilfeleistungen, die das Leiden beheben sollen. Anders formuliert: Wenn Fortschritt das fortschreitende Sich-Entwickeln einer Lebensform ist, ein Prozess, in dem das Zusammenleben verbessert wird, dann ist Fortschritt lebensformrelativ, weil das formale Kriterium des Fortschreitens, dass menschliches Leiden gelindert und abgeschafft werden soll, selbst lebensformrelativ ist. Das Problem eines allein punktuellen Fortschrittsbegriffs besteht darin, dass er davon abstrahiert, wie das jeweilige Leiden zustande kommt, was in einer Lebensform – hier: in der kapitalistischen Lebensform – unter Fortschritt verstanden wird, welche Ressourcen zur Verfügung gestellt und welche Maßnahmen ergriffen werden, um ihn zu erreichen. Der Begriff des Fortschritts muss darum von der kapitalistischen Lebensform und ihrer Naturgeschichte her verstanden werden.

Von Benjamins eben diskutierten Überlegungen her betrachtet, bedeutet der Fortschritt der und in der kapitalistischen Lebensform aufgrund der systematischen Verfasstheit dieser Lebensform fortgesetztes Leiden. So allgemein gefasst ist dieses Urteil anfechtbar und missverständlich, denn gerade hier kann auf punktuelle Maßnahmen verwiesen werden, die unbestreitbar eine Verbesserung für eine signifikante Anzahl von Menschen bedeutet haben. Genannt seien hier nur die Abschaffung der Sklaverei und die Entwicklung von Penicillin. Bezüglich Benjamins *Über den Begriff der Geschichte* sollte jedoch festgehalten werden, dass Benjamin diesen Text mit Blick auf seine Gegenwart als Resultat der bisherigen Naturgeschichte der kapitalistischen

Lebensform und als Reaktion auf den sozialdemokratischen Fortschrittsglauben geschrieben hat. Angesichts des faschistischen Siegs im Spanischen Bürgerkrieg, der Besatzung Frankreichs durch das nationalsozialistische Deutschland, einer historischen Phase also, in der wenig darauf hindeutete, dass der Nationalsozialismus besiegt werden würde, und noch weniger darauf hoffen ließ, dass an die Stelle der barbarisierten europäischen Gesellschaften eine wirklich humane Lebensform treten würde, geht es Benjamin in seinem Text nicht darum, auch positive Entwicklungen in der Geschichte hervorzuheben. Vielmehr fordert die Katastrophe der Gegenwart dazu heraus, nachzuvollziehen, was sie möglich gemacht hat. Deswegen bedarf es eines Begriffs der Geschichte, der anders als der Historismus, der Benjamins Gegner darstellt, nicht ereignisgeschichtlich die Taten einzelner Fürsten, Könige, Generäle und Präsidenten in einen linearen Zusammenhang rückt, sondern sich zunächst einmal darüber Klarheit zu verschaffen versucht, wodurch die Geschichte als Naturgeschichte menschlichen Leidens überhaupt zusammengehalten wird bzw. was dazu berechtigt von einem – wie Adorno gesagt hat – zwar diskontinuierlichem Kontinuum zu sprechen, aber eben dennoch von einem Kontinuum.[1] Auf der Grundlage des so geklärten Zusammenhangs der Geschichte wird sich dann auch erläutern lassen, was ich aus einer ethisch-materialistischen Perspektive unter Fortschritt verstehe.

Naturbeherrschung als Kontinuum

In seiner Auseinandersetzung mit Hegel vertritt Adorno diesbezüglich eine eindeutige Position, die ich im Folgenden zunächst darstellen möchte, bevor ich erläutern werde, wo ihre Probleme liegen. Hegel verstand den geschichtlichen Prozess als Fortschritt des Geistes. Er konnte sich dabei jedoch nur sehr begrenzt auf die Verwirklichung des Geistes in der kapitalistischen Gesellschaft beziehen, eben weil diese erst im späten 18. Jahrhundert ihren *Take-off* erlebte. Adorno hingegen konzentriert sich in seinen naturgeschichtlichen Überlegungen weitestgehend auf die historische Wirklichkeit des Kapitalismus »nach Hegel«, kritisiert an Hegels universalgeschichtlichem Ansatz aber nicht allein, dass er der historischen Wirklichkeit des Kapitalismus nicht gerecht wird, sondern dass die Konstruktion des Weltgeists als Subjekt der Geschichte auch über das bereits in vorkapitalistischen Zeiten historisch Erlittene hinwegsieht und dessen Bedeutung für ein angemessenes Verständnis der Geschichte verfehlt. An dem Gedanken einer Universalgeschichte ist zwar

[1] Vgl. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 313–315.

auch aus Adornos Perspektive festzuhalten, aber nur negativ: »Universalgeschichte ist zu konstruieren und zu leugnen. Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplans zum Besseren wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen zynisch. Nicht aber ist darum die Einheit zu verleugnen, welche die diskontinuierlichen, chaotisch zersplitterten Momente und Phasen der Geschichte zusammenschweißt, die von Naturbeherrschung, fortschreitend in der Herrschaft über Menschen und schließlich über die inwendige Natur. Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.«[2]

Aus Adornos Perspektive wird die menschliche Geschichte in ihren unterschiedlichen Phasen und an ihren unterschiedlichen Orten primär dadurch zusammengehalten, dass Menschen schon immer und überall aufgrund ihrer Lebensnot Herrschaft über die Natur ausüben mussten und diese in Lebensformen organisierten, in denen Menschen über Menschen Herrschaft ausübten. Die Einheit der Naturgeschichte der Menschheit ist eine Einheit durch Herrschaft über Menschen, die äußere Natur und die innere Natur. In der Produktivität der menschlichen Gattung hat es quantitativen und qualitativen Fortschritt gegeben. Nicht nur müssen – anders als in antiken Sklavenhaltergesellschaften oder im Feudalismus – in der bürgerlichen Gesellschaft bzw. der kapitalistischen Lebensform fortschreitend immer mehr Menschen arbeiten, die Menge der Güter und die technischen Mittel zu ihrer Produktion haben seit dem 18. Jahrhundert in so großem Maße zugenommen, dass viele der Leiden – speziell der materielle Mangel –, die die kapitalistische Lebensform selbst hervorbringt, durch eine veränderte Verteilung von Arbeit und Gütern behoben oder zumindest gelindert werden könnten. Wo dies geschehen ist, beschränkte sich dieser Fortschritt jedoch nur auf einen Teil der Menschheit und wurde mit dem Leiden eines anderen Teils erkauft. Da die Linderung des Leidens nicht den zentralen Zweck der gesellschaftlichen Produktion ausmacht, sondern als Nebenprodukt einer auf die Produktion von Mehrwert ausgerichteten Produktionsweise dieser untergeordnet ist, ist das, was in der Erfahrung der Menschen primäre Bedeutung hat – ihr Leiden – für die Lebensform, die es hervorruft und beheben könnte, sekundär. Der Fortschritt in der gesellschaftlichen Naturbeherrschung ist deswegen aus Adornos Perspektive nicht mit dem universalgeschichtlichen Fortschritt zu verwechseln, den Hegel fälschlicherweise konstatierte. Die teilweise Verbesserung der Lebensverhältnisse in bestimmten Weltgegenden war zwar eine Folge des Fortschritts der gesellschaftlichen Naturbeherrschung, sie ist aber nicht ihr

[2] Ebd., 314.

durch die menschliche Gattung bewusst gesetzter Zweck, sondern lediglich ein Nebeneffekt der immensen Steigerung der Produktivität, die die Durchsetzung kapitalistischer Produktionsverhältnisse, insbesondere durch eine technisch verbesserte Ausnutzung natürlicher Ressourcen, mit sich brachte. Was für das Bürgertum (wenn auch vorwiegend für seinen männlichen Teil) in den europäischen Gesellschaften (und der nordamerikanischen) eine Verbesserung bedeutete, vergrößerte – das zeigt der Blick auf die Geschichte der europäischen Revolutionen im 18. und 19. Jahrhundert – das durch veränderte Arbeitsverhältnisse produzierte Leiden für Bäuerinnen und Bauern, Arbeiterinnen und Arbeiter nicht nur in den europäischen Gesellschaften, sondern auch für die speziell vom britischen Kolonialismus betroffenen Bevölkerungen in anderen Teilen der Welt.[3] Der materielle Fortschritt in den europäischen Gesellschaften ist historisch ohne die kolonialistische Ausbeutung anderer Teile der Welt eben gar nicht denkbar.[4]

An dem durch Hegel explizierten Gedanken einer Universalgeschichte ist für Adorno darum nur negativ festzuhalten, weil das, was Hegel unter Fortschritt versteht – die Verwirklichung der Freiheit als Freiheit aller Menschen, eben das, was das Wesen des Geistes ausmacht – bislang noch nicht erreicht wurde, die Einheit der menschlichen Gattung aber gerade durch ihre historisch nicht abzuschaffende Bearbeitung der Lebensnot und durch das darin produzierte Leiden festgehalten werden kann. Der Fortschritt in der Naturbeherrschung und nicht der Fortschritt des Geistes, wie Hegel ihn versteht, ist es für Adorno, der der Geschichte ihre Richtung gibt, der es also möglich macht, von so etwas wie historischen Tendenzen zu sprechen. Darauf hebt der vielzitierte, jedoch selten ausreichend interpretierte Satz ab, der den universalgeschichtlichen Zusammenhang in der Entwicklung »von der Steinschleuder

[3] Eric Hobsbawm verweist beispielsweise auf die bis dahin in diesem Ausmaß nicht gekannten Hungersnöte in Irland (1847) und die Verarmung der Landbevölkerung in Indien (1815–1832), die durch die Transformation der landwirtschaftlichen Produktion durch den britischen Kolonialismus hervorgerufen wurden. Die Situation der Landbevölkerung im englischen Mutterland war jedoch ebenfalls keineswegs durch eine größere Teilhabe am gesellschaftlich erwirtschafteten Reichtum geprägt. »India and Ireland were perhaps the worst countries to be a peasant between 1789 and 1848; but nobody who had the choice would have wished to be a farm labourer in England either. It is generally agreed that the situation of this unhappy class deteriorated markedly after the middle 1790s«. (Eric Hobsbawm, The Age of Revolutions, New York: Random House 1996, 166/67)

[4] Im Anschluss an Marx hat Robin Blackburn deswegen auch von einer Fortsetzung der ursprünglichen Akkumulation gesprochen, durch die die ursprüngliche Enteignung am Beginn des Kapitalismus in Europa auf diejenigen Teile der Welt ausgedehnt wurde, aus denen Menschen als Sklaven entführt wurden. Vgl. Robin Blackburn, The Making of New World Slavery. From The Baroque to the Moderne, London und New York: Verso 1997, 509–567.

zur Megabombe«[5] situiert. Die gesteigerte Naturbeherrschung führte unter den Bedingungen der kapitalistischen Ökonomie und einer in konkurrierende Nationalstaaten aufgeteilten Menschheit dazu, dass die Menschheit nicht nur immer bessere Mittel für die Linderung ihrer Nöte produzieren konnte, sondern auch die Bedingungen für ihre eigene Vernichtung geschaffen hat. Universal ist diese Geschichte also auch deswegen, weil sie den Tod aller im Sinne des Endes der menschlichen Gattung als reale Möglichkeit hervorgebracht hat. »Sie endet in der totalen Drohung der organisierten Menschheit gegen die organisierten Menschen, im Inbegriff von Diskontinuität. Hegel wird dadurch zum Entsetzen verifiziert und auf den Kopf gestellt. Verklärte jener die Totalität geschichtlichen Leidens zur Positivität des sich realisierenden Absoluten, so wäre das Eine und Ganze, das bis heute, mit Atempausen, sich fortwälzt, teleologisch das absolute Leiden. Geschichte ist die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität. Die Gesellschaft erhält sich nicht trotz ihres Antagonismus am Leben sondern durch ihn; Profitinteresse, und damit das Klassenverhältnis sind objektiv der Motor des Produktionsvorgangs, an dem das Leben aller hängt und dessen Primat seinen Fluchtpunkt hat im Tod aller.«[6]

Hier wird der universalistische Kern von Adornos naturgeschichtlichen Überlegungen deutlich: Alle Menschen waren und sind – wenn auch nicht in derselben Weise – zur Naturbeherrschung gezwungen, deren Formen gleichwohl historisch variieren. Naturbeherrschung ist für die Menschen als Gattungswesen notwendig, *wie* sie jedoch vollzogen wird, folgt nur gesellschaftlichen »Naturgesetzen«, schwach apriorischen natürlichen Normen, die verändert werden könnten. Die Form der Naturbeherrschung bestimmt jedoch für Adorno ihrerseits die Formung der menschlichen Natur. Der Fortschritt in der Produktion von Nahrungsmitteln, medizinischer Versorgung, im Wohnungsbau etc. führt zu einer veränderten Form der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse wie er auch selbst neue Bedürfnisse hervorbringt. Es ist genau diese Stelle, an der die im frühen Vortrag von Adorno in den Blick genommene Vermittlung von Natur und Geschichte mit Bezug auf den Menschen konkretisiert wird. Wurde die Vermittlung beider bislang so verstanden, dass die Geschichte aufgrund der sich in ihr herausgebildeten zweiten Natur des Kapitals selbst naturhaft ist und in diesem Sinne als unveränderlich erscheint, und die Natur aufgrund der Vergänglichkeit allen natürlichen Lebens selbst geschichtlich ist, so lässt sich diese geschichtsphilosophische These nun folgendermaßen konkretisieren:

[5] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 314.
[6] Ebd.

Naturbeherrschung ist eine geschichtliche Tat oder besser: sie besteht aus geschichtlichen Taten, die Menschen aufgrund ihrer bedürftigen und leidensfähigen Natur vollziehen müssen und wodurch sie sich von der äußeren Natur differenzieren und diese wie ihre eigene Natur umformen. Die Formen der Naturbeherrschung haben sich historisch entwickelt und ausdifferenziert und so zu einer Veränderung und Differenzierung der menschlichen Bedürfnisse beigetragen. Insofern sind die Menschen als zur Naturbeherrschung genötigte Gattungswesen zwar auch gegenwärtig noch natürliche Wesen, nur hat sich ihre Natur im Laufe der Geschichte verändert. Dies bedeutet wiederum nicht, dass die Natur sich generell ihrer Beherrschung fügt. Für Adorno sind es vielmehr gerade die Mängel in jeder Form von Naturbeherrschung, die die Menschen zu ihrer Veränderung genötigt haben. Fügte sich die menschliche Natur ihrer Beherrschung, ginge sie also restlos in dem auf, womit sie geschichtlich und gesellschaftlich konfrontiert wird, so dürfte es keine unerfüllten Bedürfnisse mehr geben. Dass alle bisherigen Formen von Naturbeherrschung der menschlichen Natur in Teilen unangemessen waren, zeigt sich für Adorno darum am Leiden der Menschheit, das durch den Fortschritt in der Naturbeherrschung in einem nicht vorwegzunehmenden Maße hätte reduziert werden können. Weil die Form der Naturbeherrschung aber selbst durch die Zwecke des Kapitals bestimmt wurde und wird, ist die Reduzierung menschlichen Leids ein Nebenprodukt dieser Form der Naturbeherrschung, nicht ihr zentraler Zweck. Diese spezifische Form der Naturbeherrschung ist es nun, die, entgegen der Absicht von Naturbeherrschung als solcher als geschichtliche Tat aus den Zwängen der Natur herauszuführen, gesellschaftliche Zwänge produziert hat, die die Zukunft der menschlichen Gattung selber in Frage stellen. Es ist deswegen der naturhafte Charakter der Naturbeherrschung im Kapitalismus, der es für Adorno rechtfertigt, auch die Geschichte seiner gegenwärtigen Gesellschaft naturgeschichtlich zu verstehen, d. h. als Geschichte, die selber noch gar nicht wahrhaft Geschichte ist, weil sie das die außermenschliche Natur bestimmende »Fressen und Gefressenwerden«[7] bis zur Drohung der Selbstzerstörung der menschlichen Gattung fortsetzt. Die Abschaffbarkeit der das Leben der menschlichen Gattung bestimmenden gesellschaftlichen »Naturgesetze« verweist wiederum auf die Vergänglichkeit auch dieser naturhaften Gesellschaft.

Beließe man es bei einem solchen Verständnis von Naturgeschichte, so bliebe darin die menschliche Natur unzureichend berücksichtigt. Das Problem an Adornos Vorgehen besteht darin, dass er den normativen Status der menschlichen Natur für sein Verständnis von Naturgeschichte nur in sehr

[7] Ebd., 349.

allgemeiner bzw. abstrakter Form reflektiert. Dies verwundert, weil doch die Rolle, die Adorno dem Leiden philosophisch zuspricht, prominenter kaum sein könnte: »Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.«[8] Wenn das in der Naturgeschichte erfahrene Leiden philosophisch reflektiert und ausgedrückt werden soll, weil davon alle Wahrheit abhängt, so muss ebenfalls geklärt werden, worunter Menschen als gegenständliche Gattungswesen leiden und worin ihre leibliche Natur besteht, so dass sie unter dem leiden, was sie eben leiden lässt. Diesen Schritt macht Adorno nur in Ansätzen, weswegen sein Verständnis von Naturgeschichte der menschlichen Natur zu abstrakt und allgemein bleibt. Deswegen bleibt auch der Gedanke, dass die Naturbeherrschung das diskontinuierliche Kontinuum der Geschichte, also ihren inneren Zusammenhang herstelle, denkbar abstrakt. Es muss stattdessen gefragt werden, wie dieser Zusammenhang von den Menschen als gegenständlichen Gattungswesen erlebt wird, wie er durch ihre Leidenserfahrung hindurch hergestellt wird. Damit beschäftigen sich die folgenden Kapitel.

Die Zeitlichkeit des Leidens[9]

Stellt die Erwartung, im Falle von Leiderfahrungen von anderen Menschen Hilfe zu bekommen, ein materiales Apriori des Menschen als gegenständliches Gattungswesen dar, so erfährt er als ein Wesen, das seine Lebensform historisch selbst hervorbringt, seine Geschichte als eine diskontinuierliche Abfolge von Leiden und erfolgten oder ausgebliebenen Linderungen und Hilfen, gelungenen und missglückten Formen der Selbsthilfe. Ist das Werden des Menschen notwendig davon geprägt, dasjenige Leiden auszuhalten und zu verarbeiten, das mit der Selbstbeschränkung verbunden ist, die er vollziehen muss, um mit anderen Menschen als ein selbständiges und zugleich von ihnen abhängiges Wesen leben zu können, so ist er im Laufe seines Lebens unweigerlich mit Situationen konfrontiert, in denen er sich selbst nicht in ausreichendem Maße helfen kann. Thomas Fuchs hat auf den genuin zeitlichen

[8] Ebd., 29.

[9] Den Titel dieses Kapitels übernehme ich von einem Aufsatz von Thomas Fuchs, der für die Systematik meines Arguments eine zentrale Bedeutung hat: Thomas Fuchs, Die Zeitlichkeit des Leidens, in: Martin Heinze, Christian Kupke und Christoph Kurth (Hrsg.), Das Maß des Leidens. Klinische und theoretische Aspekte seelischen Krankseins, Würzburg: Königshausen und Neumann 2003, 59–78.

Charakter menschlichen Leidens hingewiesen. »Leiden ist ein Zustand, der vergehen soll und doch nicht vergehen will; ein Zustand, der sich abhebt von einem ›davor‹ und einem möglichen ›danach‹ ohne Leid. Im Leiden erfahren wir die Zeitlichkeit unserer Existenz in einer besonderen, aufdringlichen und schärfer konturierten Weise.«[10] Situationen des Leidens stellen Unterbrechungen des Lebens dar, gehören aber gleichwohl zum Leben dazu. Sie machen jene geläufige Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft explizit, indem sich alles auf die leidvolle Gegenwart konzentriert, wodurch die Vergangenheit als frei von Leid und die Zukunft als nicht mehr leidvoll von der Gegenwart und voneinander unterschieden werden. »Erst das Abreißen der Erlebniskontinuität erzeugt demnach das Jetzt, das überraschende Neue, von dem sich nun das bislang Stetige ablöst und in Vergangenheit zurücksinkt. ›Jetzt‹ und ›Nicht-mehr‹ scheiden sich voneinander und schaffen eine elementare Zeitgliederung.«[11] Die leidvolle Gegenwart soll vergehen und zur Vergangenheit werden, die als frei von Leid erhoffte Zukunft soll zur Gegenwart werden. Solange das Leiden andauert, geschieht dies aber nicht, das Leiden blockiert so verstanden das Vergehen der Zeit und droht die Negativität der Gegenwart auf Dauer zu setzen.

Für menschliche Lebewesen gibt es deswegen etwas, was ich minimale Teleologie nenne.[12] Denn da Leiden nichts anderes ist als eine Forderung menschlicher Lebewesen nach einem anderen Leben, so verweist es selbst auf eine grundlegende teleologische Struktur der menschlichen Natur: Wer leidet, möchte etwas anderes als das, was gerade ist, möchte, dass das Leiden endet und ein anderer, nicht mehr vom Leiden beherrschter Zustand eintritt. Wenn das so ist, dann ist die menschliche Natur aufgrund ihrer leiblichen Kontingenz, ihrer Endlichkeit und Hinfälligkeit, ihrer Vulnerabilität und Angreifbarkeit auf einen ganz bestimmten Zweck ausgerichtet, nämlich: nicht leiden zu müssen. Dieser Zweck ist jedoch keiner, den menschliche Lebewesen sich erst bewusst setzen müssten, er zeichnet ihre Natur vielmehr ganz unabhängig davon aus, welche Zwecke sie sich bewusst setzen. Es handelt sich bei diesem Zweck also nicht um ein im starken Sinne vorbestimmtes Ziel der Geschichte. Vom Leiden wegzukommen ist stattdessen ein Zweck, der

[10] Ebd., 59.

[11] Ebd., 61.

[12] Fuchs spricht diesbezüglich von einer »negativen Teleologie« des Lebendigen, die er folgendermaßen versteht: »Aufgrund seines konstitutiven Mangels ist das Lebendige ständig mit der Drohung des Nicht-Seins konfrontiert. Es begegnet dieser Drohung gerade dadurch, dass es sie verinnerlicht, nämlich in die innere Negativität des Leidens übersetzt. Leiden aber soll nicht sein. Das Erleben des Mangels wird so zur Negation der Negation, zu einem Nein zum drohenden Nicht-Sein oder einem Ja zum Sein.« (Ebd., 63)

Menschen als leidensfähige Lebewesen auszeichnet und der auch ihr soziales Handeln bestimmt. Wohin das Streben nach der Verwirklichung dieses Zweckes die Menschen faktisch führt, ist offen.

Weil Menschen als abhängige gegenständliche Gattungswesen ihr Leben nur in sozialen Kontexten bestreiten können, ist der Zweck der Negation des Leidens auch nur sozial, d. h. mit anderen Menschen erreichbar. Die Ausrichtung der leiblichen Erfahrung des Leidens darauf, dass es enden möge, wird auch in Adornos Aufnahme des hier in der Vorrede interpretierten Zitats aus Nietzsches *Zarathustra* deutlich, wobei Adorno die an andere Menschen gerichtete Hilfserwartung nicht thematisiert: »Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. ›Weh spricht: vergeh.‹«[13] Dieses Sprechen des Leidens ist immer an andere Menschen gerichtet, von denen erwartet oder erhofft wird, dass sie es vernehmen und entsprechend handeln. Das Leben gegenständlicher Gattungswesen ist in den spezifischen Lebensform*en*, in denen sie leben, darauf ausgerichtet, dass ihnen von den anderen, von denen sie grundlegend abhängig sind, geholfen wird, wenn sie sich alleine nicht helfen können. Diese grundlegende und minimale teleologische Bestimmung ist es, die menschlichem Leben in Lebensform*en* objektiv gesetzt ist. Dies hat David Wiggins folgendermaßen ausgedrückt: »Human solidarity is a way of being, not a way of arriving at something else. It is not an ordinary human pursuit. Its role is to condition, to civilize and to humanize human pursuits.«[14] Wie Hilfeleistungen dann aussehen, wer sie unter welchen Umständen erbringt, all das sind kontingente Bestimmungen, die von Lebensform zu Lebensform anders sein können. Die Hilfserwartung jedoch, die die materielle zeitliche Ausrichtung des Menschen ausmacht, ist nicht in derselben Weise kontingent wie die Art und Weise der Hilfeleistung. Der Hilfserwartung gar nicht zu entsprechen ist deswegen für menschliche Gattungswesen ein sehr viel größeres Problem, als wenn ihr nicht auf die gewohnte Weise entsprochen wird. Menschliche Lebensformen müssen sich deswegen generell das Ziel setzen, den Hilfserwartungen ihrer Mitglieder zu entsprechen. Wo sie das nicht tun, gefährden sie aktuell nur die davon betroffenen Menschen, potentiell jedoch ihr eigenes Fortbestehen.

Jaeggis nicht-teleologisches Verständnis von Fortschritt und menschlichen Lebensformen scheint mir diesen Punkt zu übersehen: »Das menschliche Le-

[13] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 203. Vgl. dazu auch Honneth, Eine soziale Pathologie der Vernunft, a. a. O., 52.

[14] David Wiggins, Solidarity and the Root of the Ethical, in: Tijdschrift voor Filosofie 71 (2009), 265. Ich danke Jan Müller für den Hinweis auf diesen Text. Vgl. dazu auch Müller, Feeling Solidarity, in: Thomas Szanto und Hilge Landweer (Hrsg.), The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion, New York/London: Routledge 2020, 532–542.

ben in Gesellschaft verfolgt nicht *Ziele*, es *löst Probleme*. Gesellschaften haben kein Ziel. Sie lösen *Probleme*, die sich immer wieder neu stellen. ›Probleme zu lösen‹ ist dabei ein gewissermaßen freistehender Vorgang, den man nicht teleologisch als einen zielgerichteten (oder dem Muster der Verwirklichung eines inhärenten Zwecks) verstehen muss.«[15] Zwar ist die Rede davon, dass das gesellschaftliche Leben kein Ziel habe, in erster Linie als eine Kritik an einer starken geschichtsphilosophischen Fortschrittsteleologie zu verstehen und in dieser Hinsicht definitiv berechtigt. Aber menschliches Leben kann sich in Gesellschaften überhaupt nur dann vollziehen, wenn der grundlegenden Hilfserwartung und ihrer minimalen Teleologie entsprochen wird, sonst löste es sich auf. Jede Problemlösung ist darauf angewiesen, dass die an ihr beteiligten und von ihr betroffenen Menschen unter ihr nicht leiden. Eine Problemlösung, die Leid für diejenigen hervorruft, für die sie eine Lösung sein soll, ist keine. Das würde Jaeggi vermutlich auch nicht bestreiten. Es müsste dann aber von ihr begründet werden, warum diese Form der Teleologie *als Teleologie* irrelevant dafür ist, wie menschliche Lebensform*en* sich organisieren. Lebensform*en* müssen auf diese mit der menschlichen Lebensform grundlegend verknüpfte Teleologie Rücksicht nehmen, die geschichtliche Praxis muss diese materielle Bestimmtheit der menschlichen Natur anerkennen, sonst wird sie das Gute, das durch menschliche Praxis erreichbar ist, nicht erreichen können.

Wenn das so ist, dann ist genau dies die Stelle, an der die Vermittlung von Natur und Geschichte oder Natur und Gesellschaft materiell am Menschen als natürlichem Wesen begreifbar wird. Weil Menschen dann, wenn sie leiden, den Impuls verspüren, dass dieses Leiden enden soll, ist ihre Natur in dieser Hinsicht teleologisch bestimmt. Was sie jeweils als Leiden, empfinden, worunter sie konkret leiden und wie sie diesem Leiden Abhilfe verschaffen, das lässt sich wiederum aus ihrer Natur nicht ableiten. Als Reaktion vergesellschafteter Gattungswesen ist ihre Reaktion auf ihr Leiden immer schon eine gesellschaftlich vermittelte Reaktion, die aber nur deswegen überhaupt notwendig wird, weil die menschliche Natur in ihrer teleologischen Bestimmtheit sie erfordert.

Ist damit nun gesagt, dass Leiden etwas ganz Natürliches ist und Gesellschaft und Geschichte erst dort ins Spiel kommen, wo es um den Umgang mit dem Leiden geht? Keineswegs. Zwar ist die menschliche Natur als solche leidensfähig, ganz unabhängig davon, wie Menschen jeweils leben. Aber ob Menschen leiden, worunter sie leiden, auf welche Weise sie das tun und wie sie ihr Leiden erfahren, ist abhängig von den gesellschaftlichen Verhältnissen, in de-

[15] Jaeggi, »Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls«, a. a. O., 241.

nen sie zu leben gezwungen sind. Das heißt: Leiden hat in der Leidensfähigkeit der menschlichen Natur einerseits natürliche Bedingungen; weil menschliches Leben sich aber gar nicht anders als gesellschaftlich und geschichtlich entwickeln kann, sind seine Ursachen, Verlaufsformen und Umgangsweisen andererseits gesellschaftlich und geschichtlich bestimmt. Das bestätigt wiederum, dass Leiden eine naturgeschichtliche Bestimmung menschlichen Lebens ist: Als etwas *Natur*geschichtliches ist Leiden etwas, womit die Menschheit immer konfrontiert sein wird, aber als etwas Natur*geschichtliches* ist es zugleich etwas, worauf die Menschheit aktiv Einfluss nehmen kann. Das Natürliche am Leiden, also dasjenige, was die Menschheit nicht loswerden kann und womit sie immer konfrontiert sein wird, ist mit der zuvor bestimmten minimalen Teleologie verknüpft: Aufgrund ihrer eigenen Natur können Menschen gar nicht anders als das Leiden loswerden zu wollen, das ihnen nur zugefügt werden kann, das sie nur deshalb überhaupt ertragen müssen, weil sie als leibliche Wesen leidensfähig sind. Die minimale teleologische Ausrichtung menschlicher Lebewesen darauf, dass sie nicht leiden wollen, ist aufgrund des sozialen Charakters menschlichen Lebens darum an die eben beschriebene Hilfserwartung gekoppelt. Anders formuliert: Der Wunsch danach, nicht oder nicht länger leiden zu müssen, ist ein Wunsch nach Hilfe von anderen. Diese unentrinnbare natürliche Bestimmung setzt Gesellschaften unter einen permanenten Druck, nämlich unter den, Umgangsweisen mit dem Leiden finden zu müssen, die für das gesellschaftliche Leben förderlich sind. Die Frage, die daraus resultiert, ist nun, ob sich aus der beschriebenen Teleologie der menschlichen Natur auch teleologische Bestimmungen der Gesellschaft ergeben, oder anders formuliert: Setzt die Teleologie der menschlichen Natur nicht auch dem gesellschaftlichen Leben einen Zweck?

Adorno hat darauf – ich habe oben bereits darauf hingewiesen – eine für seine Verhältnisse verblüffend eindeutige Antwort. Das Telos der Gesellschaft besteht in der »Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder«[16]. Für Adorno ist der Druck, den die Teleologie menschlichen Leidens auf das gesellschaftliche Leben ausübt, sogar so groß, dass selbst solche Aktionen, die das Leiden vergrößern, noch als »unbewußte Aktionen«[17] gegen das Leiden verstanden werden müssen. Damit unterstreicht Adorno nicht nur die Unentrinnbarkeit der Teleologie menschlichen Leidens, er spricht ihr außerdem eine gesellschaftliche Wirksamkeit zu, die größer nicht sein könnte. Weil Menschen als selbstbewusste Gattungswesen ihr Leben nur gesellschaftlich führen können, kann auch auf ihr Leiden nur gesellschaftlich reagiert

[16] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 203.
[17] Ebd.

werden. Gesellschaften kommt so die Aufgabe zu, den durch die menschliche Natur gesetzten Zweck der Abschaffung des Leidens zu erfüllen. Diesen Zweck schleppen Gesellschaften mit sich herum, ob sie wollen oder nicht. Das Telos der Negation des Leidens, von dem Adorno spricht, scheint allem menschlichen Handeln schon vorausgesetzt zu sein, auch dann, wenn es gar nicht bewusst als ein solches Telos intendiert wird.

Wenn Fortschritt nun ein Begriff sein soll, mit dem sich der gesellschaftliche Wandel zum Besseren bestimmen lassen soll, so ließe er sich als derjenige Prozess verstehen, in dem und durch den die Gesellschaft ihren Zweck, also dasjenige, was sie nach Adorno erst zur Gesellschaft macht, realisiert: eben das Leiden negiert. Die von Philip Kitcher verwendete und von Jaeggi jüngst ebenfalls thematisierte Vorstellung eines pragmatischen Fortschritts, der nicht auf ein bestimmtes vorausgesetztes Ziel aus ist, sondern vielmehr von einem bestimmten gegebenen Problem wegkommen möchte, beschreibt deswegen recht treffend, was es mit der Teleologie des Leidens auf sich hat, und das trotz des antiteleologischen Verständnisses von Fortschritt, für das beide votieren.[18] Denn auch dann, wenn das soziale Handeln, um das es Adorno im hier Zitierten geht, keinen vorausgesetzten Zweck hat, auf dessen Erfüllung es sich mit Notwendigkeit ausrichten muss, wird es davon angetrieben, das bestehende Leiden loszuwerden. Der Zweck bzw. das Telos des gesellschaftlichen Lebens wird nicht positiv bestimmt, das gesellschaftliche Leben ist deswegen kein Vervollkommnungsvorgang, sondern stattdessen ein Prozess, der aufgrund der leiblichen Bestimmtheit des menschlichen Gattungswesens dessen Leiden verhindern muss und darin einen notwendigen Zweck hat, der jedoch unter wechselnden historischen Bedingungen auch auf unterschiedliche Weise erreicht werden kann. Mit dieser Bestimmung ist nun ein klares Unterscheidungsmerkmal von menschlichen und nicht menschlichen Lebensformen gewonnen: Wenn das Telos der Negation physischen Leidens »Gesellschaft erst zu Gesellschaft macht«[19], dann ist die menschliche Lebensform dadurch menschlich, dass sie das Leiden ihrer Mitglieder zum Gegenstand ihrer Praxis macht und es zu lindern versucht. Menschliche Lebensformen, so lässt sich festhalten, überlassen ihre Mitglieder nicht dem Leiden, das ihnen zustößt, sondern sie organisieren und transformieren sich so, dass sie dieses Leiden vermeiden oder lindern können.[20]

[18] Vgl. Philip Kitcher, Moral Progress, New York: Oxford University Press 2021, 25; Jaeggi, Fortschritt und Regression, a. a. O., 54–57.

[19] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 203.

[20] Vgl. zu diesem Gedanken Alec Hinshelwood, The Work of Human Hands. Marx on Humanity as Solidarity, in: James Conant und Dawa Ometto (Hrsg.), Practical Reason in Historical and Systematic Perspective, Berlin: de Gruyter 2023, 321–352.

Zwar ist die Negation des Leidens eine soziale Tat, aber eine, die zu oft ausbleibt. Die menschliche Lebensform kämpft deswegen in ihren unterschiedlichen historischen Gestalten permanent darum, ihre Menschlichkeit zu realisieren. In Situationen, in denen Menschen sich selbst nicht helfen bzw. ihr Leiden nicht alleine schnell genug lindern können, erwarten und hoffen sie, dass ihnen von anderen geholfen wird. Dieser Erwartung muss jedoch von anderen Menschen nicht entsprochen werden oder diese können selbst nicht in der Lage dazu sein, die adäquate Hilfe zu leisten. Bleibt die Hilfeleistung aus und ist das Erlittene so schwerwiegend für einen Menschen, dass es sich nicht in der Weise verarbeiten lässt, dass das Leben nach dem Leiden wieder in ähnlicher Weise weitergehen kann wie vor dem Leiden, so lässt sich vom vergangenen Leiden nicht loskommen, es wirkt dann bis in die Gegenwart fort. Leiden ist, so verstanden, etwas Vergangenes, das Gegenwart bleibt.

Wenn Menschen deswegen mit ihrem Leiden allein gelassen wurden und die nötige Hilfe ausblieb, so ist dies nicht allein als eine punktuelle Enttäuschung zu verstehen. Vielmehr erfahren sich Menschen in solchen Situationen dann als Wesen, die es in den Augen anderer nicht wert sind, dass ihnen geholfen wird; sie erfahren ihr Menschsein praktisch in Frage gestellt. Diese Infragestellung durch das Leiden und die ausbleibende Hilfeleistung ist gesellschaftlich bestimmt bzw. findet in bestimmten gesellschaftlichen Kontexten und unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen statt. Entscheidend ist dabei, welche Rolle das Leiden für eine Lebensform spielt. Weil Leiden immer Leiden von jemandem unter etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort ist und Leiden als Gefährdung des normativen Status des Menschen verstanden wird, hängt alles davon ab, welchen Status der Mensch als Gattungswesen in einer spezifischen Lebensform bekommt, wie eine spezifische Lebensform den normativen Status des Menschen realisiert, mit anderen Worten: welcher Wert dem Menschen als einem leidensfähigen und hilfsbedürftigen Wesen in einer Lebensform zugesprochen wird.

Die Geschichte als Naturgeschichte menschlichen Leidens zu verstehen, heißt deswegen, den Zusammenhang der Geschichte an den unterschiedlichen Formen festzumachen, in denen der normative Status des Menschen praktisch gesellschaftlich nicht anerkannt wurde. Es ist die genannte minimale Teleologie, von der der Mensch als gegenständliches Gattungswesen im Falle des Leidens bestimmt ist, die sich als eine naturgeschichtliche Bestimmung des gegenständlichen Gattungswesens durch die Geschichte hindurch erhält. Wenn die Anerkennung des normativen Status und seiner Teleologie gar nichts anderes heißt, als Menschen nicht solches Leid zuzufügen, das sie daran hindert, als selbstbewusste und voneinander abhängige Gattungswesen frei tätig sein zu können und ihnen im Falle des Leidens individuell und ge-

sellschaftlich die Hilfe zukommen zu lassen, die entweder ihr Leiden lindert und beendet und die institutionellen Bedingungen dafür zu schaffen, dass sich solches Leiden nicht wiederholt, so lässt sich genau daran festmachen, ob es in einer gesellschaftlichen Lebensform Fortschritt gibt, der nicht allein Fortschritt der Naturbeherrschung oder technologischer Fortschritt wäre.

Wenn Menschen im Kapitalismus leiden, so warten und hoffen sie darauf, dass ihnen geholfen wird. Sie warten darauf, dass ihr Leben sich bessert, dass es Fortschritt gibt. Dieser Umstand – leidend auf den Fortschritt warten zu müssen – bestimmt die Zeiterfahrung im Kapitalismus. Das Leiden zeitlich und die mit dem Leiden verbundene Hilfserwartung teleologisch zu verstehen, führt deswegen zu der Frage, wie die Menschen in der kapitalistischen Lebensform über ihre Zeit verfügen können, welche Erfahrung mit der Zeit sie machen. Nun lässt sich bereits aus dem *Kapital* lernen, dass der Wert einer Ware, damit auch der Wert der Ware Arbeitskraft, sich nach der für die Produktion dieser Ware verausgabten durchschnittlichen gesellschaftlichen Arbeitszeit bemisst. Die Herrschaft, die die kapitalistische Lebensform bestimmt, beruht nach Marx zwar auf dem Privateigentum an den Produktionsmitteln, sie wird faktisch aber ausgeübt, indem den Menschen die Verfügungsgewalt über ihre Zeit genommen wird. Um in der kapitalistischen Lebensform leben zu können, muss ein bestimmtes Maß an Lebenszeit mit Lohnarbeit zugebracht werden. »Die kapitalistische Produktion, die wesentlich Produktion von Mehrwert, Einsaugung von Mehrarbeit ist, produziert also mit der Verlängerung des Arbeitstags nicht nur die Verkümmerung der menschlichen Arbeitskraft, welche ihrer normalen moralischen und physischen Entwicklungs- und Betätigungsbedingungen beraubt wird. Sie produziert die vorzeitige Erschöpfung und Abtötung der Arbeitskraft selbst. Sie verlängert die Produktionszeit des Arbeiters während eines gegebenen Termins durch die Verkürzung seiner Lebenszeit.«[21]

Bestand eine zentrale Forderung von gewerkschaftlicher Seite lange darin, auf die Verkürzung der Arbeitszeit zu drängen – eine Forderung, die sich glücklicherweise zumindest in den wohlhabenden Ländern im Laufe des 20. Jahrhunderts mit Abstrichen durchgesetzt hat –, so hat der Kapitalismus der Gegenwart für eine zunehmende Flexibilisierung von Arbeitsverhältnissen gesorgt. Zwar lassen sich je nach den von Regierungen und Arbeitgebern gesetzten Bestimmungen Arbeitsverhältnisse seitdem stärker an individuelle Ansprüche anpassen – sei es dadurch, dass manche Arbeiten von Zuhause aus ausgeführt werden können und auch Anfang und Ende des Arbeitstags zeitlich nicht mehr durchgehend fixiert werden –, aber diese Flexibilisierungen

[21] Marx, Das Kapital, Bd. 1, a. a. O., 281.

hatten primär den Zweck, die Arbeitsproduktivität zu steigern. Erfordert die kapitalistische Lebensform es in fortschreitendem Maße von den Menschen, ihren »gesamten Lebenszusammenhang im Sinne betriebswirtschaftlicher Effizienz zu rationalisieren«[22], so verschwimmen dabei auch die Grenzen zwischen Arbeit und Nicht-Arbeit, zwischen der Zeit, in der Menschen gegen Geld tätig sind, und der Zeit, in der sie andere Dinge tun können.[23] Die Zeit, die sie verbringen, ist zwar ihre Zeit, doch wie sie sie verbringen können, liegt nicht allein in ihrer Macht.

Wird der Wert einer Ware »durch die zu ihrer Produktion nötige Arbeitszeit«[24] festgelegt, so gilt die Zeit als Wertmaß. Wie Ware und Arbeit hat auch die Kategorie der Zeit im Kapitalismus zwei Seiten: eine abstrakte und eine konkrete. Die abstrakte oder mathematische Zeit stellt das konstante Maß dar, mit der die Dauer von Arbeit und Produktion festgelegt wird. Dieses Maß bleibt einerseits immer das gleiche, denn eine Stunde bleibt immer eine Stunde. Moishe Postone hat in seinem grundlegenden Werk zur Bedeutung der Zeit für den Kapitalismus die andere Seite der abstrakten Zeit hervorgehoben: »Trotz der Konstanz dieses abstrakten zeitlichen Wertmaßes hat dieses Maß einen sich wandelnden gesellschaftlichen Inhalt, der jedoch verborgen bleibt: nicht jede Stunde Arbeitszeit zählt als eine die Gesamtwertgröße bestimmende gesellschaftliche Arbeitsstunde. Die abstrakt-zeitliche Konstante ist also zugleich konstant und nicht konstant. Abstrakt zeitlich gesehen konstant bleibt die gesellschaftliche Arbeitsstunde als Maß des produzierten Gesamtwerts. Konkret ausgedrückt jedoch verändert sie sich entsprechend den Ver-

[22] Ulrich Bröckling, Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement, in: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke (Hrsg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, 154.

[23] In der Gegenwartssoziologie wird in diesem Zusammenhang allerdings auch diskutiert, wie schlüssig die Trennung des sozialen Lebens in Arbeit und Nicht-Arbeit bzw. Arbeit und Leben angesichts der Entgrenzung von Arbeitsverhältnissen ist. »Nicht nur scheinen die Begriffe ›Arbeit‹ und ›Leben‹ als Gegenüberstellung unangemessen, um das Phänomen der Entgrenzung zu beschreiben, sie legen zudem auch die Vermutung nahe, Erwerbstätigkeit wäre kein Teil des Lebens und ›Leben‹ wäre frei von jeglicher Tätigkeit.« (Sabine Flick, Leben durcharbeiten. Selbstsorge in entgrenzten Arbeitsverhältnissen, Frankfurt/Main und New York: Campus 2013, 19) Mir scheint es angebracht, an der Unterscheidung festzuhalten, da sich so die Negativität bzw. die Anstrengung und das Leiden, die von der Arbeit produziert werden, betont werden können, die unterschieden werden müssen, von einer Zeit und einer Tätigkeit, die nicht im selben Maße von Leid begleitet werden. Unstrittig ist allerdings, dass Leiden nicht nur in Arbeitsverhältnissen hervorgerufen wird, sondern auch in privaten Beziehungen usw. Zum Zusammenhang beider vgl. Flick, Leben durcharbeiten, a. a. O., 209–238.

[24] Marx, Das Kapital, Bd. 1, a. a. O., 245.

änderungen der Produktivität.«[25] Denn mit dem Fortschritt von Produktivkräften und Produktionsmitteln, durch deren technische und motorische Perfektionierung lässt sich innerhalb einer Zeitstunde sehr viel mehr produzieren als zu einem früheren Zeitpunkt der gesellschaftlichen Entwicklung. Die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit für die Herstellung einer bestimmten Ware schwankt. Konkrete Arbeiten werden innerhalb eines abstrakten zeitlichen Rahmens vollzogen, in dem das Wertmaß sich zwar inhaltlich neu bestimmen kann, der zeitliche Rahmen bleibt jedoch konstant. »Individuelle Tätigkeit findet also in abstrakter Zeit statt und wird in Beziehung auf sie gemessen, kann diese Zeit aber nicht verändern.«[26] Die konkrete oder historische Zeit wird dagegen nicht als ein abstrakter zeitlicher Rahmen bestimmt, innerhalb dessen etwas nacheinander stattfindet, sondern sie ist erlebte und gelebte Zeit. »Die durch historische Zeit ausgedrückte Dynamik der gesellschaftlichen Totalität ist ein konstituierter und konstituierender Prozeß gesellschaftlicher Entwicklung und Transformation, der richtungsgebunden ist, und dessen Fluß, der letztlich in der Dualität der durch Arbeit vermittelten gesellschaftlichen Verhältnisse angelegt ist, ist eine Funktion gesellschaftlicher Praxis.«[27]

Das Leben in der kapitalistischen Lebensform wird nach Marx und Adorno gemäß der Zwecke des Kapitals organisiert. Die historische Zeit macht darum nicht den »guten« Aspekt der Zeit im Kapitalismus aus, wohingegen die abstrakte Zeit die »schlechte« Zeit wäre. Abstrakte und historische Zeit bilden vielmehr eine dynamische Einheit, da sich ohne die abstrakte Zeit als Wertmaß der gesellschaftliche Produktionsprozess nicht organisieren ließe, der jedoch nur in der historischen Zeit stattfinden kann. »Historische Zeit im Kapitalismus kann also als eine Form konkreter Zeit angesehen werden, die gesellschaftlich konstituiert wird und eine fortwährende qualitative Transformation von Arbeit und Produktion, des gesellschaftlichen Lebens im allgemeineren sowie von Bewußtseins-, Wert- und Bedürfnisformen zum Ausdruck bringt. Anders als der ›Fluß‹ der abstrakten Zeit ist diese Bewegung nicht gleichförmig, sondern verändert sich und kann sich sogar beschleunigen.«[28] Mit seinem Begriff der Beschleunigung hebt Hartmut Rosa genau auf diesen Zwang zur Veränderung ab, durch den die historische Zeit im Kapitalismus

[25] Moishe Postone, Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, aus dem Amerikanischen von Christoph Seidler, Wolfgang Kukulies, Petra Haarmann, Norbert Trenkle und Manfred Dahlmann, Freiburg im Breisgau: Ca Ira 2003, 439/40.

[26] Ebd., 442.

[27] Ebd., 442/43.

[28] Ebd., 443.

und damit das menschliche Leben und Leiden bestimmt ist. Die kapitalistische Lebensform kann sich nur erhalten, sie kann nur stabil bleiben, wie Rosa sagt, wenn sie eine dauerhafte Dynamik von Wachstum und Beschleunigung entwickelt.[29] Dies zeichnet die Geschichte der kapitalistischen Lebensform als Naturgeschichte aus: Sie kann sich nur erhalten, sich substantiell gleichbleiben, ihre Strukturen behaupten, wenn sie sich dauerhaft wandelt. Ihre Geschichte ist in dem Sinne Natur, dass sie sich selbst trotz all der sich in ihr zutragenden Veränderungen nicht verändert. Der Kapitalismus bleibt Kapitalismus, ob als Fordismus oder Neoliberalismus, aber um Kapitalismus zu bleiben, muss er sich beständig verändern.

Fortschritt bedeutet im Kapitalismus darum, dass immer mehr und immer effizienter produziert wird – nicht unbedingt mit immer besserer Qualität der Produkte – und das Produzierte mit Gewinn verkauft werden kann. Dieser Fortschritt ist für die kapitalistische Lebensform nötig, damit sie fortbestehen kann. Fortschritt ist in dem Sinne ein »Naturgesetz«, in dem Marx oben davon sprach. Er ist eine schwach apriorische Bestimmung, d. h., er ist notwendig für die kapitalistische Lebensform, nicht für die menschliche Lebensform als solche. Fortschritt heißt für die kapitalistische Lebensform, dass sie sich ständig verändern muss, damit es immer so weitergehen kann. Eben darauf zielte auch Benjamins Bemerkung aus *Zentralpark* ab, dass der »Begriff des Fortschritts in der Idee der Katastrophe zu fundieren« sei und dass die Katastrophe nicht darin bestünde, dass es schlimmer werde, sondern darin, »[d]aß es ›so weiter‹ geht«.[30] Das Katastrophische des Fortschritts im Kapitalismus kann nun in gar nichts anderem bestehen, als dass die auf Dauer gestellte Dynamik unnötiges Leiden verursacht. Die Naturgeschichte der kapitalistischen Lebensform fordert von den Menschen Anpassung an die Dynamik, die sie freisetzt und erhalten muss. Wie Rosa betont hat, verursacht die gesellschaftliche Beschleunigung – das Immer-mehr-leisten-Müssen in immer weniger Zeit – bei den Menschen ein Gefühl des Nicht-mehr-Mitkommens, der Überforderung und Erschöpfung.[31] Die historische Zeit der kapitalistischen Lebensform und die subjektive Zeiterfahrung fallen auseinander. »Leiden resultiert […] aus einem Missverhältnis zwischen Veränderungsprozessen im Individuum (›Eigenzeit‹) und den Bewegungen der äußeren, insbesondere der sozialen Welt (›Weltzeit‹). Es entsteht aus dem ›Zu-spät‹ oder dem ›Zu-

[29] Vgl. Rosa, Eskalation oder Ausweg? Das Ende der dynamischen Stabilisierung und das Konzept der Resonanz, in: Sven Ellmers und Philip Hogh (Hrsg.), Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien, Weilerswist: Velbrück 2017, 339.

[30] Benjamin, Zentralpark, BGS I.2, 683.

[31] Vgl. Rosa, Eskalation oder Ausweg?, a. a. O., 342.

früh‹, also aus Desynchronisierungen.«[32] Zwar ist die menschliche Geschichte im Kapitalismus die eigene Geschichte der Menschen, denn sie haben nun mal keine andere, aber sie haben sie unter den Bedingungen sozialer Unfreiheit hervorgebracht. Die Anforderungen, die ihre Lebensform an sie richtet, kommen für die Menschen zu oft zu früh und die Hilfeleistungen, die aufgrund des daraus resultierenden Leidens benötigt werden, kommen zu selten rechtzeitig und zu oft zu spät. Die Teleologie der Hilfserwartung setzt die kapitalistische Lebensform unter den Druck, Hilfe dann zu liefern, wenn es die leidenden Menschen brauchen, was aber bedeutet, dass der auf Dauer gestellte Fortschrittsprozess selbst unterbrochen werden müsste. Was die Menschen als leidensfähige gegenständliche Gattungswesen von der kapitalistischen Lebensform fordern, ist, ihren Hilfserwartungen zum richtigen Zeitpunkt zu entsprechen. Das kann die kapitalistische Lebensform aus systematischen Gründen nicht, da sie dann die sie bestimmende Korrelation von Mittel und Zweck umkehren müsste. Die Teleologie des Kapitals ist nicht mit der minimalen Teleologie der Hilfserwartung identisch, beide stimmen höchstens zufällig bzw. aufgrund glücklicher Umstände überein. Das Leiden der Menschen zu lindern, damit sie frei tätig sein können, müsste den primären Zweck des gesellschaftlichen Lebens ausmachen, nicht primär ein Mittel, das zur Verwirklichung der Zwecke des Wachstums und der Beschleunigung benötigt wird. Dann müssten die Menschen es eben nicht mehr erst einfordern, dass ihnen im Leidensfalle geholfen wird. Es gehörte schlicht zu den grundlegenden Bestimmungen einer wirklich menschlichen Lebensform, menschliches Leiden zu lindern.

Der Fortschritt, auf den die Kritische Theorie hinaus möchte, wäre einer, der aus der kapitalistischen Lebensform und ihrem – wie Benjamin sagt – Fortschritt als Katastrophe hinaus- und zu einer Lebensform hinführte, in der die historische Zeit dieser Lebensform mit der der Menschen synchronisiert werden könnte, ihren Hilfserwartungen also entsprochen würde, sie nicht mehr – wie in der kapitalistischen Lebensform – auf Hilfe warten müssten, die entweder zu spät oder gar nicht kommt. Diese Lebensform ist noch nicht in Sicht. Deswegen erübrigt sich die Frage nach dem Fortschritt in der kapitalistischen Lebensform aber nicht, sie stellt sich dann nur auf veränderte Weise. Denn auf die Linderung des Leidens, das diese Lebensform verursacht, kann nicht gewartet werden, bis die menschliche Lebensform sich auf eine wahrhaft menschliche Weise realisiert, so dass der normative Status des Menschen in der gesellschaftlichen Praxis verwirklicht und anerkannt ist. Dies offenbart dann auch am Fortschritt der kapitalistischen Lebensform ein zu

[32] Fuchs, Die Zeitlichkeit des Leidens, a. a. O., 65.

rettendes Moment. Hatte Adorno diesen im Zusammenhang seiner Kritik an Hegels Geschichtsphilosophie auch als Fortschritt der Naturbeherrschung bestimmt, so betont er, dass die Kritik an diesem nicht auf seine Abschaffung zielen kann. Die »Verwüstungen, die der Fortschritt anrichtet,« seien »allenfalls mit dessen eigenen Kräften wieder gut zu machen, niemals durch die Wiederherstellung des älteren Zustands, der sein Opfer ward. Der Fortschritt der Naturbeherrschung, der, nach Benjamins Gleichnis, im Gegensinn jenes wahren verläuft, der sein Telos an der Erlösung hätte, ist doch nicht ohne alle Hoffnung. Nicht erst in der Abwendung des letzten Unheils, vielmehr in jeglicher aktuellen Gestalt der Milderung des überdauernden Leidens kommunizieren die beiden Begriffe von Fortschritt miteinander.«[33] Die Mittel der kapitalistischen Lebensform sollen demzufolge innerhalb dieser Lebensform dafür verwendet werden, bestehendes Leiden zu mildern. Darin besteht zwar noch nicht der Fortschritt, der zu einer wahrhaft humanen Lebensform führte, aber ohne diese Milderung des Leidens, die nicht ohne Fortschritt der Naturbeherrschung erreichbar ist, wird eine solche Lebensform auch nie erreicht werden können. Wird auf die minimale Teleologie menschlicher Lebewesen gesellschaftlich keine Rücksicht genommen, so ist kein Fortschritt möglich.

Adorno versteht den Fortschritt, der unter den Bedingungen der kapitalistischen Lebensform möglich ist, als »Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls«[34], d. h. als bestimmte Negation des durch diese Lebensform verursachten Leidens, also als bestimmte Negation desjenigen Leidens, das der Fortschritt als Naturbeherrschung selbst hervorgerufen hat. Fortschritt als bestimmte Negation des Leidens zu verstehen heißt dann eben auch, ihn als Lernprozess und als das temporäre Resultat von Lernprozessen zu verstehen.[35] »Wer sich in Erinnerung an den Untergang der Titanic demü-

[33] Adorno, Fortschritt, a. a. O., 630.

[34] Ebd., 638.

[35] Genau darin besteht auch die Verbindung zwischen Jaeggis Verständnis von Lebensformen und ihrem Fortschrittsbegriff. »Historisch-soziale Wandlungsprozesse lassen sich dann als Lernprozesse verstehen, in Bezug auf die sich eine Position als besser oder schlechter gegenüber der überwundenen Position auszeichnen lässt, also als Fortschritt oder Rückschritt dieser gegenüber. Unterschiedliche Traditionen oder Lebensformen ließen sich dann anhand der jeweils erreichten ›Tiefe‹ und Angemessenheit ihres Selbstverständnisses und ihrer Möglichkeiten, mit der Welt zurechtzukommen, voneinander unterscheiden oder qualitativ differenzieren – letztlich also anhand ihrer Fähigkeit, rational mit Krisen umzugehen.« (Jaeggi, Kritik von Lebensformen, a. a. O., 444) So überzeugend dieser begriffliche Zugriff auf das Verhältnis von Lebensformen und Fortschritt hier ist, so verwunderlich ist der Umstand, dass Jaeggi es hier und auch an anderer Stelle unterlässt, diese begrifflichen Bestimmungen material anzureichern. Dadurch gerät ihre Rede von den Lebensformen wiederum in die Gefahr, nicht in den wirklichen historischen Realisierungen der menschlichen Lebensform verankert zu sein. Dieses Problem verschärft sich noch dadurch, dass Jaeggi

tig-zufrieden die Hände reibt, weil der Eisberg dem Fortschrittsgedanken den ersten Stoß versetzt habe, vergißt oder unterschlägt, daß der im übrigen keineswegs schicksalhafte Unglücksfall Maßnahmen veranlaßte, welche ungeplante Naturkatastrophen der Schiffahrt im folgenden halben Jahrhundert verhüteten. Ein Stück Dialektik des Fortschritts ist, daß die geschichtlichen Rückschläge, die selbst vom Fortschrittsprinzip angezettelt werden […], auch die Bedingung dafür beistellen, daß die Menschheit Mittel findet, sie in Zukunft zu vermeiden.«[36] Dass aus katastrophalen Ereignissen gelernt wird, ist nicht selbstverständlich. Es gibt keinen Automatismus des Lernens, deswegen ist die Vorstellung, dass der Fortschritt historisch unaufhaltsam sei, auch unhaltbar. Jedes Lernen aus der Vergangenheit, das heißt hier: Jeder Versuch, in der Vergangenheit zugefügtes Leiden zukünftig zu vermeiden, indem Bedingungen hergestellt werden, die solches Leiden unwahrscheinlicher machen, bedarf der Anstrengung und muss häufig genug gegen Widerstände durchgesetzt werden. Nur dort, wo eine Lebensform solche Anstrengungen unternimmt, gibt es Fortschritt in ihr. Als bestimmte Negation des Leidens vollzieht sich dieser Fortschritt – anders als der Fortschritt der Naturbeherrschung – nicht hinter dem Rücken der Menschen, sondern nur durch ihre bewusste und kollektive Anstrengung. Ruft das Leiden Hilfserwartungen hervor, ist es in dieser Hinsicht teleologisch verfasst, so lassen sich Lebensformen danach unterscheiden, wie sie auf diese Erwartung reagieren – ob, wann und wie sie die Erwartung erfüllen. Ob eine Lebensform fortschreitet bzw. ob es in ihr einen Fortschritt gibt, der über den Fortschritt der Naturbeherrschung hinausweist, hängt deswegen davon ab, ob sie sich darum bemüht, das vermeidbare Leiden ihrer Mitglieder so sehr zu reduzieren, dass diese ihren normativen Status als selbstbewusste gegenständliche Gattungswesen verwirklichen können, ihre Geschichte tatsächlich selbst bestimmen und gestalten können. Geschichte als Naturgeschichte menschlichen Leidens zu verstehen, heißt darum nicht nur, die Missachtung des normativen Status des Menschen in der Geschichte festzustellen, sondern darauf zu achten, ob das durch diese Missachtung verursachte Leiden gelindert wurde und daraus ein Lernprozess entstand, der es zukünftig zu verhindern trachtet.

Fortschritt an einer Stelle selbst als »freestanding process driven by determinate negation« versteht. Dieses Verständnis mache es ihr zufolge nicht nötig, dabei bestimmte empirische Prozesse im Blick zu haben. (Vgl. Allen, Jaeggi und Redecker, Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change, a. a. O., 241). Fortschritt wird dann zu einem formalen Begriff bzw. er fungiert als ein normatives Instrument zur Erläuterung sozialer Wandlungsprozesse.

[36] Adorno, Fortschritt, a. a. O., 630.

Weil Leiden lebensformabhängig, und das heißt: abhängig von den konkreten gesellschaftlichen Bestimmungen einer Lebensform, ist, wandelt es sich in dem Maße, in dem sich die Lebensform selbst wandelt. Entsprechendes gilt für das, was unter Fortschritt zu verstehen ist. Wenn Leiden immer Leiden von jemandem unter etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt und unter bestimmten Umständen ist, so ist Fortschritt als Negation solchen Leidens auch immer Fortschritt für jemanden zu einem bestimmten Zeitpunkt und unter bestimmten Umständen. Was für die einen Menschen schon ein Fortschritt ist, weil es ihr Leiden lindert, muss es für andere Menschen nicht sein. Realer Fortschritt ist – zumindest bislang – immer partikular, er ist nie der Fortschritt aller Menschen gewesen. Gleichzeitig haftet am Begriff des Fortschritts – darauf sollten die Ausführungen am Beginn von Kapitel III hinweisen – die Hoffnung, der reale Fortschritt möge der Fortschritt aller werden. Dieses Verhältnis von Partikularität und Universalität des Fortschritts wird in den folgenden Kapiteln in einer bestimmten historischen Phase untersucht, nämlich in den in der Geschichtswissenschaft als »Goldene Jahre« bezeichnete Phase der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Diese Phase, deren Beginn auf die frühen 1950er und deren Ende auf die frühen 1970er Jahre datiert wird, zeichnete sich einerseits durch wachsenden Wohlstand für die Breite der Bevölkerungen und durch steigende Lebenserwartungen aus,[37] andererseits durch einen hohen gesellschaftlichen Anpassungsdruck. Das Narrativ der »Goldenen Jahre« hebt den durch technologische Neuerungen und ökonomisches Wachstum bewirkten Fortschritt hervor, der für weite Teile der Weltbevölkerung größeren materiellen Wohlstand, d. h. weniger Armut und Hunger bedeutete. Reduzierte sich so das Leiden an materiellem Mangel, so dauerte anderes Leiden fort. Eben darin liegt die Partikularität dieses Fortschritts. Anhand der Erfahrungen von James Baldwin mit dem US-amerikanischen Rassismus in dieser Zeit soll dann ein ganz spezifisches Leiden in den Blick genommen werden. Zwar standen in den sogenannten »Goldenen Jahren« alle in den USA lebenden Menschen unter Anpassungsdruck, doch war es Weißen Menschen im Verhältnis zu Schwarzen Menschen sehr viel einfacher möglich, auch am wachsenden Wohlstand dieser Zeit teilzuhaben, wohingegen Schwarze Menschen bis zur Mitte der 1960er Jahre noch nicht einmal formalrechtlich im vollen Sinne amerikanische Bürger:innen waren. Das Leiden Schwarzer Menschen in den »Goldenen Jahren« ist deswegen nicht dasselbe wie dasjenige Weißer Menschen. Was für Weiße Menschen als Fortschritt

[37] Vgl. Hobsbawm, Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, aus dem Englischen von Yvonne Badal, 5. verbesserte Auflage, München: Verlag Carl Hanser 1997, 333.

erscheint und von ihnen als Fortschritt aller Menschen begriffen wird, ist selbst noch partikular. Ein universaler Fortschritt müsste auch ein Fortschritt für Schwarze Menschen sein, der sich aber nur durch weiterreichende gesellschaftliche Transformationen erreichen ließe.

Die »Goldenen Jahre« der Anpassung

Mit dem Begriff der »Goldenen Jahre« oder des »Golden Age« werden die zwei Jahrzehnte nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs bezeichnet, die sich in den OSZE-Staaten durch ein bis dahin ungekanntes Wirtschaftswachstum auszeichneten, das in den 1950er Jahren im Durchschnitt jährlich bei über 4 %, in den 1960er Jahren bei fast 5 % lag, in den 1970er Jahren dagegen auf 3 % und in den 1980er Jahren auf 2 % schrumpfte.[38] Der ökonomische Fortschritt in den beiden Nachkriegsjahrzehnten wirkte sich positiv auf den Lebensstandard vieler Menschen aus. Innerhalb der westlichen Industriegesellschaften wurde »ein Lebensstil möglich, den sich eine Generation zuvor allerhöchstens die Wohlhabendsten hatten leisten können«.[39] Das bemerkenswerte Wirtschaftswachstum führte zwar vor allem in diesen Ländern zu einer Vergrößerung des Wohlstands breiter Teile der Bevölkerung, es machte aber weltweit für mehr als zwei Jahrzehnte auch Hungersnöte zu Erscheinungen, von denen man denken konnte, dass sie für immer der Vergangenheit angehören sollten. Denn »obwohl sich die Bevölkerungen vervielfachten, verlängerte sich die Lebenserwartung um durchschnittlich sieben Jahre […]. Das konnte nur bedeuten, daß die Nahrungsmittelproduktion schneller wuchs als die Menschheit. Und genau das war sowohl in den industrialisierten als auch in den großen Regionen der nichtindustrialisierten Welt der Fall.«[40] Materieller Mangel wurde reduziert, der durch hohe Forschungsausgaben ermöglichte technologische Fortschritt führte zur Massenproduktion erschwinglicher Telefone, Radios und anderer Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens, deren Vorhandensein schnell zur Selbstverständlichkeit wurde. Wenn der ökonomische Fortschritt also das Leiden unter materiellem Mangel für viele Menschen reduzierte, welches sozial hervorgerufene Leiden kann dann für diese historische Phase als signifikant betrachtet werden?

Um dies erläutern zu können, ist es zunächst hilfreich, das in dieser Zeit

[38] Vgl. Stephen A. Marglin, Lessons of the Golden Age. An Overview, in: Stephen A. Marglin und Juliet B. Schor (Hrsg.), The Golden Age of Capitalism. Reinterpreting the Postwar Experience, Oxford: Oxford University Press 1992, 1.

[39] Hobsbawm, Das Zeitalter der Extreme, a. a. O., 333.

[40] Ebd., 327/28.

wirkmächtige Ideal von Subjektivität zu betrachten. Für die Subjektform, die für die »industrielle Moderne«, d. h. vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis in die frühen 1970er Jahre hinein, charakteristisch gewesen sei, nennt Andreas Reckwitz drei Bestimmungen: »das Leitbild sozialer Anpassung, die ›Sachlichkeit‹ bzw. Emotionsskepsis und das Ideal der Selbstdisziplin und Pflichterfüllung.«[41] Stehen die diesen Bestimmungen gemäß subjektivierten Menschen somit unter dem Druck, sich ihnen sozial vorausgesetzten Normen anzupassen, so ist das Leiden daran vor allem eines am Zwang zur Identität mit diesen Normen. Dass Adorno gerade mit Blick auf diese historische Phase die Rettung der Nichtidentität ins Zentrum seiner Theorie gerückt hat, hat genau mit diesem normativen Druck zu tun. Wird von den Menschen erwartet, die ihnen gesetzten Aufgaben in Privatleben und Beruf zu erfüllen und sich innerhalb der ihnen milieu- und klassenspezifisch vorgegebenen Angebote zu orientieren, so bleibt für das, was sie als jeweils besondere Einzelwesen auszeichnet, kaum noch Platz. Das Subjekt »ist auf soziale Anpassung ausgerichtet, sein Ziel die Demonstration sozialer Normalität. Abweichung und Individualität stehen hier unter Verdacht.«[42] Da zu diesem Druck auch noch die Erwartung hinzutritt, das eigene Gefühlsleben zu kontrollieren, bietet die kapitalistische Lebensform in dieser Phase den Subjekten auch nicht die Möglichkeit, das Leiden, das sie hervorruft, adäquat auszudrücken. Die Erfüllung des Wunsches nach Individualität und Differenz wird versagt, das durch diese Versagung hervorgerufene Leiden bleibt mehr oder weniger stumm. Der von Adorno für die Nachkriegsgesellschaft entwickelte Begriff der »verwalteten Welt«[43] betont deswegen den Überhang gesellschaftlicher Institutionen, die die vergesellschafteten Menschen primär als eine zu verwaltende Masse behandeln, die immer genauer erfasst werden soll.

Um ein funktionsfähiges Mitglied dieser Gesellschaft sein zu können, sind Handlungsfähigkeit und Selbstständigkeit vorausgesetzt. Das Problem besteht darin, dass die Selbstbeschränkungen, die die kapitalistische Lebensform von ihren Mitgliedern erwartet, damit sie ihre Funktionen erfüllen, Entsagungen zur Folge haben, die von den Menschen als schmerzhaft empfunden werden. Diese Entsagungen sind als ein selbstdisziplinierender Verzicht darauf zu verstehen, die eigene Selbständigkeit und Handlungsfähigkeit in vollem Umfang zu realisieren. Sie stellen insofern eine Deformation der Menschen als Gattungswesen dar. Das Leben in dieser Lebensform ist darum von einem grundlegenden Konflikt geprägt, der durch die Forderung nach »Sachlich-

[41] Reckwitz, Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin: Suhrkamp 2019, 208.

[42] Ebd.

[43] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 31.

keit« und emotionaler Selbstkontrolle möglichst unsichtbar gehalten werden sollte.

Adorno hat diesen Konflikt mit Bezug auf den Begriff der Bildung zu bestimmen versucht. Für ihn ist es zunächst völlig unstrittig, dass die Bildung von Menschen als leiblich-gegenständlichen Wesen zu gesellschaftlichen Wesen ein spannungsgeladener Prozess ist. »Die philosophische Bildungsidee auf ihrer Höhe wollte natürliches Dasein bewahrend formen. Sie hatte beides gemeint, Bändigung der animalischen Menschen durch ihre Anpassung aneinander und Rettung des Natürlichen im Widerstand gegen den Druck der hinfälligen, von Menschen gemachten Ordnung.«[44] Wenn diese Spannung aber nicht ausgetragen und ausgehalten wird, sondern die gesellschaftlichen Institutionen vielmehr darauf drängen, die »Rettung des Natürlichen« zugunsten der Anpassung zu vernachlässigen, »so wird Anpassung allherrschend, ihr Maß das je Vorfindliche. Sie verbietet, aus individueller Bestimmung übers Vorfindliche, Positive sich zu erheben.«[45] Die kapitalistische Lebensform übt so Druck auf die menschliche Natur aus, damit diese sich derjenigen Form sozialer Praxis anpasst, deren Ausübung die Realisierung der Zwecke dieser Lebensform am ehesten verspricht. Wo die Anpassung an die gesellschaftlichen Normen nicht stattfindet, bleibt der gesellschaftliche Erfolg aus, wird die Anerkennung versagt, die nötig ist, um ein subjektiv zufriedenstellendes Leben zu führen. Der gesellschaftliche Druck führt jedoch nicht nur zur Anpassung, er produziert auch erst die Abweichung, das Bedürfnis danach, nicht so leben zu müssen, das sich jedoch auf unterschiedliche Weise zeigen kann. »Vermöge des Drucks, den sie [die Gesellschaft, P. H.] auf die Menschen ausübt, perpetuiert sie in diesen das Ungestalte, das sie geformt zu haben wähnt, die Aggression. Das ist, nach Freuds Einsicht, der Grund des Unbehagens in der Kultur. Die ganz angepaßte Gesellschaft ist, woran ihr Begriff geistesgeschichtlich mahnt: bloße darwinistische Naturgeschichte. Sie prämiiert das survival of the fittest.«[46]

So sprechend Adornos Bestimmung der angepassten Gesellschaft als Naturgeschichte ist, sie bleibt hinter der Komplexität, die mit seinem Begriff der Naturgeschichte entwickelt wurde, zurück. An dieser Stelle muss darum gefragt werden, was die kapitalistische Lebensform von der Anpassung hat bzw. was sie ermöglicht und nötig macht. Denn die »Goldenen Jahre« wurden ja gerade aufgrund der oben genannten erheblichen Verbesserungen im Lebensstandard vieler Menschen so genannt. Was machte in einer solchen Phase

[44] Adorno, Theorie der Halbbildung, AGS 8, 95.
[45] Ebd.
[46] Ebd., 95/96.

wachsenden gesellschaftlichen Wohlstands Anpassung notwendig? Die einfache Antwort lautet, dass alles seinen Preis hat, dass der genannte Wohlstand eben nur durch Selbstdisziplin und Pflichterfüllung, durch Anpassung an die jeweiligen Anforderungen der Gesellschaft erwirtschaftet werden kann. Das ist oberflächlich betrachtet vermutlich zutreffend, ignoriert aber die Besonderheit dieser spezifischen Phase. Ihre historischen Voraussetzungen sind der Zweite Weltkrieg und der Massenmord an den europäischen Jüdinnen und Juden, ihre Gegenwart besteht im Kalten Krieg, der Dekolonialisierung und in der Angst vor einem Atomkrieg, der das faktische Ende der menschlichen Gattung bedeutete. Der wachsende gesellschaftliche Wohlstand erscheint vor dem Hintergrund dieser historischen Bedingungen darum in zweifacher Hinsicht als prekär: Seine Vorgeschichte liegt im Zweiten Weltkrieg, seine Gegenwart in der Drohung eines dritten Weltkriegs und einer Auflösung der unter Bedingungen relativen Friedens etablierten traditionellen Werteordnung. Speziell bezogen auf die westdeutsche Gesellschaft dieser Zeit lässt sich feststellen, dass die nationalsozialistische Vergangenheit möglichst verschwiegen werden sollte, um den mit ökonomischer Unterstützung des Westens und dem Erlassen von Reparationszahlungen erreichten gesellschaftlichen Frieden nicht zu gefährden. Weil das, woraus die Gegenwart hervorging, katastrophal war und das, was auf die Gegenwart folgen könnte, ebenfalls, wird die Gegenwart der »Goldenen Jahre«, wie Hans Ulrich Gumbrecht gesagt hat, zu einer Zeit ohne Eingang und Ausgang.[47] In einer solchen Zeit kann man sich nur noch einrichten, auf ihre ewige Dauer hoffen und sich Mühe geben, sie nicht zu gefährden. Wo das Davor und das Danach nicht attraktiv erscheinen, ist Anpassung ans Hier und Jetzt nicht nur naheliegend, sie ist eine gesellschaftliche Anforderung, auf deren Erfüllung gesetzt werden kann, weil sie eben nicht in Zeiten des Mangels, sondern in einer Phase bislang nicht gekannten Wohlstands erhoben wird. Anpassung erscheint als eine natürliche Forderung an die Menschen, wenn das, woran sich angepasst werden soll, eine hohe Anziehungskraft besitzt. Die Gegenwart soll ein Kontinuum sein, das keine Diskontinuitäten, keine Unterbrechungen mehr kennt. Die Geschichte soll stillgestellt werden.

Zugleich aber ermöglicht der für eine wachsende Anzahl von Menschen erreichbare Wohlstand das Entstehen von Bedürfnissen, deren Befriedigung gerade eine Abweichung vom »Vorfindlichen« verlangt und das Kontinuum aufzubrechen strebt. Die oftmals reichlich ungenaue Rede davon, dass ein gesellschaftlicher Zustand über sich selbst hinaustreibe, hat dahingehend ihr

[47] Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, Nach 1945. Latenz als Ursprung der Gegenwart, Berlin: Suhrkamp 2012, 62–109.

Recht, dass das Spätere im Früheren bereits in noch nicht voll realisierter Form vorhanden gewesen sein muss. Der von Gumbrecht ins Spiel gebrachte Begriff der Latenz verweist genau auf diesen Umstand.[48] Verspricht und realisiert die Gegenwart der »Goldenen Jahre« ein gutes Leben für eine wachsende Anzahl von Menschen, so kann dieses gute Leben nur innerhalb bzw. in Anpassung an die bestehenden traditionellen sittlichen Normen gelebt werden. Verlieren diese Normen ihre Bindungskraft, weil der erreichte Wohlstand auch Abweichungen von der Norm plötzlich nicht nur vorstellbar macht, sondern auch als erreichbar und lebbar erscheinen lässt, so verliert das »Vorfindliche« dasjenige Maß an Attraktivität, das seine Veränderung gewinnt. Das Leiden, das die Anpassung in dieser Phase dann erzeugt, besteht darin, nicht leben zu können, was doch lebbar sein könnte, sich beschränken zu müssen, obwohl es nicht (mehr) notwendig ist. Gesellschaft bzw. die kapitalistische Lebensform wird in dieser Phase manifest als einschränkend spürbar, ein Punkt, auf den wiederum Adorno aufmerksam gemacht hat. »Es sind das die Phänomene, die darauf deuten, was Durkheim hervorgehoben hat, als er das Wesen geradezu des Sozialen, des Gesellschaftlichen ein bestimmtes Moment von ›Undurchdringlichkeit‹ bezeichnet hat, also daß man Gesellschaft daran – ich möchte sagen auf der Haut – zu spüren bekommt, wenn man auf irgendwelche kollektiven Verhaltensweisen stößt, die das Moment der Unansprechbarkeit haben und die vor allem unvergleichlich viel stärker sind, als die einzelnen Individuen es sind, die diese Verhaltensweisen an den Tag legen, so daß man geradezu mit einer leichten Übertreibung sagen kann, daß im Sinne von Durkheim Gesellschaft unmittelbar da fühlbar wird, wo es weh tut«.[49] An den undurchdringlichen kollektiven Verhaltensweisen wird die Nichtidentität mit der Gesellschaft deswegen als Leiden spürbar, weil es diese Verhaltensweisen sind, die die Entfaltung der Nichtidentität in sozialer Praxis erschweren oder verhindern.

Eine naturgeschichtliche Deutung des menschlichen Leidens unter Anpassung in den »Goldenen Jahren« muss darum einerseits betonen, dass grundlegende Aspekte materieller Not in dieser Phase erheblich verringert werden konnten. Der ökonomische und technologische Fortschritt hat das Leiden an materiellem Mangel tatsächlich reduziert. Zwar wurde das nicht deswegen erreicht, weil die kapitalistische Lebensform dies zu ihrem Zweck gemacht hätte, vielmehr war es ein Nebenprodukt des ökonomischen Wachstumsprozesses und der damit zusammenhängenden Entwicklung der technischen Pro-

[48] Vgl. ebd.

[49] Adorno, Einleitung in die Soziologie (1968), hrsg. von Christoph Gödde, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, 65.

duktionsmittel. Das »survival of the fittest«, das Adorno als Merkmal der angepassten Gesellschaft genannt hat, bestand fort, der mit ihm verbundene soziale Druck wurde aber im Vergleich mit vorherigen und nachfolgenden historischen Phasen, für eine wachsende Zahl von Menschen zumindest abgeschwächt.[50] Gleichwohl sorgte der »Stau der Zeit« in dieser Phase, die eigentümliche Situation also, dass die vorhergehende Katastrophe des Nationalsozialismus, die mit gesellschaftlichem Schweigen bedacht wurde, das nur punktuell, z. B. durch die Auschwitz-Prozesse unterbrochen wurde, und die drohende Katastrophe des Atomkriegs die Gegenwart zwischen sich fixierten, so dass die Zukunft primär als eine Verewigung der Gegenwart gedacht wurde,[51] für eine Naturalisierung des Leidens am »Vorfindlichen«. Und zwar in folgendem Sinne: Wenn die Gegenwart angesichts der Vergangenheit, die nicht erwähnt werden soll, und der drohenden Vernichtung der Menschheit in der Zukunft, als die einzige jetzt mögliche Realisierung der menschlichen Lebensform erscheint, so ist das Leiden, das diese Lebensform von den Menschen verlangt, notwendiges Leiden. Und mehr noch: Aufgrund des nicht zu leugnenden materiellen Wohlstands und der breiten Verbesserung des Lebensstandards erscheint der Kapitalismus in dieser historischen Phase als eine dem Menschen angemessene Lebensform. Gleichzeitig weist das menschliche Leiden an der Anpassung darauf hin, dass die Realisierung der menschlichen Lebensform in dieser Phase unzureichend ist. Die Möglichkeiten, die sie den Menschen bietet, lassen sich nur begrenzt und nur für eine begrenzte Zahl von Menschen überhaupt realisieren. Dies wird die nun folgende Beschäftigung mit James Baldwins Erfahrungen mit dem Rassismus in den USA und dem *Civil Rights Movement* verdeutlichen.

James Baldwin und der Rassismus der »Goldenen Jahre«

Der wachsende materielle Wohlstand für eine wachsende Anzahl von Menschen in den »Goldenen Jahren« ist zwar nicht zu leugnen. Doch sollte mit dieser Feststellung nicht ausgeblendet werden, dass die »Goldenen Jahre« nicht für alle Menschen und schon gar nicht auf dieselbe Weise glänzten. Im

[50] Deswegen spricht Hobsbawm auch davon, dass in dieser Zeit »eine Art Vermählung des wirtschaftlichen Liberalismus mit der sozialen Demokratie stattgefunden (oder, auf amerikanische Begriffe umgemünzt: eine rooseveltsche Politik des *New Deal*)« hatte. Vgl. Hobsbawm, Das Zeitalter der Extreme, a. a. O., 341/42.

[51] Vgl. Dan Diner, Vom Stau der Zeit. Neutralisierung und Latenz zwischen Nachkrieg und Achtundsechzig, in: Hans Ulrich Gumbrecht und Florian Klinger (Hrsg.), Latenz. Blinde Passagiere in den Geisteswissenschaften, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2011, 166/67.

amerikanischen *Civil Rights Movement* artikulierte sich in genau dieser Zeit ein Leiden am institutionalisierten Rassismus, aus dem nicht nur der Wunsch nach materieller Umverteilung sprach, sondern, noch sehr viel grundlegender, die Forderung nach der erstmaligen rechtlichen Gleichstellung und der damit zusammenhängenden Ermöglichung voller gesellschaftlicher Teilhabe von Schwarzen Menschen. Der Kampf darum begann bereits deutlich früher und er ist bis heute nicht zu Ende geführt. Er nahm aber in den 1950er und 1960er Jahren eine veränderte Dynamik an, die unter anderem im *Civil Rights Act* von 1964 und im *Voting Rights Act* von 1965 ihren rechtlichen Ausdruck fand.

Die Spezifik des Leidens unter dem Rassismus dieser Zeit lässt sich von einer Bemerkung des Schriftstellers und Aktivisten James Baldwin her erschließen. In einer Rede, die er 1979 in Berkeley gehalten hat und in der er sich rückblickend gegenüber den Errungenschaften des *Civil Rights Movement* skeptisch zeigte, sagte er: »Every white person in this country – and I do not care what he or she says – knows one thing. They may not know, as they put it, ›what I want‹, but they know *they would not like to be black here.*«[52] Der Grund dafür, warum Weiße in den USA auf keinen Fall Schwarz sein wollten, liegt darin, dass sie ganz genau wussten, was es in den USA – speziell in der hier thematischen Zeit – bedeutete, Schwarz zu sein, nämlich: in Ghettos zu leben und arm zu sein, am Wählen und an anderen Formen politischer Partizipation gehindert zu werden, von Geburt an nur eingeschränkten Zugang zu Bildung zu haben, Angst davor haben zu müssen, von der Polizei geschlagen und von rassistischen Mobs gelyncht zu werden, regelmäßig beleidigt zu werden und für das Erlittene negative Resonanz zu bekommen usw. Weil niemand in einer solchen Situation, d. h. unter solchen massiven Einschränkungen und mit Lebensgefahr leben möchte, konnten Weiße nicht so leben wollen wie Schwarze.

Da diese Situation jedoch das Ergebnis einer spezifischen Form gesellschaftlicher Praxis ist, handelt es sich dabei mitnichten um eine natürliche Ordnung. Zwar gehörte es zur rassistischen Rechtfertigungspraxis zunächst der Sklaverei, dann der Segregation, die sozialen Hierarchien zwischen Wei-

[52] James A. Baldwin, On Language, Race, and the Black Writer, in: ders., The Cross of Redemption. Uncollected Writings, New York: Random House 2010, 142/43. Wie Eddie S. Glaude hervorgehoben hat, ist der aufgrund dieser Skepsis entstandene Eindruck, Baldwin habe in seinen letzten Lebensjahren resigniert, nicht haltbar. Wovon er sich dagegen wegen der zahlreichen Enttäuschungen abgewendet hat, war die Vorstellung, dass der Kampf der Schwarzen auch die Weißen vor ihrem eigenen Rassismus retten sollte. »White Americans, he concluded, had to save themselves. This shift in the later work of Baldwin […] disturbed and unsettled those who had previously celebrated his genius.« (Eddie S. Glaude, Begin Again. James Baldwin's America and Its Urgent Lessons for Our Own, New York: Crown 2021, XXIII)

ßen und Schwarzen als natürlich darzustellen. Eine solche Strategie fand sich bereits bei Aristoteles in seiner Rechtfertigung der Sklaverei.[53] Die Gewalt der Durchsetzung dieser Hierarchien und die Dauer ihrer praktischen Geltung auch nach ihrer rechtlichen Annullierung haben jedoch dafür gesorgt, dass das scheinbar Natürliche zur gesellschaftlichen Wahrheit wurde, die zugleich nichts anderes als eine rassistische Lüge war. Diese gesellschaftliche Wahrheit schlug sich indessen auch in der Wahrnehmung und Erwartungshaltung derjenigen nieder, die unter ihr litten. So zeigten Befragungen von jungen Schwarzen Menschen in den 1940er Jahren beispielsweise, »that their ambitions were to become butlers, postmen, or maids,« und nicht etwa Anwält:innen oder Ärzt:innen wie bei Weißen Menschen gleichen Alters.[54] Das in den »Goldenen Jahre« wirksame Ideal der Anpassung an die bestehende Gesellschaft entfaltete also auch in denjenigen seine Wirkung, die unter der gesellschaftlichen Wirklichkeit am meisten litten und in deren Interesse ein grundlegende Veränderung der Gesellschaft lag. Baldwin hebt dies in seiner Auseinandersetzung mit Harriet Beecher Stowes Roman *Uncle Tom's Cabin* (1852) ebenfalls hervor, wenn er schreibt: »It is the peculiar triumph of society – and its loss – that it is able to convince those people to whom it has given inferior status of the reality of this decree; it has the force and the weapons to translate its dictum into fact, so that the allegedly inferior are actually made so, insofar as the societal realities are concerned. This is a more hidden phenomenon now than it was in the days of serfdom, but it is no less implacable. Now, as then, we find ourselves bound, first without, then within, by the nature of our categorization. […] We take our shape, it is true, within and against that cage of reality bequeathed us at our birth; and yet it is precisely through our dependence on this reality that we are most endlessly betrayed. Society is held together by our need; we bind it together with legend, myth, coercion, fearing that without it we will be hurled into that void, within which, like the earth before the Word was spoken, the foundations of society are hidden.«[55]

Die Naturalisierung gesellschaftlich hergestellter Hierarchien und ihre subjektive Internalisierung führten einerseits dazu, dass Weiße sich nicht am selben gesellschaftlichen Ort sehen wollten wie Schwarze, andererseits erzeugten sie in Schwarzen Menschen den Eindruck, dass der ihnen von Weißen zugewiesene auch der ihnen angemessene Ort ist. Dass dies das Produkt

[53] Siehe dazu Kapitel II.1.

[54] Bruce J. Dierenfield, The Civil Rights Movement. The Black Freedom Struggle in America, London und New York: Routledge (2) 2021, 30.

[55] Baldwin, Everybody's Protest Novel, in: ders., Notes of a Native Son, London: Penguin Random House 2017, 20.

von Mythos und Zwang ist, wie Baldwin sagt, ändert nichts an seiner gesellschaftlichen Wirksamkeit, es trägt vielmehr dazu bei, die Naturalisierung als eine Verkehrung von Gesellschaft in Natur zu verschleiern. Charles Mills hat die Geschichte der Herausbildung dieser Naturalisierung prägnant beschrieben: »Dieses Projekt erfordert Arbeit auf beiden Seiten, die die Entwicklung eines entpersönlichenden Begriffsapparats beinhaltet, durch den die Weißen die Nicht-Weißen sehen lernen müssen, und außerdem, was entscheidend ist, durch den die Nicht-Weißen sich selbst sehen lernen müssen.«[56] Soll heißen: Dass Weiße sich als Weiß und Nicht-Weiße als Nicht-Weiß sehen können – und Nicht-Weiße sich als Nicht-Weiß und Weiße als Weiß –, ist gerade nichts Natürliches, nicht Ausdruck einer natürlichen Begebenheit, sondern Effekt der gewaltsamen Durchsetzung jener sozialen Beziehungsform, die Mills »Racial Contract« genannt hat. Dieser, wie Mills sagt, »moralisch, politisch und epistemologisch«[57] wirksame Vertrag besteht zwischen Weißen zum Schutz ihrer Privilegien und dient dem Ausschluss Schwarzer Menschen. Dies führte wiederum zu unterschiedlichen Erwartungshaltungen an das eigene Leben, worauf die oben genannten Befragungen hinweisen. Um ein gutes Leben führen zu können, können Weiße innerhalb des bestehenden gesellschaftlichen Rahmens alles wollen und ausprobieren, nur eines nicht: so leben wie Schwarze. Das wiederum führt dazu, dass es aus der Perspektive der Weißen nicht erstrebenswert ist, etwas Grundsätzliches an der Situation der Schwarzen zu ändern, denn dies beinhaltete notwendig einen Verlust an Privilegien. Weiße, die an ihrer faktischen gesellschaftlichen Vormacht festhalten wollen, haben also ein vitales Interesse daran, Schwarzen den normativen Status abzuerkennen, den sie für sich selbst in Anspruch nehmen und gesellschaftlich realisiert sehen können.

Das Wissen darum, nicht so leben zu wollen wie Schwarze leben müssen, impliziert zwar ein Wissen darum, dass man selbst dafür verantwortlich war und ist, dass Schwarze so leben müssen, wie sie leben. Dieses Wissen – und das zeichnet den »Racial Contract« wiederum aus – kommt jedoch nicht so weit zur praktischen Wirksamkeit, dass dadurch eine Form der Reflexion und Kritik angestoßen würde, die dann den gesellschaftlichen Bedingungen der Weißen Dominanz gelten müsste. Der normative Status der Weißen ist – mit Abstufungen hinsichtlich des Geschlechts, der sexuellen Orientierung, der Klassenzugehörigkeit usw. – der von Bürger:innen im vollen Sinne der amerikanischen Verfassung und der Gesetze. Wenn man um einen solchen Status

[56] Charles W. Mills, Der Racial Contract, Frankfurt/Main und New York: Campus 2023, 119.

[57] Ebd., 49.

jedoch kämpfen muss, dann bedeutet dies Baldwin zufolge zunächst, dass man ihn nicht hat.[58] Und genau das beschreibt die Situation der Schwarzen. Diesen Status, den die Weißen haben, nicht zu haben, bedeutet eben, den bereits genannten Formen von Gewalt und Diskriminierung ausgesetzt zu sein und noch nicht einmal über dieselben Mittel zu verfügen, mit denen sich Weiße dagegen wehren könnten. Schwarz zu sein bedeutet deswegen, wie Baldwin 1961 in einem Radio-Gespräch sagte, permanent wütend zu sein über das, was man selbst und alle anderen Schwarzen an Gewalt und Unrecht auszuhalten und zu ertragen gezwungen wird, begleitet von der Indifferenz und Ignoranz der meisten Weißen.[59] Hängt die Realisierung des normativen Status des Menschen als gegenständliches Gattungswesen davon ab, dass dieser Status gesellschaftlich anerkannt wird, so kann eine Gesellschaft, deren Funktionieren von rassistisch begründeten Hierarchien abhängig ist, diesen Status schlicht nicht realisieren. Zu dieser Zeit als Schwarzer Mensch in den USA zu leben hieß also, einen geringeren normativen Status als Weiße Menschen zu haben. Das wiederum hieß ebenfalls, dass sich kaum ein Weißer Mensch an die Stelle eines Schwarzen Menschen denken wollte, weil kein Weißer Mensch derselben Form und Intensität von Gewalt und Zurichtung ausgesetzt sein wollte wie der, die Weiße über Schwarze ausübten. Jemand zu sein, mit dem niemand tauschen möchte, nicht aufgrund einzelner Schicksalsschläge, sondern aufgrund des wirklichen zuerkannten gesellschaftlichen Status, bedeutet in einer hierarchisch organisierten Gesellschaft ganz unten zu stehen. Die Wechselseitigkeitserwartung, die Menschen als gegenständliche Gattungswesen im Prozess ihrer Ontogenese entwickeln, wird so außer Kraft gesetzt bzw. gar nicht erst realisiert.

Das gibt dem Leiden Schwarzer Menschen auch eine andere Bedeutung als dem Leiden Weißer Menschen: Weil das Leiden Weißer Menschen als etwas gilt, das Beachtung verdient, ist die Wahrscheinlichkeit, dass es anerkannt und gelindert wird, wesentlich größer. Das Leiden Schwarzer Menschen hingegen gilt nicht als ein Leiden, das Weiße Menschen als etwas verstehen, das ihnen auch zustoßen könnte und das sie deswegen niemanden ertragen sehen wollen. Es ist vielmehr ein Leiden, das – wie Judith Butler sagt – nicht betrauert wird,[60] weil diejenigen, die es ertragen müssen, nicht den Status haben, den sie haben müssten, damit ihr Leiden als eine Forderung nach einem an-

[58] Vgl. Baldwin, On Language, Race, and the Black Writer, a. a. O., 141.

[59] Vgl. James Baldwin, Langston Hughes, Lorraine Hansberry, Emile Capouya und Alfred Kazin, »The Negro in American Culture.« A Group discussion, WBAI Radio, https://www.youtube.com/watch?v=jNpitdJSXWY, 0:45–1:20 min, abgerufen am 3. 4. 2024.

[60] Vgl. Butler, Gewalt, Trauer, Politik, in: dies., Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, 36.

deren Leben anerkannt werden könnte. Stattdessen wird ihr Leiden in dem Sinne naturalisiert, dass es als etwas erscheint, das solchen Menschen, die in der gesellschaftlichen Praxis einen geringeren normativen Status zuerkannt bekommen als Weiße Menschen, angemessen ist, das ihnen »passiert« und woran nicht grundsätzlich etwas geändert werden muss. Erscheint das Leiden Weißer Menschen im Kontrast dazu als betrauerbar und deswegen als Gegenstand einer Praxis, die für Abhilfe sorgen kann, so zeigt sich daran, dass eine sich als Weiß verstehende menschliche Lebensform auch das Nötige tut, um sich als eine Weiße Lebensform zu erhalten. Weißes Leiden soll nicht sein, Schwarzes Leiden aber kann passieren.

Die Wut darüber, nicht nur vom wachsenden Wohlstand der »Goldenen Jahre« nicht zu profitieren, sondern systematisch von Teilhabemöglichkeiten ausgeschlossen zu sein, führte schließlich zu Formen des Protests und des zivilen Ungehorsams, in deren Folge die bereits genannten *Civil Rights Act* und *Voting Rights Act* verabschiedet wurden. Diese institutionellen Veränderungen, zu denen auch noch der 1954 vom *Supreme Court* der Vereinigten Staaten entschiedene Fall *Brown vs. Board of Education* u. a. m. gehört, wodurch die Segregation des Schulwesens formell beendet wurde,[61] vergrößerten die gesellschaftlichen Teilhabemöglichkeiten von Schwarzen Menschen, sie brachten aber weder die bestehende ökonomische Ungleichheit, die in der Alltagspraxis wirksame rassistische Ausgrenzung und die Ghettoisierung von Schwarzen Menschen zum Verschwinden, noch konnten die zahlreichen Morde an Schwarzen Aktivist:innen durch sie verhindert werden. Die formale rechtliche Gleichstellung, so zeigte es sich, ist nicht dasselbe wie die gesellschaftliche Realisierung des normativen Status des Menschen als gegenständliches Gattungswesen. Sie kann nur ein, wenn auch notwendiger Teil davon sein.

Der erkämpfte rechtliche und politische Fortschritt war zwar insofern ein wirklicher Fortschritt als er Teilhabemöglichkeiten für Schwarze Menschen schuf, die davor planvoll verhindert wurden. Dass diese Teilhabemöglichkeiten jedoch nicht zu einer vollen Realisierung des normativen Status Schwarzer Menschen als gegenständlicher Gattungswesen führten, hatte zwei Gründe:

Der erste Grund wurde bereits genannt und bestand in der Beharrlichkeit des Rassismus als Teil der sozialen und politischen Praxis des amerikanischen Kapitalismus. Der »Racial Contract« bleibt als moralisches, politisches und epistemologisches Herrschaftsinstrument auch dann in Kraft, wenn das

[61] Vgl. zu Geschichte und Folgen dieser Entscheidung des Supreme Courts: Dierenfield, The Civil Rights Movement, a. a. O., 30–40.

Recht ihn eigentlich unmöglich gemacht haben sollte. Dies verhinderte, dass Schwarze und Weiße Menschen wirklich denselben normativen Status erhielten, und bedeutete, dass Schwarze Menschen immer noch mit Hindernissen zu kämpfen hatten (und haben), die sich für Weiße Menschen nicht stellten. Deswegen wurde es wieder und wieder notwendig, auf Veränderungen zu drängen, die die versprochene Gleichheit nicht nur rechtlich festschrieben, sondern praktisch wirklich machten.[62]

Der zweite Grund hat mit der Differenz zwischen dem normativen Status Weißer Menschen und dem normativen Status des Menschen als gegenständliches Gattungswesen zu tun und ist mit dem ersten Grund verbunden. Sofern unter Fortschritt für Schwarze Menschen verstanden wird, dass sie so leben können und so werden wie Weiße Menschen, ist das, was in diesem Fortschritt erreicht wird, selbst noch eine mangelhafte Realisierung des normativen Status des Menschen als gegenständliches Gattungswesen. Darauf hat Baldwin wiederum in der Diskussion im Anschluss an seine Rede vor dem *National Press Club* 1986 prägnant hingewiesen: »When ›white people‹ talk about progress in relation to black people, all they are saying and all they can possibly mean by the word progress, is how quickly and how thoroughly I become white. I don't want to become white, I want to grow up, and so should you.«[63] Denn zu werden wie Weiße Menschen hieße so zu werden wie Menschen, die an ihren Privilegien festhalten wollen und nicht bereit sind, die gewaltvolle Geschichte ihres privilegierten normativen Status kritisch zu reflektieren und daraus praktische Konsequenzen zu ziehen. »White people« meint in Baldwins Aussage deswegen auch nicht alle Menschen mit einer hellen Hautfarbe, sondern vielmehr alle Menschen, zu deren Selbstverständ-

[62] Jacquelyn Dowd Hall hat sehr präzise beschrieben, wie das *Civil Rights Movement* seit den späten 1960er Jahren von konservativer Seite in ein amerikanisches Fortschrittsnarrativ integriert wurde, indem die bürgerrechtliche und antirassistische Seite der Kritik von ihrer sozialistischen und internationalistischen Seite getrennt und letztere verschwiegen wurde. Vgl. Jacquelyn Dowd Hall, The Long Civil Rights Movement and the Political Uses of the Past, in: Journal of American History, 91 (2005) 4, 1233–1263. Diese Integration trug zwar einerseits zur Wertschätzung der bürgerrechtlichen Errungenschaften bei, andererseits untergrub sie die weitergehenden transformativen Bestrebungen des *Civil Rights Movements*. Ohne weitreichende soziale und ökonomische Veränderungen, so lässt sich daraus folgern, lässt sich auch der Rassismus nicht abschaffen, da er Teil der spezifischen Vergesellschaftungsform des amerikanischen Kapitalismus ist, ein Punkt, der vor allem dann deutlich wird, wenn das Civil Rights Movement mit gegenwärtigen antirassistischen Bewegungen verglichen wird. Vgl. dazu Dewey M. Clayton, Black lives matter and the civil rights movement. A comparative analysis of two social movements in the United States, in: Journal of Black Studies, 49 (2018) 5, 448–480.

[63] Baldwin, National Press Club Speech 1986, https://www.youtube.com/watch?v=mMSSw9EdEZ8, 40:26–40:46 min, abgerufen am 3. 4. 2024.

nis es gehört, dass ihnen die Privilegien, die ihnen gesellschaftlich gegenüber Schwarzen Menschen zukommen, natürlicherweise zustehen. Was für Weiße Menschen als ein Fortschritt erscheint, wird von ihnen als Fortschritt der Menschheit verstanden. Aus einer Weißen Perspektive können Schwarze Menschen darum gar nichts anderes wollen als denselben Fortschritt, den Weiße wollen. In einer privilegierteren Position zu sein als vorher, kann zwar subjektiv als Fortschritt verstanden werden. Aber dadurch bleibt jener Blick auf sich selbst und die anderen intakt, den Mills als Kennzeichen des »Racial Contract« bezeichnet hat. Das grundlegende Problem besteht beispielsweise nicht in mehr oder weniger materiellem Wohlstand, sondern darin, dass der »Racial Contract« auch dann wirksam bleibt, wenn die eigenen Privilegien wachsen. *In dieser Hinsicht* wäre es ein Fortschritt für Schwarze Menschen, wenn sie so leben könnten wie Weiße Menschen, aber es bliebe eine privative Form von Fortschritt, wenn er die Bedingung der Möglichkeit jener Privilegien nicht abschaffte.

Daran lässt sich nun nochmals der in dieser Studie erläuterte normative Status des Menschen durch historisches Material bestimmen: Dass die Forderungen des *Civil Rights Movements* in einer Phase großen ökonomischen Wachstums auftraten, zeigt, dass der normative Status des Menschen eben noch nicht in ausreichendem Maße realisiert ist, wenn die materiellen Grundbedürfnisse von Menschen in größerem Maße gedeckt werden. Menschliches Leben erschöpft sich nicht im Überleben. Nicht nur das Leiden unter Hunger, Armut oder unmittelbarer physischer Gewalt löst eine Hilfserwartung und eine Forderung nach einem anderen Leben aus, auch das unter politischer, sozialer und rechtlicher Ungleichheit. Die Artikulation dieses Leidens weist darauf hin, dass die verewigte Gegenwart eben nicht Natur, nicht die einzig mögliche Lebensform, sondern historisch bestimmt und bestimmbar, d. h. veränderbar und veränderungsbedürftig ist. Die von der kapitalistischen Lebensform in dieser Phase verlangte Anpassung steht dann als normative Anforderung selbst zur Kritik: Sie verhindert eine erweiterte und transformierende Realisierung des normativen Status des Menschen, indem sie die geschichtslos und in diesem Sinne zur Natur gemachte Gegenwart zum normativen Maßstab für die soziale Praxis von Menschen macht und die Zukunft ihrerseits enthistorisiert, indem sie sie allein als Fortsetzung der Gegenwart erscheinen lässt.

Die Partikularität alles bisherigen Fortschritts, die Tatsache also, dass das, was als Fortschritt der Menschheit verstanden wurde, immer nur ein Fortschritt für einen spezifischen Teil der Menschheit war, hat Baldwin schließlich zu folgender Frage provoziert: »What is it you want me to reconcile myself to? I was born here almost 60 years ago. I am not going to live another

60 years. You always told me it takes time. It has taken my father's time, my mother's time, my uncle's time, my brothers' and my sisters' time, my nieces' and my nephews' time. How much time do you want for your progress?«[64] Das Versprechen des Fortschritts zu hören und bislang vergeblich auf seine Einlösung warten zu müssen, macht nicht nur wütend, es zieht auch das Versprechen selbst in Zweifel. Solange der Fortschritt nicht als Fortschritt aller gedacht und zu verwirklichen versucht wird, reproduziert er jene Katastrophe, die er zu überwinden verspricht. Als ein falsches Versprechen, als welches der Fortschritt Baldwin erscheinen musste, gerät er selbst zur Affirmation des Bestehenden.

Ein negativer Begriff des Fortschritts

Verwirklicht sich die menschliche Lebensform in historischen Lebensform*en*, so gilt dies auch für die sie prägenden normativen Bestimmungen. Die Forderung nach Fortschritt als Linderung des Leidens vollzieht sich im Kapitalismus als Kritik des Fortschritts dieser Lebensform. Gegenstand des ethischen Materialismus ist das menschliche Leiden in seinen historisch spezifischen Formen, d. h. in den Formen, in denen es in menschlichen Lebensform*en* auftaucht und aufgetaucht ist. Es wird dabei keine Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Verlaufs vorausgesetzt, weder bezüglich der Vergangenheit noch bezüglich der Zukunft. Stattdessen werden diejenigen Bestimmungen menschlicher Lebensformen herausgearbeitet, die die Realisierung des normativen Status des Menschen einschränken oder nur in verkehrter Form zulassen. Somit lassen sich zwar historische Entwicklungen nachzeichnen, dem ist aber eine Auseinandersetzung mit der konkreten Geschichte und dem in ihr zugefügten Leiden vorausgesetzt. Der Blick richtet sich somit primär auf Gegenwart und Vergangenheit und ist enthaltsam gegenüber dem Entwurf von Prognosen bezüglich der zukünftigen Entwicklung.

Die ethisch-materialistische Perspektive folgt zumindest in dieser Hinsicht der Kritik Arthur Dantos an der klassischen Geschichtsphilosophie, deren nicht eingelöster Anspruch es gewesen sei, das Ganze der Geschichte – d. h. den Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – zu erfassen und aus dem Wissen über die Vergangenheit und die Gegenwart die Zukunft vorherzusagen.[65] Diese Kritik, die auf unterschiedliche Weise Kant,

[64] Baldwin, in: James Baldwin: The Price of the Ticket, BBC Dokumentation 1990, 1.11:57–1.12:20 h.

[65] Vgl. Arthur C. Danto, Analytical Philosophy of History, London: Cambridge University Press 1968, 1–26.

Hegel, Marx, Engels und Heidegger trifft, begreift ein solches geschichtsphilosophisches Zukunftswissen zu Recht als nicht zu rechtfertigen. Für die naturgeschichtliche Perspektive des ethischen Materialismus gelten darum der Modus der Nachträglichkeit und eine Selbstbeschränkung auf Gegenwart und Vergangenheit. Damit möchte ich nicht sagen, dass sich aus einer solchen Beschäftigung mit der Naturgeschichte menschlichen Leidens keine Ideen oder Forderungen ergeben können, was zukünftig geschehen *sollte*, sondern nur, dass sich aus ihr nicht ableiten lässt, was zukünftig geschehen *wird*. Denn die material apriorische Bestimmung der Hilfserwartung ist als Teil der minimalen Teleologie des Nicht-leiden-Wollens ja selbst auf die Zukunft ausgerichtet, die anders werden soll als die leidvolle Gegenwart. Als gegenständliche Gattungswesen erwarten und hoffen Menschen, dass ihr Leiden gelindert wird, so dass ein an der Linderung und Abschaffung unnötigen Leidens interessierter ethischer Materialismus diese grundlegende materielle Ausrichtung des Menschen aufnehmen muss. Die Perspektive, die so auf die Zukunft eingenommen wird, ist, dass in ihr das gegenwärtige Leiden abgeschafft oder mindestens gelindert und spürbar reduziert sein sollte. Die normative Anforderung, die gegenüber der Lebensform erhoben wird, in der das Leiden zugefügt und erlitten wurde und wird, lautet, dass diese die geeigneten Mittel zur Linderung oder Abschaffung dieses Leidens zur Verfügung stellen und dafür sorgen soll, dass solches Leiden zukünftig verhindert wird.

Fortschritt wird so verstanden als eine Bewegung der bestimmten Negation solchen Leidens, das die soziale Realisierung des normativen Status des Menschen angreift oder einschränkt. Weil das Leiden, auf das sich die Kritische Theorie heute beziehen muss, das Leiden an und in der kapitalistischen Lebensform ist, und diese sich als ein krisenhaftes, deswegen diskontinuierliches Kontinuum entfaltet, das die Lebensverhältnisse der Menschen destabilisiert, ist das Einfordern von Fortschritt nichts anderes als das Einfordern einer Unterbrechung. Leiden als Gefährdung des normativen Status des Menschen ist genau dasjenige, was den Fortgang menschlichen Lebens unterbricht, was das historische Kontinuum der kapitalistischen Lebensform diskontinuierlich macht. Ist Leiden überdies ein Ausdruck von Desynchronisierungen zwischen dem Menschen und der sozialen Welt,[66] so diente der Fortschritt als Unterbrechung dazu, den bzw. die Menschen und ihre aktuelle Lebensform so zu resynchronisieren, dass Leiden entweder verhindert wird oder die benötigte Hilfe immerhin zum richtigen Zeitpunkt geleistet wird. Zunächst ginge es dabei um gar nichts anderes als um das Gewinnen von Zeit, Zeit dafür, das Leiden zu lindern, das Erlittene zu verarbeiten und aus ihm zu

[66] Vgl. Fuchs, Die Zeitlichkeit des Leidens, a. a. O., 65.

lernen. Die Lernprozesse, die durch eine Unterbrechung des diskontinuierlichen Kontinuums ermöglicht würden, hätten dann zum Ziel, die soziale Praxis, die das Leid hervorgerufen hat, neu zu bestimmen.[67]

Völlig klar ist, dass eine Lebensform, die so organisiert ist wie die kapitalistische, nicht einfach auf die Pause-Taste drücken kann, ohne für zusätzliches Leid zu sorgen. Im Zentrum einer Unterbrechung, wie sie aus ethisch-materialistischer Perspektive anzustreben ist, müsste die Frage stehen, was an die Stelle des Zwecks, dem die kapitalistische Lebensform folgt, gesetzt werden soll, bzw. ob überhaupt etwas an diese Stelle gesetzt werden muss. Denn konsequent materialistisch im hier verstandenen Sinne wäre es gerade nicht, einen anderen obersten Zweck zu finden, sondern vielmehr den Menschen als leiblich-gegenständliches Gattungswesen ins Zentrum zu rücken und, wie Benjamin gesagt hat, »die unfruchtbare Prätension auf Menschheitslösungen abzustellen, ja überhaupt die unbescheidene Perspektive auf ›totale‹ Systeme aufzugeben, und den Versuch zumindest zu unternehmen, den Lebenstag der Menschheit ebenso locker aufzubauen, wie ein gutausgeschlafener, vernünftiger Mensch seinen Tag antritt.«[68]

Es wäre unangebracht, in Benjamins Aussage nur ein poetisch-utopisches Bild zu sehen, von dem allein durch seine imaginierte Unerreichbarkeit ein Reiz ausgeht. Denn wenn man sich einmal überlegt, was ein gutausgeschlafener vernünftiger Mensch an einem Tag so tut, dann wird deutlich, dass Benjamin hier implizit bemerkenswert präzise bestimmt hat, wie eine veränderte und dem Menschen als gegenständlichem Gattungswesen angemessene soziale Praxis aussehen müsste. Ist der Mensch als ein solches Gattungswesen in seiner Selbständigkeit konstitutiv abhängig von anderen und führt er sein Leben, indem er selbstbewusst denkt und tätig ist, so besteht sein normativer Status eben darin, dies frei und in Koordination mit anderen tun zu können und zu dürfen. Dieser Status kommt ihm nicht unabhängig von dem Leben, das er lebt oder von der Praxis, die er vollzieht, zu, er kommt ihm nur in dieser und durch diese Praxis zu. Nur in ihr und durch sie kann sein Status verwirklicht werden, indem es ihm sozial, d. h. von seiner Lebensform, d. h. von anderen Menschen ermöglicht wird, so zu handeln. Aufgrund der Abhängigkeit

[67] Aus der Perspektive von Hindrichs wäre eine solche Neubestimmung nichts anderes als das, was er unter Revolution versteht, nämlich »miteinander Handlungsregeln zugleich zu setzen und zu befolgen […] und dadurch die Geltung bestehender Regeln« aufzuheben. (Hindrichs, Philosophie der Revolution, a. a. O., 11).

[68] Benjamin, Brief an Werner Kraft, in: ders., Briefe I, hrsg. von Gershom Sholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1978, 616. Vgl. dazu auch Gerhard Scheit, Die Meister der Krise. Über den Zusammenhang von Vernichtung und Volkswohlstand, Freiburg: Ca Ira 2001, 223.

seines normativen Status von der Anerkennung durch andere kann ihm dieser Status eben auch aberkannt werden, bzw. seine Verwirklichung kann praktisch eingeschränkt werden, was aber nichts daran ändert, dass er als menschliches Wesen dazu berechtigt ist, die Verwirklichung dieses Status praktisch einzufordern. Ein gutausgeschlafener, vernünftiger Mensch ist also dann, wenn er seinen Tag antritt, davon abhängig, dass andere Menschen ihn in seinem Tätigsein als ein selbstbewusstes gegenständliches Gattungswesen behandeln, es also ermöglichen, dass er ausgeschlafen ist und vernünftig tätig werden kann. Das heißt: Die Menschen koordinieren ihre Tätigkeiten, nutzen ihre wechselseitige Abhängigkeit und existenzielle Erpressbarkeit nicht aus, zwingen sich nicht gegenseitig, bis zur Erschöpfung tätig zu sein, kommen einander zu Hilfe, wenn es nötig ist. Sie ließen einander genügend Zeit zur Regeneration und genügend Raum zur vernünftigen, gemeinsamen wie individuellen Reflexion darüber, wie sie tätig sein wollen. Sie rückten einander nicht bedrängend und ungefragt zu Leibe, sie verengten sich ihr Leben weder in ihrem Bewusstsein noch in ihrer Praxis.

Die so gewonnene Bestimmung von Fortschritt ist negativ, normativ und zurückhaltend. Sie ist negativ, weil Fortschritt als bestimmte Negation von real zugefügtem Leiden verstanden wird. Sie ist normativ, weil die bestimmte Negation von Leid heißt, dass ein Zustand verändert bzw. verbessert werden soll. Sie ist zurückhaltend, weil sie kein geschichtsphilosophisches Narrativ konstruiert, das in der Geschichte, die zu unserer Gegenwart geführt hat, einen eindeutigen Fortschrittsprozess konstruiert und davon ausgeht, dass dieser sich in die Zukunft bis zu einem vorbestimmten Ziel fortsetzen wird.

Um diese Bestimmungen weiter zu erläutern, bietet es sich an, sie mit Amy Allens breit diskutierter Kritik am Fortschrittsbegriff der gegenwärtigen Kritischen Theorie zu kontrastieren. Allens Kritik richtet sich vor allem darauf, in welcher Weise Forst, Habermas und Honneth als Vertreter der gegenwärtigen Kritischen Theorie ihre Gesellschaftskritik normativ begründen und dabei – implizit oder explizit – von einem Fortschrittsbegriff Gebrauch machen, der den erreichten Entwicklungsstand der kapitalistischen Lebensform in den westlichen Ländern als in einem normativen Sinne überlegen gegenüber nicht westlichen Gesellschaften darstellt. Der Vorwurf lautet zugespitzt, dass die Kritische Theorie bei den genannten Autoren auf der theoretischen Ebene einen Paternalismus fortsetze, den westliche Gesellschaften früher als Kolonialmächte ausübten und der heute ökonomisch, politisch und kulturell auf der praktischen Ebene gegenüber nicht westlichen Gesellschaften weiterwirke. Mit dem Fortschrittsparadigma werde dabei eine Konzeption der europäischen Geistes- und Sozialwissenschaften unkritisch übernommen, die in der Vergangenheit zur Rechtfertigung kolonialer Praktiken verwendet worden sei

und auch gegenwärtig noch zur Begründung von Menschenrechtsinterventionen und Ausgrenzungen von als rückschrittlich bezeichneten Bevölkerungsgruppen diene. Allen macht der gegenwärtigen Kritischen Theorie also den Vorwurf, sie vertrete unter einem universalistischen Deckmantel partikulare Interessen: »In other words, both Habermas and Honneth are committed to the thought that critical theory needs to defend some idea of historical progress in order to ground its distinctive approach to normativity and, thus, in order to be truly critical. But it is precisely this commitment that proves to be the highest obstacle to the project of decolonizing their approaches to critical theory. For perhaps the major lesson of postcolonial scholarship over the last thirty-five years has been that the developmentalist, progressive reading of history – in which Europe or ›the West‹ is viewed as more enlightened or more developed than Asia, Africa, Latin America, the Middle East, and so on – and the so-called civilizing mission of the West, which served to justify colonialism and imperialism and continues to underwrite the informal imperialism or neocolonialism of the current world economic, legal, and political order, are deeply intertwined.«[69] Nicht nur verbleibt die Kritische Theorie so in einem uneingestandenen Partikularismus, sie dient als theoretisches Instrument *nolens volens* genau dem, was sie kritisiert: der kapitalistischen Lebensform des Westens.

Allen sieht das zentrale Problem für die normativen Begründungsversuche der Kritischen Theorie darin, dass ihr Verständnis von zukünftigem Fortschritt als moralisch-politischem Imperativ abhängig sei von vergangenem Fortschritt als historischem Faktum. »But notice that if [...] for certain versions of critical theory, the forward-looking conception of progress as an imperative depends on the backward-looking claim about progress as a ›fact‹, then the critique of progress outlined above threatens to expose the normative perspective of critical theory as Eurocentric at best and, at worst, as obscuring the racialized aspects of European modernity and thereby reinforcing them.«[70] Der zukünftige Fortschritt als moralisch-politischer Imperativ stellt, weil er noch nicht ist, ein Sollen dar, aber nicht irgendein Sollen, sondern genau dasjenige, das an die bürgerliche Gesellschaft der Gegenwart angelegt wird. Es ist nichts anderes als der normative Maßstab der Kritik. Wenn dieser aber nur aus sozialevolutionären Lernprozessen gewonnen werden kann, die nur auf der Grundlage kolonialer Ausbeutung und Gewalt möglich waren, so entpuppt er sich als partikularistisch wider Willen.

[69] Amy Allen, The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, New York: Columbia University Press 2015, 3.

[70] Ebd., 25.

Aus ethisch-materialistischer Perspektive ist Allen zunächst in der Problematisierung dessen, was sie unter Fortschritt als vergangenem historischem Faktum versteht, zuzustimmen. Obgleich auch sie nicht leugnet, dass es in der Vergangenheit Fortschritt gegeben hat, plädiert sie dafür, den Fortschritt als moralisch-politischen Imperativ, an dem als Maßstab der Kritik festgehalten werden soll, von der Verbindung mit dem Fortschritt als vergangenem historischem Faktum zu trennen. Vor allem soll der Fortschritt der Vergangenheit eben nicht mehr zur Begründung des moralisch-politischen Imperativs als Maßstab der Kritik verwendet werden. Die Zurückhaltung, die sich für den ethischen Materialismus bezüglich des Fortschrittsbegriffs aufdrängt, besteht einerseits hinsichtlich der Konstruktion der Vergangenheit als eines Fortschrittsprozesses und andererseits hinsichtlich der Zukunft als vorhersehbarer Fortschrittsprozess. Konzentriert sich der ethische Materialismus auf das zugefügte Leiden in der Geschichte und auf die Lernprozesse, die aus der Auseinandersetzung mit diesem Leiden resultierten, so wird dabei gerade nicht bestritten, dass es Fortschritt in der Geschichte gab und gibt, eben als bestimmte Negation des Leidens, die das Leben der Menschen verbesserte. Soll der Umgang der Kritischen Theorie mit der Vergangenheit Allen zufolge sich vor allem durch eine genealogische Kritik von Fortschrittserzählungen auszeichnen und sich so selbstkritisch mit dem eigenen Fortschrittsverständnis der Kritischen Theorie beschäftigen, so scheint es mir aus ethisch-materialistischer Perspektive angebrachter zu sein, reales historisches Leiden in den Blick zu nehmen und daran die Differenz des historischen Lebens von seiner Einordnung in eine übergreifende Fortschrittserzählung sichtbar zu machen. Ist Allens Ansatz von Kritischer Theorie in erster Linie eine Kritik von Theorien, die schließlich darauf zielt, das in der jüngeren Kritischen Theorie dominierende Begründungsspiel dekolonialisiert weiterzuspielen, so zielt der ethische Materialismus vor allem darauf, ein theoretisches Modell zu entwickeln, mit dem der Erfahrung des Leidens zu ihrem Recht verholfen werden kann.

Allens Adorno-Lektüre scheint mir seine Theorie deswegen etwas vorschnell allein als eine Form genealogischer Kritik und Selbstkritik der Theorie zu verstehen[71] und dabei gerade das aus dem Blick zu verlieren, was im Zentrum seiner Theorie steht: dass theoretische Modelle sich an der Erfahrung der gesellschaftlichen Realität zu sättigen und zu korrigieren haben.[72] Das hier

[71] Vgl. ebd., 163–203. Zur Kritik an Allens Adorno-Interpretation vgl. Jay M. Bernstein, What Do We Owe Other Peoples? On Amy Allen's The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, in: Berlin Journal of Critical Theory 2 (2018) 2, 131–148.

[72] »Gelänge es nicht, Gesellschaft aus ihren Phänomenen zu interpolieren, so wäre ihr

mit Adorno entwickelte naturgeschichtliche Verfahren versteht die Begriffe, mit denen es operiert, so, dass diese sich an der Erfahrung der kritikwürdigen sozialen Wirklichkeit auszurichten haben. »Die naturgeschichtlichen Fragestellungen sind nicht als generelle Strukturen möglich, sondern nur als Deutung der konkreten Geschichte.«[73] Auch bezüglich des Leidens unter dem Fortschritt der kapitalistischen Lebensform gilt, dass es nicht ausreichend ist, nur auf es hinzuweisen und es zum Anlass zu nehmen, das Begründungsspiel der Kritischen Theorie kontextsensibler zu gestalten als dies bei den oben genannten und von Allen kritisierten Vertretern gegenwärtig geschieht. Das damit verbundene Problem der Ablösung der Theorie von der Erfahrung und einer damit zusammenhängenden Tendenz zum Idealismus sieht Allen sogar selbst.[74] Das im nächsten Kapitel durchgeführte Modell einer Naturgeschichte des Schmerzes wird deswegen zeigen, dass die Bedeutung, die Schmerz für den normativen Status des Menschen hat, abhängig davon ist, welche Bedeutung die jeweilige historische Realisierung der menschlichen Lebensform dem Schmerz gibt. Ohne einen Bezug auf konkrete Schmerzerfahrungen ist dies nicht zu haben. Spielt die Erfahrung für die Theorie aber keine oder nur eine untergeordnete Rolle, so verwandelt sie sich tatsächlich in einen tendenziell idealistischen Begründungsversuch der angesichts einer kritikwürdigen Realität für progressiv gehaltenen politisch-moralischen Urteile.

Als ethischer Materialismus kann die Kritische Theorie dagegen so wenig auf den Erfahrungsbezug wie auf einen Vergangenheitsbezug verzichten.[75]

Begriff wahrhaft der Aberglaube, als den manche Positivisten ihn verfemen. Das legitimiert die Insistenz auf ungesteuerter subjektiver Erfahrung. Die Einsicht in ihre Unzulänglichkeit und Willkür ist nicht ideologisch zu mißbrauchen. Wie problematisch auch angesichts der universal vermittelten Gesellschaft Thesen über jene geworden sein mögen, die allein auf die unmittelbare Erfahrung von Einzelnen sich stützen – unmittelbar gerade im Sinn der Protokollsätze der gängigen Wissenschaftstheorie –: ohne das Moment primärer soziologischer Erfahrung bildet sich überhaupt keine Einsicht.« (Adorno und Ursula Jaerisch, Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute, AGS 8, 185)

[73] Adorno, Die Idee der Naturgeschichte, a. a. O., 358.

[74] »So there is a sense in which my concern with the question of progress is really not at all about the question of the dynamics of historical change. This is not really something I've thought through, primarily because I'm most concerned about how some sort of idea of progress or normativity in and through history is used in some forms of critical theory to ground normativity. It may be that in my work on progress I am guilty of some form of idealism because my focus is on this latter question.« (Allen, Jaeggi und Redecker, Progress, Normativity and the Dynamics of Social Change, a. a. O., 230.)

[75] Der Vorwurf von Frank Schumann, dass das Leiden in der Kritischen Theorie deswegen zu allgemein bestimmt wurde, weil der Geschichtsphilosophie ein zu starkes Gewicht gegeben wurde, scheint mir ein verkürztes Verständnis von Leiden nahezulegen. »Die geschichtsphilosophisch geprägte, begriffliche Zugangsweise klärt zunächst die Fragen über

Wenn die Geschichte aber nicht als Fortschrittsprozess konstruiert wird, so hat sich damit die Frage nicht erübrigt, wie der Zusammenhang der Geschichte dann bestimmt werden soll.[76] Die naturgeschichtliche Perspektive, die ich vorgeschlagen habe, versucht die Leidenserfahrungen von Menschen aus der gesellschaftlichen Bestimmtheit ihrer jeweiligen Lebensformen zu begreifen. Die aus diesen Leidenserfahrungen resultierenden Praktiken können mittels meines Verständnisses von Fortschritt dann normativ eingeschätzt werden. Wie anhand der naturgeschichtlichen Deutung der Nachkriegsgeschichte deutlich gemacht wurde, haben einmal erreichte Befreiungen von normativen Einschränkungen eben gerade nicht mit Notwendigkeit zur Folge, dass es immer so weitergeht oder dass diese Befreiungen als Befreiungen bestimmter Menschen schon als Fortschritt für alle Menschen anzusehen wären. Weil Fortschritt als bestimmte Negation von Leiden immer etwas ist, das durch Praxis erreicht und durchgesetzt werden muss und das somit selbst prozesshaft zu verstehen ist, hängt es von der koordinierten Praxis der Menschen ab, ob es ihn gibt. Diese Praxis ist mit objektiven Bestimmungen der kapitalistischen Lebensform konfrontiert, die fortschrittliche Praxis in unterschiedlicher Intensität und Extensität begünstigen oder behindern können. Hatte Benjamin vom Fortschritt im Sinne einer fortschreitenden Katastrophe gesprochen, so konstruierte er den historischen Zusammenhang der kapitalisti-

die relevante normative Struktur der menschlichen Lebensform […] und wie diese im Rahmen des gegenwärtigen gesellschaftlichen Institutionensystems Berücksichtigung findet […]. Erst danach erfolgt – wenn überhaupt – die Hinwendung zu konkreten Phänomenen des Leidens an Gesellschaft, zu Störungen, die hierdurch hervorgerufen sein mögen […].« (Schumann, Leiden und Gesellschaft, a. a. O., 248.) Der Grund dafür, warum Adorno beispielsweise von der Abschaffung bzw. Negation des physischen Leidens sprach und dies für die gesellschaftliche Praxis einforderte, ohne zu sagen, mit welchem Leiden nun begonnen werden soll, liegt schlicht in der Allgegenwart des Leidens. Wenn Schumann dann noch vorschlägt, das Leiden von Menschen »vor dem Hintergrund der normativen Strukturen ihrer Lebenswelt« zu rekonstruieren und »nicht aus einer Geschichts- oder Gesellschaftstheorie« (ebd., 249) abzuleiten, muss man verwundert zurückfragen, wie die normativen Strukturen der Lebenswelt denn ohne Theorie rekonstruiert werden sollen. Es ist richtig, den Primat bei der gesellschaftlichen Erfahrung zu suchen, nur kann auch eine theoretische Beschäftigung mit ihr, die die Erfahrung nicht aus der Theorie ableitet, nicht ohne theoretische Modelle auskommen.

[76] Auf diesen Punkt hat auch Jaeggi aufmerksam gemacht: »Instead, we need to discern a social dynamic in history in which institutions and practices are related to what has been wrong with and undermined in previous institutions. I find this idea very compelling, and I don't think we can do without it. We can't conceive of history as unrelated events. Even if you were to advocate a negative teleology and see history as declining, you would still have an idea of how things relate to each other and how new institutions come out of old ones. I don't think this is easy to understand or conceptualize.« (Allen, Jaeggi und Redecker, Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change, a. a. O., 229.)

schen Lebensform selbst als Katastrophe. Diesen Gedanken hat Adorno mit vorsichtiger Verwahrung gegen den Verdacht einer Konstruktion von Verfallsgeschichte aufgenommen und davon gesprochen, dass keine positive Universalgeschichte konstruiert werden könne, sondern »eher« eine negative.[77] Dieses »eher« ist entscheidend, denn die negative Universalgeschichte darf wiederum nicht als Verfallsgeschichte verstanden werden, wodurch der realen Geschichte erneut ein Prinzip untergeschoben würde. Stattdessen muss eine Naturgeschichte des Leidens an einzelnen Leidenserfahrungen in unterschiedlichen historischen Phasen der kapitalistischen Lebensform ansetzen und zeigen, welche Prozesse zu ihnen geführt haben und was aus ihnen folgte. Diese naturgeschichtlichen Deutungen einzelner Phasen und Ereignisse können dann mit späteren oder früheren Phasen und Ereignissen in Verbindung gebracht oder kontrastiert werden.

Der historische Zusammenhang besteht somit nicht als ein übergreifender historischer Prozess, in den etwas eingeordnet wird, sondern als eine Anordnung von Ereignissen und Phasen, die an diesen als ihren Elementen einen Zusammenhang freilegt, der sich aus der sachlichen Bestimmtheit dieser Elemente ergeben können muss.[78] Insofern wird das, was Peter Wagner einen starken Begriff des Fortschritts genannt hat, hier ebenfalls verabschiedet.[79] Denn Fortschritt als substanzielle Bestimmung historischer Entwicklung ist nichts anderes als der historische Zusammenhang, dasjenige also, was einzelne Ereignisse und Phasen von vorneherein zu Momenten eines übergreifenden Prozesses mit einer eindeutigen Ausrichtung macht. Wird Geschichte aber als Naturgeschichte des Leidens, als diskontinuierliches Kontinuum verstanden, so kann dem linearen Fortschreiten der Geschichte kein positiver

[77] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 314. Zum Verhältnis von Benjamin und Adorno bezüglich dieser Frage vgl. Çidam, Adorno's two-track conceptualization of progress. The new categorical imperative and politics of remembrance, in: Constellations 28 (2021) 1, 79–95.

[78] Das Problem von Nancy Frasers jüngstem Versuch, die entscheidenden Widersprüche der Gegenwart in »einem einzigen analytischen Rahmen« (Fraser, Der Allesfresser, a. a. O., 13) zusammenzufassen, liegt deswegen auch darin, dass dieser analytische Rahmen selbst eine Einheitlichkeit seines Gegenstands – nämlich der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Geschichte – suggeriert, die so nicht existiert. Erscheint die kapitalistische Gesellschaft als ein einheitliches System, so liegt die Aufgabe der Kritischen Theorie darin, diese Einheit nicht theoretisch zu verdoppeln, sondern sie vielmehr in ihrer und durch ihre Darstellung zu kritisieren.

[79] »In comparison with any view of improvement held before, the new concept of progress marked a radical break. It connected normative advances in the human condition with a long and linear perspective. And it disconnected those advances from direct human agency; progress itself came to be endowed with causal agency. We can call this a strong concept of progress.« (Peter Wagner, Progress. A Reconstruction, Cambridge: Polity Press 2016, 7)

Sinn mehr abgewonnen werden. Die Geschichte der kapitalistischen Lebensform als einen linearen Fortschrittsprozess zu erläutern, ist – um eine Geste Adornos zu bemühen – wahr und falsch zugleich. Wahr ist das, weil die Produktionsmittel tatsächlich stetig verbessert werden konnten, wodurch der gesellschaftliche Reichtum insgesamt gewachsen ist. Falsch ist diese Erläuterung aber, weil dieser Fortschritt gleichwohl nur durch das fortschreitende Leiden von Menschen, durch zahllose sinnlose Opfer möglich gewesen und wirklich geworden ist, deren Erfahrung von diesem Fortschritt eben alles andere ist als die eines linearen Prozesses. Sie warteten und warten darauf, dass sich die Verbesserung der Lebensverhältnisse endlich einstellt, dass es Fortschritt auch für sie gibt, wobei dieses Warten hier nicht als Verharren in Passivität verstanden wird, denn auch diejenigen, die für eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse kämpfen, warten und hoffen darauf, dass sie tatsächlich eintritt.

Ist Leiden immer das Leiden von jemandem unter etwas und dies in jeweils bestimmten sozialen Verhältnissen, so ist Fortschritt immer Fortschritt für jemanden in bestimmten sozialen Verhältnissen. Er wird überall dort gefordert und verlangt, wo es Leiden gibt. Dass unter den bestehenden Verhältnissen der kapitalistischen Lebensform auch die Linderung des Leidens bestimmter Menschen nur durch das Leiden anderer möglich ist, gehört zur widersprüchlichen Bestimmtheit dieser Lebensform, auf die jedoch nicht leichtfertig utilitaristisch geantwortet und im Zweifel eben im Sinne des Glücks der größtmöglichen Zahl von Menschen gehandelt werden sollte. Vielmehr ist zunächst einmal die Einsicht ernst zu nehmen, dass die kapitalistische Lebensform so verfasst ist, dass der Fortschritt für die einen Leiden für die anderen bedeuten kann.[80] Wenn der Mensch als ein abhängiges gegenständliches Gattungswesen verstanden wird, so führt das Wissen um diese Bestimmtheit der kapitalistischen Lebensform zu der Einsicht, dass diese Lebensform der grundsätzlichen Veränderung bedarf, damit der Vorteil der einen nicht mehr der Nachteil der anderen ist. Wenn die Menschheit also ihren Lebenstag so beginnen können soll, wie ein gutausgeschlafener vernünftiger Mensch seinen Tag beginnt, so kann sie es nicht akzeptieren, dass ihre Lebensform es zulässt – um einen weiteren Gedanken Benjamins zu verwenden –, dass es noch Bettler und damit noch Mythos gibt.[81] Ausschlafen und vernünftig den Tag beginnen können Menschen diesen Überlegungen zufolge erst dann, wenn sie in dem Tag, den sie verbringen, nicht mehr mit

[80] Das zeichnet die kapitalistische Lebensform, wie Lessenich gesagt hat, als Externalisierungsgesellschaft aus. Vgl. Lessenich, Neben uns die Sintflut, a. a. O., 31–76.

[81] »Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos.« (Benjamin, Das Passagenwerk, BGS V. 1, 505)

eigenem und fremdem unnötigem Leiden konfrontiert sind, weil dieses Leiden endlich gelindert wurde, wenn sich also die Welt im Wachzustand nicht mehr als ein Alptraum zeigt, vor dem der Schlaf noch schützen konnte. Vor dem Aufwachen keine Angst mehr zu haben, weil das, was der Tag wirklich bringt, so schön ist wie die Träume, die doch nie wirklich werden, ist vielleicht eine treffende Beschreibung dafür, wie es sich anfühlen wird, wenn die lange Nacht der Vorgeschichte endlich zu Ende ist.

2. Naturgeschichte des Schmerzes

I focus on the pain, the only thing that's real.
Nine Inch Nails, Hurt (1995)

I imagine that one of the reasons people cling to their hates so stubbornly is because they sense,
once hate is gone, that they would be forced to deal with pain.
James Baldwin, Notes of a Native Son (1955)

In *Das Unbehagen in der Kultur* hat Freud bemerkt: »Endlich ist alles Leid nur Empfindung, es besteht nur, insofern wir es verspüren, und wir verspüren es nur infolge gewisser Einrichtungen unseres Organismus.«[1] Für ein leibliches Wesen wie den Menschen hat das Leiden psychische und physische Dimensionen. Wenn es in diesem Kapitel darum primär um das physische Leiden leiblicher Wesen geht, dann muss es, weil der Mensch als leibliches Wesen ein selbstbewusstes Gattungswesen ist, zugleich um die Erfahrung dieses physischen Leidens gehen. Erfahrung des Leidens meint hier dasjenige, als was das Leiden von dem leidenden Menschen verstanden und erlebt wird. Wenn man die Zusammengehörigkeit des Leidens und seiner Erfahrung betont, so wird die Unterscheidung von physischem und psychischem Leiden durchlässig.[2] Physischer Schmerz – um den es unten ausführlich gehen wird – wird von manchen Menschen in Abhängigkeit von seiner Intensität mehr oder weniger gelassen ertragen. Er kann aber ebenso, wenn er beispielsweise nicht endet, mit Gefühlen der Ohnmacht, Sinnlosigkeit und Verzweiflung verbunden sein, ja sogar zur Depression führen, und somit ein psychisches Leiden bedingen oder zur Folge haben. Psychisches Leiden, das beispielsweise durch problematische soziale Beziehungen hervorgerufen wird, kann umgekehrt ebenfalls physisches Leid bedingen. Im Folgenden werde ich jedoch beim Schmerz als paradigmatischer Form physischen Leidens ansetzen, unabhängig davon, ob er anderes Leid zur Voraussetzung hat. Daran anschließend werde ich zu zei-

[1] Freud, Das Unbehagen in der Kultur, a. a. O., 209.

[2] In diese Richtung argumentiert auch Ilit Ferber, wenn sie schreibt: »In meiner Erörterung wird Schmerz weder in etwas anderes ›transformiert‹, welches das nur Physische transzendiert, noch wird Schmerz hier als bloße ›Ursache‹ des psychischen Leidens angesehen. Weil die Erfahrung von Schmerz stets eine Erfahrung *an der Grenze* ist, bezeichne ich sie als eine Erfahrung von Grenzen: stets zwischen dem Physischen und Psychischen oszillierend, sowohl innerlich als auch äußerlich, ununterschieden von unserer eigentlichen Identität, aber gleichzeitig als unsere äußerste Negation entstehend.« (Ilit Ferber, Sprachwehen. Über Schmerz und den Ursprung der Sprache, Berlin: Neofelis 2023, 11)

gen versuchen, was Schmerz für den Menschen als abhängiges gegenständliches Gattungswesen bedeutet, also für ein natürliches Wesen, das seine Geschichte bzw. seine Lebensformen selbst gestaltet. Dieses Kapitel schließt mit einer ethisch-materialistischen Auseinandersetzung mit dem Bericht Jean Amérys von seiner Folter.[3]

Physische und psychische Aspekte

Wie David B. Morris in seiner Studie *Geschichte des Schmerzes*[4] dargelegt hat, ist es eine der Grundüberzeugungen der modernen Medizin, dass es sich beim Schmerz um ein körperliches Phänomen handelt, das entsprechend auch durch medikamentösen oder medizinischen Einfluss auf den Körper behandelt werden kann. Dennoch stellt der Schmerz – vor allem in Gestalt des chronischen Schmerzes – bis heute ein medizinisches Rätsel dar, dessen Lösung und Linderung nicht mit allein medizinischen Mitteln gefunden bzw. bewirkt werden kann. Die Medizin ist jedoch nicht die einzige Kulturtechnik, die sich mit physischem Schmerz und Leiden beschäftigt hat. Morris führt in seiner Studie vielmehr vor, dass Literatur und bildende Künste als Archive des Schmerzes fungierten, ihn aber nicht allein als ein körperliches Phänomen verstanden, sondern ihn vielmehr in seiner facettenreichen Wirkung auf das menschliche Leben im Ganzen darstellten und so nicht nur die psychische Dimension physischen Schmerzes, sondern auch seine soziale Bedeutung verständlich machten. Ausgangspunkt ist dabei immer die Schmerzerfahrung gewesen, die sich Ausdruck verschafft und die in Literatur und bildender Kunst zu einer Darstellung finden konnte, der sich die medizinischen Diskurse lange verschlossen haben. Denn das Leiden von Menschen zu verstehen ist nur dann möglich, wenn es von der Erfahrung, die mit ihm verknüpft ist oder von der es begleitet wird, nicht getrennt wird. Nur dann, wenn verstanden wird, was der Schmerz für einen Menschen bedeutet, besteht die Chance darauf zu verstehen, was Schmerz ist. Weil der Mensch ein selbstbewusstes Gattungswesen ist, gibt es seinen Schmerz immer nur als von ihm gewussten und gespürten Schmerz, nicht unabhängig von seiner Erfahrung. Physisches

[3] Christian Grüny hat bereits vor 20 Jahren eine phänomenologische Auseinandersetzung mit Schmerz vorgelegt, die sich von meiner Naturgeschichte des Schmerzes bezüglich der theoretischen Grundlagen zwar deutlich unterscheidet. In der Beschreibung der Phänomene und in der Einschätzung dessen, was am Schmerz für Menschen entscheidend ist, gibt es dagegen viele Überschneidungen. Vgl. Christian Grüny, Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes, Würzburg: Königshausen und Neumann 2004.

[4] David B. Morris, Geschichte des Schmerzes, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996.

Leiden führt beim leidenden Menschen unweigerlich zu der Einsicht, dass er eben auch ein materiell in der Welt vorkommendes Wesen ist und es mit den nicht menschlichen Tieren teilt, aufgrund seiner Leiblichkeit leiden zu können.[5] Die Differenz zu den Tieren ist auch bezüglich des Schmerzes am Selbstbewusstsein festgemacht. »Was dem Menschen vorbehalten ist, ist lediglich, daß für ihn Lust und Leid nicht nur in einer organischen Bewegung bestehen, sondern daß sie als Zustand und Gefühl ›Bedeutung erst über die Kenntnis gewinnen, die das Subjekt von (ihnen) hat‹.«[6]

Weil Leiden aber stets das Leiden eines bestimmten Menschen ist, ist es immer Leiden, das in einer spezifischen gesellschaftlichen Situation zu einem spezifischen Zeitpunkt in der menschlichen Geschichte stattfindet. Nicht nur die Heilung physischen Leidens ist vom historischen Stand der Vergesellschaftung abhängig, auch seine jeweilige Erfahrung und damit das, als was es verstanden wird, haben einen historischen und sozialen Index. Morris verweist diesbezüglich auf die 1969 von Mark Zborowski veröffentlichte Studie *People in Pain*, in der von der Schmerzbehandlung amerikanischer Weltkriegsveteranen zwischen 1951 und 1954 berichtet wird. Dieser Studie lasse sich entnehmen, dass der Umgang von Soldaten mit vergleichbaren körperlichen Kriegsverletzungen in Abhängigkeit von ihrer jeweiligen sozialen und kulturellen Herkunft höchst unterschiedlich war. Lag es für die einen nahe, den Schmerz verzweifelt herauszubrüllen, versuchten andere, ihn auszuhalten und sich von ihm nicht beirren zu lassen. Zborowskis problematische ethnisierende Interpretation der verschiedenen Umgangsformen mit dem Schmerz sollte Morris zufolge jedoch nicht über den weiterführenden Kern seiner Überlegungen hinwegtäuschen, der darin bestehe, dass das, was der Schmerz für einen Menschen ist, davon abhänge, in welcher sozialen und historischen Situation er aufgewachsen sei und mit dem Schmerz umzugehen gelernt habe.[7] Wenn hier im Folgenden vom Schmerz in seiner psycho-physischen Doppelgestalt die Rede ist, so sind diese Aspekte zu beachten.

Elisabeth List hat darauf hingewiesen, dass die Philosophie sich im Anschluss an Wittgensteins berühmte Auseinandersetzung mit dem Satz »ich habe Schmerzen« zwar immer wieder mit dem Phänomen des Schmerzes beschäftigt habe, allerdings meistens als Teil einer Theorie des Geistes oder des Bewusstseins. »Schmerz ist also bestenfalls ein Nebenschauplatz für andere,

[5] »Our body can provide access to the world – both perceptually and in action – only because it is sensationally open to the world. Openness to the world has as its direct corollary vulnerability to the world.« (Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 84)

[6] Elisabeth List, Schmerz – Manifestation des Lebendigen und ihre kulturellen Transformationen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999) 5, 768.

[7] Vgl. Morris, Geschichte des Schmerzes, a. a. O., 76–82.

gewichtigere Debatten; daß dem so ist, liegt vermutlich an der theoretischen Architektur der Ansätze, die die zeitgenössische Philosophie des Geistes (und des Körpers) bestimmen.«[8] Diese greifen laut List insgesamt zu kurz. Eine solche Erschließung des Schmerzes verkürzt diesen auf ein Bewusstseinsphänomen, was nur möglich ist, weil Schmerz stets bewusster Schmerz ist. Darauf wurde bereits oben in der Auseinandersetzung mit Thompson hingewiesen: Menschliches Leiden ist das Leiden von Wesen, die von ihrem Leiden *als* ihrem Leiden *wissen*. Aber: In der bewussten Wahrnehmung geht der Schmerz so wenig auf wie andere Formen des Leidens. Schmerz ist bewusster Schmerz, aber er ist nicht allein ein bewusstseinsimmanentes Phänomen. Begriffen werden kann er darum erst, wenn er in seiner psycho-physischen Doppelgestalt adressiert wird.

Es gehört zu den Grundlagen von Freuds Metapsychologie, auch den Menschen als ein nervöses Tier zu begreifen und sich mit der Reizbarkeit seiner Nerven zu beschäftigen. Freud zufolge zeichnen sich Nervensysteme generell durch die Funktion aus, »die anlangenden Reize wieder zu beseitigen, auf möglichst niedriges Niveau herabzusetzen«, ja zu versuchen, »sich überhaupt reizlos« zu erhalten.[9] Jean-Didier Vincent kommt aus der Perspektive der Neuroendokrinologie zu einem ähnlichen Urteil. Ihm zufolge strebt der menschliche Organismus danach, seinen »fluktuierenden Zentralzustand« jeweils in Auseinandersetzung mit seiner Umgebung zu erhalten, Reize und Störungen so weit wie möglich aufzufangen und den Zentralzustand entsprechend anzupassen.[10] Dieser relative Ruhezustand ist zwar immer schon das Ergebnis eines fortdauernden Anpassungs- und Veränderungsprozesses – darum spricht Vincent von ihm als fluktuierend –, er ist insofern nie vollkommen reizlos, nur sind einerseits die Reaktionsweisen auf die beständig andrängenden Reize so stabil, dass die bestehende Fluktuation als ruhig erlebt wird, und andererseits verbleibt eine Vielzahl bzw. die Mehrzahl von Reizen im menschlichen Körper unterhalb der Wahrnehmungsschwelle. Sobald diese Wahrnehmungsschwelle durch Reize überschritten wird, sind die Reize nichts bloß Physisches mehr, da es eine solche Wahrnehmung nur als bewusste gibt.

Das Nervensystem bzw. der menschliche Organismus kann nun durch Reize aus dem Körperinnern oder aus der Außenwelt in Aktion versetzt werden. Weil der menschliche Leib dafür offen ist, weil er reizbar ist, ist er eben auch verletzbar.[11] Sofern die Reize von außen auf das Nervensystem treffen, können

[8] List, Schmerz, a. a. O., 764.

[9] Freud, Triebe und Triebschicksale, a. a. O., 83/84.

[10] Vgl. Jean-Didier Vincent, Biologie des Begehrens. Wie Gefühle entstehen, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1990, 179–185.

[11] Vgl. Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 84.

sie auch nach außen wieder abgeführt werden, indem sich das betreffende Lebewesen dem Einfluss der Reizquelle entzieht. Dies geschieht vor allem dann, wenn der äußere Reiz den relativen Ruhezustand des Nervensystems auf leidvolle bzw. unlustvolle Weise unterbricht, was nicht nur, aber doch in jedem Fall bei als unlustvoll erfahrenen Schmerzen der Fall ist.[12] Dieser Entzug kann zwar im Falle von Reflexen eine quasi nur körperliche Reaktion sein, aber auch dann ist er mit einem Gefühl der Unlust verbunden, das es nicht ohne Bewusstsein geben kann. Im Falle solcher Reize ist die Quelle des Leidens körperextern. Es ist jedoch nicht in allen Fällen so, dass ein sich der Leidensquelle Entziehen auch die Schmerzen sofort beendet, dies dürfte nur bei sehr geringen akuten Schmerzen der Fall sein, die nur von sehr kurzer Dauer sind. Dauern von außen zugefügte Schmerzen länger fort, kann zwar vor der äußeren Schmerzquelle geflohen werden – allerdings nicht in allen Fällen, wenn z. B. an Folter gedacht wird –, unmittelbar aber nicht vor den Schmerzen selbst, weswegen dann eine Linderung vonnöten ist, die ebenfalls von außen erfolgen muss und zu der der leidende Mensch entweder noch selbst fähig ist oder wozu er auf die Hilfe anderer Menschen angewiesen ist. Festzuhalten bleibt an dieser Stelle, dass Nervenreize zwar physische Vorkommnisse sind, die aber für die Psyche des Menschen nicht folgenlos bleiben. Ein psychisch nicht wahrgenommener Reiz muss zwar deswegen nicht inexistent sein, aber er kann für die jeweilige Person keinen Anlass zu Überlegungen oder Handlungen liefern, weil er *für das Bewusstsein nicht existent* ist. Reize, erst recht schmerzhafte Reize sind im Falle des Menschen immer bewusst wahrgenommene Reize, so dass ein gereizter Zustand immer einer ist, von dem Physis und Psyche betroffen sind.

Freuds Reiztypologie dient nun primär einer Unterscheidung von Reiz und Trieb, weniger einer genaueren Differenzierung von topologisch unterschiedenen schmerzhaften Reizen. Es ist aber dennoch sinnvoll, Freud noch ein Stück weiter zu folgen, denn aus seiner Abgrenzung des Triebs vom äußeren Reiz lässt sich etwas Wichtiges für die Unterscheidung von Schmerzen ableiten. Freud sagt: »Wir haben nun Material für die Unterscheidung von Triebreiz und anderem (physiologischem) Reiz, der auf das Seelische einwirkt, gewonnen. Erstens: Der Triebreiz stammt nicht aus der Außenwelt, sondern aus dem Innern des Organismus selbst. Er wirkt darum auch anders auf das Seelische und erfordert zu seiner Beseitigung andere Aktionen. Ferner: Alles für den Reiz Wesentliche ist gegeben, wenn wir annehmen, er wirke wie ein einmaliger Stoß; er kann dann auch durch eine einmalige zweckmäßige Aktion

[12] Störende Geräusche beispielsweise reizen ein Nervensystem ebenfalls, ohne dass ihr Reiz schmerzhaft sein muss.

erledigt werden, als deren Typus die motorische Flucht vor der Reizquelle hinzustellen ist. Natürlich können sich diese Stöße auch wiederholen und summieren, aber das ändert nichts an der Auffassung des Vorganges und an den Bedingungen der Reizaufhebung. Der Trieb hingegen wirkt nie wie eine *momentane Stoßkraft*, sondern immer wie eine *konstante* Kraft. Da er nicht von außen, sondern vom Körperinnern her angreift, kann auch keine Flucht gegen ihn nützen.«[13]

Der Triebreiz stammt nicht aus der Außenwelt, sondern aus dem Körper selber und er wirkt als ein physiologischer Reiz auf die Seele des Menschen. Eine solche Reizquelle kann nicht durch Reizflucht beseitigt werden, da sie – im Unterschied zu anderen äußeren und inneren Reizquellen – nie versiegt bzw. – in Freuds Worten – eine konstante Kraft darstellt. Schmerzen, die nun nicht durch äußere, sondern durch innere Reize verursacht werden, können zwar durch Triebreize entstehen, beispielsweise dann, wenn sehr großer Hunger zu Magen- oder Bauchschmerzen führt. Die »Anätzung der Magenschleimhaut«, die Freud als organische Grundlage des Bedürfnisses – also des Triebreizes – Hunger bezeichnet, kann Schmerzen verursachen und weil der menschliche Organismus auf regelmäßige Nahrungszufuhr angewiesen ist, stellt dieser Triebreiz den Menschen vor die Herausforderung, sein Leben so einzurichten, dass diesem Bedürfnis nachgekommen wird, indem durch Eingriffe in die Außenwelt die richtigen Mittel zur Befriedigung gefunden werden. Der Schmerz selber aber ist kein Trieb, er ist ein durch das Nahrungsbedürfnis – also durch einen Triebreiz – verursachter Reiz, der im Unterschied zum Nahrungsbedürfnis nicht permanent vorhanden ist. Solche Schmerzen lassen sich darum als triebbedingte Schmerzen bezeichnen, oder anders formuliert: als Schmerzen, die aus der mangelnden Befriedigung von Bedürfnissen hervorgehen.

Im Unterschied zu ihnen gibt es Schmerzen, deren Quelle ebenfalls im Körper selbst zu verorten ist, die aber nicht durch die mangelnde Befriedigung von Bedürfnissen hervorgerufen werden. Ein stechender Schmerz im Bauch, der durch einen entzündeten Blinddarm hervorgerufen wird, ist eben nicht trieb-, sondern krankheitsbedingt. Er kann wie der triebbedingte Schmerz auch nicht geflohen werden und auch zu seiner Behebung müssen von außen die richtigen Mittel bereitgestellt werden. Im Unterschied aber zum triebbedingten Schmerz kann er durch die richtige Behandlung endgültig behoben werden, da er nicht von einer konstanten, sondern nur von einer momentanen Kraft hervorgerufen wird. Durch Krankheiten oder Verletzungen hervorgerufene chronische Schmerzen unterscheiden sich von triebbedingten

[13] Freud, Triebe und Triebschicksale, a. a. O., 82.

Schmerzen dadurch, dass sie nicht das Resultat eines ausgebliebenen oder ausbleibenden Befriedigungserlebnisses sind, sondern vielmehr daher rühren, dass der menschliche Organismus sich dauerhaft gegen sich selbst wendet und zwar in dem Sinne, dass die im Rahmen des fluktuierenden Zentralzustands normalerweise funktionierenden Reizverarbeitungen dauerhaft nicht mehr funktionieren und auch durch äußere medizinische Hilfe nicht wieder in Gang gesetzt werden können. Wie Morris ausgeführt hat, ist es in der Schmerzmedizin bis heute nicht geklärt, ob chronische Schmerzen aus ursprünglichen »Gewebeverletzungen« und dauerhaften peripheralen, d. h. äußeren Nervenreizen herrühren oder ob sie vielmehr von einem »›Generatormechanismus‹« im zentralen Nervensystem aufrechterhalten werden, wofür dann keine peripherale Quelle notwendig wäre.[14] Deswegen ist die allein operative oder medikamentöse Behandlung chronischer Schmerzen so selten erfolgreich.[15]

Was allen drei Formen des Schmerzes – dem von außen hervorgerufenen, dem trieb- und dem krankheitsbedingten – gemeinsam ist, ist dass sie beim sie erleidenden Menschen eine Reaktion hervorrufen, die sich gegen den Schmerz wendet, wobei dies auf sehr unterschiedliche Weise in Abhängigkeit von subjektiven und objektiven Bedingungen geschehen kann. List hat in ihrer Auseinandersetzung mit Vincent betont, dass Lust und Unlust – und damit Schmerz – eine handlungsaktivierende Funktion besitzen. »Wie die Lust ist er [der Schmerz, P. H.] mit einem Zustand der Aktivierung verbunden, aber nicht mit einem Handlungsimpuls der Verstärkung und der Annäherung, sondern mit dem Impuls der Aversion. In diesem Sinn ist der Schmerz die organische Botschaft eines Nein: der Impuls der Abwehr und Flucht in einer unlusterzeugenden Situation.«[16] Körperlicher Schmerz existiert bei Menschen – und Vincent zufolge nicht nur bei ihnen – als Reaktion der Abwehr, als ein körperliches Verhalten der Ablehnung dessen, was den Schmerz verursacht.[17]

[14] Morris, Geschichte des Schmerzes, a. a. O., 232.

[15] Vgl. dazu als aktuelle Bestandsaufnahme zur Behandlung chronischer Schmerzen in Deutschland Nora Voit, Muss das so wehtun? Dossier, in: Die Zeit, 16. November 2023, 13–15.

[16] List, Schmerz, a. a. O., 768.

[17] Die Rede ist hier nicht von Lust bereitenden Schmerzen, die zu bestimmten sexuellen Praktiken dazugehören und dort nicht nur in Kauf genommen, sondern gerade gewollt werden. (Vgl. dazu Joachim Küchenhoff, Das Festhalten am Leiden, in: Heinze, Kupke und Kurth (Hrsg.), Das Maß des Leidens, a. a. O., 252/53) Ebenso wenig ist hier von solchen Schmerzen die Rede, die bei intensivem sportlichem Training auftauchen können. Diese werden bewusst in Kauf genommen und es gehört zu Trainingsprozessen dazu, Schmerzen nach und nach zu überwinden. Die Schmerzen, von denen ich hier rede, sind solche, die man im eigenen Handeln gerade nicht einkalkuliert hat und die man unter keinen Umständen erleiden möchte.

Der oben diskutierte und das Leiden begleitende Wunsch danach, dass dieses enden möge, hat genau hier eine organische Grundlage.

Als eine negative Reaktion auf das, was ihn verursacht, ist der Schmerz nicht Produkt eines rationalen Prozesses. Die »organische Botschaft eines Nein« kommt nicht durch Denken und Reflexion zustande, sie kommt nicht nur beim Menschen, sondern auch bei anderen Säugetieren vor. Wer unter Schmerzen leidet, fragt sich (und andere) zwar nach den Gründen dieser Schmerzen und nach wirksamen Möglichkeiten, sie zu beseitigen, aber dies ist eine sekundäre Reaktion auf den Schmerz, der selbst eine primäre negative Reaktion auf seine Ursachen ist, die zwar bei Bewusstsein erfolgt, die aber nicht durch das Bewusstsein kontrolliert werden kann. Christian Grüny hat deswegen im Anschluss an Elaine Scarry hervorgehoben, dass es »unplausibel« sei, »die Erfahrung des Schmerzes kategorial von seinem Ausdruck zu trennen, der sich in der Regel weit diesseits des überlegten kommunikativen Aktes hält.«[18] Was der Schmerz mitteilt, ist nichts Propositionales, dennoch teilt er etwas mit, allerdings auf eine Weise, in der das leidende Subjekt nicht über den Inhalt dessen zu entscheiden vermag, was mitgeteilt wird. Werner Hamacher hat darum – mit Bezug auf Hegel – betont, dass der Schmerz »sich nicht aus der Initiative eines Subjekts herleiten lässt, sondern ihm schlechterdings widerfährt und es allererst zu einem *subjectum* werden lässt«.[19] Die Botschaft des Schmerzes an das Subjekt ist, dass das, was ihn verursacht, nicht sein soll, weil er selbst unangenehm oder gar unerträglich ist. Das Subjekt ist hier dann aber eben nur Empfänger dieser Botschaft, es ist dem Schmerz, darauf will Hamacher hinaus, unterworfen. Diese Unterwerfung hat jedoch – mit Elisabeth List gesagt – einen »Impuls zur Abwehr« bzw. eine »Aversion«[20] zur Folge, die den Schmerz und seine Ursachen beseitigen möchte. Diesen Gedanken nimmt Bernstein auf: »Pain, we might say, is the natural sign within sentient beings that the integrity of their living form has been damaged, their continued existence, their life, threatened, and hence, that action is necessary.«[21] Aufgrund seiner eigenen qualitativen Bestimmtheit als unangenehm und unerträglich – die viele verschiedene Formen annehmen kann –, führt der Schmerz zu einem Handlungsimpuls, um das, was da den Schmerz verursacht, zu beseitigen. Dieser Handlungsimpuls kann natürlich nur dann zum Erfolg führen, wenn der Schmerz bewusst als etwas erfahren wird, das nicht sein soll. Manche Schmerzen lassen sich ignorieren oder zu-

[18] Grüny, Zerstörte Erfahrung, a. a. O., 36.

[19] Werner Hamacher, Andere Schmerzen, Zürich: diaphanes 2023, 9. Ich danke Daniel Loick für den Hinweis auf diesen Text.

[20] List, Schmerz, a. a. O., 768.

[21] Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 97.

mindest für einen begrenzten Zeitraum aushalten, so dass die jeweils betroffene Person ihr Handeln nicht zur Schmerzbekämpfung unterbrechen muss. Sind die Schmerzen zu groß oder dauern sie zu lange an, so ist die psychische Reaktion bzw. der bewusste Umgang damit von Ohnmacht, der Suche nach Hilfe, Verzweiflung und – auch wenn es zunächst verwunderlich klingt – Resignation gekennzeichnet, wobei letztere sich häufig in der Form fortschreitender Indifferenz gegenüber dem nicht erträglichen Schmerz äußert.[22]

Wenn es stimmt, dass den drei hier unterschiedenen Schmerzformen die »organische Botschaft eines Nein« gemeinsam ist, so sollen damit weder die bestehenden Unterschiede eingeebnet werden noch sollen die vollkommen unterschiedlichen Folgen, die die jeweiligen Schmerzformen mit sich bringen (können), geleugnet werden. Im Gegenteil: Dass menschliches Leiden aufgrund seiner Gesellschaftlichkeit immer eine soziale Bedeutung hat, gilt natürlich auch für Schmerzen, nur ist die soziale Bedeutung bei den unterschiedlichen Formen des Schmerzes keineswegs identisch. Auf diese Unterschiede, die gerade für die noch zu bestimmende moralische Dimension des Leidens entscheidend sind, komme ich unten zu sprechen. Sie können jedoch erst vor dem Hintergrund der weiter differenzierten Bestimmungen der Schmerzerfahrung einsichtig gemacht werden, denen ich mich nun widmen werde.

Trennung als soziale Realität des Schmerzes

In ihren Studien über Folter haben Jay Bernstein und Elaine Scarry[23] Ansätze zu Theorien des Schmerzes vorgelegt, die von der Schmerzerfahrung her entwickelt wurden, und so der Perspektive der ersten Person und ihrem Leiden unter Schmerzen einen Vorrang einräumen. Im Zentrum beider Arbeiten stehen extreme Schmerzerfahrungen, wie sie durch Folterungen und kriegeri-

[22] Morris hat darauf hingewiesen, dass Indifferenz und Gleichgültigkeit häufig bei sogenannten Hysteriker:innen beobachtet wurden, deren somatisiertes Leiden als eine körperliche Reaktion auf Erfahrungen zu verstehen ist, die psychisch nicht zu ertragen waren. Indifferenz und Gleichgültigkeit sind psychisch-physische Reaktionsformen, mit denen das Unerträgliche erträglich gemacht wird, indem eine generelle Desensibilisierung gegenüber Reizen stattfindet. Dies ist jedoch nicht das Produkt eines bewussten Entschlusses. Ein solcher könnte eine so umfassende Desensibilisierung gar nicht erreichen; stattdessen ist es ein psychisch-physischer Schutzversuch, mit dem durch ein generelles Unempfindlichwerden gegenüber Reizen verhindert werden soll, dass die einmal oder mehrmals ertragenen, aber unerträglichen Schmerzen der Vergangenheit das Individuum nochmals erreichen können. Vgl. Morris, Geschichte des Schmerzes, a. a. O., 145–174.

[23] Elaine Scarry, The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World, New York und Oxford: Oxford University Press 1985.

sche Gewalt hervorgerufen werden, von denen her dann aber die Frage zu beantworten versucht wird, wie Schmerzen generell mein Verhältnis zu mir, meinem Körper und zur Welt formen. Wenn ich im Folgenden mit Bezug auf Bernsteins und Scarrys Arbeiten von Schmerzen spreche, dann meine ich damit jedoch nicht nur die spezifischen Schmerzen, die Folter verursacht, sondern körperliche Schmerzen generell, es sei denn, es werden ganz spezifische Schmerzen thematisiert. Ich werde anschließend unten ausführlich auf Folter zu sprechen kommen.

Wer sagt, dass er oder sie Schmerzen hat, ist mit einer merkwürdigen, aber vielsagenden Situation konfrontiert. Denn als leidende Person gibt es nichts, woran ich weniger zweifeln kann als an der Existenz meiner Schmerzen. Diese zeichnen sich jedoch im Unterschied zu anderen Objekten in der Welt dadurch aus, dass der direkte sinnliche Zugang zu ihnen nur mir möglich ist und niemandem sonst. Der absoluten Sicherheit bezüglich der Existenz meiner Schmerzen, die nur ich haben kann, steht darum potenziell der Zweifel aller meinen Schmerz bezeugenden Personen gegenüber, ob das, was mir geschieht, denn real ist. Genau genommen werden aus der Perspektive der anderen nicht meine Schmerzen bezeugt, sondern nur die Tatsache, dass ich – auf welche Weise auch immer – behaupte, Schmerzen zu haben oder mich auf eine Weise verhalte, die den Schluss nahelegt, dass ich Schmerzen habe. In dem günstigen und wünschenswerten Fall, dass mir geglaubt wird, besteht dann die Möglichkeit, dass mir von den anderen Personen geholfen wird, aber dadurch ändert sich immer noch nichts an der nur für mich vorhandenen und alle anderen ausschließenden sinnlichen Zugangsweise zu meinen Schmerzen. »So, for the person in pain, so incontestably and unnegotiably present is it that ›having pain‹ may come to be thought of as the most vibrant example of what it is to ›have certainty,‹ while for the other person it is so elusive that ›hearing about pain‹ may exist as the primary model of what it is ›to have doubt.‹ Thus pain comes unsharably into our midst as at once that which cannot be denied and that which cannot be confirmed.«[24] Daraus erklärt sich die trennende und isolierende Funktion, die Schmerz für die leidende Person hat. Da niemand außer mir meine Schmerzen haben bzw. empfinden kann, bin ich buchstäblich mit ihnen alleine, auch dann, wenn helfende Personen bei mir sind. In dieser Hinsicht besteht die psychische Realität körperlicher Schmerzen demnach in einem Gefühl der Verlassenheit.

Dies ist aber nur der eine Aspekt der trennenden Funktion des Schmerzes. Der andere besteht darin, dass sobald der Schmerz einsetzt, ich mich auf mich bzw. auf mich als meinen schmerzenden Leib zurückziehe, was zur Folge hat,

[24] Ebd., 4.

dass auch die möglicherweise anwesenden Personen und die Welt, in der ich lebe, *für mich* verschwinden oder zweitrangig werden. Wie weitgehend dieser Rückzug ist, hängt von der Intensität der Schmerzen und ihrer Bedeutung für mich ab. Im Augenblick des Schmerzes gibt es für mich primär nur mich als leidendes Wesen, das sich durch den Schmerz seiner Leiblichkeit versichert. Obgleich mich der Schmerz also auf mich zurückwirft und mich auf die genannten Weisen von anderen Menschen und der Welt trennt, bringt er – wie Bernstein betont – etwas eigentlich Offensichtliches zu Bewusstsein, das die Philosophie zuweilen übersieht: »[P]ain invokes irrevocable worldliness, our bodily and spatial insertion into the world (even as the world as intentional object collapses with acute pains). Our feeling self with its pains and pleasures is a fully bodily self located in the same spatial world as pens, cauliflowers, ships, and stars.«[25] Da der Schmerz mir bewusst macht, dass ich als denkendes Wesen nicht getrennt von mir als leibliches Wesen existiere (und existieren kann), dass vielmehr die Fähigkeit zu denken und zu sprechen durch physischen Schmerz empfindlich eingeschränkt, wenn nicht unmöglich gemacht werden kann, führt mir die Schmerzerfahrung vor, dass ich als denkendes Wesen nur dann existieren kann, wenn ich körperlich so unbeeinträchtigt bleibe, dass mein Leben nicht gefährdet wird.[26] Das heißt aber, dass die Erfahrung des Schmerzes mir auch vor Augen führt, dass ich aufgrund meiner Leiblichkeit ein abhängiges Wesen bin: abhängig von Nahrungszufuhr, von Rücksichtnahme, Zuwendung und gegebenenfalls der Hilfsbereitschaft anderer Menschen, angewiesen auf den Schutz vor schädlichen Umwelteinflüssen und auf soziale Bedingungen, die es mir als einem gegenständlichen Gattungswesen ermöglichen, mein Leben zu führen. Damit ich mein Leben gemäß meiner bewussten Vorstellungen selbst bestimmen kann, muss ich zunächst und als minimale Bedingung von körperlichen Schmerzen so weit verschont bleiben, dass mir die bewusste Steuerung meines Lebens möglich ist. Das, wovon ich als leibliches Wesen abhängig bin, ist somit der Schutz vor Schmerzen.

Die in der Schmerzerfahrung nicht nur nicht zu leugnende Existenz des Körpers und die Abhängigkeit des Geistes von ihm führen jedoch nicht zu

[25] Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 80.

[26] List hat diesen Zusammenhang sehr deutlich auf den Punkt gebracht: »Im Schmerzen-Haben erfahren wir am deutlichsten, daß wir uns nicht immer von den Selbstverständlichkeiten des Leibhaftig-Existierens distanzieren und uns in unserem Bewußtsein und unserer Aufmerksamkeit auf die Domäne des Geistigen als dem eigentlichen Ort unseres Existierens zurückziehen können. Der Schmerz drängt sich auf als unabweisbares Moment unseres leiblichen Daseins, *wir* sind im Schmerz, nicht der Körper ›da draußen‹. Wir haben einen Körper, und spätestens im Schmerz wird uns gewiß, daß wir dieser Leib sind.« (List, Schmerz, a. a. O., 770)

einer Erfahrung der Präsenz des Körpers als solchem. Nicht der Körper als solcher ist präsent, sondern die jeweils schmerzende Stelle am Körper ist das, was tendenziell all meine Aufmerksamkeit bekommt, wodurch der nicht schmerzende Rest des Körpers ebenfalls in den Hintergrund tritt wie die mich umgebende Welt. Dieser räumliche Aspekt der Schmerzerfahrung wird laut Bernstein von einem zeitlichen Aspekt begleitet, in dem sich ebenfalls die durch den Schmerz bewirkte Trennung des Leidenden von den anderen Menschen und der Welt zeigt.[27] In der Schmerzerfahrung zieht sich meine Welt nicht nur auf die eine schmerzende Stelle in meinem Körper zusammen, auch verschwindet das schmerzlose zeitliche Vorher. Solange der Schmerz andauert, erscheint auch das zeitliche Nachher, die Zukunft, nicht mehr als ein mehr oder weniger offener Möglichkeitsraum, sondern sie fällt wie die Vergangenheit in das schmerzhafte Hier und Jetzt. Die sinnliche Gewissheit, in der sich alles auf ein Hier und Jetzt zusammenzieht, ist im Falle der Schmerzerfahrung von ganz anderer Art als die sinnliche Gewissheit, mit der Hegel die *Phänomenologie des Geistes* als eine Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins beginnen lässt. Entpuppt sich die sinnliche Gewissheit dort als ein letztlich bestimmungsloses räumliches Hier und als ein ebenso bestimmungsloses zeitliches Jetzt, das erst durch die fortschreitende Arbeit des Bewusstseins zur Bestimmtheit gebracht werden kann,[28] so sind das Hier und Jetzt des Schmerzes doch alles andere als bestimmungslos. Das Hier und das Jetzt des Schmerzes sind bis an die Grenzen des Erträglichen oder schon über sie hinaus bestimmt, d. h.: Sie sind erfüllt mit Negativität, die eine ganz konkrete räumliche Ausprägung hat – die eine oder die vielen schmerzenden Stellen am Körper – und ebenso zu einer ganz bestimmten Zeit und in einer spezifischen Situation stattfindet. Zwar mag für die leidende Person nicht in jedem Fall klar sein, woher die Schmerzen rühren, diesbezüglich herrscht also keine Gewissheit, hinsichtlich der Existenz des Schmerzes und der Stellen, an denen er auftritt, und dass dies eben jetzt passiert, aber schon.

Die bisher zusammengetragenen Bestimmungen des Schmerzes können durch eine auf Frederik Buytendijk zurückgehende Unterscheidung noch weiter präzisiert werden. Buytendijk unterscheidet zwischen plötzlichem und dauerhaftem Schmerz, zwischen Verletztwerden und Verletztsein, eine Differenz, die sich durch die Reaktionen auf die jeweiligen Schmerzformen verständlich machen lässt. Die Reaktion auf einen plötzlich einsetzenden Schmerz zeichnet sich zwar einerseits durch Formen der Verwunderung aus, aber die spezifische Verwunderung, die beim plötzlichen Schmerz eintritt, unterschei-

[27] Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 82.
[28] Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, a. a. O., 82–92.

det sich von anderen Verwunderungen gerade dadurch, dass das, weswegen sie eintritt, einen unmittelbar bedrohlichen Charakter für die betroffene Person hat. Das aus dem Schmerz resultierende »krampfhafte Zusammenfahren im Schreck« ist Ausdruck körperlicher Überwältigung. Auch Buytendijk – und das ist für die hier geführte Diskussion wichtig – betont den trennenden Charakter des Schmerzes: »Plötzlicher Schmerz ist also eine Art des Getroffen-Werdens. Dies besteht vor allem in einem unvorbereiteten ›Bruch‹ der Kommunikation zwischen Organismus und Milieu.«[29] Weil sich beim plötzlich einsetzenden Schmerz der Körper verkrampft und zusammenzieht, werden die Beziehungen zur Welt und zu anderen Menschen – die »Kommunikation zwischen Organismus und Milieu« – unterbrochen. Lässt der Schmerz nach, so wird die betroffene Person nach und nach zur Wiederaufnahme dieser Beziehungen fähig, weil nicht mehr alle Aufmerksamkeit durch den schmerzenden Körper gebunden wird.

Begleitet wird der schmerzbedingte Rückzug vor Welt und Menschen von einem ebenfalls plötzlich einsetzenden Rückbau der Sprache. Statt von artikulierten Sätzen, die das erfahrene Leiden beschreiben, werden plötzliche Schmerzen von Schreien, Rufen, Wimmern oder anderen expressiven Formen begleitet, die nichts anderes tun, als auf die erlittenen Schmerzen – und vielleicht noch auf den Ort des Schmerzes wie in einer Äußerung wie »Mein Bein!« – hinzuweisen. »Physical pain does not simply resist language but actively destroys it, bringing about an immediate reversion to a state anterior to language, to the sounds and cries a human being makes before language is learned.«[30] Anders als etwa Kunstwerke, die sich ihrer sprachlichen Interpretation widersetzen, setzt Schmerz – und das gilt sowohl für plötzlich einsetzenden wie für chronischen – die Fähigkeit zur sprachlichen Artikulation außer Kraft und hinterlässt ein quasi vorsprachliches, körperliches Reagieren. Wie Scarry betont hat, ist die sprachliche Unausdrückbarkeit des Schmerzes wiederum mit seinem trennenden Charakter verknüpft. Weil mein Schmerz für andere unzugänglich ist, bezieht sich auch der Ausdruck des Schmerzes auf etwas für andere Unzugängliches. Mit dem Ausdruck des Schmerzes verweise ich also nicht auf etwas, das ich mit anderen teile. Vielmehr trennt mich der Ausdruck des Schmerzes von den anderen, weil ich damit etwas markiere, wozu die anderen prinzipiell nicht denselben Zugang haben *können* wie ich. Ich beziehe mich auf nichts, worauf ich mich gemeinsam mit anderen und in derselben Weise sprachlich beziehen könnte. Hamacher betont deswegen

[29] Frederik Buytendijk, Über den Schmerz, Bern: Medizinischer Verlag Huber 1948, 128/29.

[30] Scarry, The Body in Pain, a. a. O., 4.

ebenfalls die »Einsamkeit«, »Alternativ- und Ausweglosigkeit« des Schmerzes.[31] Dies ist es gerade, was die Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks erschwert, worauf Scarry im Folgenden hinweist: »It is precisely because it [der Schmerz, P. H.] takes no object that it, more than any other phenomenon, resists objectification in language.«[32] Ist es bezogen auf die anderen Menschen das fehlende gemeinsame Objekt, das den sprachlichen Ausdruck des Schmerzes verhindert, so ist es bezogen auf die leidende Person der schmerzbedingte Rückbau der sprachlichen Fähigkeiten.

Demgegenüber sieht die Reaktion auf chronischen Schmerz deswegen signifikant anders aus, weil solchem Schmerz die Plötzlichkeit, die er bei seinem Einsetzen gehabt haben mag, abhandengekommen ist und weil er mit der Zeit nicht nachlässt. Die Rede von der Gewöhnung an den Schmerz legt sich zwar zunächst nahe, sie ist aber laut Buytendijk deswegen unzutreffend, weil Gewöhnung dem Schmerz nicht seinen bedrohlichen und tendenziell zerstörerischen Charakter nehmen kann. Die Rede davon, dass der Schmerz zu ertragen gelernt wird, ist für Buytendijk deswegen angemessener, weil darin aufbewahrt ist, dass die leidende Person sich dauerhaft gegen den Schmerz wehren muss.

Etwas ertragen müssen und sich gegen etwas wehren müssen sind offensichtlich nicht dasselbe wie sich an etwas zu gewöhnen. Haben Gewöhnungsprozesse auch einen Befreiungscharakter, weil sie dazu führen, dass zu Beginn nur unter großer Anstrengung ausführbare Tätigkeiten nach und nach als zweitnatürliche Tätigkeiten wie von selbst ausgeführt werden können,[33] so stellt sich ein solch befreiender und erleichternder Effekt beim Umgang mit chronischem Schmerz nicht ein. Mit Bezug auf den chronischen Schmerz sagt Buytendijk darum: »Nichts *bricht* den Menschen so sehr in Leib und Seele als körperlicher Schmerz, in seinen vitalen, unbewußten Reaktionen, mit denen er sich unter anderen Umständen als ›Organismus‹, als ›Individuum‹ halten kann, nicht weniger als in seinen psychischen Kräften, seinem organisierten Denken, Fühlen und Wollen, durch die er als normale Person seinen Platz in der Welt ausfüllt.«[34] Auch für den chronischen Schmerz gilt, dass er die leidende Person von ihrer Welt und anderen Menschen trennt, allerdings auf eine noch folgenschwerere, weil dauerhafte Form als dies bei akutem, aber zeitlich begrenztem Schmerz der Fall ist. Dies hat auch etwas mit dem – gemessen am medizinischen Kenntnisstand bezüglich anderer Krankheiten – noch recht eingeschränkten Wissen und den nach wie vor recht überschau-

[31] Hamacher, Andere Schmerzen, a. a. O., 59.
[32] Scarry, The Body in Pain, a. a. O., 5.
[33] Siehe dazu meine Ausführungen in Kapitel II.4.
[34] Buytendijk, Über den Schmerz, a. a. O., 137.

baren Behandlungsmethoden von chronischem Schmerz zu tun.[35] Primär besteht für die leidende Person aber ein anderes Problem, nämlich das Gefühl, dass nichts und niemand ihr helfen kann und dass ihr Leiden, eben weil es sich nicht lindern lässt, in ihrer Umgebung auf Unverständnis stößt. »Patienten mit chronischen Schmerzen entdecken bald, daß ihre Klagen (im Grunde so endlos wie ihre Schmerzen) ihre Familie, Freunde und Ärzte häufig ermüden, frustrieren und schließlich entfremden. Daher lernen viele Patienten, sich in eine defensive Isolation zurückzuziehen. Sie bleiben für sich.«[36] Ist die Trennung, für die akute Schmerzen sorgen, punktuell und von kurzer Dauer, so verlängert sich die durch chronische Schmerzen verursachte Trennung potentiell endlos. Ähnliches gilt für das Verhältnis chronischer Schmerzen zur Sprache. Können expressive Schmerzäußerungen im Falle akuter und plötzlicher Schmerzen als Hilferufe verstanden werden, die – wenn sie gehört, verstanden und nicht ignoriert werden – auch Hilfe und Schmerzlinderung zur Folge haben können, so erweisen sich Hilfeschreie im Falle chronischer Schmerzen »meist als nutzlos«. Knüpfen sich an die Äußerung akuter Schmerzen stets die Hoffnung und die Erwartung, dass die Schmerzen mit der Hilfe derer, die die Äußerung vernehmen, behoben oder gelindert werden können, so gibt es im Falle chronischer Schmerzen eine solche Hoffnung kaum noch, mit dem Ergebnis, dass auch auf den Ausdruck der Schmerzen verzichtet wird. »Chronische Schmerzen treffen auf ein unkommunikatives, stummes Terrain, wo jegliche Kommunikation zum Stillstand zu kommen droht. […] Sind die chronischen Schmerzen besonders heftig oder langwierig, können sie uns in einen Bereich des menschlichen Lebens drängen, von dem wir fast nichts wissen. Ihr unberedtes Schweigen ist Ausdruck einer so großen

[35] Erst nach dem Zweiten Weltkrieg entstand innerhalb der Medizin vor allem in den USA so etwas wie ein Bewusstsein für das Phänomen chronischen Schmerzes. Erst in den 1960er und 1970er Jahren entstanden die ersten Schmerzkliniken, die nach und nach und bis in die Gegenwart neue Behandlungsmethoden entwickelten, die sich nicht mehr allein auf die Vergabe von Medikamenten konzentrieren (vgl. dazu Morris, Geschichte des Schmerzes, a. a. O., 83–112). Gleichwohl stoßen auch diese Behandlungsmethoden an Grenzen, wenn sie denn überhaupt allen von chronischen Schmerzen betroffenen Personen zugänglich sind. Die in den USA seit einigen Jahren viele Opfer fordernde sogenannte »Opioid-Crisis« ist ein Ausdruck der mangelhaften Behandlung von chronischen Schmerzpatient:innen, deren Leiden sich allein medizinisch oder medikamentös nicht beheben lässt und die deswegen häufig zu Heroin greifen, um den Schmerz ertragen zu können. Auch für Deutschland lässt sich, wie Voit berichtet, feststellen, dass »nicht nur die Zahl der Schmerzpatienten« wächst, »sondern in ihrem Schatten auch die Zahl derer, die medikamentensüchtig sind.« (Voit, Muss das so wehtun?, a. a. O., 15)

[36] Morris, Geschichte des Schmerzes, a. a. O., 104.

Fremdheit, daß es keine Worte und keine Sprache gibt, die uns zu verstehen helfen.«[37]

Morris verweist in seiner Auseinandersetzung mit dem Phänomen chronischer Schmerzen und seiner Geschichte darauf hin, dass der entscheidende Erkenntnisfortschritt in der Schmerzforschung darin besteht, dass Schmerzen seit »der Zeit der hippokratischen Schriften […] den klaren und eindeutigen Stellenwert eines Symptoms«[38] haben, man heute aber in Auseinandersetzung mit chronischen Schmerzen festzustellen beginnt, dass diese einen solchen Stellenwert nicht mehr ohne Weiteres bekommen können. War der Schmerz zunächst also als »organische Botschaft eines Nein«[39] verstanden worden – eine Botschaft, die etwas über die Beschädigung des Organismus mitteilte –, so ist es das Problem chronischer Schmerzen, dass sie nicht mehr die Botschaft einer von ihnen unterschiedenen Krankheit oder Verletzung mitteilen, sondern selbst an die Stelle der Krankheit rücken, ohne dass klar wäre, wie diese behoben werden kann. »Man könnte die Umwandlung des Schmerzes von einem Symptom zur Diagnose, vom Anzeichen der Krankheit zur Krankheit selbst, als eine Art kopernikanische Revolution innerhalb der Medizin betrachten. Der Schmerz ist nicht länger ein Satellit, der um die Krankheit kreist, sondern er bewegt sich auf das Zentrum zu. Die Krankheit kreist nun zunehmend um den Schmerz.«[40] Dies ist als eine angemessene medizinische Reaktion auf die Schmerzerfahrungen der betroffenen Personen zu betrachten, deren Leben ebenfalls zunehmend um den Schmerz kreist. Die dauerhafte Präsenz des Schmerzes ist als eine massive Einschränkung von Freiheit zu begreifen, da sie fortan das Leben dieser Personen bestimmt, diese dazu gezwungen sind, ihr alltägliches Handeln potenziell vollkommen nach dem Schmerz auszurichten.

Die in der Medizin lange dominante Auffassung, dass Schmerz allein ein körperliches Phänomen ist, für das es klar zu identifizierende körperliche Ursachen gibt, die entsprechend auch allein auf einer körperlichen Ebene behandelt werden müssen und können, blendet notwendig sowohl das Verhältnis der leidenden Person zu ihren Schmerzen – und damit ein die körperlichen Schmerzen begleitendes psychisches Leiden – als auch die soziale Bedeutung der Schmerzen im Leben der Person aus. Thomas Fuchs hat diesbezüglich betont – und Christian Grüny mit ihm –, dass jedes Leiden immer von einer Haltung zum Leiden begleitet wird,[41] ein Faktum, das ausgeblendet wird,

[37] Ebd., 106.
[38] Ebd.
[39] List, Schmerz, a. a. O., 768.
[40] Morris, Geschichte des Schmerzes, a. a. O., 107.
[41] Vgl. Fuchs, Die Zeitlichkeit des Leidens, a. a. O., 72–76.

wenn der Schmerz in dem Sinne naturalisiert wird, dass er allein als ein körperliches Phänomen verstanden wird. Wie die Beschäftigung mit plötzlichem und chronischem Schmerz gezeigt hat, werden beide von seelischen und körperlichen Reaktionen der jeweils Leidenden begleitet, die wegen ihres körperlichen Schmerzes sich selbst als verletzbar und verletzt erfahren und auf Hilfe angewiesen sind. Es hat sich auch gezeigt, dass die Schmerzerfahrung eine Erfahrung der Trennung von der Welt und von anderen ist, weil die jeweils leidende Person durch ihre körperlichen Schmerzen auf sich als körperliches Wesen zurückgeworfen wird. Der dabei erfolgende Schmerzausdruck hat außerdem eine Ausrichtung bzw. er ist als eine Botschaft mit einem bestimmten Inhalt zu verstehen. Er richtet sich als Hinweis auf das eigene Leiden und die Bedrohung des eigenen Lebens und als Hilferuf an anwesende und abwesende Personen, von denen die Schmerzerfahrung die leidende Person ja gerade trennt. Der Ausdruck der Schmerzen ist insofern zugleich Ausdruck einer Trennung wie ein flehentliches Bitten um die (Wieder-)Aufnahme einer unfreiwillig unterbrochenen oder bislang nicht explizit bestehenden Beziehung. Diese Erfahrung der Trennung kann im Falle akuter Schmerzen, auf die mit Hilfe und Empathie reagiert wird, schnell wieder aufgelöst werden, so dass die Schmerzerfahrung neben den körperlichen Spuren kein zusätzliches seelisches Leiden hinterlässt – zumindest nicht notwendig –, das durch Hilflosigkeit und Isolation hervorgerufen würde. Bleiben Hilfe und Empathie aus bzw. erfolgen sie nur unzureichend oder mit großer zeitlicher Verzögerung, so ist mit negativen seelischen Folgen zu rechnen. Dies ist wiederum ebenfalls aufschlussreich für die Abhängigkeit des Verhältnisses eines menschlichen Subjekts zu sich selbst von den Beziehungen zu anderen Menschen und es berührt unmittelbar die moralische Dimension des Leidens. Körperliche Schmerzen führen jedem menschlichen Wesen die eigene Verletzlichkeit vor Augen, aber die jeweilige Gestalt der Schmerzerfahrung hängt nicht allein von der Form der Schmerzen – akut oder chronisch – ab, sondern auch davon, wodurch oder durch wen sie hervorgerufen wurden.

Freud hatte in *Das Unbehagen in der Kultur* über das Menschen von Menschen zugefügte Leiden gesagt, dass wir dieses »vielleicht schmerzlicher als jedes andere«[42] empfinden. Freud hat Recht mit dieser Überlegung, aber etwas anders als er selbst glaubt. Die hier vorgenommene Analyse der Schmerzerfahrung hat gezeigt, dass der Schmerzausdruck in einer Hinsicht als ein an (un)spezifische andere gerichteter Hilferuf zu verstehen ist, durch den die anderen gebeten werden, in eine helfende Beziehung zur leidenden Person einzutreten. Das materiale Apriori der Hilfserwartung zeigt sich genau an

[42] Freud, Das Unbehagen in der Kultur, a. a. O., 209.

dieser Stelle. Im Falle der Schmerzerfahrung werden andere Menschen grundlegend so adressiert, dass sie über die Autorität zu helfen verfügen. Von ihnen wird qua ihres Menschseins erwartet, dass sie die erhoffte Hilfe leisten. Das Ausbleiben von Hilfeleistungen im Falle von körperlichen Verletzungen und Schmerzerfahrungen enttäuscht Erwartungen, die für Menschen – aufgrund der Art und Weise wie mit ihrem Leiden von Beginn ihres Lebens an umgegangen wird – so grundlegend sind, dass sie als Bestimmungen der menschlichen Lebensform als solcher betrachtet werden müssen. »*For humans, the logical grammar of pain is originally social, intersubjective* (and grammatical and not just causal because it is social and intersubjective).«[43] Da es für Menschen vom Beginn ihres Lebens an überlebenswichtig ist, dass sich andere um die Linderung ihrer Leiden kümmern, können sie gar nicht anders, als eine Erwartungshaltung zu entwickeln, durch die sie davon ausgehen, dass ihnen im Falle erlittenen und geäußerten Schmerzes von anderen Menschen auch dann geholfen wird, wenn sie bereits erwachsen sind. Deswegen ist bereits das Ausbleiben von Hilfe für unter Schmerzen leidende Personen als eine Erfahrung zu verstehen, durch die sie sich als Menschen in Frage gestellt sehen.

Erst recht ist dies der Fall, wenn es nicht die fehlende helfende Hand ist, die die Erwartung enttäuscht, sondern die unerwartet schlagende Hand eines anderen Menschen, die die Schmerzen verursacht. Von anderen Menschen physisch angegriffen und verletzt zu werden ist nicht primär deswegen ein Leiden, das wir »vielleicht schmerzlicher als jedes andere« empfinden, weil es möglicherweise größere Schmerzen verursacht als beispielsweise herabfallende Steine bei einer Bergwanderung oder der Biss eines Hundes. Es geht nicht – zumindest nicht primär und ausschließlich – um eine ohnehin kaum objektiv messbare Größe von Schmerzen. Das Menschen von Menschen physisch zugefügte Leiden ist nicht vielleicht, sondern tatsächlich schmerzlicher als jedes andere Leiden, weil es meinen Status als Mensch materiell angreift und praktisch zu negieren droht: denn ich bin als Mensch abhängig von anderen Menschen. Wenn sich andere Menschen mit physischer Gewalt gegen mich wenden, verwandelt sich die Bedingung der Möglichkeit meines Seins in die Negation meines Seins. Wenn es für Menschen als Menschen notwendig ist, sich vor solchem Leiden zu schützen, das ihren normativen Status gefährdet, weil das Erleiden körperlicher Schmerzen ihre Fähigkeit, ihr Leben selbstbestimmt zu führen, entweder empfindlich einschränkt oder bereits gänzlich zunichte macht, so ist die Erfahrung gewaltsam zugefügter Schmerzen etwas, wodurch das Opfer einer für seinen normativen Status grundlegenden Be-

[43] Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 101.

stimmung beraubt wird: dass seine Schmerzen für andere Menschen einen Grund darstellen, ihm zu helfen, woraus folgt, dass andere Menschen ihm als Menschen auch keine Schmerzen zufügen werden.

Normative Folgerungen

Schmerz, so lässt es sich an dieser Stelle zusammenfassend sagen, ist eine Leidensform, die – abhängig von ihrer Dauer und ihrer Quelle – Menschen als Menschen zerbrechen kann und die als solche sowohl eine psychische als auch eine soziale Dimension hat. Auch wurde deutlich – was nicht verwunderlich ist –, dass chronischer Schmerz all die Aspekte, die akuten körperlichen Schmerz so schwer erträglich machen, bis ins Unerträgliche steigern kann. Für die Schmerzerfahrung und das heißt für das, was Schmerz für einen Menschen ist und bedeutet, hat sich außerdem gezeigt, dass es eine entscheidende Rolle spielt, wodurch der Schmerz hervorgerufen wird, d. h.: welche Quelle er hat. Durch Krankheiten verursachte Schmerzen sind zwar mitnichten leicht zu ertragen, doch im Unterscheid zu Schmerzen, die Menschen von anderen Menschen zugefügt werden, stellen jene Schmerzen nicht den Status der leidenden Person als Mensch in Frage. Krankheiten können lebensbedrohlich sein, aber wer an ihnen leidet, der wird dadurch nicht von anderen Menschen signalisiert, dass sie als Mensch nichts bedeutet. Dieses Signal geht nur von anderen Menschen aus und zwar eben genau dann, wenn das krankheitsbedingte Leiden für andere Menschen keinen Grund zur Hilfe darstellt. Das heißt: Wenn im Falle von durch Krankheiten verursachter Schmerzen keine adäquate oder nur unzureichende Hilfe geleistet wird, werden die körperlichen Schmerzen deswegen schwerer zu ertragen, weil es andere Menschen waren, die die mögliche Hilfe nicht leisten wollten oder konnten. Durch Menschen verursachter oder nicht gelinderter Schmerz fügt dem körperlich bereits schwer oder nicht zu Ertragenden das Bewusstsein darüber hinzu, es in den Augen anderer Menschen nicht wert zu sein, vor körperlichen Schmerzen verschont zu werden. »If my pain were not a reason for others to aid, then, logically, I could not matter to them; I would be as nothing to them.«[44]

Als gegenständliche Gattungswesen haben Menschen nicht nur die Erwartung, dass ihnen im Falle von Schmerzen von anderen Menschen geholfen wird, sie haben diese Erwartung eben deswegen, weil sie als Menschen primär abhängige Wesen sind, deren Abhängigkeit voneinander sie grundsätzlich

[44] Ebd.

erst in die Lage dazu versetzt, auch unabhängig voneinander zu handeln.[45] Indem Hilfserwartung und Abhängigkeit als Bestimmungen der menschlichen Lebensform verstanden werden, wird die menschliche Natur in einer nicht sozialkonstruktivistischen Weise als sozial verstanden, nämlich dahingehend, dass Menschen aufgrund ihrer Leiblichkeit und ihrer Verletzbarkeit ihr Leben nur dann führen können, wenn sie ihre wechselseitige Abhängigkeit berücksichtigen und ihrer Hilfserwartung zu entsprechen versucht wird. Wie Menschen Schmerzen zugefügt werden, wie sie sie aufgrund ihrer Sozialisation in einer bestimmten Lebensform erfahren und wie ihnen geholfen wird, ist abhängig von der Bedeutung, die ihre Lebensform nicht nur Schmerzen generell, sondern den spezifischen Schmerzen spezifischer Menschen gibt.

Die normativen Konsequenzen, die sich aus diesem Verständnis von Schmerz für spezifische menschliche Lebensformen ergeben, sind die folgenden:

Weil Schmerz – wie Buytendijk gesagt hat – Menschen zerbrechen kann, greift er als etwas, das dem Menschen als leiblichem Wesen zustößt, nicht nur seine körperliche Verfassung an, sondern droht ihn als Menschen zu zerstören. Deswegen müssen Lebensformen, die den normativen Status des Menschen realisieren wollen, verhindern, dass ihre Mitglieder Schmerzen von so großer Intensität erleiden, dass sie gefährdet werden. Wo das Erleiden solcher Schmerzen unvermeidlich ist – wie beispielsweise bei manchen medizinischen Behandlungen –, muss der Umgang mit dem Schmerz von dem Wissen darum geprägt sein, dass er den Menschen zerstören kann, ihn aber nicht zerstören darf. Zwar lässt sich der Schmerz eines Menschen nie von einem anderen Menschen in derselben Weise empfinden. Ihn zu teilen kann daher nicht heißen, dass der andere Mensch genau denselben Schmerz erleiden sollte. Der isolierende Charakter des Schmerzes – sein antisozialer Aspekt, dasjenige, was den Menschen auf seinen Leib zurückwirft und droht, ihn auf ein bloßes Naturding zu reduzieren – ist es, dem eine Lebensform gesellschaftlich zu begegnen hat. Wird der Schmerz von einer Lebensform als etwas bloß Natürliches verstanden, so wird sein isolierender Charakter verstärkt. Schmerz ist dann eben etwas, was menschlichen Wesen zustößt, weil sie natürliche Wesen sind. Es genügt aus dieser Perspektive dann, dass der Schmerz allein medizinisch behandelt wird, er hat darüber hinaus keine Bedeutung. Damit wird die Schmerz*erfahrung* dann als etwas Sekundäres verstanden. Sie ist aber genau der Ort bzw. derjenige Aspekt des Schmerzes, an dem Natur und Geschichte im menschlichen Subjekt zusammentreffen. Der Mensch erfährt sich als ein Wesen, das sein Leben in einer ganz bestimmten Lebensform

[45] Vgl. Memmi, Versuch über die Abhängigkeit, a. a. O., 30/31.

lebt, dessen individuelle Lebensgeschichte in die Geschichte seiner Lebensform und seiner Gattung eingebunden ist. Wie er den Schmerz erfährt, den er erleidet, ist abhängig davon, was für ein Leben er lebt und welche Geschichte er hat. Darauf hat Morris gerade mit Bezug auf die Studie von Zborowski hingewiesen.[46]

Der Schmerz stellt eine Unterbrechung der jeweiligen Lebensgeschichte eines Menschen dar. Indem er das physische Leben des Menschen angreift und bedroht, setzt er das soziale Leben außer Kraft, hindert den Menschen sein Leben als soziales Leben weiterzuführen. Wird der Schmerz naturalisiert, so wird seine antisoziale Wirkung gesellschaftlich verstärkt. Die Naturalisierung ist allerdings selbst eine gesellschaftliche Tat, etwas, das in einer Lebensform durch die Art und Weise, wie in ihr mit Schmerz umgegangen wird, hervorgerufen wird. Den Schmerz naturgeschichtlich zu verstehen, heißt dagegen, ihn in seiner Bedeutung für ein natürliches Wesen, das sein Leben in gesellschaftlich-historischen bestimmten Lebensformen lebt, zu begreifen und praktisch zu behandeln. In der Schmerzerfahrung tritt die menschliche Natur in den Vordergrund und konfrontiert eine spezifische Lebensform – also etwas geschichtlich Gewordenes – mit der Leidensfähigkeit der menschlichen Natur. Der Schmerz stellt den jeweiligen spezifischen Lebensformen die Aufgabe, auf die menschliche Natur so Rücksicht zu nehmen, der für sie konstitutiven Hilfserwartung so zu begegnen, dass es dem leidenden Menschen wieder möglich sein wird, seinen normativen Status sozial zu realisieren. Denn es ist genau die Möglichkeit zur aktiven Realisierung durch den leidenden Menschen, die durch den Schmerz unterbrochen wird und durch die Art und Weise der Schmerzbehandlung in einer Lebensform wiederhergestellt werden muss.

Den Schmerz in diesem Sinne als Gefährdung und potentielle Zerstörung des normativen Status des Menschen zu begreifen, beinhaltet zweierlei: Einerseits fordert es zur Solidarität mit *diesem besonderen leidenden Menschen* auf, und das heißt: zur Einleitung von Maßnahmen, die *diesen spezifischen Schmerz* so schnell wie möglich lindern und schließlich beenden.[47] Weil der Schmerz aber andererseits etwas ist, das jedem menschlichen Wesen zustoßen kann, verweist er auf die Gleichheit aller Menschen, darauf, dass alle Menschen gleichermaßen gegenständliche Gattungswesen sind, was es erfordert – wie bereits oben anlässlich von Marxens kategorischem Imperativ deutlich gemacht wurde –, die Verlassenheit und Erniedrigung, die der Schmerz für Men-

[46] Vgl. Morris, Geschichte des Schmerzes, a. a. O., 76–82.

[47] Vgl. zur Bedeutung von Solidarität als gesellschaftliche Reaktion auf körperliches Leiden die lesenswerte Studie von Jule Govrin, Politische Körper. Von Sorge und Solidarität, Berlin: Matthes und Seitz 2022.

schen bedeutet, aufzuheben. Weil der Mensch als selbstbewusstes gegenständliches Gattungswesen sein Leben nur mit anderen Menschen gemeinsam leben kann, ist der Schmerz, weil er dies durch seinen isolierenden Charakter verhindert, nicht nur ein Angriff auf den Menschen als ein physisches Wesen – das ist er auch –, sondern auch ein Angriff auf den Menschen als ein soziales Wesen, ein Angriff also auf den wirklichen Menschen. Ob eine Lebensform den normativen Status des Menschen auf eine gute Weise realisiert, bemisst sich dann eben auch daran, ob sie dem Schmerz in den sie bestimmenden Praktiken diese Bedeutung zu geben vermag.

Schmerz und bürgerliche Kälte

Dass Schmerz und Schmerzempfindlichkeit für die Organisation von Herrschaft in der kapitalistischen Lebensform eine bedeutende Rolle spielen, wird in Adornos Überlegungen zum Begriff der bürgerlichen Kälte deutlich. Obgleich dieser Begriff auf Adorno zurückzuführen ist, hat er eine längere Vorgeschichte, in der jedoch das bestimmende Adjektiv »bürgerlich« eine geringere Rolle spielt.[48] Und auch in Adornos bislang kaum rezipierter Beschäftigung mit diesem Begriff in den frühen 1940er Jahren spielt das Bürgerliche an der Kälte noch eine geringere Rolle. Die Rezeption hat sich entsprechend vor allem auf seine in den 1960er Jahren erschienenen Beiträge dazu konzentriert, in denen Kälte als »Grundzug der Anthropologie, also der Beschaffenheit der Menschen« verstanden wird, »wie sie in unserer Gesellschaft tatsächlich sind.«[49] Demnach ist Kälte ein konstitutives Merkmal der Anthropologie der bürgerlichen Gesellschaft. Adorno dehnt den Geltungsbereich dieses Begriffs dann jedoch zugleich aus und betont, dass die Gesellschaft »wohl seit Jahrtausenden«[50] durch Kälte bestimmt sei. Kälte bzw. bürgerliche Kälte erscheint hier also als eine zwar historisch bestimmte, aber doch zugleich konstante Qualität menschlicher Gesellschaften. Im Unterschied dazu begreift Adorno Kälte – ohne das Adjektiv »bürgerlich« – in seinem 1941 als Beitrag zum *Princeton Radio Research Project* verfassten Text *Problem des neuen Men-*

[48] Vgl. dazu das jüngst wieder aufgelegte Buch von Helmut Lethen, Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen, Berlin: Suhrkamp 2022. Die von Lethen hier analysierten Auseinandersetzungen mit Kälte als habitualisierter sozialer Verhaltensweise zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg dürfte Adorno zumindest teilweise gekannt haben, er bezieht sich jedoch in seinen eigenen Arbeiten zur Kälte nicht darauf.

[49] Adorno, Erziehung nach Auschwitz, AGS 10.2, 687.

[50] Ebd.

schentypus[51] als eine qualitativ neue Bestimmung des Menschen im Verhältnis zu dem, was er als »Invarianz der Menschennatur«[52] bezeichnet. Diese Spannung im Begriff der bürgerlichen Kälte gilt es darum im Blick zu behalten, wenn im Folgenden erläutert wird, in welchem Verhältnis Schmerz und bürgerliche Kälte zueinanderstehen.

Adornos Bestimmung von Kälte als Grundzug der Beschaffenheit der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft macht implizit von einem Gedanken aus der *Nikomachischen Ethik* Gebrauch. Dort schreibt Aristoteles: »Darum werden uns die Tugenden weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage durch Gewöhnung.«[53] Was in der Herausbildung des tugendhaften Charakters geschieht, ist, dass die Menschen sich in Erziehungs- und Sozialisationsprozessen gesellschaftlich geteilte und als tugendhaft akzeptierte Praktiken angewöhnen, so dass sie ihr eigenes Handeln danach ausrichten können. Durch die spezifische Organisation der kapitalistischen Lebensform werden die Menschen jedoch in ein Verhältnis voneinander isolierter und miteinander konkurrierender Monaden gesetzt, das sich negativ auf ihre Beziehungen zueinander auswirkt. »Die Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen Gestalt – und wohl seit Jahrtausenden – beruht nicht, wie seit Aristoteles ideologisch unterstellt wurde, auf Anziehung, auf Attraktion, sondern auf der Verfolgung des je eigenen Interesses gegen die Interessen aller anderen. Das hat im Charakter der Menschen bis in ihr Innerstes hinein sich niedergeschlagen.«[54] Sind Menschen als gegenständliche Gattungswesen konstitutiv abhängig voneinander, so macht die kapitalistische Lebensform von dieser Abhängigkeit Gebrauch: Um sich selbst und ihre Angehörigen erhalten zu können, müssen Menschen ihre Arbeitskraft in den von der kapitalistischen Lebensform vorgesehenen Formen verausgaben. Weil sie als Lohnarbeiter:innen objektiv in ein Konkurrenzverhältnis gesetzt sind, in dem sie sich zur Erhaltung ihrer selbst durchsetzen müssen, erscheinen ihnen der Nachteil und das Leiden anderer als potentieller Vorteil. Die »isolierten Konkurrenten«[55] isolieren sich durch Praktiken voneinander, die sie gleich-

[51] Adorno, Problem des neuen Menschentypus, in: Frankfurter Adorno-Blätter VIII, hrsg. von Rolf Tiedemann, München: Edition Text + Kritik 2003, 61–69. Ich danke Sebastian Tränkle und Eric-John Russell für die Einladung zu einem Workshop zu diesem Text Adornos im Sommer 2023, wodurch ich meinen Überlegungen zum Begriff der Kälte schärfere Konturen geben konnte.

[52] Ebd., 61.

[53] Aristoteles, Nikomachische Ethik, a. a. O., 1103a.

[54] Adorno, Erziehung nach Auschwitz, a. a. O., 687.

[55] Ebd.

wohl in einer arbeitsteiligen Gesellschaft umso stärker aneinander binden. Diese Isolation ist also keine, die dazu führt, dass Menschen überhaupt keine sozialen Beziehungen mehr unterhalten, ihre Abhängigkeit voneinander bleibt bestehen, aber sie beziehen sich nicht als je besondere Menschen aufeinander, die als gegenständliche Gattungswesen denselben normativen Status verdienen.

Kälte entspringt als »Indifferenz gegen das Schicksal der anderen«[56] dieser gesellschaftlichen Konstellation und das heißt, dass Menschen nicht gleichgültig gegeneinander geboren werden. Die Gleichgültigkeit gegen das Leiden anderer muss also praktisch und das heißt: in Erziehungs- und Sozialisationsprozessen hervorgebracht worden sein, sie muss institutionell begünstigt und unterstützt werden und sie muss für die kalten Subjekte selbst einen Nutzen haben. Andreas Gruschka, der zentrale Studien zur Erforschung bürgerlicher Kälte vorgelegt hat, bestimmt sie folgendermaßen: »Kälte steht für das strukturell Verursachte wie Verlangte des soziomoralischen Verhaltens des Menschen in bürgerlicher Gesellschaft. Sie entsteht als Rechtfertigungsfigur für das grundsätzliche ›Mitmachen‹ und ›Einverstandensein‹ und sie dient der moralischen Selbsterhaltung des Menschen.«[57] Sind die Menschen in der kapitalistischen Lebensform objektiv in ein Konkurrenzverhältnis gesetzt, das sie dazu nötigt, primär ihre eigenen Interessen zu verfolgen, so lässt sie das Leid, das diese Lebensform verursacht, dennoch nicht unberührt. Sie müssen ihr »Mitmachen« und »Einverstandensein« angesichts des Leids, das diese Lebensform und sie selbst verursachen, also rechtfertigen. Hörten sie auf an der sozialen Praxis teilzunehmen, die ihnen ihr eigenes Leben und Überleben ermöglicht, weil diese Praxis Leid verursacht, so gefährdeten sie sich selbst. Sie müssen also das Leid, das sie durch Produktion und Konsumtion bestimmter Güter in globalisierten kapitalistischen Verhältnissen selbst verursachen, zumindest so weit ignorieren, dass ihre eigene affektive Betroffenheit nicht ihr Funktionieren in der kapitalistischen Lebensform gefährdet und eben dazu ist Kälte der Schlüssel. In seiner Studie zur Externalisierungsgesellschaft verwendet Stephan Lessenich zwar nicht den Begriff der Kälte, aber der Sache nach beschreibt er genau diese. Die kapitalistische Lebensform hat sich weltweit so organisiert, dass das Glück der einen nur durch das Unglück der anderen, der Reichtum des globalen Nordens nur durch Armut und Ausbeutung

[56] Ebd.

[57] Andreas Gruschka, »Bürgerliche Kälte«. Eine Zentralkategorie einer kritischen Pädagogik im Anschluss an T. W. Adorno – zugleich ein Rückblick auf 30 Jahre ihrer Erforschung, in: Sabine Andresen, Dieter Nittel und Christiane Thompson (Hrsg.), Erziehung nach Auschwitz bis heute. Aufklärungsanspruch und Gesellschaftsanalyse, Frankfurt/Main: Verlag der Goethe Universität 2019, 85.

des globalen Südens zustande kommt. Diese »Doppelgeschichte« von der »Reichtumsproduktion auf Kosten« anderer wird bei Lessenich von einer weiteren Geschichte begleitet, die nichts anderes ist, als eine aktuelle Erzählung von bürgerlicher Kälte. In dieser Geschichte geht es »um die Abwehr des Wissens um ebendiese Doppelgeschichte, um deren Verdrängung aus unserem Bewusstsein, um ihre Tilgung aus den gesellschaftlichen Erzählungen individuellen und kollektiven ›Erfolgs‹. Wer von unserem Wohlstand redet, dürfte von den damit verbundenen, verwobenen, ja ursächlich zusammenhängenden Nöten anderer Menschen andernorts nicht schweigen. Genau das aber ist es, was ununterbrochen geschieht.«[58]

Adorno hat den Begriff der bürgerlichen Kälte vor allem dafür verwendet, die Gleichgültigkeit der Menschen gegenüber den nationalsozialistischen Morden an den europäischen Jüd:innen und Juden gesellschaftstheoretisch zu erläutern. Dies sollte bei aller Anthropologisierung und historischen Ausdehnung der Kälte nicht vergessen werden. Dass im bereits erwähnten *Problem des neuen Menschentypus* Kälte als etwas Neues verstanden wurde, hat genau mit dieser Erfahrung des antisemitischen Mordens zu tun. Da die systematische Verfolgung und Vernichtung der europäischen Jüd:innen und Juden tatsächlich präzedenzlos und in diesem Sinne etwas Neues war, ist es sinnvoll, die habituellen Voraussetzungen auf der Seite der Täter:innen und Zuschauer:innen – ihre Kälte und Indifferenz gegenüber dem Leiden anderer Menschen – als eine »radikale Umwandlung«[59] zu bezeichnen. Dieser Erfahrungsgehalt von Adornos Überlegungen zur Kälte wird in dem folgenden Zitat verdeutlicht, wenn er über die Verfassung der Menschen sagt: »Sie sind ›abgehärtet‹ im physischen und psychologischen Sinn. Ihre Kälte ist eines ihrer hervortretendsten Merkmale, kalt fremden Leiden gegenüber, aber auch sich selbst gegenüber. Ihr eigenes Leiden hat so wenig Macht über sie, weil sie sich kaum daran zu erinnern vermögen: es vergeht so, wie der nach der Narkose erwachte Patient von den Schmerzen der Operation nichts mehr weiß […]. Die Folterpraxis der Faschisten dürfte mit diesen Dingen aufs Tiefste zusammenhängen. Geht sie aus von solchen, die gegens Leiden abgestumpft sind, so wendet sie sich zugleich an solche, die überhaupt nur noch durch ein Übermaß an Schmerzen erreicht werden können. Dieser Kälte entspricht eine

[58] Lessenich, Neben uns die Sintflut, a. a. O., 17.

[59] Adorno, Problem des neuen Menschentypus, a. a. O., 62. Herfs Betonung der Neuartigkeit des Vernichtungsantisemitismus im Vergleich zu seinen Vorgängern hebt auf dieses Moment aus einer anderen Perspektive ab (siehe oben Kapitel II.4). Auch für die NS-Täterforschung liegt ein zentrales Erkenntnisinteresse genau darin, was die NS-Täter spezifisch von anderen Massenmördern unterschied.

geheime Komplizität mit den Dingen, denen man selber ähnlich zu sein strebt.«[60]

Dass die Menschen unempfindlich und gleichgültig gegenüber ihrem eigenen Schmerz sind, begreift Adorno hier als etwas Neues oder zumindest als etwas, das den Faschismus im Unterschied zu anderen Gesellschaftsformen auszeichnet. Der letzte Satz des Zitats bringt dieses Neue der Kälte jedoch mit einer anthropologischen Bestimmung in Verbindung. Adorno spricht im Zitat von einer »geheimen Komplizität mit den Dingen, denen man selber ähnlich zu sein strebt.«[61] Den Dingen ähnlich zu werden, das lässt sich mit einem Gedanken aus der *Dialektik der Aufklärung* als »Mimesis ans Tote«[62] bezeichnen. Was ist damit gemeint? In den frühen Phasen der menschlichen Geschichte war diese Art von Mimesis eine Selbsterhaltungsstrategie. Deswegen ist sie nach Adorno und Horkheimer eine Form von Rationalität. Sich angesichts drohender Gefahren tot zu stellen, war ein notwendiges und in diesem Sinne rationales Mittel, um das eigene Überleben zu sichern. Still sitzen zu bleiben, sich nicht zu bewegen und zu hoffen, dass dies den eigenen Tod verhindern wird, muss deswegen als eine sehr weit zurückreichende Schicht der menschlichen Naturgeschichte verstanden werden. Der Exkurs zu *Odysseus* in der *Dialektik der Aufklärung* beschreibt genau diesen naturgeschichtlichen Prozess der Entstehung von Rationalität aus der Mimesis ans Tote.

Im Unterschied zur Kälte ist diese Mimesis also gerade nichts Neues, sondern etwas sehr Altes. Beide sind auch nicht identisch, stattdessen ist diese als naturgeschichtliche Voraussetzung von jener zu begreifen und jene als eine spezifische historische Aktualisierung von dieser. Die Kälte der faschistischen Täter:innen und Zuschauer:innen ist eine historisch bestimmte Form, in der die Mimesis ans Tote sich in sozialer Praxis verwirklicht. Wer sich selbst tot macht, sich gegenüber dem Leiden anderer unempfindlich zeigt, ist so erst dazu fähig, andere »totzumachen«. Aber diese Einsicht reicht nicht aus, wenn man das Neue an der Kälte begreifen möchte, das Adorno in den 1940er Jahren thematisierte. Die urgeschichtliche Mimesis ans Tote hatte eine notwendige Funktion für das menschliche Überleben. Im Unterschied dazu ist die Kälte gegenüber eigenem und fremdem Leiden ein deformierender Effekt der beschriebenen Auflösung des Individuums in der kapitalistischen Lebensform, und gerade als dieser deformierende Effekt ist Kälte für Adorno etwas Neues.

[60] Ebd., 66/67.
[61] Ebd.
[62] Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 76.

Gleichzeitig ist *bürgerliche* Kälte, und das betont Adorno wiederum in den 1960er Jahren, keine charakterliche Disposition, die sich allein auf die Mehrheit der Deutschen in den 1930er und 1940er Jahren beschränken ließe, sondern ein »Grundzug der Anthropologie«[63] der bürgerlichen Gesellschaft, also der Menschen in der kapitalistischen Lebensform. Wem gegenüber welche Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft gleichgültig sind, d. h., wessen Leid ignoriert und wessen Leid gelindert wird, das ist nicht allein durch eine Formanalyse der kapitalistischen Lebensform zu ermitteln. Galt das Leiden Schwarzer Menschen in den USA der »Goldenen Jahre« als zweitrangig, so lässt sich die Umgangsweise der Weißen Mehrheit damit ebenfalls mit dem Begriff der bürgerlichen Kälte bestimmen. Ähnliches gilt für die westliche Ignoranz für das nicht nur räumlich weit entfernte Leiden kolonisierter Menschen im 19. und 20. Jahrhundert, das selbst vom Westen verursacht wurde, und ebenfalls für den Umgang Europas mit flüchtenden Menschen, die man im Mittelmeer sterben lässt.[64] Die Einsicht, dass es sich bei der bürgerlichen Kälte um einen »Grundzug der Anthropologie« *der* kapitalistischen Lebensform handelt, muss also selbst als eine »Anweisung auf Besonderung«[65] ihres Begriffs verstanden werden.[66] Bürgerliche Kälte verwirklicht sich unter je spezifischen historischen Bedingungen auf je spezifische Weise. Gleichzeitig ist innerhalb der Anthropologisierung der Kälte als Kälte des bürgerlichen Zeitalters doch festzuhalten, dass ihr Begriff der Erklärung eines Neuen innerhalb des Alten, nämlich der Erklärung nationalsozialistischer Praxis im bürgerlichen Zeitalter dienen sollte. Naturgeschichtlich zu denken heißt, genau diese Spannung festzuhalten und das Neue nicht im Alten aufzulösen, sondern in der zur Natur geronnenen Geschichte das historisch Neue zu bestimmen.

[63] Adorno, Erziehung nach Auschwitz, a. a. O., 687.

[64] Vgl. dazu Jeanette Ehrmann, Schwarzes Mittelmeer, weißes Europa. Kolonialität, Rassismus und die Grenzen der Demokratie, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie 8 (2021) 1, 419–466.

[65] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 108.

[66] Henrike Kohpeiß hat in ihrem Buch den bemerkenswerten Versuch unternommen, den Begriff der bürgerlichen Kälte durch eine gemeinsame Lektüre von Adorno und von Vertreter:innen der *Black Studies* zu aktualisieren. Dabei gelingt es ihr zwar zu zeigen, wie Kälte als Affekt genutzt wird, um das sinnlose Sterben von Geflüchteten im Mittelmeer zu rechtfertigen. Allerdings dehnt sie dabei, wie der Adorno der 1960er Jahre, den Begriff der bürgerlichen Kälte so weit aus, dass der Ursprung dieses Begriffs in Adornos Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus unsichtbar zu werden droht. Das Neue der Kälte der Nazis gewordenen Bürger geht im Alten der bürgerlichen Kälte unter. Vgl. Kohpeiß, Bürgerliche Kälte. Affekt und koloniale Subjektivität, Frankfurt/Main und New York: Campus 2023.

Die Kälte als das Neue im Alten entsteht nach Adorno als charakterliche Disposition der Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden und dem Schmerz anderer Menschen dadurch, dass Menschen gegenüber ihrem eigenen Leiden indifferent werden bzw. gemacht werden. In dem, was Adorno mit Blick auf die deutsche Geschichte »traditionelle Erziehung« nennt, identifiziert er ein Ideal der Härte, das sich in unterschiedlichen »Volkssitten« und »Initiationsriten« verwirklicht finde. Diese seien ein Mittel von Kollektiven, Individuen durch Unterwerfung aufzunehmen und ihnen dabei »physischen Schmerz – oft bis zum Unerträglichen – an[zu]tun«. Was dadurch erreicht werde, sei eine fortschreitende Unempfindlichkeit gegen physischen Schmerz, die dazu befähige, diesen auch anderen Menschen zuzufügen. »Das gepriesene Hart-Sein, zu dem da erzogen werden soll, bedeutet Gleichgültigkeit gegen den Schmerz schlechthin. Dabei wird zwischen dem eigenen und dem anderer gar nicht einmal so sehr fest unterschieden. Wer hart ist gegen sich, der erkauft sich das Recht, hart auch gegen andere zu sein, und rächt sich für den Schmerz, dessen Regungen er nicht zeigen durfte, die er verdrängen mußte.«[67] Was sich an diesen Überlegungen Adornos zeigen lässt, ist, dass der gesellschaftliche Umgang mit Leid – speziell mit dem materialen Apriori der Hilfserwartung und ihrer Teleologie –, der in einer Lebensform dominiert, für die weitere historische Entwicklung der Lebensform von entscheidender Bedeutung ist.

Blickt man auf die Erziehungspraxis, die im Nationalsozialismus empfohlen und praktiziert wurde, so wird deutlich, dass die Weise, wie die menschliche Lebensform sich hier historisch realisierte, grundlegende Bestimmungen des Menschen als gegenständliches Gattungswesen zu transformieren bestrebt hat. Das für die nationalsozialistische Erziehungspraxis grundlegende Buch von Johanna Haarer *Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind*[68] bestimmt das Ziel der Erziehung folgendermaßen: »Vorüber sind die Zeiten, wo es ers-

[67] Adorno, Erziehung nach Auschwitz, a. a. O., 682.

[68] Haarers Buch verkaufte sich nicht nur bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs fast 700.000 mal, es stellte auch die inhaltliche Grundlage für die »Reichsmütterschulungskurse« der NS-Frauenschaft dar. Bemerkenswert ist außerdem, dass es sich auch nach 1945 bis zu seiner letzten Auflage im Jahr 1987 noch eine halbe Million Mal verkaufte und offensichtlich innerhalb der bundesrepublikanischen Gesellschaft Anklang fand. Vgl. dazu Julia König, »Praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz«. Zum Verhältnis von Moral und »Erziehung nach Auschwitz«, in: Sabine Andresen, Dieter Nittel und Christiane Thompson (Hrsg.), Erziehung nach Auschwitz bis heute. Aufklärungsanspruch und Gesellschaftsanalyse, Frankfurt/Main: Verlag der Goethe Universität 2019, 323. Zu den Auswirkungen dieser Erziehungspraxis der Kälte vom Nationalsozialismus bis ins Nachkriegsdeutschland vgl. Katrin Einert, Ilka Quindeau und Nadine Teuber, Kindheiten im Nationalsozialismus und Zweiten Weltkrieg. Das Zusammenwirken von NS-Erziehung und

tes und oberstes Ziel aller Erziehung und Aufzucht war, nur die Eigenpersönlichkeit im Kind und Menschen zu vervollkommnen und zu fördern. Eins ist heute vor allem Not: nämlich daß jeder junge Staatsbürger und Deutsche zum nützlichen Gliede der Volksgemeinschaft werde, daß er neben der höchstmöglichen Entwicklung all seiner guten Anlagen und Fähigkeiten lerne, sich einzuordnen in eine Gemeinschaft und um ihretwillen eigene Wünsche und eigene Bestrebungen zurückzustellen.«[69] Zwar ist das Zurückstellen eigener Wünsche grundsätzlich etwas, das Menschen im Prozess ihres Werdens lernen müssen. Die oben mit Bezug auf Hegel und Lorenzer herausgearbeitete Selbstbeschränkung ist in diesem Prozess jedoch eine wechselseitig zu erfüllende Bedingung für Selbständigkeit, die nur erreicht werden kann, wenn das in diesem Prozess unvermeidliche Leid nicht durch die Erziehungspraxis ausgenutzt und verstärkt wird. Wenn es Selbständigkeit und Unabhängigkeit nur unter der Voraussetzung von Abhängigkeit gibt, Kinder nur durch Zuwendung und Aufmerksamkeit zu selbständigen Wesen werden können, diese Selbständigkeit aber gerade etwas ist, was einen Menschen daran hindern kann, »zum nützlichen Gliede der Volksgemeinschaft« zu werden, so muss die nationalsozialistische Erziehung darauf abzielen, Zuwendung als Bedingung von Selbständigkeit zu entziehen. »Dazu solle das Kind so wenig wie möglich berührt werden, beim Halten des Säuglings empfahl Haarer einen weiten Abstand, um Blickkontakt zu vermeiden, die Nahrungsaufnahme sollte knapp und bar jeglichen Spiels erfolgen, entsprechend galten Neugierde und Wissensdurst ebenso als unsittlich, wie Schreien als Tyrannei gedeutet wurde.«[70]

Im Wissen darum, dass Menschen leidensfähige Wesen sind, die sich wegen ihres Leidens Anforderungen widersetzen können, ging es gerade nicht darum, der menschlichen Natur durch geeignete und ihr adäquate erzieherische Maßnahmen zu einer Entwicklung zu verhelfen, in der es den Menschen gut geht. Vielmehr wurden diejenigen Bestimmungen, die den Kern des normativen Status des Menschen ausmachen, mit drastischen Maßnahmen zu formen bzw. abzubauen versucht. »Auch das schreiende und widerstrebende Kind muss tun, was die Mutter für nötig hält, und wird […] gewissermaßen ›kaltgestellt‹, in einen Raum verbracht, wo es allein sein kann und so lange nicht beachtet, bis es sein Verhalten ändert. Man glaubt gar nicht, wie früh

Bombenangriffen, in: BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen 25 (2012) 1, 87–117.

[69] Johanna Haarer, Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind, München: Lehmanns 1936, 87.

[70] König, Zum Verhältnis von Moral und »Erziehung nach Auschwitz«, a. a. O., 324.

und rasch ein Kind solche Vergehen begreift.«[71] Die Hilfserwartung wird systematisch enttäuscht, dem werdenden Menschen wird angewöhnt, sich im Falle des Leidens nicht auf die Hilfe anderer Menschen zu verlassen. Die Isolation von anderen, das »Kaltstellen«, der Entzug körperlicher Nähe, diese Maßnahmen sind Ausdruck einer »Leibfeindlichkeit«[72], die in der ja durchaus richtigen Erkenntnis gründet, dass es die Bedürftigkeit und Leidensfähigkeit des Menschen als leibliches Wesen ist, die ihn abhängig von anderen Menschen sein lässt. Macht sich der Mensch unempfindlich gegen das eigene Leiden, mit dem er als leibliches Wesen in Erziehung und Sozialisation unweigerlich konfrontiert ist, und begreift er andere Menschen nicht als potentiell Helfende, so wird er – so die nationalsozialistische Überzeugung –, auch keine Hilfe von anderen verlangen, sondern durch das Ertragen des eigenen Leidens ein besonders »zähes« Wesen werden.

Was Adorno mit den Begriffen Kälte und Gleichgültigkeit anspricht, ist das habituell-leibliche Resultat von Erziehungs- und Sozialisationsprozessen, mit denen eine Lebensform darauf abzielt, sich die Menschen zu schaffen, die für die Erfüllung ihrer primären Zwecke geeignet sind. Die bewusste Zufügung von Leiden durch Isolation, den Entzug körperlicher Nähe und die Verweigerung von Hilfe schon im frühen Kindesalter soll Menschen hervorbringen, die ihr Leiden entweder unterdrücken oder sich im Falle des Leidens selbst zu helfen wissen. Was unbedingt vermieden werden muss, ist, dass sie sich als voneinander abhängige Wesen verstehen, die auf wechselseitige Hilfe angewiesen sind und sich im Falle des Leidens auch an andere Menschen wenden können, von denen dann wiederum auch Hilfe kommt. Das eigene Leid nicht ausdrücken zu können oder zu dürfen, den Schmerz ertragen zu müssen, ohne um Hilfe bitten oder auf Hilfe hoffen zu dürfen, sind Anforderungen, die dem Menschen als gegenständlichem Gattungswesen schaden. Die nationalsozialistische Erziehungspraxis zielte durch solche massiven Verletzungen des Menschen als leibliches Wesen darauf ab, Menschen »zu schaffen«, die selbst keiner Hilfe bedürfen und die die Hilfsbedürftigkeit und Hilfserwartung anderer Menschen deswegen miss- oder verachten, Menschen also, die – wie Sartre es über den Antisemiten gesagt hat – »alles« sein wollen, »nur kein Mensch«[73].

Adornos moralphilosophische und metaphysikkritische Revision des kategorischen Imperativs Kants zielt deswegen auch genau darauf, dasjenige, was Menschen dazu fähig gemacht hat, Jüd:innen und Juden zu vernichten, zu

[71] Haarer, Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind, 2. Auflage, München: Lehmanns 1938, 20.

[72] König, Zum Verhältnis von Moral und »Erziehung nach Auschwitz«, a. a. O., 325.

[73] Sartre, Überlegungen zur Judenfrage, a. a. O., 36.

verändern. Der den Menschen »im Stande ihrer Unfreiheit« von Hitler aufgezwungene neue kategorische Imperativ: »Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe,«[74] wurde häufig primär hinsichtlich seiner normativitätstheoretischen Herausforderungen diskutiert, ohne dabei auf den Antisemitismus näher einzugehen.[75] Es ist nun aber gerade die bürgerliche Kälte, die Ignoranz gegenüber dem Leiden anderer Menschen, die Bereitschaft dazu, Jüd:innen und Juden nicht als Menschen zu betrachten, die gebrochen werden muss und an deren Stelle dasjenige treten muss, was Adorno den »praktisch gewordenen Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz«[76] nennt. Denn genau dieses »Moment des Hinzutretenden am Sittlichen«[77], die Fähigkeit dazu, das Leid, das Menschen angetan wird, als etwas zu erfahren, das nicht geschehen soll, stellt die unabdingbare leibliche und damit nicht rein geistige Voraussetzung dafür dar, dass den Tätern in den Arm gefallen wird. Was geschieht, wenn die Kälte sich stattdessen ungebremst entfalten darf, zeigen die Zeugnisse, die Jean Améry von seinen Foltererfahrungen abgelegt hat.

Jean Amérys Folter

In seinem ursprünglich 1965 in der Zeitschrift *Merkur* erschienenen Text *Die Tortur* berichtet Jean Améry von seiner Folter durch die SS in der belgischen Festung Fort Breendonk. Améry wurde 1912 in Wien geboren. Als Jude von den Nazis verfolgt, floh er nach dem sogenannten Anschluss Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland nach Belgien, wo er sich schließlich dem belgischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus anschloss. Ende Juli 1943 wurde er beim Verteilen von Flugblättern von der Gestapo verhaftet und schließlich in das von der SS verwaltete Fort Breendonk gebracht, wo er gefoltert wurde.[78] Améry betont, dass die Form der Folter, die er erlitten hat,

[74] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 358.

[75] Vgl. dazu Christoph Menke, Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, 184–199; Kuhne, Transformation der praktischen Philosophie, a. a. O.; Jay M. Bernstein, Adorno. Disenchantment and Ethics, Cambridge: Cambridge University Press 2001, 371–414; Gerhard Schweppenhäuser, Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie, Wiesbaden: Springer VS 2016, 213–219.

[76] Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 358.

[77] Ebd.

[78] Zur Biographie Amérys vgl. ausführlich Irene Heidelberger-Leonard, Jean Améry. Revolte in der Resignation, Stuttgart: Klett-Cotta 2004.

nicht die schlimmste gewesen sei, die es gibt. Sie habe keine sichtbaren Narben an seinem Körper hinterlassen. Dennoch kommt er zu dem Urteil: »Die Tortur ist das fürchterlichste Ereignis, das ein Mensch in sich bewahren kann.«[79] Améry geht so weit, die Folter als die »Essenz«[80] des Nationalsozialismus zu bezeichnen, eine These, die angesichts der Vernichtung von Jüd:innen und Juden, um die sich doch die gesamte nationalsozialistische Herrschaftspraxis drehte, verwundern mag und auf die ich am Ende dieses Kapitels zu sprechen kommen werde.

In Bezug auf die Erfahrung der Folter könne man nach Améry nicht sagen, dass man wisse, was kommen werde. Selbst wenn man viel davon gelesen und gehört und sich vieles schon vorgestellt habe, sei der entscheidende Unterschied nicht, dass »das Geschehnis ›die Vorstellungskraft überstiege‹«, sondern die körperlich erlebte Differenz zwischen Wirklichkeit und Imagination. Es ist keine quantitative Differenz, sondern eine kategorische: Das eine wird vorgestellt und gedacht, das andere körperlich erlebt und gespürt.[81] Bevor Amérys Folter begann, wurde er während eines Verhörs geschlagen. Die genannte Differenz zwischen Wirklichkeit und Imagination wurde ihm dabei bereits klar: »Der erste Schlag bringt dem Inhaftierten zu Bewußtsein, daß er hilflos ist – und damit enthält er alles Spätere schon im Keime. Folter und Tod in der Zelle, wovon man gewußt haben mag, ohne daß freilich solches Wissen Lebensfarbe besessen hätte, werden beim ersten Schlag als reale Möglichkeiten, ja als Gewißheiten vorgespürt. Man darf mich mit der Faust ins Gesicht schlagen, fühlt in dumpfem Staunen das Opfer und schließt in ebenso dumpfer Gewißheit: Man wird mit mir anstellen, was man will.«[82] Das Bewusstsein der Hilflosigkeit ist es, das für Améry zentral ist. Denn diese Hilflosigkeit bzw. die Tatsache, dass von anderen Menschen in dieser Situation keine Hilfe zu erwarten ist, sondern nur Gewalt und Grausamkeit, führt für Améry zum Zusammenbruch eines für menschliche Wesen fundamentalen Sachverhalts, den er Weltvertrauen nennt. Darunter versteht er die »Gewißheit, daß der andere auf Grund von geschriebenen oder ungeschriebenen Sozialkontrakten mich schont, genauer gesagt, daß er meinen physischen und damit auch metaphysischen Bestand respektiert. Die Grenzen meines Körpers sind die Grenzen meines Ichs. Die Hautoberfläche schließt mich ab gegen die fremde Welt:

[79] Jean Améry, Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, in: ders., Werke, Bd. 2, hrsg. von Irene Heidelberger-Leonard und Gerhard Scheit, Stuttgart: Klett-Cotta 2002, 57.

[80] Ebd., 59.

[81] Améry, Jenseits von Schuld und Sühne, a. a. O., 61.

[82] Ebd., 65.

auf ihr darf ich, wenn ich Vertrauen haben soll, nur zu spüren bekommen, was ich spüren will.«[83]

Sobald der erste Schlag erfolgt, bricht das Weltvertrauen zusammen, weil die körperliche Grenze, die letztlich in nichts anderem als der eigenen Haut besteht, überschritten bzw. verletzt wird. Weil Menschen als leibliche Wesen auch als Körper in der Welt sein müssen, können sie nicht zur selben Zeit am selben Ort sein, sie machen sich Platz streitig. In diesem Sinne spricht Améry davon, man sei *gegen* den anderen in der Welt. Dieses *gegen* schließt aber gerade nicht aus, dass man *mit* den anderen in der Welt ist. Dies ist möglich, solange eben die »Hautoberfläche als Grenze nicht tangiert« wird. Wenn die Grenze nicht akzeptiert, sondern überschritten wird, kann das Weltvertrauen zerstört werden, es sei denn, es gibt die Möglichkeit zur Gegenwehr, durch die »die Grenzverletzung durch den anderen« begradigt werden kann. »Ich expandiere mich in der Not-Wehr meinerseits, objektiviere meine eigene Körperlichkeit, stelle das Vertrauen in meinen Weiterbestand wieder her.«[84] Wenn Gegenwehr möglich ist, dann lässt sich weiterleben, zwar mit dem Wissen darum, dass man angegriffen werden kann und sich dann wehren *muss*, aber dies wird von dem Wissen begleitet, dass man sich eben auch wehren *kann*, dass man eben nicht wehrlos und hilflos ist. Dieses Wissen um die Möglichkeit, der Gewalt des anderen eben nicht einfach ausgeliefert zu sein, über den eigenen Körper so weit bestimmen zu können, dass man sich gegen Schläge wehren kann, ist es, was unbedingt notwendig ist für das, was Améry Weltvertrauen nennt. Mit diesem Wissen lässt sich das »Leben einrichten«, die eigene Handlungsfähigkeit wiederherstellen und erhalten. »Man kann es nicht, wo der andere den Zahn ausschlägt, das Auge in der Schwellung versenkt und man selbst den Gegenmenschen, zu dem der Mitmensch wurde, wehrlos an sich erleidet.«[85] Auf dieser Grundlage kann man kein Leben einrichten, da man der physischen Gewalt wehrlos ausgeliefert ist und keine Hilfe zu erwarten ist.

Für Améry stellt die Hilfserwartung, die in dieser Studie im Anschluss an Bernsteins Formulierung als ein materiales Apriori menschlichen Lebens herausgearbeitet wurde, den Kern dessen dar, was er Weltvertrauen nennt. Wie in der psychoanalytischen Theorie der Subjektgenese erscheint sie bei Améry als ein »psychisches Konstitutionselement«. »In nahezu allen Lebenslagen wird die körperliche Versehrung zusammen mit der Hilfserwartung empfunden: jene erfährt Ausgleich durch diese.«[86] Wer physische Schmerzen erleidet,

[83] Ebd., 66.
[84] Ebd.
[85] Ebd.
[86] Ebd., 67.

möchte, dass sie enden und erwartet deshalb Hilfe. Diese Erwartungshaltung bildet sich mit Beginn menschlichen Lebens heraus. In der Extremsituation, von der Améry berichtet, bedeutet das Ausbleiben von Hilfe nicht allein eine schmerzhafte enttäuschte Erwartung, der möglicherweise nach etwas zeitlichem Aufschub doch noch entsprochen wird. Denn in Amérys Falle wird der Schmerz von derjenigen Instanz hervorgerufen, die vom Beginn des Lebens an als die Autorität galt, ihn zu lindern: der andere Mensch. Was Menschen zu Menschen macht, ist eben auch, als materiell voneinander abhängige gegenständliche Gattungswesen Hilfe zu bekommen und zu leisten, wenn sie benötigt wird. Die von Améry erlittene Gewalt kehrt dies um. Der andere Mensch wird als Prügelnder und als Folterer zum Gegenmenschen, zu einem Wesen, das die soziale Grammatik[87] der menschlichen Lebensform umschreibt. Für Améry ist diese »Umschrift« so fundamental, dass das Leben danach nicht mehr dasselbe ist. Wenn nicht nur die Hilfe ausbleibt, sondern die potentiell helfende sich in eine aktuell schlagende Instanz verwandelt, greift dies nicht nur das Weltvertrauen an, sondern es bedeutet, dass »ein Teil unseres Lebens« endet und »niemals wieder zu erwecken« ist, so dass ein Schaden zurückbleibt, der nicht wieder behoben werden kann.[88] In die Welt bzw. in die anderen Menschen kann er, nachdem er hilflos ihren Schlägen ausgeliefert war, kein Vertrauen mehr haben, dass sie die körperliche Grenze seiner Haut respektieren werden. An die Stelle des Vertrauens tritt die Angst, dass das Erlittene wieder geschehen wird. Das materiale Apriori der Hilfserwartung wird ersetzt durch das materiale Apriori der Angst und Unsicherheit in der Welt. »Daß der Mitmensch als Gegenmensch erfahren wurde, bleibt als gestauter Schrecken im Gefolterten liegen: Darüber blickt keiner hinaus in eine Welt, in der das Prinzip Hoffnung herrscht. Der gemartert wurde, ist waffenlos der Angst ausgeliefert.«[89]

Die Veränderung, die sich auf dieser material apriorischen Ebene abspielt, gründet in der Schmerzerfahrung. Über den Schmerz der Tortur kann zunächst auch all das gesagt werden, was schon über den Schmerz durch die Polizeiprügel gesagt wurde: In ihm wird eine Grenzverletzung wirklich, »die

[87] Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 101.

[88] Améry, Jenseits von Schuld und Sühne, a. a. O., 67.

[89] Ebd., 85. Diese Bemerkungen Amérys haben auch Eingang in eine Vorlesung Adornos gefunden, der sie zustimmend kommentiert hat. Vgl. Adorno, Metaphysik. Begriff und Probleme (1965), hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006, 170. Zum Verhältnis Adornos und Amérys bezüglich dieser Thematik vgl. Deborah Hartmann, »Was mir anliegt, das ist die Beschreibung der subjektiven Verfassung des Opfers.« Jean Améry, Theodor W. Adorno und das Jude-Sein nach Auschwitz, in: Birte Hewera und Miriam Mettler (Hrsg.), An den Grenzen des Geistes. Zum 100. Geburtstag von Jean Améry, Marburg: tectum 2013, 85–102.

weder durch Hilfserwartung neutralisiert, noch durch Gegenwehr begradigt werden kann.« Aber, die Folter ist noch viel mehr als das: »Wer nämlich in der Folter vom Schmerz überwältigt wird, erfährt seinen Körper wie nie zuvor. Sein Fleisch realisiert sich total in der Selbstnegation.«[90] In der Folter ist der Gemarterte nur noch Körper, bloßes Fleisch, mit dem verfahren wird und werden kann, wie es der Folterer wünscht. Aber nicht nur das, der Körper ist vor allem nur noch Schmerz bzw. als Körper schmerzender Körper. Anders formuliert: Bloß noch Körper zu sein heißt: vom Schmerz erfüllter Körper, gefolterter Körper zu sein. Bernstein hat hervorgehoben, dass das, was dem Opfer in der Folter genommen werde, die Verfügungsgewalt über den eigenen Körper sei. »[T]he effort of the perpetrator is to dispossess the self of its voluntary body, to dispossess the individual of the body she has, and appropriate all bodily agency and will for itself, leaving the victim with only the body she is, her passive, suffering body, the body that rivets her to the natural world, the body that bears the experience of her mortality.«[91] Hat der Mensch einen Körper, über den er verfügen kann, und ist er zugleich ein Körper, so wird ihm in der Folter das Körperhaben genommen. Er kann ihn nicht mehr so gebrauchen, wie er möchte, stattdessen tritt der Folterer an die Stelle, die eigentlich nur der Mensch, um dessen Körper es sich handelt, einnehmen kann. Weil der Körper des Opfers zum Gegenstand, zum Objekt für den Folterer wird, aber der Verfügungsgewalt des Opfers entzogen wird, wird das Opfer selbst zum bloßen Körper. Es ist nur noch Körper, kann über ihn aber nicht mehr selbst bestimmen. Unterscheidet es den Menschen von allen anderen Wesen, selbstbewusst über den eigenen Körper verfügen zu können, so nimmt der Folterer dem Opfer genau dies. Der Gegenmensch entmenschlicht das Opfer, macht es zum quälbaren Ding und sich selbst zum souveränen Herrscher darüber. Anders als die Mimesis ans Tote am Beginn der Naturgeschichte der Menschheit, die als Naturbeherrschung *schon* ein rationales Moment hatte, ist die Mimesis ans Tote, die der Folterer als Gegenmensch vollzieht, eine, in der von der Rationalität *nur noch* das Moment der Herrschaft übriggeblieben ist. Die Kontinuität der eigenen Lebensgeschichte wird in der Folter auf eine nie wieder aufzuhebende Weise unterbrochen, sie wird zu jenem diskontinuierlichen Kontinuum, als das Adorno die Geschichte insgesamt bezeichnet hat.[92]

Es ist für Améry nun entscheidend, dass seine Reflexionen nicht von der Folter im Allgemeinen handeln, sondern von seiner Folter im Nationalsozia-

[90] Améry, Jenseits von Schuld und Sühne, a. a. O., 74.
[91] Bernstein, Torture and Dignity, a. a. O., 15.
[92] Vgl. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 313–315.

lismus.[93] Sie bringen zwar auch grundlegende Einsichten über den Menschen als leibliches Wesen zum Ausdruck, aber dies eben bezüglich einer spezifischen Lebensform und ihres Umgangs mit Schmerz und Leid. Eine naturgeschichtliche Auseinandersetzung mit Amérys Erfahrungen strebt deshalb nicht danach, sie primär in größere historische Züge einzuordnen, sondern danach, ihr Spezifikum herauszuarbeiten, von dem dann auch ein Licht auf die Geschichte der Lebensform fällt, in der sie zu verorten sind. So versteht auch Améry seine Zeugnisse. Die Rede von der Folter als Essenz des Nationalsozialismus zielt darauf ab, sichtbar zu machen, was die Spezifik des Nationalsozialismus ausmachte, was ihn trotz der nicht zu bezweifelnden Brutalität anderer politischer Systeme von diesen unterschied. Zwar war die Folter beileibe keine nationalsozialistische Erfindung, noch wurde mit seinem Ende auch die Praxis der Folter beendet. Das »Alleinstellungsmerkmal« des Nationalsozialismus bestand nach Améry darin, dass er die Folter zu seiner »Apotheose« machte. »Der Hitlergefolgsmann gelangte noch nicht zu seiner vollen Identität, wenn er nur flink war wie ein Wiesel, zäh wie Leder, hart wie Kruppstahl. Kein goldenes Parteiabzeichen machte ihn zum vollgültigen Repräsentanten seines Führers und seiner Ideologie, kein Blutorden und kein Ritterkreuz. Er mußte foltern, vernichten, um ›groß zu sein im Ertragen vom Leiden anderer‹. Folterwerkzeug mußte er handhaben können, daß Himmler ihm das geschichtliche Maturitätszeugnis ausstelle, es würden später Generationen ihn bewundern um seiner Austilgung der eigenen Barmherzigkeit willen.«[94]

Das Leiden und den Schmerz anderer ertragen können Menschen nur – das war Adornos Gedanke –, wenn sie sich selbst durch das Ertragen von Schmerzen unempfindlich dagegen gemacht haben. Anhand von Amérys Charakterisierung des Folterers als Gegenmensch lässt sich verständlich machen, was aus der hier entwickelten naturgeschichtlichen und materialistischen Perspektive das Spezifikum des Nationalsozialismus als einer Lebensform ausmacht. Wer Anerkennung nur darüber bekommt, dass er oder sie andere Menschen selbst quält, ihr Leiden wissentlich unterstützt oder es befürwortet und zugleich ignoriert, darf sich selbst nicht von ihnen abhängig machen. Die »Herrschaft des Gegenmenschen«[95] besteht genau darin, dass der Gegenmensch sich eben nicht mehr gegenüber dem anderen Menschen selbst beschränkt und erst aufgrund dieser Selbstbeschränkung vom anderen Menschen als selbständig anerkannt wird. Der Gegenmensch will keine durch

[93] Darin, dass er diesen Umstand zu wenig reflektiert, scheint mir eine der wenigen Schwächen von Bernsteins Auseinandersetzung mit Amérys Reflexionen zu liegen.

[94] Améry, Jenseits von Schuld und Sühne, a. a. O., 70.

[95] Ebd., 71.

den anderen Menschen gesetzte Grenze anerkennen, darum zwingt er sich ihm physisch auf. Der andere Mensch soll radikal negiert werden, von ihm soll nichts übrigbleiben. Was der Gegenmensch verabscheut, ist die wechselseitige Abhängigkeit, die ihn an andere Menschen bindet. Der andere Mensch, der seine eigenen körperlichen Grenzen respektiert sehen möchte, setzt dem Gegenmenschen Grenzen, schränkt dessen Herrschaftsanspruch ein. Die Grenzen, die dem Gegenmenschen gesetzt werden, erinnern diesen daran, dass er selbst ein abhängiges, leidensfähiges Wesen ist und genau dies ist für ihn unerträglich. Der andere Mensch ist als Opfer radikal abhängig vom Folterer und muss genau deswegen zerstört werden, weil Abhängigkeit und Leidensfähigkeit Bestimmungen sind, die – wie die zitierten Äußerungen Haarers belegen – dem Menschen, den die Nazis schaffen wollten, nicht zukommen dürfen und ihm deshalb von seiner Geburt an – also in einer Zeit größter Abhängigkeit – abgewöhnt werden sollten. Weil der Gegenmensch so aber seinerseits abhängig davon ist, dass sich ein Opfer für ihn findet, an dem er den Hass auf die eigene Abhängigkeit, die er nicht zeigen darf, ausagieren kann, ist sein Vernichtungswille potentiell grenzenlos. Er bleibt, wie oben bezüglich der antisemitischen Subjekte bereits ausgeführt wurde, ein Subjekt der Begierde, das seine Objekte wieder und wieder zerstören muss. Er kann mit der Zerstörung des anderen nicht aufhören, weil der andere Mensch ihn immer an die eigene Abhängigkeit erinnern muss. Wird der Mensch im Nationalsozialismus zum Gegenmensch, so wird nach Améry auch die soziale Welt umgestülpt, die normalerweise so bestimmt sei: »[I]n dieser können wir nur leben, wenn wir auch dem Mitmenschen das Leben gewähren, die Ausdehnungslust unseres Ichs zügeln, sein Leiden lindern.«[96] Genau dies will der Gegenmensch nicht bzw. diese Welt will er nicht bestehen lassen, in dieser Welt will er nicht leben. Er will seine Körperlichkeit im anderen absolut geltend machen, ohne sich im anderen zu verlieren. Was Sartre über den Antisemiten gesagt hat, dass er von der »Furcht vor dem Menschsein« bestimmt sei, dass er ein Mensch sei, »der ein unbarmherziger Felsen, ein rasender Sturzbach, ein vernichtender Blitz sein will: alles, nur kein Mensch«[97], trifft sich exakt mit dem, was Améry über den nationalsozialistischen Gegenmenschen ausführt.

Die Folter als »Essenz« des Nationalsozialismus zu verstehen, schließt darum nicht aus, den Nationalsozialismus zugleich als ein antisemitisches und rassistisches Vernichtungsprogramm zu verstehen. Essenziell ist die Folter für den Nationalsozialismus, insofern als sich in ihr die Kälte der Peiniger in die

[96] Améry, Jenseits von Schuld und Sühne, a. a. O., 77.
[97] Sartre, Überlegungen zur Judenfrage, a. a. O., 36.

Tat umsetzte, die Täter sich in ihr als wahrhafte Gegenmenschen zeigen konnten, die – wie die Antisemiten aus Sartres, Adornos und Horkheimers Perspektive – keine Grenze duldeten. Ihre Kälte und Brutalität unter Beweis stellen konnten sie aber ebenfalls bei Erschießungen und anderen Arten des Massenmords sowie bei dessen bürokratischer Vorbereitung und Durchführung. Den Nationalsozialismus allein als ein Folterregime zu bezeichnen, wäre darum sachlich falsch. Dass Améry dies auch nicht im Sinn hatte, zeigen seine weiteren Arbeiten mehr als deutlich. Es lag nicht in seiner Absicht, die umfassende Zerstörungsmaschinerie auf einen Aspekt zu reduzieren. Die Folter ist als Praxis, zu der jeder Nazi bereit sein muss, darum für den Nationalsozialismus *auch* essenziell, sie ist aber nicht seine einzige essenzielle Bestimmung.

Der Nationalsozialismus ist für Améry die Lebensform des Gegenmenschen, in der versucht wurde, zentrale Bestimmungen der menschlichen Lebensform und des normativen Status des Menschen, die sich jeweils historisch realisieren müssen, zu negieren, ein Versuch also des Ausstiegs aus der menschlichen Lebensform, wie sich im Anschluss an Postone sagen lässt.[98] Der »Exzeß der ungehemmten Selbstexpansion«[99], in dem sich der Folterer ergeht, kann weder die eigene Abhängigkeit von anderen noch die leiblich-gegenständliche Bedürftigkeit des eigenen Selbst anerkennen. Als Mensch etwas anderes als ein Mensch – eben ein Gegenmensch – werden zu wollen, ist nur durch die Vernichtung anderer Menschen möglich, weil ein Mensch zu sein eben auch heißt, abhängig von anderen Menschen zu sein. Das nationalsozialistische Selbst, das sich in der Folter expandiert, muss in der Konsequenz auf die Vernichtung abzielen. Die nationalsozialistische Lebensform ist so verstanden als eine spezifische Variante der kapitalistischen Lebensform ein Angriff auf *die* menschliche Lebensform. Als eine spezifische historische Realisierung der menschlichen Lebensform richtet sie sich gegen diese, strebt danach, sie aufzuheben.[100]

Dieser Angriff auf die menschliche Lebensform wurde als ein antisemitischer und rassistischer Vernichtungskrieg vollzogen, in dessen Verlauf zwar hemmungslos gefoltert wurde, dessen Ziel aber nicht in der Folter von Jüd:innen und Juden bestand, sondern in ihrer weltweiten Ermordung, ihrer restlosen Auslöschung. Dieser Vernichtungskrieg gibt der Folter seine spezi-

[98] Vgl. Postone, Antisemitismus und Nationalsozialismus, a. a. O., 193.

[99] Améry, Jenseits von Schuld und Sühne, a. a. O., 78.

[100] Claude Lanzmann hat dies einmal so ausgedrückt: »Es handelt sich hier im ureigenen Sinn um ein Verbrechen gegen die menschliche Natur; die Ermordung jedes einzelnen Juden war ein gegen das Sein des Menschen gerichtetes metaphysisches Verbrechen.« (Claude Lanzmann, Vom Holocaust zu *Holocaust* oder wie man sich seiner entledigt, in: ders., Das Grab des göttlichen Tauchers, Reinbek: Rowohlt 2015, 460).

fische soziale Bedeutung und gleichzeitig bleibt Amérys Folter als Folter mit derjenigen verbunden, die in anderen Gewaltverhältnissen verübt wurde. Auch hier gilt es in der Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem ihre Differenz festzuhalten. Dan Diner hat darauf hingewiesen, dass die in *Die Tortur* niedergeschriebene Erinnerung Amérys durch seine Rezeption der Berichte von Folterungen während des Algerienkriegs geprägt gewesen sei.[101] Améry verweist in seinem Text auch selbst darauf[102] und hat sich an anderer Stelle intensiv mit Frantz Fanon auseinandergesetzt,[103] wodurch die Möglichkeit eröffnet wird, die Erfahrungen körperlicher Qualen durch die Hände nationalsozialistischer und französisch-kolonialistischer Folterer in einen gemeinsamen Erinnerungsraum zu rücken. Die englischsprachige Améry-Rezeption der jüngeren Vergangenheit hat dies auch verstärkt getan, maßgeblich durch einen Vergleich oder ein gemeinsames Diskutieren der Berichte Amérys und Frantz Fanons.[104] Weil in Amérys Text der Antisemitismus kaum eine Rolle spielt, ist er auch in der vergleichenden Diskussion mit Fanons Texten weitestgehend abwesend. Amérys an anderer Stelle stattfindende intensive Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus und seine emphatische Unterstützung des Staates Israel werden entsprechend ebenfalls kaum berücksichtigt.[105] Nichtsdestotrotz hat die vergleichende Lektüre ihre Berechtigung, denn Folter ist so wenig eine nationalsozialistische wie eine kolonialistische Besonderheit, ihre Geschichte ist so lang wie grausam. Dass es für Améry als Opfer nationalsozialistischer Folter nahelag, sich mit den Opfern von kolonial-rassistischer Folter zu solidarisieren, dürfte außerdem evident sein.

Gleichzeitig hat das Sehen dieser Gemeinsamkeiten – des Allgemeinen der Folter – für Améry nicht bedeutet, die Differenzen zwischen den jeweiligen Erfahrungen der Opfer – des Besonderen – und den politischen Systemen, denen sie unterworfen waren, zu nivellieren. Améry selbst hat in Antizipation einiger heute immer deutlicher werdender progressiver Relativierungsversuche davor gewarnt, dass alle Singularität der Shoah, alles Beharren auf Dif-

[101] Vgl. Dan Diner, Verschobene Erinnerung. Jean Amérys »Die Tortur« wiedergelesen, in: Ulrich Bielefeld und Yfaat Weiss (Hrsg.), Jean Améry. »…als Gelegenheitsgast, ohne jedes Engagement«, Paderborn: Wilhelm Fink 2014, 73–78.

[102] Vgl. Améry, Jenseits von Schuld und Sühne, a. a. O., 58.

[103] Vgl. Améry, Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Violenz. Der Revolutionär Frantz Fanon (1968), in: ders., Werke, Bd. 7, hrsg. von Stephan Steiner, Stuttgart: Klett-Cotta 2005, 428–449.

[104] Vgl. dazu etwa Paul Gilroy, Fanon and Améry. Theory, Torture and the Prospect of Humanism, in: Theory, Culture & Society 27 (2010) 7–8, 16–32; Victoria Fareld, Entangled memories of violence. Jean Améry and Frantz Fanon, in: Memory Studies 14 (2021) 1, 58–67.

[105] Gilroy weist auf diesen Sachverhalt hin und schlägt vor, dem zukünftig mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Vgl. Gilroy, Fanon and Améry, a. a.O, 24, 27.

ferenz »untergehen« werde »in einem summarischen ›Jahrhundert der Barbarei‹« und dass es schließlich die Opfer sein werden, die als »die wirklich Unbelehrbaren, Unversöhnlichen, als die geschichtsfeindlichen Reaktionäre«[106] gelten werden.[107] Diners in diesem Kontext geäußerte Kritik an einer »Anthropologisierung von Leid«, die »an den Maßgaben der historischen Urteilskraft« vorbeigehe,[108] ist deswegen für ein ethisch-materialistisches Verständnis des Leidens der Opfer der Shoah entscheidend, weil sie durch ein Festhalten der Singularität gerade die Perspektive der Opfer und ihre Unvertretbarkeit betont. Das Leid zu anthropologisieren hieße dagegen, die historischen Differenzen hinter den vorhandenen Gemeinsamkeiten der Gewalterfahrung verschwinden zu lassen. Denn diese »Gewalterfahrungen sind«, wie Natan Sznaider mit Bezug zu Amérys Fanon-Lektüren gesagt hat, »partikular, sie mögen sich theoretisch universalisieren lassen, aber das sind dann eben theoretische Übungen.«[109]

Dass Gewalterfahrungen partikular sind, spricht keinesfalls dagegen, ihrem Ausdruck die gebührende Aufmerksamkeit zukommen zu lassen und ihre Relevanz anzuerkennen. Ihre Besonderheit anzuerkennen könnte vielmehr die Voraussetzung dafür sein, ihr auf angemessene Weise zu begegnen, sie eben nicht unter ein Allgemeines zu subsumieren, das jedes Partikulare als ein beliebiges Exemplar seiner selbst betrachtet. Weil Leiden immer das Leiden von jemandem unter etwas und in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen ist, ist kein Leiden wie das andere. Dieselben gesellschaftlichen Verhältnisse können für unterschiedliche Menschen sehr unterschiedliche Formen des Leidens zur Folge haben. Die theoretische Beschäftigung mit einem bestimmten Leiden, wie hier mit der Folter Amérys, dient deswegen aus einer ethisch-materialistischen Perspektive weder dazu, dieses Leiden als das einzige relevante Leiden auszuzeichnen, noch kann so beansprucht werden, dieses Leiden vollkommen auf den Begriff zu bringen. Das Begreifen bleibt hinter seinem Gegenstand zurück und kann doch allein in Auseinandersetzung mit seiner Partikularität etwas darüber lernen, warum er allgemeine Aufmerksamkeit verdient.

Die Gegenstände, die eine solche allgemeine Aufmerksamkeit verdienen, sind zahlreich, das Leiden unter Antisemitismus und Rassismus, Nationalsozialismus und Kolonialismus gehört dazu. Wie sich damit jeweils in ange-

[106] Améry, Jenseits von Schuld und Sühne, a. a. O., 146.

[107] Vgl. dazu Lutz Fiedler, »Schicksalsverwandtschaft«? Jean Amérys Fanon-Lektüren über Gewalt, Gegengewalt und Tod, in: Naharaim 11 (2017) 1–2, 139.

[108] Diner, Gegenläufige Gedächtnisse, a. a. O., 38.

[109] Natan Sznaider, Fluchtpunkte der Erinnerung. Über die Gegenwart von Holocaust und Kolonialismus, München: Hanser 2022, 107.

messener Weise umgehen lässt, ist keine Frage, die durch die abstrakte politische Forderung nach einer Gleichrangigkeit der jeweiligen Leiderfahrungen schon beantwortet werden kann. Die Vergangenheit – und auch die Gegenwart – erschließt sich uns nicht schon dann, wenn in heutigen politischen und moralischen Debatten darüber diskutiert wird, welche Form von Erinnerungspolitik zu bevorzugen sei.[110] Eine Beantwortung kann erst dann in Aussicht gestellt werden, wenn die Auseinandersetzung mit den Gegenständen, das heißt: mit den konkreten Zeugnissen der Leiderfahrungen gesucht wird, und auch nur dann ist mit Erkenntnissen zu rechnen, die ein Lernen aus der Vergangenheit ermöglichen. Benötigt wird heute – um abschließend auf den oben als Motto verwendeten Gedanken Benjamins zurückzukommen – kein neuer politisierter »Moralunterricht«, sondern eine Auseinandersetzung mit den historischen und gegenwärtigen Leiderfahrungen in all ihrer Diversität.[111] Denn ohne eine solche Auseinandersetzung wird es kein Lernen aus der Geschichte und keine leidvermindernden politischen Konsequenzen geben. Ein solches Lernen ist grundsätzlich etwas anderes als eine Vermittlung von zu präferierenden moralischen und politischen Einstellungen. Diese können aus der historischen Erfahrung folgen, unabhängig von ihr drohen sie zu leeren und deswegen austauschbaren Bekenntnissen zu werden. Deswegen ist der ethische Materialismus in dieser Hinsicht auch ein historischer Materialismus.

[110] Vgl. dazu Saul Friedländer, Norbert Frei, Sybille Steinbacher, Dan Diner und Jürgen Habermas, Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München: C.H. Beck 2022; Steffen Klävers, Decolonizing Auschwitz? Komparativ-postkoloniale Ansätze in der Holocaustforschung, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2021; Susan Neiman und Michael Wildt (Hrsg.), Historiker streiten. Gewalt und Holocaust – die Debatte, Berlin: Propyläen 2022; Michael Rothberg, Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2021.

[111] Vgl. Benjamin, Der Moralunterricht, BGS II.1, 54.

Schluss: die Normativität des ethischen Materialismus

Immer diese Widersprüche.
Und manchmal auch die Selbstzweifel.
Aber vor allem diese Widersprüche.
Die Goldenen Zitronen, Widersprüche (2001)

Eine ethisch-materialistische Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Geschichte, Lebensform und Lebensform*en* zielt nicht darauf, dieses Verhältnis ein für alle Mal festzuzurren. Genauso wenig geht es darum, einen reinen ethischen Standpunkt zu finden, von dem aus die Theorie jedem Leiden gerecht werden kann. Denn ein solcher abstrakter Universalismus neigt dazu, den jeweils partikularen Perspektiven der Opfer bzw. der Leidenden ihre Partikularität vorzuwerfen, denjenigen also, die ihr eigenes Leiden betonen, vorzuhalten, dass andere ja schließlich auch leiden.[1] Eine solche »theoretische

[1] Dieser Gestus lässt sich auch regelmäßig in gesellschaftlichen Konflikten beobachten, beispielsweise wenn auf die Aussage »Black lives matter« mit »All lives matter« reagiert wird – wie es von konservativer Seite in den USA passiert ist – oder, ganz aktuell, wenn auf das von der Hamas am 7. 10. 2023 durchgeführte antisemitische Massaker in Israel sofort mit der Bemerkung reagiert wird, dass die Palästinenser:innen schließlich auch unter der israelischen Besatzung zu leiden haben. Es geht in beiden Fällen dann darum, ein bestimmtes Leiden zu nivellieren, indem auf ein anderes verwiesen wird. Das jeweils andere Leiden ist dann gar nicht als solches relevant. Den konservativen Kritiker:innen der *Black Lives Matter*-Bewegung ging es auch nicht um das Leiden von weißen Menschen, genauso wenig wie es denjenigen, die das Leiden von Jüd:innen und Juden und Israelis relativieren, um das Wohlergehen der Palästinenser:innen ging. Das jeweils andere Leiden fungiert primär als Mittel zur Relativierung des zuerst genannten Leidens. Darin drückt sich keine umfassendere Empathie aus, sondern darin verstecken sich selbst rassistische und antisemitische Ressentiments. Dass die Nivellierung jüdischen Leids mittlerweile leider ein weit verbreitetes Phänomen unter sich politisch als progressiv verstehenden Kräften ist, ist bestürzend. (Vgl. dazu Natan Sznaider, Zur Lüge der Linken, in Süddeutsche Zeitung, www.sz.de/1.6292773, abgerufen am 3. 4. 2024; Eva Illouz, Wir, die Linken? Nicht mehr, in: Süddeutsche Zeitung, www.sz.de/1.6295055, abgerufen am 3. 4. 2024) Es setzt aber leider auch nur eine der finsteren Tendenzen der sozialistischen Internationale fort, wonach es »partikularistisch« sei, »dem Leiden und der Ermordung der Juden besondere Aufmerksamkeit zu schenken.« (Postone, Der Holocaust und der Verlauf des 20. Jahrhunderts, in: ders., Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen, Freiburg im Breisgau: Ca Ira 2005, 123.) Darauf hat auch Francois Furet in seiner umfangreichen Auseinandersetzung mit der Geschichte des Kommunismus hingewiesen (Francois Furet, Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert, München: Piper 1998) und Susie Linfield hat dies nach den Ereignissen vom 7. 10. 2023 in aller schockierenden Klarheit so auf den Punkt gebracht:

Übung«[2], um nochmal Natan Sznaider zu bemühen, entspringt primär dem Bedürfnis der Theoretiker:innen danach, immer auf der richtigen Seite zu stehen, was als Bedürfnis zwar nachvollziehbar ist, zugleich aber Ausdruck von theoretischer Selbstüberschätzung und praktischer Ohnmacht ist. Auch erweist sich ein solcher Ansatz ungeeignet zur Analyse sozialer Befreiungsprozesse. Weil Befreiung eben immer die Befreiung bestimmter Menschen von einer jeweils bestimmten Form von Unfreiheit ist, weil sie bestimmte Negation ist, erfordert Befreiung nicht in jedem Fall dasselbe. Im Anschluss an Marcuse hat Christoph Menke jüngst gezeigt, dass sich Befreiung als Schritt der Negation des Leidens immer an etwas Konkretem entzünden muss.[3] Dies muss die theoretische Reflexion aber berücksichtigen, wenn sie sich nicht nur mit sich selbst beschäftigen möchte. Denn Normen können von den Bedingungen ihrer Anwendung nichts wissen. Ein solches Wissen können nur diejenigen haben, die die Norm zur Anwendung bringen und ihre Angemessenheit an eine spezifische Situation bestimmen wollen. Dies verlangt den Theoretiker:innen bzw. den Normanwender:innen einen Reflexionsprozess ab, dessen Ergebnis nicht schon vorab feststehen *kann*.[4] Sonst bögen sich die Theoretiker:innen die gesellschaftliche Wirklichkeit solange zurecht, bis sie sich ihren normativen Annahmen fügt. Das hätte allerdings mit Kritischer Theorie und Materialismus nichts mehr zu tun.

Wenn sich ein Resultat dieser Studie festhalten lässt, dann doch, dass nicht nur das Verhältnis von Natur und Geschichte selbst dynamisch ist, sondern auch das der Theorie zu ihren Gegenständen. Daraus resultiert gerade bezüglich der Analyse und der Erkenntnis menschlichen Leidens die Aufgabe einer fortzusetzenden Verhältnisbestimmung, d. h. einer stets sich an der Realität des gesellschaftlichen Lebens erneuernden Vermittlung zentraler begrifflicher Bestimmungen. Die Einsicht, dass Leiden immer Leiden von jemandem unter etwas ist, es darum immer subjektiv erfahren wird, aber eben objektive Bedingungen hat, ist zwar eine Einsicht, die auf jedes Leiden zutrifft, aber sie formuliert nur eine formale Bestimmung, deren Konkretisierung bzw. Verinhaltlichung an dem jeweiligen konkreten Leiden als Gegenstand vollzogen werden muss.

»›Jewish Lives Matter‹ ist eindeutig kein Schlachtruf für viele in der heutigen Linken.« (Susie Linfield, Die Rückkehr der progressiven Abscheulichkeiten, in: Jungle World, 2 (2024), Imprint, 18–23)

[2] Sznaider, Fluchtpunkte der Erinnerung, a. a. O., 107.

[3] Vgl. Christoph Menke, Theorie der Befreiung, Berlin: Suhrkamp 2022.

[4] Vgl. zur Frage normativer Angemessenheit Klaus Günther, Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.

Werden die Menschen in ihrer Geschichte ihre eigene Natur nicht los, sind sie also auch in den in hohem Maße durch Wissenschaft und Technik gestalteten modernen Lebensformen mit Grenzen konfrontiert, die ihnen ihre Leiblichkeit setzt – und die in Kapitel II dieser Studie umfangreich behandelt wurden –, so kann sich ihre Natur gleichwohl genauso wenig ihrer historisch-gesellschaftlichen Gestaltung entziehen. Diese Vermittlung zu betonen ist aber nicht gleichbedeutend damit, auf die Unterscheidung der Momente in der Vermittlung zu verzichten. Warum ist das so?

Dafür gibt es einen ethischen bzw. normativen Grund: Wurde die menschliche Natur hier als leidensfähig bestimmt, so stellt dies eine Bestimmung der menschlichen Lebensform dar, auf die alle historischen Lebensform*en* Rücksicht zu nehmen haben. Aber nicht jede historische Lebensform begreift die menschliche Natur auf diese Weise oder im selben Sinne. Dass die Menschen ihre eigene leibliche Natur fortschreitend perfektionieren müssen, um den Herausforderungen ihrer Lebensform gewachsen zu sein, ist eine verhältnismäßig späte historische Erscheinung, die jedoch in der kapitalistischen Lebensform heute praktische Wirksamkeit besitzt.[5] Dass gefordert wird, den Druck auf den eigenen Leib zu erhöhen, ihn deswegen als modellierbare Masse zu verstehen, die aufgrund gesellschaftlicher Herausforderungen unter Optimierungszwang steht, zeigt, dass die menschliche Natur darin nicht als etwas verstanden wird, dessen Grenzen respektiert werden müssen. Am Menschen gilt dann alles als gesellschaftlich bestimmbar und so verschwindet scheinbar die menschliche Natur aus der Geschichte.

Nun ist es wiederum das Leiden, das darauf verweist, dass diese Unterwerfung der Natur Kosten hat, dass sie Grenzen überschreitet, die nicht überschritten werden sollten. Diese Grenzen sind aber selbst nichts ein für alle Mal Feststehendes, sie werden in der gesellschaftlichen Praxis und von jedem Menschen in dieser Praxis immer auch selbst gezogen, eben weil die Herausforderungen und Ansprüche einer Lebensform von einem Menschen angeeignet und aufgenommen werden müssen. »Für soziale Subjekte ist es nämlich charakteristisch, dass sie äußere Anforderungen häufig internalisieren, also in innere Gebote, Anpassungsbereitschaften oder auch eigene Motivationen und Wünsche umwandeln.«[6] Wer wieviel sozialen Druck aushalten kann, ohne darunter zu leiden oder gleich zu zerbrechen, das lässt sich nicht aus begriff-

[5] Vgl. Vera King, Benigna Gerisch, Hartmut Rosa, Julia Schreiber und Benedikt Salfeld, Überforderung als neue Normalität. Widersprüche optimierender Lebensführung und ihre Folgen, in: Thomas Fuchs, Thomas Iwer und Stefano Micalo (Hrsg.), Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft, Berlin: Suhrkamp 2018, 227–257.

[6] Thomas Fuchs, Thomas Iwer und Stefano Micalo, Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft, Berlin: Suhrkamp 2018, 9.

lichen Bestimmungen ableiten. Allein dass Menschen unter zu hohem sozialem Druck leiden, verweist eben darauf, dass die leibliche Natur des Menschen keine beliebig modellierbare Masse ist.

Das Naturverständnis des ethischen Materialismus ist bezogen auf die menschliche Natur negativ. Zwar wurden in dieser Studie anthropologische Bestimmungen entwickelt, doch einerseits wurden diese durch eine schon historisch bestimmte Gestalt der menschlichen Natur zugänglich, und andererseits müssen sich diese anthropologischen Bestimmungen selbst historisch-gesellschaftlich entfalten. Wenn das Sein des abhängigen gegenständlichen Gattungswesens ein Werden ist, so sind die Bestimmungen, die es auszeichnen, stets in Entwicklung und nicht abgeschlossen. Die bloße Feststellung, dass dem Menschen ein normativer Status zukommt, der in seinen jeweiligen Lebensformen historisch realisiert werden muss, sagt weder über diesen Status sonderlich viel noch darüber, wie das Leben eines Wesens, dem ein solcher Status zukommt, dann aussieht. Deswegen wurde dieser normative Status aus der Bedeutung entwickelt, die Leiden für abhängige gegenständliche Gattungswesen hat. Dieser Schritt wurde bereits in der Auseinandersetzung mit Thompson gemacht. Weil Leiden aber selbst lebensformabhängig ist, weil es selbst etwas ist, das es nicht als solches gibt, sondern nur als spezifische Erfahrung lebendiger Wesen, wurde der normative Status anhand des Leidens unter spezifischen Aspekten der kapitalistischen Lebensform entwickelt, was in Auseinandersetzung mit Marx geschehen ist. Vor dem Hintergrund von Adornos Begriff der Naturgeschichte ist daraus das Problem entstanden, dass die Normativität der menschlichen Natur nun selbst einen historischen Charakter bekommen hat, weswegen sich die Befürchtung nahelegt, diese Normativität könnte bloß relativ sein, sie gälte gar nicht für alle Menschen. Mit diesem Problem möchte ich mich abschließend noch einmal gesondert beschäftigen.

Von der Naturgeschichte der kapitalistischen Lebensform wurde gesagt, dass sie sich durch zwei Formen von Normativität auszeichne. Die eine Form von Normativität, die durch das Kapital und seinen Zwang zur fortgesetzten Verwertung menschlicher Tätigkeit gesetzt ist, wurde als naturhaft bestimmt. Ihr kommt der zwiespältige Charakter eines gesellschaftlichen Naturgesetzes zu. Ein solches gilt nur für eine bestimmte Gesellschaft, eben für die kapitalistische, nicht für alle Gesellschaften. Als Naturgesetz der kapitalistischen Lebensform hat es – im Sinne Thompsons gesagt – einen schwach aprioriischen Status. Solange es diese Lebensform gibt, gibt es auch dieses Naturgesetz. Weil die kapitalistische Lebensform aber nur eine Weise ist, in der sich die menschliche Lebensform historisch realisiert, kann sie auch enden, kann somit auch das sie bestimmende Naturgesetz abgeschafft bzw. seiner Geltung

enthoben werden. Die naturhafte Normativität ist deswegen selbst historisch bestimmt, weil sie Ausdruck einer spezifischen historischen Lebensform ist.

Die andere Form der Normativität ist die natürliche Normativität, die dem Menschen als einem abhängigen gegenständlichen Gattungswesen zukommt und die ihm einen spezifischen normativen Status verleiht. Als ein selbstbewusstes Lebewesen kann der Mensch, wenn er leidet, d. h. in seiner Fähigkeit, frei zu denken und zu handeln, eingeschränkt wird, das Leiden und seine Bedingungen bearbeiten und gestalten. Als naturgeschichtliche Bestimmung ist menschliches Leiden zwar etwas, womit der Mensch aufgrund seiner leiblichen Natur rechnen muss, dessen konkretes Vorkommen sich jedoch im Rahmen der Möglichkeiten seiner jeweiligen historischen Lebensform bearbeiten lässt. Als abhängiges Wesen erwartet der Mensch im Leidensfalle, dass ihm von anderen Menschen geholfen wird. Diese Bestimmung ist eine material apriorische Bestimmung, d. h. eine Erwartungshaltung, die Menschen durch die materialen Prozesse ihrer Ontogenese ausbilden und die sie fortan nicht mehr loswerden können. Diese Erwartungshaltung kann enttäuscht werden und der Grad dieser Enttäuschung zeigt an, wie sehr die Realisierung des normativen Status des Menschen von seiner jeweiligen Lebensform eingeschränkt wird. Wie gut eine Lebensform für den Menschen ist, zeigt sich also daran, wie gut sie dieser material apriorischen Erwartungshaltung entspricht.

Diese natürliche Normativität ist ihrerseits naturgeschichtlich. Sie stellt also nicht gegenüber der naturhaften Normativität der kapitalistischen Lebensform etwas rein Natürliches dar. Gleichwohl hat sie einen irreduziblen natürlichen Kern, der durch die Leidensfähigkeit menschlicher Wesen und ihre damit zusammenhängende Abhängigkeit von anderen gesetzt ist. Natürlich sind diese Bestimmungen zu nennen, weil sie schlechterdings nicht abschaffbar sind, sie zeichnen Menschen als solche aus und sie nötigen Menschen dazu, in ihrer Praxis Rücksicht auf sie zu nehmen. Aber aus diesem natürlichen Kern lassen sich darüber hinaus keine inhaltlichen Bestimmungen für die konkrete Lebensführung von Menschen in ihren jeweiligen Lebensformen ableiten. Er ist negativ bestimmt. Das heißt: es entstehen daraus keine positiven Vorgaben dafür, wie Menschen leben sollen, denn die Art und Weise, wie sie auf ihre eigene Leidensfähigkeit Rücksicht nehmen, kann und darf sehr unterschiedlich sein. Wohl aber lässt sich damit darauf hinweisen, dass eine soziale Praxis, die Menschen leiden lässt, verändert werden muss. Lebensform*en* sind, darin bin ich mit Jaeggi einig, kritisierbar. Weil der normative Status des Menschen sich in historischen Lebensformen realisieren muss, hat seine Normativität einen historischen Gehalt.

Wie verhalten sich diese beiden Formen der Normativität zueinander? Zu-

nächst ist festzuhalten, dass sie beide historisch bestimmt sind, aber in unterschiedlicher Weise. Die Historizität der naturhaften Normativität verweist auf ihre Abschaffbarkeit bzw. sie ist selbst eine historische Normativität, die sich den Schein von Natur gegeben hat. Die Historizität der natürlichen Normativität verweist dagegen auf die Notwendigkeit, sich in historischen Lebensform*en* zu realisieren. Das schwache Apriori der naturhaften Normativität ist endlich, es kann durch eine veränderte historische Realisierung der menschlichen Lebensform verschwinden. Marcuse hat in diesem Sinne betont, dass das »historische Apriori«, also die Form der Vergesellschaftung und die mit ihr verbundene Normativität, »einer spezifischen Gesellschaftsform angehört. Eine freie Gesellschaft könnte durchaus unter einem ganz anderen Apriori stehen.«[7] Das materiale Apriori der natürlichen Normativität kann dagegen nicht verschwinden, ihm muss und kann nur auf unterschiedliche Weise historisch bzw. praktisch entsprochen oder nicht entsprochen werden. Die Entsprechung, die die kapitalistische Lebensform leistet, ist – das wurde ausführlich diskutiert – unzureichend. Aus einer ethisch-materialistischen Perspektive wäre es nun wünschenswert, wenn die Realisierung des normativen Status des Menschen zu einer Lebensform führte, deren schwach apriorische Bestimmungen den material apriorischen Bestimmungen der menschlichen Natur entsprächen. Darin liegt der Fluchtpunkt der naturgeschichtlichen Entwicklung, der jedoch nur durch gesellschaftliche Praxis erreicht werden kann, zu dem also keine übergreifende historische Tendenz von sich aus hinführt.

Die Kritik, die mittels dieser Form naturgeschichtlicher Normativität geübt werden kann, geht somit von der Leidensfähigkeit der Menschen als abhängige gegenständliche Gattungswesen und von ihrer Erwartungshaltung aus, dass ihnen geholfen wird, wenn sie leiden. In diesem Sinne ist sie universalistisch. Diese Kritik hat aber stets konkrete historische Lebensform*en* bzw. Aspekte dieser Lebensform*en* zum Gegenstand und geht von der jeweils realisierten Gestalt des normativen Status des Menschen aus. Wenn diese Realisierung jedoch die Menschen nicht in ausreichendem Maße vor Leiden schützt, so lässt sich mit dem Verweis auf dieses Leiden eine Verbesserung dieser Realisierung einfordern, d. h. eine fortschrittliche Veränderung der gesellschaftlichen Praxis der jeweiligen Lebensform. Der ethische Materialismus ist so verstanden eine Kritische Theorie im negativen Sinne. Er plädiert für eine Auseinandersetzung mit den Leidenserfahrungen, die in einer Gesellschaft gemacht wurden und werden und kritisiert die betreffende Gesellschaft

[7] Marcuse, Konterrevolution und Revolte, a. a. O., 74.

für dasjenige Leiden, das sie unnötig hervorruft und das deswegen nicht zu rechtfertigen ist.

Die Frage, ob der von mir entwickelte ethische Materialismus seine normativen Grundlagen ausreichend begründet, wird an dieser Stelle nicht explizit beantwortet, da sie für diese Form Kritischer Theorie nicht in dem Maße die entscheidende Frage ist, wie sie es in den Diskussionen der letzten 50 Jahre war.[8] Ganz offensichtlich geht es mir vor allem darum, den Gegenstand materialistischer Theorie in ausreichendem Maße zu bestimmen, eben das menschliche Leiden im Kapitalismus. Erst im Anschluss an eine solche Auseinandersetzung mit diesem Gegenstand können Fragen der Begründung von Normen angegangen werden. Da ich Menschen als abhängige gegenständliche Gattungswesen begreife, die ihr Leben leben, indem sie individuell und kollektiv selbstbewusst handeln, und Leiden für solche Wesen deswegen zum Problem wird, weil es sie daran hindert, genau das zu tun, sind alle Normen, die aus meiner Perspektive für die Kritik einer Leiden generierenden Gesellschaft notwendig sind, an der leidensfähigen, naturgeschichtlich bestimmten menschlichen Natur festgemacht. Ob mit dem, was ich hier vorgelegt habe, die Begründungsfrage in der Kritischen Theorie in ausreichendem Maße beantwortet wurde, mögen diejenigen entscheiden, für die diese Frage das Zentrum der Kritischen Theorie ausmacht.

[8] Einen sehr guten Überblick über die jüngeren Diskussionen liefert Sven Ellmers, Ein Impuls, Resonanz oder Freiheit – was begründet kritische Gesellschaftstheorie?, in: Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie (2020) 3, 167–192. Vgl. außerdem den Überblicksband von Ellmers und Hogh (Hrsg.), Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2017.

Danksagung

This is the time, because there is no time.
Lou Reed, There is no time (1989)

Do brave deeds and do endure.
The World/Inferno Friendship Society,
American Mercurial (2014)

Jedes Buch hat seine Geschichte und im Prozess seines Schreibens verschränken und überlagern sich viele Geschichten, private und politische, individuelle und allgemeine. Weil Schreiben generell ein Prozess ist, in dem man nicht nur einen bestimmten Stoff durcharbeitet, sondern auch sich selbst umarbeitet, liegt die Versuchung nahe, die Verknüpfung von Biographie und Werk in einer Danksagung selbst zum Gegenstand zu machen. Und so viel ist wahr: Ohne ein wie auch immer gelebtes Leben gibt es kein Werk. Aber umgekehrt gilt eben auch, dass sich das Werk aus dem Leben nicht einfach ergibt oder gar ableiten lässt. Der genannten Versuchung begegne ich mit einem gewissen Zögern, denn etwaige Äußerungen meinerseits zum Zusammenhang meines Lebens mit diesem Buch werden zum Verständnis dieses Buchs nichts Zentrales beitragen. Und da es mir hier nicht um Selbstdarstellung geht, sondern darum, dass der Text möglichst gut verstanden wird, möchte ich dazu auch nur so wenig wie nötig sagen.

Ich möchte an dieser Stelle einer ganzen Reihe von Personen danken, die mir in der Zeit, in der ich an diesem Buch gearbeitet habe, durch Kommentare, Kritiken, Hinweise und Gespräche mehr geholfen haben, als sie vielleicht wissen: Volkan Çidam für zahllose hilfreiche Kommentare speziell zu Hegel und Marx und vor allem für den Hinweis zu den Subjekten der Begierde; Sebastian Tränkle für die Gleichzeitigkeit unserer philosophischen Interessen und zu viel zu guten Wein; Robert Zwarg für seine Kommentare zum Text und sein großes Herz; Lydia Goehr dafür, mich philosophisch ernstgenommen zu haben, als mir das selbst noch schwer fiel; Maxi Berger dafür, gemeinsam aus schlechten Bedingungen das Beste gemacht zu haben; Alexandra Colligs für Lektüre und Kommentierung des Manuskripts und dafür, dass sie nach Kassel gekommen ist; Dirk Setton für die Ermutigung, den Text wirklich zu meinem Text zu machen; Rahel Jaeggi für Anerkennung in der Differenz; Hannes Kuch für eine ebenso engagierte wie ertragreiche Diskussion des Textes; Thomas Telios für Nähe in der Distanz; Jochen Gimmel für die Unbestechlichkeit seiner philosophischen Urteilskraft; Zeynep Gambetti dafür, dass ich mich von

Kant lösen konnte; Jay Bernstein für emphatisches Lob in einer finsteren Zeit; Gordon Finlayson für eine frühe und sehr hilfreiche Lektüre meiner Auseinandersetzung mit Thompson.

Dass dieses Buch ursprünglich eine Qualifikationsarbeit war, nämlich eine in kaum einem anderen Land als Deutschland noch benötigte Habilitationsschrift, merkt man ihm im Guten wie im Schlechten sicherlich an vielen Stellen an. Betreut wurde der Qualifizierungsprozess, der im Rahmen meiner langjährigen Tätigkeit am Institut für Philosophie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg stattfand und im November 2021 abgeschlossen wurde, maßgeblich von Johann Kreuzer, der meine Arbeit stets mit viel Vertrauen unterstützt hat. Ihm und den weiteren Mitgliedern der Habilitationskommission, Regina Kreide, Christa Runtenberg, Mark Siebel und Tilo Wesche, danke ich für die konstruktive und zügige Begleitung dieses Prozesses und für eine sehr lebendige Diskussion meines Habilitationsvortrags.

Christoph Demmerling, Fabian Freyenhagen und Andreas Gelhard danke ich für ihre ungeheuer hilfreichen Gutachten, aus denen ich für die Veröffentlichung des Textes zahlreiche wertvolle Anregungen gewinnen konnte.

Dank einer Einladung von Axel Honneth konnte ich 2017/18 für ein halbes Jahr an der Columbia University zu Gast sein und ungestört an den ersten Zügen dieses Buchs arbeiten. Dem DAAD sei für die großzügige Finanzierung dieses Aufenthalts gedankt.

Andra Schumann danke ich für die Durchsicht des Manuskripts und speziell der Bibliographie. Ulla Hansen danke ich für das Lektorat und die Aufnahme des Buchs in das Programm des Meiner Verlags.

Britta Heberle und Klaus Kocher danke ich für die richtigen Worte zur richtigen Zeit, vor allem jedoch für die Einsicht, dass philosophische Negativität die eigene Lebenspraxis nicht immer weiterbringt.

Anna Beckers, Bert Kahler, Alma und Theo Beckers danke ich für die wohl beste Ad-hoc-Kinderbetreuung unter Pandemiebedingungen, die man sich vorstellen kann, durch die sogar die Zeiten des Lockdowns sehr viel Freude zu bieten hatten und ohne die ich meine Habilitationsschrift kaum rechtzeitig hätte fertigstellen können. Die freitäglichen kulinarischen Spielplatzbesuche und regelmäßigen Nutzungen des Abholservices der Nummer 16, die Bauernhofurlaube und die vielen Gespräche haben wir zum Glück auch über die Pandemie hinaus fortgesetzt.

Julia König hat mir über die letzten eineinhalb Jahrzehnte through the best of times and through the darkest of hours dazu verholfen, eine eigene Stimme zu finden. Ihr Vertrauen darin, dass die Fertigstellung des Textes sich trotz aller beruflicher Widrigkeiten lohnen würde, hat mir mehr geholfen, als ich sagen kann. Marla ist seit 2017 bei uns und hat viel Geduld mit mir gehabt und

mir immer wieder handfeste Gründe dafür geliefert, warum es sich auch für das eigene Leben lohnt, über die Dinge nachzudenken, die das Thema dieses Buchs ausmachen. Sie hat mir aber ebenfalls gezeigt, dass es noch wichtiger ist, das Nachdenken zugunsten des Augenblicks auch mal bleiben zu lassen. Cleo hat die Ausrichtung unseres Lebens schließlich auf die schönste mögliche Weise vereindeutigt. Max fehlt uns. Für euch vier ist dieses Buch.

Bibliographie

Adamczak, Bini, Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende, Berlin: Suhrkamp 2017.

Adorno, Theodor W., Gesammelte Schriften (AGS) in 20 Bänden, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997.

- Ders., Die Idee der Naturgeschichte, AGS 1, 345–365.
- Ders. und Horkheimer, Max, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, AGS 3.
- Ders., Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, AGS 4.
- Ders., Negative Dialektik, AGS 6.
- Ders., Die revidierte Psychoanalyse, AGS 8, 20–41.
- Ders., Theorie der Halbbildung, AGS 8, 93–121.
- Ders. und Jaerisch, Ursula, Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute, AGS 8, 177–195.
- Ders., Thesen über Bedürfnis, AGS 8, 392–396.
- Ders., Erziehung nach Auschwitz, AGS 10.2, 674–690.
- Ders., Fortschritt, AGS 10.2, 617–638.
- Ders., Zu Subjekt und Objekt, AGS 10.2, 741–758.
- Ders., Der Essay als Form, AGS 11, 9–33
- Ders., Erziehung zur Mündigkeit, in: ders., Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969, hrsg. von Gerd Kadelbach, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971, 133–147.
- Ders., Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996.
- Ders., Einleitung in die Soziologie (1968), hrsg. von Christoph Gödde, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.
- Ders., Problem des neuen Menschentypus, in: Frankfurter Adorno-Blätter VIII, hrsg. von Rolf Tiedemann, München: Edition Text + Kritik 2003, 61–69.
- Ders., Metaphysik. Begriff und Probleme (1965), hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.
- Ders., Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65), hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.
- Ders., Philosophische Terminologie I und II, hrsg. von Henri Lonitz, Berlin: Suhrkamp 2016.
- Ders., Ästhetik (1958/59), Berlin: Suhrkamp 2017.

Allen, Amy, The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, New York: Columbia University Press 2015.

- Dies., Jaeggi, Rahel und von Redecker, Eva, Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change. An Exchange between Amy Allen and Rahel Jaeggi, in: Graduate Faculty Philosophy Journal 37 (2016) 2, 225–251.

Alloa, Emanuel, Maurice Merleau-Ponty II – Fleisch und Differenz, in: Emanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny und Tobias Klass (Hrsg.), Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 37–51.

Althusser, Louis, Für Marx, Suhrkamp: Berlin 2011.
Améry, Jean, Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, in: Ders., Werke, Bd. 2, hrsg. von Irene Heidelberger-Leonard und Gerhard Scheit, Stuttgart: Klett-Cotta 2002, 7–177.
– Ders., Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Violenz. Der Revolutionär Frantz Fanon (1968), in: Ders., Werke, Bd. 7, hrsg. von Stephan Steiner, Stuttgart: Klett-Cotta 2005, 428–449.
Anderson, Elisabeth, The Social Epistemology of Morality. Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery, in: Miranda Fricker und Michael Brady (Hrsg.), The Epistemic Life of Groups. Essays in Collective Epistemology, Oxford: Oxford University Press 2015, 75–94.
Angehrn, Emil, Die Herausforderung des Negativen. Zwischen Sinnverlangen und Sinnentzug, Basel: Schwabe Verlag 2015.
Annas, Julia, The Morality of Happiness, New York: Oxford University Press 1993.
Anscombe, Gertrud E. M., Absicht, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Berlin: Suhrkamp 2011.
Appiah, Antony, The Honor Code. How Moral Revolutions Happen, New York: Norton and Company 2010.
Arendt, Hannah, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München: Piper (8) 2000.
Aristoteles, Metaphysik, nach der Übersetzung von Hermann Bonitz bearbeitet von Horst Seidl, Hamburg: Verlag Felix Meiner 1995.
– Ders., Politik, übersetzt von Eugen Rolfes, Hamburg: Verlag Felix Meiner 1995.
– Ders., Über die Seele, nach der Übersetzung von Willy Theiler bearbeitet von Horst Seidl, Hamburg: Verlag Felix Meiner 1995.
– Ders., Nikomachische Ethik, übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (5) 2015.
Arndt, Andreas, »…wie halten wir es nun mit der hegel'schen Dialektik?« Marx' Lektüre der »Phänomenologie« 1844, in: Ders., Hegel in Marx. Studien zur dialektischen Kritik und zur Theorie der Befreiung, Berlin: Dietz Verlag 2023, 78–89.
Baldwin, James A., On Language, Race, and the Black Writer, in: Ders., The Cross of Redemption. Uncollected Writings, New York: Random House 2010, 140–144.
– Ders., Everybody's Protest Novel, in: Ders., Notes of a Native Son, London: Penguin Random House 2017.
– Ders., Langston Hughes, Lorraine Hansberry, Emile Capouya und Alfred Kazin, »The Negro in American Culture.« A Group discussion, WBAI Radio, https://www.youtube.com/watch?v=jNpitdJSXWY, abgerufen am 3. 4. 2024.
– Ders., National Press Club Speech 1986, https://www.youtube.com/watch?v=mMSSw9EdEZ8, abgerufen am 3. 4. 2024.
– Ders., in: James Baldwin: The Price of the Ticket, BBC Dokumentation 1990.
Becker-Schmidt, Regina, Politisch-psychologische Anmerkungen zu asymmetrischen Tauschverhältnissen aus feministischer Sicht, in: Karin Stögner und Alexandra Colligs (Hrsg.), Kritische Theorie und Feminismus, Berlin: Suhrkamp 2022, 166–179.

Benjamin, Walter, Der Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: Ders., Gesammelte Schriften (BGS), Bd. I.1, herausgegeben von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.
– Ders., Über den Begriff der Geschichte, BGS I.2, 691–704.
– Ders., Zentralpark, BGS I.2, 655–690.
– Ders., Der Moralunterricht, BGS II.1, 48–54.
– Ders., Das Passagenwerk, BGS V. 1.
– Ders., Brief an Werner Kraft, in: ders., Briefe I, hrsg. von Gershom Sholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1978, 615–617.
Berding, Helmut, Moderner Antisemitismus in Deutschland, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
Bernstein, Jay M., Adorno. Disenchantment and Ethics, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
– Ders., To be is to live, to live is to be recognized. On Michael Thompson's Life and Action, in: Graduate Faculty 30 (2009), 357–390.
– Ders., Is Ethical Naturalism Possible? From Life to Recognition, in: Constellations 18 (2011), 8–20.
– Ders., Torture and Dignity. An Essay on Moral Injury, Chicago: The University of Chicago Press 2015.
– Ders., Mimetische Rationalität und materiale Inferenz: Adorno und Brandom, in: Philip Hogh und Stefan Deines (Hrsg.), Sprache und Kritische Theorie, Frankfurt/Main: Campus 2016, 199–218.
– Ders., What Do We Owe Other Peoples? On Amy Allen's The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, in: Berlin Journal of Critical Theory 2 (2018) 2, 131–148.
Bird-Pollan, Stefan, Hegel, Freud and Fanon. The Dialectic of Emancipation, London/New York: Rowman and Littlefield 2015.
Blackburn, Robin, The Making of New World Slavery. From The Baroque to the Moderne, London und New York: Verso 1997.
Bonefeld, Werner, A Critical Theory of Economic Compulsion. Wealth, Suffering, Negation, London: Routledge 2023.
Böhme, Gernot, Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2008.
Brandom, Robert B., Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung, in: Christoph Halbig, Michael Quante und Ludwig Siep (Hrsg.), Hegels Erbe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, 46–77.
Breitenstein, Peggy, Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault, Frankfurt/Main und New York: Campus 2013.
Bröckling, Ulrich, Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement, in: ders., Susanne Krasmann und Thomas Lemke (Hrsg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, 131–167.
– Ders., Der Mensch als Akku, die Welt als Hamsterrad. Konturen einer Zeitkrankheit, in: Sighard Neckel und Greta Wagner (Hrsg.), Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft, Berlin: Suhrkamp 2013, 179–200.

Brudney, Daniel, Gemeinschaft als Ergänzung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58 (2010) 2, 195–219.
Buckel, Sonja, Dirty Capitalism, in: Dirk Martin, Susanne Martin und Jens Wissel (Hrsg.), Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie, Münster: Westfälisches Dampfboot 2015, 29–48.
Butler, Judith, Gewalt, Trauer, Politik, in: dies., Gefährdetes Leben. Politische Essays, aus dem Englischen von Karin Wördemann, 4. Auflage, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2012, 36–68.
– Dies., Kritik der ethischen Gewalt, aus dem Englischen von Reiner Ansén und Michael Adrian, 4. Auflage, Berlin: Suhrkamp 2014.
– Dies., Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen, aus dem Amerikanischen von Reiner Ansén, Berlin: Suhrkamp 2020.
Buytendijk, Frederik, Über den Schmerz, Bern: Medizinischer Verlag Huber 1948.
Castel, Robert, The Roads to Disaffiliation. Insecure Work and Vulnerable Relationships, in: International Journal of Urban and Regional Research 24 (2000) 3, 519–535.
– Ders., The Rise of Uncertainties, in: Critical Horizons 17 (2016) 2, 160–167.
Cavell, Stanley, Der Zugang zu Wittgensteins Spätphilosophie, in: ders., Nach der Philosophie. Essays, Berlin: Akademie-Verlag 2001, 75–95.
Çidam, Volkan, Die Phänomenologie des Widergeistes. Eine anerkennungstheoretische Deutung von Marx' normativer Kritik am Kapitalismus im *Kapital*, Baden-Baden: Nomos 2012.
– Ders., Adorno's two-track conceptualization of progress. The new categorical imperative and politics of remembrance, in: Constellations 28 (2021) 1, 79–95.
Clayton, Dewey M., Black lives matter and the civil rights movement. A comparative analysis of two social movements in the United States, in: Journal of Black Studies, 49 (2018) 5, 448–480.
Cole, Alyson, All of Us Are Vulnerable, But Some Are More Vulnerable than Others. The Political Ambiguity of Vulnerability Studies, an Ambivalent Critique, in: Critical Horizons 17 (2016) 2, 260–277.
Congdon, Matthew, Moral Articulation. On the Development of New Moral Concepts, Oxford: Oxford University Press 2023.
Crutzen, Paul J., Die Geologie der Menschheit, in: ders., Michael D. Mastrandrea, Stephen H. Schneider, Mike Davis und Peter Sloterdijk, Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang. Energie und Politik im Anthropozän, Berlin: Suhrkamp 2011, 7–10.
Danto, Arthur C., Analytical Philosophy of History, London: Cambridge University Press 1968.
Das, Veena, Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary, Berkeley: University of California Press 2007.
– Dies., The Boundaries oft he »We«. Cruelty, Responsibility and Forms of Life, in: Critical Horizons 17 (2016) 2, 168–185.
Dennett, Daniel C., Von den Bakterien zu Bach – und zurück. Die Evolution des Geistes, Berlin: Suhrkamp 2018.
Deutscher Tierschutzbund, Schweine, https://www.tierschutzbund.de/information/hintergrund/landwirtschaft/schweine/, abgerufen am 3. 4. 2024.

Dierenfield, Bruce J., The Civil Rights Movement. The Black Freedom Struggle in America, London und New York: Routledge (2) 2021.
Diner, Dan, Vom Stau der Zeit. Neutralisierung und Latenz zwischen Nachkrieg und Achtundsechzig, in: Hans Ulrich Gumbrecht und Florian Klinger (Hrsg.), Latenz. Blinde Passagiere in den Geisteswissenschaften, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2011, 165–172.
– Ders., Verschobene Erinnerung. Jean Amérys »Die Tortur« wiedergelesen, in: Ulrich Bielefeld und Yfaat Weiss (Hrsg.), Jean Améry. »…als Gelegenheitsgast, ohne jedes Engagement«, Paderborn: Wilhelm Fink 2014, 73–78.
– Ders., Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2020.
Dowd Hall, Jacquelyn, The Long Civil Rights Movement and the Political Uses of the Past, in: Journal of American History, 91 (2005) 4, 1233–1263.
Düttmann, Alexander Garcia, Der Verblendungszusammenhang. Sokrates, Adorno und Jacques Vergès, in: Malte Völk et al. (Hrsg.), »…wenn die Stunde es zuläßt.« Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie, Münster: Westfälisches Dampfboot 2012, 376–382.
Eagleton, Terry, Materialism, New Haven und London: Yale University Press 2016.
Ebke, Thomas, Edinger, Sebastian, Müller, Frank und Yos, Roman (Hrsg.): Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie, Berlin und Boston: de Gruyter 2016.
Edinger, Sebastian, Eine kleine Genealogie des Verhältnisses von Anthropologie und Ontologie im Denken Theodor W. Adornos mit einem Seitenblick auf Ulrich Sonnemann, in: Thomas Ebke und Caterina Zanfi (Hrsg.), Das Leben des Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus, Potsdam: Potsdam University Press 2017, 255–270.
– Ders., Negative Anthropologie bei Plessner und Adorno. Theoretische Grundlagen – Geschichtsphilosophie – Moderne-Kritik, Berlin/Boston: de Gruyter 2022.
Ehrmann, Jeanette, Schwarzes Mittelmeer, weißes Europa. Kolonialität, Rassismus und die Grenzen der Demokratie, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie 8 (2021) 1, 419–466.
Einert, Katrin, Quindeau, Ilka und Teuber, Nadine, Kindheiten im Nationalsozialismus und Zweiten Weltkrieg. Das Zusammenwirken von NS-Erziehung und Bombenangriffen, in: BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen 25 (2012) 1, 87–117.
Elbe, Ingo, Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* im Vergleich zu seiner späteren *Kritik der politischen Ökonomie*, in: Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2012, hrsg. von Ingo Elbe, Philip Hogh und Christine Zunke, Oldenburg: BIS-Verlag 2012, 7–69.
Ellmers, Sven, Ein Impuls, Resonanz oder Freiheit – was begründet kritische Gesellschaftstheorie, in: Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie (2020) 3, 167–192.
– Ders. und Hogh, Philip (Hrsg.), Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2017.
Fareld, Victoria, Entangled memories of violence. Jean Améry and Frantz Fanon, in: Memory Studies 14 (2021) 1, 58–67.

Fassin, Didier, Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2016, übersetzt von Christine Pries, Berlin: Suhrkamp 2017.
Fay, Margaret Alice, Der Einfluß von Adam Smith auf Karl Marx' Theorie der Entfremdung. Eine Rekonstruktion der ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahr 1844, Frankfurt/Main und New York: Campus 1986.
Federici, Silvia, Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation, Wien: Mandelbaum (2) 2014.
Fenichel, Otto, Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus, in: Ernst Simmel (Hrsg.), Antisemitismus, Frankfurt/Main: Fischer 1993, 35–57
Feige, Daniel Martin, Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie, Berlin: Suhrkamp 2022.
Ferber, Ilit, Sprachwehen. Über Schmerz und den Ursprung der Sprache, Berlin: Neofelis 2023.
Ferrarese, Estelle, Vulnerability – A Concept With Which to Undo the World as it is?, in: Critical Horizons 17 (2016) 2, 154.
– Dies., Vulnerability and Critical Theory, Leiden und Bosten: Brill 2018.
Fiedler, Lutz, »Schicksalsverwandtschaft«? Jean Amérys Fanon-Lektüren über Gewalt, Gegengewalt und Tod, in: Naharaim 11 (2017) 1–2, 133–165.
Figal, Günter, Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
Fink, Hans, Three Sorts of Naturalism, in: European Journal of Philosophy 14 (2006), 202–221.
Finlayson, James Gordon, Adorno's Metaphysics of Moral Solidarity in the Moment of Its Fall, in: Peter Gordon, Espen Hammer und Max Pensky, Max (Hrsg.), A Companion to Adorno, Hoboken: Wiley 2020, 615–630.
Fischer, Joachim, Kritische Theorie der Gesellschaft versus Philosophische Anthropologie der Moderne. Alternative Paradigmen aus dem 20. Jahrhundert, in: Ebke, Edinger, Müller und Yos (Hrsg.): Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte, Berlin und Boston: de Gruyter 2016, 3–28.
Flashar, Helmut, Die Platonkritik (I 4), in: Otfried Höffe (Hrsg.), Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Klassiker Auslegen, Bd. 2., Berlin: Akademieverlag 1995, 63–82.
Flick, Sabine, Leben durcharbeiten. Selbstsorge in entgrenzten Arbeitsverhältnissen, Frankfurt/Main und New York: Campus 2013.
Foot, Philippa, Die Natur des Guten, übersetzt von Michael Reuter, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004.
Frankena, William K., Der naturalistische Fehlschluß, in: Günther Grewendorf und Georg Meggle (Hrsg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, 83–99.
Fraser, Nancy, Der Allesfresser. Wie der Kapitalismus seine eigenen Grundlagen verschlingt, Berlin: Suhrkamp 2023.
Fraser, Nancy und Jaeggi, Rahel, Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie, herausgegeben von Brian Milstein, aus dem Amerikanischen von Jürgen Schröder, Berlin: Suhrkamp 2020.

Freud, Sigmund, Triebe und Triebschicksale (1915), in: ders., Studienausgabe (FSA), Bd. III, hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt/Main: Fischer 2000, 75–102.
– Ders., Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]), FSA IX, 191–270.
– Ders., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 11, Frankfurt/Main: Fischer 1969.
Freyenhagen, Fabian, Living Less Wrongly. Adorno's Practical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press 2013.
– Ders., Honneth on Social Pathologies. A Critique, in: Critical Horizons 16 (2015) 2, 131–152.
Friedländer, Saul, Frei, Norbert, Steinbacher, Sybille, Diner, Dan und Habermas, Jürgen, Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München: C.H. Beck 2022
Fuchs, Thomas, Die Zeitlichkeit des Leidens, in: Martin Heinze, Christian Kupke und Christoph Kurth (Hrsg.), Das Maß des Leidens. Klinische und theoretische Aspekte seelischen Krankseins, Würzburg: Königshausen und Neumann 2003, 59–78.
– Ders., Iwer, Thomas und Micalo, Stefano, Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft, Berlin: Suhrkamp 2018, 7–24.
Furet, Francois, Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert, München: Piper 1998.
Gerhard, Ute, Geschlechterverhältnisse im Wandel. Anforderungen unter globalem Anpassungsdruck am Beispiel fürsorglicher Praxis/Care, in: Guido Becke, Peter Bleses, Wolfgang Ritter und Sandra Schmidt (Hrsg.), ›Decent Work‹. Arbeitspolitische Gestaltungsperspektive für eine globalisierte und flexibilisierte Arbeitswelt, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010, 221–230.
Gilroy, Paul, Fanon and Améry. Theory, Torture and the Prospect of Humanism, in: Theory, Culture & Society 27 (2010) 7–8, 16–32.
Glaude, Eddie S., Begin Again. James Baldwin's America and Its Urgent Lessons for Our Own, New York: Crown 2021
Govrin, Jule, Politische Körper. Von Sorge und Solidarität, Berlin: Matthes und Seitz 2022.
Gregoratto, Federica, Love and the (Wrong) World. Adorno and Illouz on an Ambivalent Relation, in: Journal of Social Philosophy 52 (2021) 1, 72–92.
Grüny, Christian, Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes, Würzburg: Königshausen und Neumann 2004.
Gruschka, Andreas, »Bürgerliche Kälte«. Eine Zentralkategorie einer kritischen Pädagogik im Anschluss an T. W. Adorno – zugleich ein Rückblick auf 30 Jahre ihrer Erforschung, in: Sabine Andresen, Dieter Nittel und Christiane Thompson (Hrsg.), Erziehung nach Auschwitz bis heute. Aufklärungsanspruch und Gesellschaftsanalyse, Frankfurt/Main: Verlag der Goethe Universität 2019, 81–99.
Gumbrecht, Hans Ulrich, Nach 1945. Latenz als Ursprung der Gegenwart, Berlin: Suhrkamp 2012.
Günther, Klaus, Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
Haarer, Johanna, Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind, München: Lehmanns 1936.

– Dies., Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind, 2. Auflage, München: Lehmanns 1938.
Haase, Matthias, Leben und Anerkennen. Michael Thompsons praktischer Naturalismus, in: Martin Hähnel (Hrsg.): Aristotelischer Naturalismus, Stuttgart: Metzler 2017, 224–238.
– Ders., Geist und Gewohnheit. Hegels Begriff der anthropologischen Differenz, in: Andrea Kern und Christian Kietzmann (Hrsg.), Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität, Berlin: Suhrkamp 2017, 389–426.
Habermas, Jürgen, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes, in: ders., Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976, 9–47.
– Ders., Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, 9–30.
– Ders., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999.
– Ders., Freiheit und Determinismus, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2009, 155–186.
Hamacher, Werner, Andere Schmerzen, Zürich: diaphanes 2023.
Hartmann, Deborah, »Was mir anliegt, das ist die Beschreibung der subjektiven Verfassung des Opfers.« Jean Améry, Theodor W. Adorno und das Jude-Sein nach Auschwitz, in: Birte Hewera und Miriam Mettler (Hrsg.), An den Grenzen des Geistes. Zum 100. Geburtstag von Jean Améry, Marburg: tectum 2013, 85–102.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, in: ders., Werke (WW), Bd. 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
– Ders., Wissenschaft der Logik I. Erster Teil: Die objektive Logik, Erstes Buch, WW 5.
– Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, WW 7.
– Ders., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Zweiter Teil: Die Naturphilosophie, WW 9.
– Ders., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, WW 10.
– Ders., Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig: Verlag Felix Meiner (3) 1930.
Heidelberger-Leonard, Irene, Jean Améry. Revolte in der Resignation, Stuttgart: Klett-Cotta 2004.
Heinrich, Michael, Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster: Westfälisches Dampfboot (2) 1999.
Herf, Jeffrey, Vergleichende Perspektiven zu Antisemitismus, radikalem Antisemitismus während des Holocausts und amerikanischem weißen Rassismus, in: Stephan Grigat, Jakob Hoffmann, Marc Seul und Andreas Stahl (Hrsg.), Erinnern als höchste Form des Vergessens? (Um-)Deutungen des Holocaust und der »Historikerstreit 2.0«, Berlin: Verbrecher Verlag 2023, 107–150.

Herrmann, Steffen, Anerkennung und Abhängigkeit. Zur Bindungskraft sozialer Ungleichheitsverhältnisse nach Hegel, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62 (2014) 2, 279–296.
– Ders., Politik der Leiblichkeit. Von Maurice Merleau-Ponty zu Iris Marion Young und Judith Butler, in: Thomas Bedorf und Tobias Nikolaus Klass (Hrsg.), Leib – Körper – Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2015, 61–82.
– Ders., Ich – Andere – Dritte. Eine Einführung in die Sozialphilosophie, Freiburg und München: Verlag Karl Alber 2018.
Hinshelwood, Alec, The Work of Human Hands. Marx on Humanity as Solidarity, in: James Conant und Dawa Ometto (Hrsg.), Practical Reason in Historical and Systematic Perspective, Berlin: de Gruyter 2023, 321–352.
Hindrichs, Gunnar, Philosophie der Revolution, Berlin: Suhrkamp 2017.
– Ders., Auferstehung des Fleisches. Adornos kritischer Materialismus, in: ders., Zur kritischen Theorie, Berlin: Suhrkamp 2020, 181–209.
Hirsch, Alfred, Politik der Verletzlichkeit, in: Thomas Bedorf und Tobias Nikolaus Klass (Hrsg.), Leib – Körper – Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2015, 193–214.
Hobsbawm, Eric, The Age of Revolutions, New York: Random House 1996.
– Ders., Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, aus dem Englischen von Yvonne Badal, 5. verbesserte Auflage, München: Verlag Carl Hanser 1997.
Höffe, Otfried, Ethik als Praktische Philosophie – Methodische Überlegungen, in: ders., Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Klassiker Auslegen, Bd. 2., Berlin: Akademieverlag 1995, 13–38.
– Ders., Aristoteles' Politische Anthropologie, in: ders. (Hrsg.), Aristoteles: Politik, Klassiker Auslegen, Bd. 23, Berlin: Akademie Verlag (2) 2011, 15–28.
Hoffmann, Thomas, Lebensform – Natur, Begriff und Norm, in: Martin Hähnel und Markus Rothaar (Hrsg.): Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?, Berlin und New York: De Gruyter 2015, 45–64.
Hofstätter, Antonia, Catastrophe and History. Adorno, the Anthropocene and Beethoven's Late Style, in: Adorno Studies, 3 (2019), 1–19.
Hogh, Philip, Apathie Kälte Verdinglichung. Zur gesellschaftlichen Wirklichkeit moralischer Indifferenz, in: Sven Ellmers und Philip Hogh (Hrsg.), Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2017, 22–50.
– Ders., Ethischer Materialismus. Max Horkheimer und der Widerspruch in der natürlichen Normativität, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie 6 (2019) 1, 15–42.
– Ders., Grund zur Selbstkritik. Über die geringe Bedeutung des Antisemitismus in gegenwärtigen kritischen Theorien, in: Neues Deutschland. Die Woche, https://www.nd-aktuell.de/artikel/1177172.antisemitismus-gesellschaftskritik-und-antisemitismus-grund-zur-selbstkritik.html, abgerufen am 3. 4. 2024.
– Ders. und König, Julia, Bestimmte Unbestimmbarkeit. Über die zweite Natur in der ersten und die erste Natur in der zweiten, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59 (2011) 3, 419–438.

Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.
– Ders., Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, 11–69.
– Ders., Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart: Reclam 2001.
– Ders., (Hrsg.), Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus, Frankfurt/Main und New York: Campus 2002.
– Ders., Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung, in: ders., (Hrsg.), Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus, Frankfurt/Main und New York: Campus 2002, 141–158.
– Ders., Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie, in: ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007, 28–56.
– Ders., Das Werk der Negativität. Eine anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin: Suhrkamp 2010, 251–260.
– Ders., Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin: Suhrkamp 2010, 280–297.
– Ders., Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin: Suhrkamp 2011.
– Ders., Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, mit Kommentaren von Judith Butler, Raymond Geuss und Jonathan Lear und einer Erwiderung von Axel Honneth, Berlin: Suhrkamp 2015.
Horkheimer, Max, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main: Fischer 1985.
– Ders., Gesammelte Schriften (HGS) in 19 Bänden, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/Main: Fischer 1988.
– Ders., Materialismus und Moral, HGS 3, 111–149.
– Ders., Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, HGS 3, 249–276.
Ikäheimo, Heikki, Von Hegel zu Marx und zurück – zwei Entwürfe einer normativen Ontologie der menschlichen Lebensform, in: Stephan Zimmermann und Christian Krijnen (Hrsg.), Sozialontologie in der Perspektive des deutschen Idealismus. Ansätze, Rezeptionen, Probleme, Berlin und Boston: de Gruyter 2018, 161–183.
Illouz, Eva, Wir, die Linken? Nicht mehr, in: Süddeutsche Zeitung, www.sz.de/1.6295055, abgerufen am 3. 4. 2024.
Jaeggi, Rahel, Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt/Main und New York: Campus 2006.
– Dies., Kritik von Lebensformen, Berlin: Suhrkamp 2014.
– Dies., »Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls.« Moralischer Fortschritt und sozialer Wandel, in: Thomas Gutmann, Sebastian Laukötter, Arnd Pollmann und Ludwig Siep (Hrsg.), Genesis und Geltung. Historische Erfahrung und Normenbegründung in Moral und Recht, Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 223–242.
– Dies., Macht, Problem, Kritik. Repliken auf Saar, Crary, Menke und Khurana, in: Philosophisches Jahrbuch 126 (2019) II, 321–350.

– Dies., Fortschritt und Regression, Berlin: Suhrkamp 2023.
Jantschek, Thorsten, Type and Token, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, hrsg. von Karlfried Gründer, Basel: Schwabe Verlag 1998, Sp. 1581–1582.
Kellermann, Georgine, in: Johanna Dürrholz, Kira Kramer und Silke Werzinger, I'm coming out, https://www.faz.net/aktuell/stil/leib-seele/outing-so-haben-sieben-queeremenschen-ihr-coming-out-erlebt-18081886.html, abgerufen am 3. 4. 2024.
Khurana, Thomas, »Die Gewohnheit des Rechten«. Zur Wirklichkeit der Freiheit in Gestalt der zweiten Natur, in: Jens Kertscher und Jan Müller (Hrsg.), Lebensform und Praxisform, Münster: mentis 2015, 299–318.
– Ders., Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie, Berlin: Suhrkamp 2017.
– Ders., Gattungswesen. Zur Sozialität der menschlichen Lebensform, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 70 (2022) 3, 373–399.
– Ders., Genus-Being. On Marx's Dialectical Naturalism, in: Luca Corti und Johannes-Georg Schülein (Hrsg.), Nature and Naturalism in Classical German Philosophy, New York: Routledge 2022, 246–278.
Kietzmann, Christian, Lebensform und praktisches Denken, in: Jens Kertscher und Jan Müller (Hrsg.), Lebensform und Praxisform, Münster: Mentis 2015, 53–75.
King, Vera, Giersch, Benigna, Rosa, Hartmut, Schreiber, Julia und Salfeld, Benedikt, Überforderung als neue Normalität. Widersprüche optimierender Lebensführung und ihre Folgen, in: Thomas Fuchs, Thomas Iwer und Stefano Micalo (Hrsg.), Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft, Berlin: Suhrkamp 2018, 227–257.
Kitcher, Philip, Moral Progress, New York: Oxford University Press 2021.
Kittay, Eva Feder, Human Dependency and Rawlsian Equality, in: Diana T. Meyers (Hrsg.), Feminists Rethink the Self, Boulder: Westview Press 1997, 219–66.
Klävers, Steffen, Decolonizing Auschwitz? Komparativ-postkoloniale Ansätze in der Holocaust-Forschung, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2021.
Klein, Judith, Was heißt Authentizität? Sartres Überlegungen zur Judenfrage, in: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 6 (1994).
Kohpeiß, Henrike, Bürgerliche Kälte. Affekt und koloniale Subjektivität, Frankfurt/Main und New York: Campus 2023.
König, Helmut, Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2016.
König, Julia, Wer jagt wen ›um der Kinder willen‹? Das Präventionsparadigma als Folie für gesellschaftliche Kämpfe um Sexualität, in: Widersprüche 36 (2016) 1, 71–84.
– Dies., Kindeswohl, advokatorische Ethik und Sexualpolitik, in: Ferdinand Sutterlüty und Sabine Flick (Hrsg.), Der Streit ums Kindeswohl, Weinheim: Beltz Juventa 2017, 113–133.
– Dies., »Praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz«. Zum Verhältnis von Moral und »Erziehung nach Auschwitz«, in: Sabine Andresen, Dieter Nittel und Christiane Thompson (Hrsg.), Erziehung nach Auschwitz bis heute. Aufklärungsanspruch und Gesellschaftsanalyse, Frankfurt/Main: Verlag der Goethe Universität 2019, 313–332.

Kristensen, Stefan, Maurice Merleau-Ponty I – Körperschema und leibliche Subjektivität, in: Emanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny und Tobias Klass (Hrsg.), Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 23–36.
Krüger, Hans-Peter, Kritische Anthropologie? Zum Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie, in: Thomas Ebke, Sebastian Edinger, Frank Müller und Roman Yos (Hrsg.): Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie, Berlin und Boston: de Gruyter 2016, 29–54.
Kuhne, Frank, Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft? Zum Problem der normativen Grundlage des *Kapitals* und der Kritischen Theorie, in: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 2 (2015) 1, 139–170.
– Ders., Marx und Kant. Die normativen Grundlagen des *Kapitals*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2022.
Küchenhoff, Joachim, Das Festhalten am Leiden, in: Martin Heinze, Christian Kupke und Christoph Kurth (Hrsg.), Das Maß des Leidens. Klinische und theoretische Aspekte seelischen Krankseins, Würzburg: Königshausen und Neumann 2003, 249–256.
Laitinen, Arto und Särkelä, Arvi, Four Conceptions of Social Pathology, in: European Journal of Social Theory 22 (2018) 1, 80–102.
– Dies., Analyzing Conceptions of Social Pathology. Eight Questions, in: Studies in Social and Political Thought 28 (2019) 1, 21–30.
Lang, Hermann, Leiden am Mangel, in: Martin Heinze, Christian Kupke und Christoph Kurth (Hrsg.), Das Maß des Leidens. Klinische und theoretische Aspekte seelischen Krankseins, Würzburg: Königshausen und Neumann 2003, 273–287.
Lange, Friedrich Albert, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn und Leipzig: Verlag J. Baedeker 1887.
Langman, Lauren und Albanese, Dan, Political Economy and the Normative. Marx on Human Nature and the Quest for Dignity, in: Michael J. Thompson (Hrsg.), Constructing Marxist Ethics. Critique, Normativity, Praxis, Chicago: Haymarket Books 2014, 59–85.
Lanzmann, Claude, Vom Holocaust zu *Holocaust* oder wie man sich seiner entledigt, in: ders., Das Grab des göttlichen Tauchers, Reinbek: Rowohlt 2015, 459–473.
Laplanche, Jean und Pontalis, Jean-Bertrand, Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973.
Lämmel, Niklas, Antisemitismus zwischen absoluter Distanzierung und ambivalenter Objektnähe. Der Begriff der Mimesis in der *Dialektik der Aufklärung*, in: Stefan Vennmann, Anne-Maika Krüger und Felix Kronau (Hrsg.), Warum Antisemitismus? Zur Politik der Judenfeindschaft im Spannungsfeld von Kollektiv und Subjekt, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2024, 103–119.
Lessenich, Stephan, Neben uns die Sintflut. Wie wir auf Kosten anderer leben, München: Piper 2018.
– Ders., Grenzen der Demokratie. Teilhabe als Verteilungsproblem, Stuttgart: Reclam 2019.
Lethen, Helmut, Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen, Berlin: Suhrkamp 2022.

Liebsch, Burkhard, Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken, Kusterdingen: Die Graue Edition 2014.
Linfield, Susie, Die Rückkehr der progressiven Abscheulichkeiten, in: Jungle World, 2 (2024), Imprint, 18–23.
Lingk, Alexander, Totalität und Entfremdung. Was Marx der jüngsten »kritischen« Wissenschaft voraus hat, in: Dominik Novkovic und Alexander Akel (Hrsg.), Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik. Aktualität und Perspektiven der Marxschen Praxisphilosophie, Kassel: Kassel University Press 2018, 311–331.
List, Elisabeth, Schmerz – Manifestation des Lebendigen und ihre kulturellen Transformationen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999) 5, 763–779.
Loick, Daniel, Abhängigkeitserklärung. Recht und Subjektivität, in: Rahel Jaeggi und Daniel Loick (Hrsg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin: Suhrkamp 2013, 296–318.
– Ders., Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts, Berlin: Suhrkamp 2017.
– Ders., Gegenhegemoniale Gewöhnung. Modelle zur Transformation der zweiten Natur, in: Thomas Khurana et al. (Hrsg.), Negativität. Kunst – Recht – Politik, Berlin: Suhrkamp 2018, 311–328.
– Ders., The Ethical Life of Counter-Communities, in: Critical Times, 4 (2021) 1, 1–28.
– Ders., Die Überlegenheit der Unterlegenen. Eine Theorie der Gegengemeinschaften, Berlin: Suhrkamp 2024.
Lorenzer, Alfred, Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1972.
– Ders., Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.
– Ders., Tiefenhermeneutische Kulturanalyse, in: ders. (Hrsg.), Kultur-Analysen, Frankfurt/Main: Fischer 1986, 11–98.
– Ders. und Görlich, Bernhard, Die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen. Zur Interpretation der psychoanalytischen Erfahrung jenseits von Biologismus und Soziologismus, in: Bernhard Görlich et al. (Hrsg.), Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980, 297–349.
Lukács, Georg, Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, München: Deutscher Taschenbuchverlag 1994.
Mackenzie, Catriona, Rogers, Wendy und Dodds, Susan, Vulnerability. New Ethics and Feminist Philosophy, Oxford: Oxford University Press 2014.
Majetschak, Stefan, Wittgenstein und die Folgen, Stuttgart: Metzler 2019.
Malabou, Catherine, The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic, New York und London: Routledge 2005.
Malm, Andreas, Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming, London und New York: Verso Books 2016.
– Ders., The Progress of this Storm. Nature and Society in a Warming World, London und New York: Verso 2018, 44–77.
Malm, Andreas und Hornborg, Alf, The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative, in: The Anthropocene Review 1 (2014) 1, 1–8.

Marcuse, Herbert, Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1970.
– Ders., Konterrevolution und Revolte, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973.
Marglin, Stephen A., Lessons of the Golden Age. An Overview, in: Ders. und Juliet B. Schor (Hrsg.), The Golden Age of Capitalism. Reinterpreting the Postwar Experience, Oxford: Oxford University Press 1992, 1–38.
Marglin, Stephen A. und Schor, Juliet B. (Hrsg.), The Golden Age of Capitalism. Reinterpreting the Postwar Experience, Oxford: Oxford University Press 1992.
Marx, Karl, Auszüge aus James Mills Buch »Elemens d'économie et politque, in: Karl Marx und Friedrich Engels, Werke (MEW), Ergänzungsband, Erster Teil, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz-Verlag 1977, 443–463.
– Ders., Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1, MEW 23.
– Ders., Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, MEW 8, 111–207.
– Ders., Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, 615–642.
– Ders., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW 42.
– Ders., Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, 465–588.
– Ders., Thesen über Feuerbach, MEW 3, 533–535.
– Ders., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1, 378–391.
– Ders., Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, 3–160.
Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, MEW 3, 9–530.
– Dies., Manifest der kommunistischen Partei, MEW 4, 459–493.
Marz, Ulrike, Wut auf Differenz. Kritische Theorie und die Kritik des Rassismus, Bielefeld: transcript 2023.
McDowell, John, Geist und Welt, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.
– Ders., Zwei Arten von Naturalismus, in: ers., Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, 30–73.
Meikle, Scott, Essentialism in the Thought of Karl Marx, La Salle: Open Court Publishing 1985.
Memmi, Albert, Trinker und Liebende. Versuch über die Abhängigkeit, aus dem Französischen übersetzt von Karin Messmer, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2000.
Menke, Christoph, Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004
– Ders., Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel, Berlin: Suhrkamp 2018.
– Ders., Theorie der Befreiung, Berlin: Suhrkamp 2022
Messerschmidt, Astrid, Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus, in: Peripherie 28 (2008) 109/110, 42–60.
Mills, Charles W., Der Racial Contract, Frankfurt/Main und New York: Campus 2023.
Mohan, Robin, Die Ökonomisierung des Krankenhauses. Eine Studie über den Wandel pflegerischer Arbeit, Bielefeld: transcript 2018.

Moody-Adams, Michelle, The Idea of Moral Progress, in: Metaphilosophy 30 (1999) 3, 168–185.
Moore, Jason W., Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism, in: ders. (Hrsg.), Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism, Oakland: PM Press 2016, 1–14.
Morris, David B., Geschichte des Schmerzes, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996.
Müller, Jan, Kritische Theorie und Aristotelischer Naturalismus, in: Martin Hähnel (Hrsg.): Aristotelischer Naturalismus, Stuttgart: Metzler 2017, 298–315.
– Ders., Feeling Solidarity, in: Thomas Szanto und Hilge Landweer (Hrsg.), The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion, New York/London: Routledge 2020, 532–542.
Müller, Jörn »Ergon« und »Eudaimonia«. Plädoyer für eine unifizierende Interpretation der »Ergon«-Argumente in den aristotelischen Ethiken, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 57 (2003) 4, 513–542.
Neckel, Sighard und Wagner, Greta (Hrsg.), Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft, Berlin: Suhrkamp 2013.
Neiman, Susan und Wildt, Michael (Hrsg.), Historiker streiten. Gewalt und Holocaust – die Debatte, Berlin: Propyläen 2022.
Neuhouser, Frederick, Neuhouser, Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau, Berlin: Suhrkamp 2012.
– Ders., Hegel über Sozialontologie und die Möglichkeit sozialer Pathologien, in: Stephan Zimmermann und Christian Krijnen (Hrsg.), Sozialontologie in der Perspektive des deutschen Idealismus. Ansätze, Rezeptionen, Probleme, Berlin und Boston: de Gruyter 2018, 119–140.
– Ders., Diagnosing Social Pathology. Rousseau, Hegel, Marx and Durkheim, Cambridge: Cambridge University Press 2023.
Ng, Karen, Ideology Critique from Hegel and Marx to Critical Theory, in: Constellations 22 (2015) 3, 393–404.
– Dies., Hegel and Adorno on Negative Universal History. The Dialectics of Species-Life, in: Michael Monahan (Hrsg.), Creolizing Hegel, London und New York: Rowman and Littlefield 2017, 113–133.
– Dies., Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic, Oxford: Oxford University Press 2020.
Nietzsche, Friedrich, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Stuttgart: Reclam 1994.
– Ders., Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: ders., Kritische Studienausgabe (KSA) Bd. 5, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuchverlag (12) 2012, 245–412.
Novakovic, Andreja, Hegel's Real Habits, in: European Journal of Philosophy 27 (2019) 4, 882–897.
Nussbaum, Martha, Women and Human Development. The Capability Approach, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
– Dies., und Sen, Amartya (Hrsg.), The Quality of Life, Oxford: Clarendon Press 1993.

Pinkard, Terry, Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein, in: Christoph Halbig, Michael Quante und Ludwig Siep (Hrsg.), Hegels Erbe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, 254–294.
– Ders., Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life, Oxford/New York: Oxford University Press 2012.
– Ders., Hegels Naturalismus und die zweite Natur. Von Marx zu Hegel und zurück, in: Rahel Jaeggi und Daniel Loick (Hrsg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin: Suhrkamp 2013, 195–227.
Pippin, Robert B., Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life, New York: Cambridge University Press 2008.
Plessner, Helmuth, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin/Boston: de Gruyter 1975.
– Ders., Der Mensch als Lebewesen, in: ders., Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart: Reclam 1982, 9–62.
– Ders., Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung, in: ders., Gesammelte Schriften (GS) Bd. X, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, 212–226.
– Ders., Soziale Rolle und menschliche Natur, GS X, 227–241.
Pohl, Rolf, Ganz normale Massenmörder? Zum Normalitätsbegriff in der neueren NS-Täterforschung, in: Stephan Grigat, Jakob Hoffmann, Marc Seul und Andreas Stahl (Hrsg.), Erinnern als höchste Form des Vergessens? (Um-)Deutungen des Holocaust und der »Historikerstreit 2.0«, Berlin: Verbrecher Verlag 2023, 41–84.
Pohrt, Wolfgang, Theorie des Gebrauchswerts. Über die Vergänglichkeit der historischen Bedingungen, unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt, Berlin: Edition Tiamat 2001.
Postone, Moishe, Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, aus dem Amerikanischen von Christoph Seidler, Wolfgang Kukulies, Petra Haarmann, Norbert Trenkle und Manfred Dahlmann, Freiburg im Breisgau: Ca Ira 2003.
– Ders., Antisemitismus und Nationalsozialismus, in: ders., Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen, Freiburg: Ca Ira 2005, 165–194.
– Der Holocaust und der Verlauf des 20. Jahrhunderts, in: ders., Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen, Freiburg im Breisgau: Ca Ira 2005, 119–164.
Puzic, Maik, Spiritus sive Consuetudo. Überlegungen zu einer Theorie der zweiten Natur bei Hegel, Würzburg: Königshausen und Neumann 2017.
Quindeau, Ilka, Spur und Umschrift. Die konstitutive Bedeutung von Erinnerung in der Psychoanalyse, München: Fink 2004.
Quante, Michael, Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz, in: Rahel Jaeggi und Daniel Loick (Hrsg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin: Suhrkamp 2013, 69–86.
Raphael, Lutz, Jenseits von Kohle und Stahl. Eine Gesellschaftsgeschichte Westeuropas nach dem Boom, Berlin: Suhrkamp 2019.
Ranchio, Filippo, Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie, Hamburg: Meiner 2016.

Rantis, Konstantinos, Geist und Natur. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
Reckwitz, Andreas, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin: Suhrkamp 2017.
– Ders., Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin: Suhrkamp 2019.
Redecker, Eva von, Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels, Frankfurt/Main: Campus 2018.
Renault, Emmanuel, A Critical Theory of Social Suffering, in: Critical Horizons 11 (2010) 2, 221–241.
– Ders., Social Suffering. Sociology, Psychology, Politics, London: Rowman and Littlefield 2017.
Rensmann, Lars, Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität, Berlin: Argument Verlag 1998.
– Ders., The Politics of Unreason. The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism, New York: State University of New York Press 2017
Reuter, Gerson, Was wir grundlegend sind: Menschen unter anderen biologischen Einzeldingen. Überlegungen zu unserer Natur und unseren transtemporalen Identitätsbedingungen, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 2019.
Rosa, Hartmut, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005.
– Ders., Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin: Suhrkamp 2016.
– Ders., Eskalation oder Ausweg? Das Ende der dynamischen Stabilisierung und das Konzept der Resonanz, in: Sven Ellmers und Philip Hogh (Hrsg.), Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien, Weilerswist: Velbrück 2017, 339–363.
Robinson, Cedric, Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition, revised and updated third edition, London: Penguin Random House 2020.
Rothberg, Michael, Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2021.
Salzborn, Samuel, Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich, Frankfurt/Main und New York: Campus 2010.
Sartre, Jean-Paul, Überlegungen zur Judenfrage, in: ders., Überlegungen zur Judenfrage, Deutsch von Vincent von Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (4) 2020, 9–91
Scarry, Elaine, The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World, New York und Oxford: Oxford University Press 1985.
Scheit, Gerhard, Die Meister der Krise. Über den Zusammenhang von Vernichtung und Volkswohlstand, Freiburg: Ca Ira 2001.
Schmidt, Alfred, Einleitung. Für eine neue Lektüre Feuerbachs, in: Ludwig Feuerbach, Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I, hrsg. und eingeleitet von Alfred Schmidt, Frankfurt/Main: Ullstein 1967, 5–64.
– Ders., Schopenhauer und der Materialismus, in: ders., Drei Studien über Materialismus, München: Carl Hanser 1977, 21–80.
– Ders., Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, 4. überarbeitete und verbesserte Auflage mit einem neuen Vorwort von Alfred Schmidt, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1993.

– Ders., Geschichte des Materialismus, hrsg. von Klaus-Jürgen Grün und Oliver Hein, Leipzig: Salier 2017.
Schmieder, Falko (Hrsg.), Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen, München: Wilhelm Fink 2011.
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophische Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus, Freiburg und München: Verlag Karl Alber 2018.
Schnädelbach, Herbert, Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus, in: Alfred Schmidt und Norbert Altwicker (Hrsg.), Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung, Frankfurt/Main: Fischer 1986, 52–78.
Schürmann, Volker, Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne, Paderborn: Fink 2014.
– Ders., Fremde Leiblichkeit, in: Thomas Bedorf und Tobias Nikolas Klass (Hrsg.), Leib – Körper – Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2015, 19–42.
Schüßler, Michael, Leib und Körper in der Kritischen Theorie Theodor W. Adornos und der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners, in: Ebke, Edinger, Müller und Yos (Hrsg.): Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte, a. a. O., 77–96.
Schumann, Frank, Leiden und Gesellschaft. Psychoanalyse in der Gesellschaftskritik der Frankfurter Schule, Bielefeld: transcript 2018.
Schweppenhäuser, Gerhard, Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie, Wiesbaden: Springer VS 2016.
Sembler, Camilo, Soziales Leiden. Zur zweiten Natur unserer Freiheit, Berlin/Boston: de Gruyter 2020.
Sen, Amartya, Commodities and Capabilities, Oxford: Oxford University Press 1999.
Sennett, Richard, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, aus dem Amerikanischen von Martin Richter, Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag 2010.
Simmel, Ernst, Antisemitismus und Massen-Psychopathologie, in: ders. (Hrsg.), Antisemitismus, Frankfurt/Main: Fischer 1993, 58–100.
Simmel, Georg, Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre, hrsg. von Gertrud Kantorowics, Hildesheim: Olms 1923/1967.
Städtler, Michael, Negative Dialektik und Materialismus, in: Giornale di Metafisica (2015) 1, 92–105.
Stederoth, Dirk, Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar, Berlin: Akademie Verlag 2001.
Steinhoff, Uwe, Frau ist nicht gleich »Frau«, https://www.novo-argumente.com/artikel/frau_ist_nicht_gleich_frau, abgerufen am 3. 4. 2023.
– Ders. und Stirn, Aglaja, Warum die Biologie nur zwei Geschlechter kennt, https://www.faz.net/aktuell/karriere-hochschule/hoersaal/warum-die-biologie-nur-zwei-geschlechter-kennt-18182532.html, abgerufen am 3. 4. 2024.
– Ders./ Galuschka, Antje/ Hümpel, Rieke/ Korte, Alexander und Vollbrecht, Marie-Luise, Wie ARD und ZDF unsere Kinder indoktrinieren, https://www.welt.de/debatte/kommentare/plus239113451/Oeffentlich-rechtlicher-Rundfunk-Wie-ARD-und-ZDF-unsere-Kinder-indoktrinieren.html, abgerufen am 3. 4. 2023.

Stemmer, Peter, Aristoteles' Ergon-Argument in der Nikomachischen Ethik, in: Gereon Wolters und Martin Carrier (Hrsg.), Homo Sapiens und Homo Faber. Epistemische und technische Rationalität in Antike und Gegenwart, Berlin: de Gruyter 2005, 65–86.
Straehle, Christine, Vulnerability, Autonomy, and Applied Ethics. Introduction, in: dies. (Hrsg.), Vulnerability, Autonomy, and Applied Ethics, London und New York: Routledge 2017, 1–10.
Stögner, Karin, Antisemitismus und Sexismus. Historisch-gesellschaftliche Konstellationen, Baden-Baden: Nomos 2014.
– Dies., Der neue Unwille zu trauern. Kritische Theorie und Antisemitismus nach dem 7. Oktober, CARS Working Papers #019, https://kidoks.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/4704/file/CARS_WorkingPaper_019.pdf, 1–12.
Stosch, Samuel, Versuch in richtiger Bestimmung einiger gleichlautender Wörter der deutschen Sprache, Berlin: August Mylius 1780.
Sznaider, Natan, Fluchtpunkte der Erinnerung. Über die Gegenwart von Holocaust und Kolonialismus, München: Hanser 2022.
– Ders., Zur Lüge der Linken, in Süddeutsche Zeitung, www.sz.de/1.6292773, am 3. 4. 2024.
Testa, Italo, Criticism from within Nature. The dialectic between first and second nature from McDowell to Adorno, in: Philosophy and Social Criticism 33 (2007), 473–497.
– Ders., Selbstbewußtsein und zweite Natur, in: Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Hrsg.), Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2008, 286–307.
– Ders., Some Consequences of Michael Thompson's *Life and Action* for Social Philosophy, in: M. Bianchin und Italo Testa (Hrsg.), Life and Action in Ethics and in Politics, Rom: Luiss University Press 2015, 69–84.
Thein, Christian, Sozialphilosophie zwischen Herrschafts- und Antisemitismuskritik, in: Franziska Dübgen, Marina Martinez Matteo und Ruth Sonderegger (Hrsg.), Philosophie und Rassismus, Weilerswist: Velbrück (im Erscheinen), 1–16
Theunissen, Michael, Negativität bei Adorno, in: Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983, 41–65.
Thompson, Michael, Apprehending Human Form, in: Royal Institute of Philosophy Supplement 54 (2004), 47–74.
– Ders., What is it to Wrong Someone? A Puzzle about Justice, in: R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler und Michael Smith (Hrsg.), Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz, New York: Oxford University Press 2004, 333–384.
– Ders., Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens, aus dem Amerikanischen von Matthias Haase, Berlin: Suhrkamp 2011.
– Ders., Formen der Natur: erste, zweite, lebendige, vernünftige und phronetische, in: Andrea Kern und Christian Kietzmann (Hrsg.), Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität, Berlin: Suhrkamp 2017, 29–77.
Tolstoj, Leo N., Anna Karenina, Ausgewählte Werke, Bd. 1, Wiener Verlag: Himberg 1989.
Tomasello, Michael, Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens, aus dem Amerikanischen von Jürgen Schröder, Berlin: Suhrkamp 2014.

Türcke, Christoph, Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift, München: C.H. Beck 2005.
– Ders., Philosophie des Traums, München: C.H. Beck 2008.
– Ders., Natur und Gender. Kritik eines Machbarkeitswahns, München: C.H. Beck 2021.
Vincent, Jean-Didier, Biologie des Begehrens. Wie Gefühle entstehen, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1990.
Voit, Nora, Muss das so wehtun? Dossier, in: Die Zeit, 16. November 2023, 13–15.
Volkov, Shulamit, Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays, München: C.H. Beck (2) 2000.
Wagner, Peter, Progress. A Reconstruction, Cambridge: Polity Press 2016.
Waldenfels, Bernhard, Das überbewältigte Leiden. Eine pathologische Betrachtung, in: Willi Oelmüller (Hrsg.), Kolloquium Religion und Philosophie, Bd. 3: Leiden, Paderborn, München, Wien und Zürich: Ferdinand Schöningh 1986, 129–140.
Wesche, Tilo, Dialektik oder Ontologie: Heidegger, in: Klein, Richard, Kreuzer, Johann und Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.), Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, 2. Auflage, Stuttgart: Metzler 2019, 487–495.
Whitebook, Joel, Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen, in: ders., Der gefesselte Odysseus. Studien zur Kritischen Theorie und Psychoanalyse, Frankfurt/Main und New York: Campus 2009, 169–202.
Whyman, Tom, Understanding Adorno on ›Natural-History‹, in: International Journal of Philosophical Studies (2016), 1–21.
– Ders., Adorno's Aristotle Critique and Ethical Naturalism, in: European Journal of Philosophy 25 (2017), 1208–1227.
Wiggins, David, Solidarity and the Root of the Ethical, in: Tijdschrift voor Filosofie, 71 (2009), 239–269.
Williams, Bernard, Wittgenstein und der Idealismus, in: ders., Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980, Königstein/Ts.: Hain 1984, 155–174.
Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971.
Wolf, Ursula, Einleitung, in: Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (5) 2015, 9–22.
Wright, Georg von, Progress: Fact and Fiction, in: Arnold Burgen, Peter Mclaughlin, Jürgen Mittel-straß (Hrsg.): The Idea of Progress, Berlin/New York: de Gruyter 1997, 1–18.
Ziege, Eva Maria, Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2009.
Zunke, Christine, Das soziobiologische Weltbild – malen nach Zahlen?, in: Myriam Gerhard und Christine Zunke (Hrsg.), »Wir müssen die Wissenschaft wieder menschlich machen.« Aspekte und Perspektiven der Naturphilosophie, Würzburg: Königshausen und Neumann 2010, 99–110.
– Dies., Dialektik des Lebendigen. Kritik der organischen Teleologie, Bielefeld: transcript 2023.
Zurn, Christopher F., Social Pathologies as Second-Order Disorder, in: Danielle Petherbridge (Hrsg.), Axel Honneth. Critical Essays, Leiden und Boston: Brill 2011, Kapitel 12.