

Philip Hogh

# Ethischer Materialismus

Meiner

Hogh

**Ethischer Materialismus**

Philip Hogg

---

# 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](mailto: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
<b>Einleitung: Leiblichkeit, Lebensform und Lebensformen</b>	
Über die Voraussetzungen der Bestimmung menschlichen Leidens in der Kritischen Theorie . . . . .	21
<b>I. Naturgeschichte als materialistische Methode . . . . .</b>	<b>55</b>
Adornos Begriff der Naturgeschichte . . . . .	60
Reflexivität . . . . .	62
Referenzialität . . . . .	70
Die Normativität der Naturgeschichte . . . . .	78
<b>II. Das Leiden und die Normativität der menschlichen Natur . . . . .</b>	<b>83</b>
<b>1. Leiden ist Leiden von etwas an etwas</b>	
Aristoteles und die nicht leidensfähige Vernunft . . . . .	87
Wahrnehmungsfähige Lebewesen leiden . . . . .	91
Was ist der Mensch für ein Lebewesen? . . . . .	94
Zum <i>ergon</i> -Argument . . . . .	100
Menschliches Leiden ist das Leiden von Lebewesen, die gut handeln können. . . . .	103
Nicht mehr gut handeln können . . . . .	111
Schlussfolgerungen . . . . .	114
<b>2. Leiden ist lebensformabhängig</b>	
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
<b>3. Das Leiden des gegenständlichen Gattungswesens</b>	
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
<b>4. Das Sein des Gattungswesens ist ein Werden, seine Natur ist zweite Natur . . . . .</b>	<b>209</b>
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
<b>III. Geschichte als Naturgeschichte menschlichen Leidens . . . . .</b>	<b>271</b>
<b>1. Das fortschreitende Leiden und der Fortschritt . . . . .</b>	<b>281</b>
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
<b>2. Naturgeschichte des Schmerzes . . . . .</b>	<b>327</b>
Physische und psychische Aspekte . . . . .	328
Trennung als soziale Realität des Schmerzes . . . . .	335
Normative Folgerungen . . . . .	345

Schmerz und bürgerliche Kälte . . . . .	348
Jean Améry's Folter . . . . .	357
<b>Schluss: Die Normativität des ethischen Materialismus . . . . .</b>	<b>369</b>
Danksagung . . . . .	377
<b>Bibliographie . . . . .</b>	<b>381</b>



## 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.<sup>1</sup> Die Natur ist hier das, was sich biologisch feststellen lässt – das heißt: Geschlecht wird biologisch definiert<sup>2</sup> – 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«<sup>3</sup> –, öffentlich zu sagen, dass sie eine Frau sei, gleich-

<sup>1</sup> Vgl. Uwe Steinhoff, Frau ist nicht gleich »Frau«, [https://www.novo-argumente.com/artikel/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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 angesprochen 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«<sup>4</sup>. 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-

<sup>4</sup> 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 sekundlich 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.<sup>5</sup>

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-

<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

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-

<sup>6</sup> 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 unhintergebar 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 ver-rät 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.<sup>7</sup> 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-

<sup>7</sup> 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.

runge nach seinem Nichtsein, d. h. nach seiner praktischen Aufhebung.<sup>8</sup> Mit Michael Theunissen lässt das Leiden sich darum als ein Nichtseinsollendes bezeichnen.<sup>9</sup> 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 sehnstüchtig, – sehnstüchtig nach Fernerem, Höherem, Hellerem.«<sup>10</sup> 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 »Fernerer« 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*<sup>11</sup> nenne. Wenn vom Leiden

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

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

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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-



---

anspricht, 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 Lebensformen

### 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.<sup>1</sup> Hat Adorno als ein maßgeblicher Vertreter der Kritischen Theorie nicht nur auf dieses Diktum Simmels hingewiesen,<sup>2</sup> 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

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

<sup>2</sup> 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 Lebensformen*

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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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

<sup>3</sup> Vgl. dazu Daniel C. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück. Die Evolution des Geistes*, Berlin: Suhrkamp 2018.

<sup>4</sup> 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<sup>5</sup> 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*.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Vgl. dazu John McDowell, *Geist und Welt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.

<sup>6</sup> 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«<sup>7</sup>, teilhat. Die Teilnehmer:innenperspektive ist in dieser Hinsicht nicht hintergebar. 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.«<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

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-

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

<sup>8</sup> Ebd., 175.

<sup>9</sup> 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.«<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.«<sup>12</sup> Dieser Interpretation zufolge gestattet Wittgensteins Bestimmung des Lebensformbegriffs seine Verwendung als Gat-

<sup>10</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971, § 241.

<sup>11</sup> 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).

<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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-

<sup>13</sup> Vgl. dazu Kietzmann, *Lebensform und praktisches Denken*, a. a. O., 55.

<sup>14</sup> Vgl. Stefan Majetschak, *Wittgenstein und die Folgen*, Stuttgart: Metzler 2019, 89–93.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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 Lebensformen, die selbst wiederum durch geteilte Praktiken, Gefühle, Sinngebungen etc. zusammengehalten werden und sich dementsprechend voneinander unterscheiden.<sup>19</sup> 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.«<sup>20</sup> Der Be-

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

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

<sup>19</sup> Vgl. Stanley Cavell, *Der Zugang zu Wittgensteins Spätphilosophie*, in: ders., *Nach der Philosophie. Essays*, Berlin: Akademie-Verlag 2001, 81.

<sup>20</sup> 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 *Lebensform* 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.«<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

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.

<sup>23</sup> Vgl. Philippa Foot, *Die Natur des Guten*, übersetzt von Michael Reuter, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, 51.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> 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 Lebensformen von Jaeggi als Ensemble sozialer Praktiken hinsichtlich ihrer soziokulturellen Bestimmtheit angesprochen.<sup>26</sup> Zwar wird weder im Falle des ethischen Naturalismus die Gesellschaftlichkeit der menschlichen Lebensform gelehnt 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 Lebensformen 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<sup>27</sup> Strukturen der menschlichen Lebensform, der Pluralismus zielt auf die Bestimmung der sich wandelnden unterschiedlichen Lebensformen und die Normativität dieses Wandels.<sup>28</sup> 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.

<sup>26</sup> Vgl. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, a. a. O., 65.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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.«<sup>29</sup> 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 Konkrektion 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.

<sup>29</sup> 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«<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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«<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup> 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

<sup>30</sup> Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, in: Adorno, AGS 3, 58.

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

<sup>32</sup> Ebd., 119.

<sup>33</sup> »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.<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup> 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.«<sup>36</sup> 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

<sup>34</sup> Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/Boston: de Gruyter 1975, 294.

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> Adorno und Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a. a. O., 267.



oder verschiebt.«<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup>

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«<sup>39</sup>. 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.<sup>40</sup> 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-

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> Böhme, *Ethik leiblicher Existenz*, a. a. O., 125.

<sup>40</sup> 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 Lebensformen 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.«<sup>41</sup> 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 Lebensformen bezüglich der Frage, inwiefern sie das von Menschen als leiblichen Wesen Erlebte hervorrufen bzw. nicht in ausreichendem Maße verhindern und lindern.

<sup>41</sup> 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 auseinanderzuidividieren. Die menschliche Natur findet man nie als solche vor, sondern stets in einer je schon gesellschaftlich und individuell-biographisch 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 Lebensformen, 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 Lebensformen. Worunter Menschen leiden, ist dementsprechend abhängig von den Lebensformen, 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 Lebensformen, 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 Lebensformen 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.«<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup> Sie können so als Resultate von historisch-gesellschaftlichen Lernprozessen verstanden werden, die in Lebensformen 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.«<sup>44</sup> 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

<sup>42</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., 203/4. Ich komme auf diese Passage unten noch ausführlich zu sprechen.

<sup>43</sup> Das ist ein zentraler Gedanke bei Bernstein: vgl. Bernstein, *Torture and Dignity*, a. a. O., 74.

<sup>44</sup> 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 Lebensformen 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 Lebensformen 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 Lebensformen, von Natur und Geschichte muss also nicht nur hinsichtlich des Leidens als naturgeschichtlicher Bestimmung durchgeführt werden, sondern auch bezüglich der Normativität von Lebensform und Lebensformen.

### *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,<sup>45</sup> 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

<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> 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

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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,<sup>49</sup> 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 verselbstständige 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.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> Vgl. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp 2011.

<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> 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.

<sup>51</sup> 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 Neuhauser, *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«<sup>52</sup> – 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«<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup> 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.«<sup>55</sup> Demgegenüber gerade das zu betonen, was den Menschen in ihrer jeweiligen Lebensform zugebetet wird und diese Zumutungen in ihrer »unausrottbaren ›Leibnähe« dessen, was die Menschen empfinden, erleben und erfahren«<sup>56</sup>, 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-

<sup>52</sup> Feige, *Die Natur des Menschen*, a. a. O., 266.

<sup>53</sup> Alfred Schmidt, *Geschichte des Materialismus*, hrsg. von Klaus-Jürgen Grün und Oliver Hein, Leipzig: Salier 2017, 63.

<sup>54</sup> Einen Überblick dazu liefert Terry Eagleton, *Materialism*, New Haven: Yale University Press 2016, 1–35.

<sup>55</sup> Adorno, *Philosophische Terminologie I und II*, hrsg. von Henri Lonitz, Berlin: Suhrkamp 2016, 504/5.

<sup>56</sup> 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.«<sup>57</sup> 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.«<sup>58</sup> Die »Abschaffung des Leidens, oder dessen Milderung hin bis zu einem Grad, der theoretisch nicht vorwegzunehmen, dem keine Grenze anzubefehlen ist«<sup>59</sup> steht so im Zentrum des ethischen Materialismus.<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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

<sup>57</sup> Adorno, *Philosophische Terminologie*, a. a. O., 515/16.

<sup>58</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., 203.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> 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.«<sup>62</sup> Wie auch in den ethnologischen und anthropologischen Untersuchungen von Veena Das<sup>63</sup> und den sozialwissenschaftlichen Studien von Robert Castel<sup>64</sup> 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.«<sup>65</sup> Von diesem Verständnis von Vulnerabilität lassen sich jedoch sowohl in der gegenwärtigen norma-

<sup>62</sup> Estelle Ferrarese, *Vulnerability and Critical Theory*, Leiden und Bosten: Brill 2018, 2.

<sup>63</sup> 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.

<sup>64</sup> 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.

<sup>65</sup> 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 Spannungsverhältnis von Natur und Gesellschaft zu begreifen.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup> 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.«<sup>69</sup> Allerdings muss demgegenüber nochmals betont werden, dass die Untrennbarkeit von Natur und Gesellschaft in Bezug auf die menschliche Lebensform

<sup>66</sup> 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.

<sup>67</sup> Vgl. dazu etwa Catriona Mackenzie, Wendy Rogers und Susan Dodds, *Vulnerability. New Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2014.

<sup>68</sup> 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.

<sup>69</sup> 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.«<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup> 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.«<sup>72</sup> 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-

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

<sup>71</sup> Vgl. Frederick Neuhouser, *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, Berlin: Suhrkamp 2012.

<sup>72</sup> 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.«<sup>73</sup> In den gegenwärtig diskutierten Konzepten von sozialen Pathologien ist jedoch für die leibliche Bestimmtheit menschlicher Wesen kaum Platz.<sup>74</sup> Das trifft auch noch auf die avanciertesten Arbeiten zu diesem Begriff von Frederick Neuhouser<sup>75</sup> und Emanuel Renault<sup>76</sup> 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.«<sup>77</sup> Zwar finden sich auch Studien, die konkrete soziale Pathologien im eben explizierten Sinne behandeln,<sup>78</sup> 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

<sup>73</sup> 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.

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

<sup>75</sup> Vgl. Neuhouser, Diagnosing Social Pathology. Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim, Cambridge: Cambridge University Press 2023.

<sup>76</sup> Vgl. Emanuel Renault, Social Suffering. Sociology, Psychology, Politics, London: Rowman and Littlefield 2017.

<sup>77</sup> Honneth, Eine soziale Pathologie der Vernunft, a. a. O., 157/58.

<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup> Zwar leiden Menschen demzufolge unter sozialen Pathologien. Doch, wie Neuhouser betont, faktisches Leiden muss nicht aus einer sozialen Pathologie resultieren.<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup> 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.<sup>82</sup> 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-

<sup>79</sup> 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.

<sup>80</sup> Vgl. Neuhouser, *Diagnosing Social Pathologies*, a. a. O., 3/4.

<sup>81</sup> »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).

<sup>82</sup> 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 Lebensformen 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.<sup>83</sup> 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.<sup>84</sup> 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

<sup>83</sup> 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.

<sup>84</sup> 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.«<sup>85</sup> 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 missverstehe 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.<sup>86</sup> 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-

<sup>85</sup> 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.

<sup>86</sup> 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 – »Vor-geschichte«<sup>87</sup>. 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,

<sup>87</sup> 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 Hilferwartung 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<sup>88</sup> der Geschichte ausdrückt, wird in Auseinandersetzung mit historischem Material entwickelt. Zum einen wird die in den Geschichtswissenschaften als »Goldene Jahre«<sup>89</sup> bezeichnete Zeit des Wirtschaftsaufschwungs nach dem Zweiten Weltkrieg daraufhin untersucht, welches Leiden am Fortschritt der dort wirksame Anpassungsdruck hervor-

<sup>88</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., 313–315.

<sup>89</sup> Überblickshaft dazu Stephen A. Marglin und Juliet B. Schor (Hrsg.), *The Golden Age of Capitalism. Rinterpreting 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 Améry's 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**