

Feige, Daniel Martin: *Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp 2022. 293 Seiten. [978-3-518-29953-1]

Rezensiert von Florian Uckmann (Universität Wien/Centre Marc Bloch Berlin)

In einem Mitte der 1960er Jahre geführten Radiogespräch zwischen Theodor W. Adorno und Arnold Gehlen zur Frage, ob die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen sei, entzündet sich der forcierte Streit an der grundsätzlichen ontologischen Konzeption sozialer Institutionen. Der bekannten These Gehlens, dass Institutionen in dem Sinne entlastende Funktion haben, dass sie als komplexitätsreduzierende Medialinstanzen den von den Widerfahrnissen der Moderne überforderten Menschen dienen, opponiert Adorno nicht dadurch, dass er das Potential für eine solche Funktion leugnete – rein phänomenologisch wird die Diagnose einer Ohnmacht ja durchaus geteilt – und nur deren schlechte Einrichtung kritisierte (was er selbstverständlich tut). Das Problem zwischen beiden sich *expressis verbis* auch als Empiriker verstehenden Soziologieprofessoren liegt vielmehr in der Frage nach den ontologischen Bedingungen der Wirklichkeit der Phänomene: Adornos Kritik an der Entlastungshypothese liegt nicht in der politischen Frage, ob die aus ihr hervorgehende Theorie affirmativ ist, sondern darin, dass die Affirmation der Phänomene theoretisch unpolitisch ist. Anders gesagt ist die Realität den Menschen in ihrer vollen Konkretion allein deshalb zumutbar, weil sie *toto coelo* von ihnen selbst gemacht ist. Die Praxis des Menschen antwortet nicht auf seine (Bedürfnis-)Natur, sondern geht ihr in dem Sinne voran, dass es gerade die sozialen Institutionen sind, die diese Natur verwirklichen. Die Opposition von philosophischer Anthropologie und kritischer Gesellschaftstheorie erweist sich letztlich als total: Die Metaphysik vom Menschen als wesentlich unbestimmt, als einem Ort des sich im Mangel zentrierenden reinen Lebens ist aus Sicht kritischer Gesellschaftstheorie deshalb ideologisch, weil sie die sich gerade in Form seiner Praxis äußernde Lebendigkeit des Menschen zum Produkt einer abstrakten Natur erklärt.

Inzwischen hat – die zeitgeschichtliche Baisse des historischen Materialismus entbehrt der Erwähnung – philosophische Anthropologie erneut Konjunktur. Anders als noch ein Centennium zuvor ist es aber nicht mehr das Leben, sondern eher der Begriff der Lebensform, um den sich die Debatte entspannt und es ist diesmal vor allem der – freilich inzwischen sehr heterogene – Bereich der Kritischen Theorie, in dem jene aktuell in einer besonders reflektierten Form auftritt. In diese Reihe einer Reanimation dialektischer Kritikgrundlegung fügt sich nun auch das Buch von Daniel Martin Feige, das sich

einem auf die Natur des Menschen bezogenen „nicht-formalistischen Begriff der Form“ (172) widmet und dessen Grundthese hierbei die ist, „dass der Mensch ein unbestimmtes Lebewesen ist, weil er sich zu dem macht, als was er sich verstanden hat“ (259). Die perfektive Formulierung darf, wie später noch zu sehen ist, als der eigentliche Beitrag des Buches angesehen werden. Feiges Kernanliegen der Restitution der wesentlichen *Frage* philosophischer Anthropologie erfolgt über den Weg einer immanenten Kritik heteronomer Begründungsfiguren sowie philosophieimmanenter Verkürzungen. Vor diesem Hintergrund wäre es falsch, eine Bewertung anzusetzen, die fragte, ob es Feige gelingt, eine eigene *systematische* „dialektische Anthropologie“ darzulegen; der philosophische Charakter seines Ansatzes – und das ist bei dem seit jeher problematischen theorieimmanenten Verhältnis philosophischer Anthropologie zur Empirie von eminenter Bedeutung – liegt vielmehr gerade in der Art, wie das Problem exponiert wird: Es ist gerade eine grundsätzlich *kritische* Herangehensweise, die die *Irreduzibilität* der Frage nach dem Wesen des Menschen und den *Sinn* ihrer Antwort – dass das Wesen des Menschen in seiner Unbestimmtheit liegt – ermöglicht.

I

Das expositorische erste Kapitel des Buches klärt die Natur des Problems der Frage nach dem (Begriff des) Menschen in Abgrenzung zu zwei sich als oppositionell verstehenden Auffassungen von dessen Wesen, die jedoch beide jeweils auf ihre Art als Reduktionismus auftreten: Auf der einen Seite steht (1) der *biologische Naturalismus*, der letztlich alle die menschliche Lebensform auszeichnenden Merkmale auf eine erstnatürliche, biologische Funktionalität zurückführt; auf der anderen Seite (2) der *historische Relativismus*, welcher die Kategorie „Mensch“ insgesamt als historisch kontingent zurückweist. Feige kritisiert beide Positionen mit dem Anspruch, aufzuzeigen, dass sie einerseits aufeinander bezogen sind und so andererseits „ein und demselben Register des Denkens angehören“ (29). Dies soll im Sinne immanenter Kritik geschehen, d.i. unter Aufweis interner Widersprüche in Bezug auf funktionale Grundannahmen, und letztlich hervorbringen, dass beiden Ansätzen gleichermaßen eine Verkürzung eignet, die aus einem falschen Verständnis für die zentrale Kategorie hervorgeht, die sie zu behandeln meinen. Der kritische Ansatzpunkt liegt dabei vor allem im Aufweis, inwiefern beide reduktionistische Richtungen *die Frage* nach der Natur des Menschen verfehlen müssen, deren Beantwortung sie ja zu präsentieren prä tendieren. Die Kritik an diesen Ansätzen vollzieht sich also vor allem auf einer formalen Ebene, die die Grundlagen des jeweiligen

Objektivitätsanspruchs betreffen: Das Ziel immanenter Kritik ist demzufolge darzulegen, welche Arten vermeintlicher Begründungsoperation für eine Frage *begrifflicher* oder *wesentlicher* Natur dysfunktional sind und warum dies der Fall ist.

(1) Die spezifische Tendenz einer Form empirisch-lebenswissenschaftlicher Forschung (vor allem Soziobiologie, Evolutionäre und Entwicklungspsychologie, Neurophysiologie), die Feige zu kritisieren ansetzt, ist wissenslogisch dadurch gekennzeichnet, dass sie die anthropologische Differenz in einem Merkmal sucht, das dem Menschen als biologischer Spezies exklusiv zukäme und zugleich feststellt, dass ein solches aus der Sicht ihrer Forschung nicht existiert. Der Mensch unterscheidet sich dieser Konzeption gemäß als *animal rationale* höchstens in seiner Komplexität, nicht jedoch auf kategorialer Ebene von nicht-rationalen Tieren. Vor allem die in diesem Wissenschaftsbereich entstandenen Hybridfächer sieht Feige im Dienste einer theoretischen Unterschlagung der philosophisch in Frage stehenden Irreduzibilität der menschlichen Natur und im Letztbegründungsanspruch dieser Hybridfächer ein tiefgreifend ideologisches und kritikfeindliches Motiv. In der angestrebten Rückführung auch der normativen Aspekte menschlicher Lebensvollzüge auf biologische Vorgänge bzw. der in diesen sich ausdrückenden utilitaristischen Logik verfolgen diese Stränge lebenswissenschaftlicher Forschung eine dezidiert politische und letztlich auch die Grundlage ihres eigenen wissenschaftlichen Wahrheitsanspruches untergrabende Agenda. Ein solcher Anspruch geht aus der Eigenlogik ihres Feldes jedoch nicht notwendig hervor. Wenn die menschliche Natur vollständig in den Mechanismen eines durch die Selektionslogik der Genetik strukturierten Prozesses aufgeht, wird die Argumentation für eine solche These selbst zu einem Selektionsgeschehen und damit zu ihrer eigenen Karikatur.

In Feiges anti-reduktionistischer Kritik am biologischen Naturalismus geht es dabei nicht darum, die wissenschaftliche Eigenlogik oder auch die *innerhalb* der feldspezifischen naturwissenschaftlichen Forschung erzielten Ergebnisse bzw. die aus diesen hervorgehenden Theoreme zu bestreiten oder gar deren erkenntnisleitendes Paradigma der biologischen Evolutionstheorie; die Kritik entzündet sich vielmehr an der Generalisierung von feldspezifisch notwendig auf bestimmte Untersuchungsparameter eingeschränkten Grundbegriffen zu ontologischen Aussagen über den Menschen. Streng parallel zur Erhöhung der Tiefenreichweite biologischer Forschung sei zu beobachten, dass sich der Status der Akteur:innen innerhalb der Beschreibung natürlicher Selektionsprozesse fortwährend weiter in Richtung molekularbiologischer Prozesse verschiebt: Schließlich sind es die mit Proto-Intentionalität ausgestatteten Gene,

die die Handlungen der Individuen determinieren, wobei die Volte darin bestehe, im schlichten Wechsel der Analyseebene auf derer immer „tiefere“ Schichten, die initiale Frage nach der begrifflichen Klärung von beispielsweise „Intentionalität“ gänzlich unbeantwortet zu lassen. In dieser, im Kern wissenschaftspolitisch motivierten forcierten Erweiterung der Biologie zur anthropologischen Grundlagenwissenschaft steckt schließlich eine Reduktion: Die notwendig auf das wissenschaftliche Spezialfeld eingeschränkte Epistemologie blendet diejenigen Tatsachen aus, die mit dem jeweiligen begrifflichen Spezialbesteck gar nicht behandelt werden können. Der problematische metaphysische Letztbegründungsanspruch, der diesen Ansätzen eignet, impliziert in der Ausweitung auf Fragen, die sie aus systematischen Gründen nicht beantworten kann, eine strukturelle Überlastung ihrer Explantationsreichweite, die zu einer „Re-Mythologisierung“ (35) der eigenen Forschung führt. Besteht naturwissenschaftliche Forschung demgegenüber ihrem Begriff nach grundsätzlich im Prozess von Hypothesenbildung und Falsifikation und damit gerade einer ihre Struktur beschreibenden immanenten Kritisierbarkeit, demaskiert sich die letztbegründende Intention selbst als interessegeleitet und pseudo-objektiv. Dabei geht es Feige in seiner Kritik nicht um den Vorwurf der schlichten Einseitigkeit und folglich um eine einfache Erweiterung menschlicher Natur um einen Katalog ebenso wirklicher kultureller Tatsachen. Fokuspunkt der Kritik ist die grundlegendere Differenz zwischen der Erklärung dieser Tatsachen unter dem Aspekt einer wissenschaftsspezifischen Fragestellung und der Klärung der Frage nach der grundsätzlichen Verstehbarkeit bzw. Verständlichkeit der Welt, innerhalb derer sich diese Tatsachen *als* Tatsachen darstellen. Der biologische Naturalismus geht dabei von diesem grundlegenden Phänomen der Verstehbarkeit der Welt immer schon aus, um deren rechtes Verständnis es jedoch im Feld philosophischer Anthropologie insgesamt geht und die *alle* menschlichen Tätigkeiten, d.i. ebenso die naturwissenschaftliche Forschung, umfasst. Anders gesagt: Wissenschaftliche Forschung als Arbeit an einem Komplex wahrer Aussagen über Tatsachen oder Sachverhalte ist selbst ein normatives Unternehmen, da deren erkenntniskonstituierende Arbeit und die Grundlage ihrer objektiven Geltung im Geben und Nehmen von Gründen besteht.

(2) Die zweite Strömung, die Feige als oppositionellen reduktionistischen Pendelausschlag ausmacht, ist dadurch gekennzeichnet, dass sie das Wesen des Menschen in den geschichtlich kontingenten Konstellationen von Machtphänomenen aufzulösen sucht. Eine solche, hier als *historischer Relativismus* bezeichnete sozialkonstruktivistische Theoriesphäre – für die, trotz einer Fülle von möglichen passenden späteren Beispielen exemplarisch just Michel Foucaults

dezidiert nicht vernunftkritische oder diskursanalytische, sondern wissenstheoretische Arbeiten gelten sollen, in denen anhand der Humanwissenschaften die Einheit eines möglichen Wissens, nicht die Natur des Menschen behandelt wird – macht geltend, dass Vernunft als diskursives Netz von Aussage- und Begründungsrelationen zu verstehen sei, deren Grundparameter sich im Laufe der Geschichte fundamental wandeln können. Auf den ersten Blick im Grunde eine der Kritik am biologischen Naturalismus entsprechende Betonung der wesentlichen Geschichtlichkeit der menschlichen Vernunftnatur, leide auch diese an der Verunsicherung ihres eigenen Standpunkts: in den Relativismus rutscht diejenige Position, die den Standpunkt ihrer eigenen Kritik ungeschichtlich denkt. Ohne explizit die nur sehr cursorische Argumentation hier genauer zu rekonstruieren lautet das Zentralargument gegen den historischen Relativismus analog zur immanenten Kritik am biologischen Naturalismus, dass eine sozialkonstruktivistisch-relativistische Position den Standpunkt ihrer eigenen Argumentation fragwürdig macht und sich so ihrer kritischen Autorität beraubt: Vor dem Hintergrund grundsätzlicher Kontingenz der Vernunft verliert sich auch die normative Kraft eines selbst als vernünftig auftretenden Meta-Diskurses. Dabei, das macht Feige deutlich, ist das Projekt einer Historisierung grundlegender die Vernunft konstituierender Begriffe nicht per se zurückzuweisen – im Gegenteil –, das Problem liegt jedoch auf systematischer Ebene in der zu einem Relativismus führenden nicht-dialektischen Form, die, ihrer eigenen Position und Perspektivität nicht eingedenk, vermeintlich von einem neutralen Ort aus agiert (Feige nennt dies einen „verkappten Gottesstandpunkt“ (77)).

II

Der zweite Teil der Arbeit ist vor dieser Ausgangslage nun der grundsätzlichen Klärung der *Vernunft als Form* gewidmet, d.i. genauer: dem Gedanken, dass die menschliche Vernunft nicht ein Merkmal oder eine rein formale Eigenschaft ist, die in Verbindung mit einer zugrundeliegenden Animalitas gebracht werden müsse, sondern vielmehr als ein formales Moment der Art von Lebendigkeit zu verstehen sei, die die natürlichen Anlagen des Menschen in einem spezifischen Sinn transformiere (Kern und Kietzmann 2017). Hierfür exponiert Feige in einem sehr knappen, aber übersichtlichen Abriss das komplexe Spannungsfeld zeitgenössischer aus dem Bereich der analytischen Philosophie stammender neoaristotelischer Theorien zum Zusammenhang von erster und zweiter Natur des Menschen bzw. den Ausgangspunkt der noch grundsätzlicheren Frage, wie die die menschliche Lebensform ausmachenden vernünftigen Fä-

higkeiten mit dem den positiven Naturwissenschaften entsprechenden Forschungsstand und deren Naturkonzeption in Einklang zu bringen sind. Negativ formuliert handelt es sich hierbei primär um eine Abgrenzung gegen ein empirischen Ansätzen eignendes „additives“ Verständnis rationaler menschlicher Fähigkeiten, d.i. der Vorstellung, dass der Mensch zusätzlich zu denjenigen natürlichen Vermögen, die er mit nicht-rationalen Tieren teilt, mit einem solchen ausgestattet ist, das zu rationaler Tätigkeit befähigt (Boyle 2016). Wie der Abschnittstitel andeutet, ist Feiges Fundamentalthese hingegen, „dass Vernunft nicht als Eigenschaft des Tieres ‚Mensch‘ zu erläutern ist, sondern vielmehr als *Form seines spezifischen Lebendigseins*“ (83). Der Nachweis einer solchen Annahme – dies ist das implizite kritische Generalanliegen des Buches – ist nun aufgrund des explanatorischen Ansatzpunktes einer Begriffsklärung einzig durch eine *philosophische Anthropologie* zu führen, da empirisch orientierte Theorien der Natur des Menschen den methoden- und erkenntnisleitenden Begriff des *Lebens* (d.i. die Einheit seines Gegenstands) immer bereits voraussetzen müssen oder – wie im Falle von anderen Reduktionismen wie dem Physikalismus – soweit begrifflich entleeren, dass die *Möglichkeit* des Lebens als der nie zu erreichende und so letztlich leere Fokuspunkt einer Linie fortwährend feiner werdender erfahrungswissenschaftlicher Untersuchungen erscheint. Eine philosophische Anthropologie muss zur Klärung eines adäquaten Verständnisses der anthropologischen Differenz bei dieser meta-wissenschaftlichen Position ansetzen bzw. der mit dieser anti-empiristischen Aufhebung verbundenen Einsicht, dass die Vernünftigkeit des Menschen (und damit auch das Wesen seiner Lebensform) gar nicht verstanden werden kann, wenn man sie – im Sinne eines Stufenmodells – als zu seiner Animalitas einfach hinzukommendes *Merkmal* beschreibe. Vielmehr müsse man sie theoretisch als die grundsätzliche Form seiner lebendigen (Selbst-)Organisation zu fassen verstehen.

Hier setzt nun die in den letzten Jahren verstärkt geführte Debatte um die „Zweite Natur“ des Menschen an (beispielhaft hierfür: Honneth und Christ 2022), die sich um die Klärung der Frage bemüht, wie die vermeintliche Spaltung zwischen dem durch Kausalgesetze bestimmten Raum der Natur und dem normativen „Raum der Gründe“ in Bezug auf die offensichtlich in beiden Räumen verankerte Lebensform „Mensch“ zu denken ist (McDowell 1996). Ohne dass dies explizit artikuliert würde, macht Feige von den Diskussionsbeiträgen über die Natur der menschlichen Lebensform vonseiten des analytischen ethischen Naturalismus, aus dessen Reihen die Renaissance der Frage nach dem Charakter der menschlichen Lebensform und der Natur der diese wesentlich

auszeichnenden Normativität maßgeblich hervorgeht, einen zuvorderst *kritischen* Gebrauch. Die strategische Pointe der Inanspruchnahme dieser logisch-formalen Ansätze liegt primär darin, die Irreduzibilität *der Frage* nach dem Menschen gegen die Tendenz ihrer Absorption in den Erfahrungswissenschaften abzusichern; dies geschieht wie oben bereits angedeutet über den Begriff des *Lebens* und in mehreren Schritten: Zur kritischen Exposition dient Michael Thompsons „erstnatürlicher Naturalismus“ (hier etwas ungenau als „aristotelischer Aristotelismus“ betitelt, von Thompson selbst zumeist „naiver Aristotelismus“ genannt), der über eine logisch-formale Behandlung eines Lehrbuches der Biologie feststellt (Thompson 2008: 33ff.), dass Urteile über Lebensformen eine andere, eigene Art logischer Urteile darstellen. Lebensform- bzw. naturhistorische Urteile zeichnen sich vor allem durch zwei Aspekte aus: Einerseits dadurch, dass in ihnen begrifflich eine besondere Form von Einheit konstituiert wird, die nicht ohne einen Kontexthintergrund zu fassen ist, der selbst unthematized bleibt. Aussagen über Lebensformen sind in dem Sinne irreduzibel, dass in ihnen eine Allgemeinheit zur Geltung kommt, die begrifflich weder durch eine empirische Untersuchung einzelner Artangehöriger zu fassen ist, noch durch eine Formalisierung im Sinne der klassischen Quantorenlogik dargestellt werden kann. Andererseits dadurch, dass sie durch eine Form interner oder „natürlicher“ Normativität strukturiert sind: Ein Urteil über eine Instanziierung einer Lebensform kommt über den Grad zustande, in dem das Individuum von deren Begriff abweicht oder ihn erfüllt. Anders als Thompson vertritt John McDowell einen zweitnatürlichen Naturalismus, der diese Form eines logischen Reduktionismus bestreitet: Menschliche Weltverhältnisse sind als kulturell geformte dem Menschen in dem Sinne natürlich, dass dieser sich als grundsätzlich erstnatürliches Wesen formal in seine zweite Natur hinein *bildet*. Da McDowells therapeutisches Philosophieverständnis keine Notwendigkeit sieht, die als *sui generis* verstandenen Bereiche von Norm und Natur in einem metaphysischen Sinn zu überbrücken, bleibt es dabei jedoch ebenso durch einen starken Form-Inhalt-Dualismus geprägt, der letztlich die formal wesentliche Geschichtlichkeit der Vernunft konzeptuell ausblendet. In kritischer Abgrenzung zu den verschiedenen Einzeltheorien des zeitgenössischen Neoaristotelismus insistiert Feige hingegen darauf, dass Normativität in menschlichen Lebensvollzügen deshalb nicht „natürlicher Güte“ (Foot 2001) gleichzusetzen sei, da das in der Aktualisierung eines vernünftigen Vermögens intern-funktional wirksame Moment seiner Evaluation selbst eines Aktes der Vernunft bedürfe und es deshalb intern selbstbezüglich sei. Für die Lebensform „Mensch“ ist – anders als für nicht-rationale Tiere – die (anhand eines

naturhistorischen Urteils zu beantwortende) Frage, ob ein Exemplar die Gattung adäquat oder schlecht instantiiert, nicht unabhängig von der Ausübung gerade der Fähigkeit zu entscheiden, die diese Lebensform selbst wesentlich ausmacht; Selbstbewusstsein ist keine reflexive Bezugnahme auf das eigene animalische Sein, sondern ein formales Moment der menschlichen Vernunft. Dabei vertritt Feige jedoch nicht nur einen lingualistischen Standpunkt, sondern ebenso auch eine starke Propositionalitätsthese, durch die wichtige Aspekte gerade in Fragen der *Natur*beschaffenheit des Menschen systematisch aus dem Blick geraten: Dies beschränkt sich nicht nur auf die bekannten und auch thematisierten inner-epistemologischen Argumente (Lauer 2013), sondern betrifft vor allem auch affekttheoretische Einwände, die auf die nicht-propositionale, jedoch wesentlich begriffliche Struktur menschlicher Gefühle insistieren (Demmerling 2021). Durch die in der Propositionalitätsthese gründende Verkürzung der menschlichen Lebensform unter Auslassung der stärker die materialen Aspekte seiner als Naturwesen betonenden Momente, eignet Feiges Ansatz so schließlich paradoxerweise schleichend selbst eine logizistische bzw. idealistische Tendenz, die an den genannten neoaristotelischen Ansätzen zu recht kritisiert ist. Darauf wird unten noch zurückzukommen sein.

Die logisch-formale Analyse der menschlichen Lebensform kann – dies ist das eigentliche Ergebnis des Kapitels – nur als Kritik fruchtbar gemacht werden, da jene aus systematischen Gründen vor der zentralen Einsicht Halt machen muss, dass das die Lebensform „Mensch“ intern strukturierende Gut von der Lebensform selbst veränderbar ist in dem Sinne, dass es der dauernden Verhandlung über die Zwecke der Lebensform bedarf. Diese unterliegt damit jederzeit einer möglichen Verschiebung der sie formal auszeichnenden internen normativen Wucht. Die menschliche Lebensform ist deshalb – anders als die des nicht-rationalen Tieres – wesentlich *unbestimmt* in dem Sinne, dass das sie wesentlich strukturierende Güter-Verhältnis nicht in positiven Aussagen ein für alle Mal darzulegen ist; sie ist „Errungenschaft von Praktiken der Selbstkritik“ (Bertram 2018: 69). Anders als nicht-rationale Lebensformen hat der Mensch die jederzeit aktualisierte Verfügungsgewalt über die Frage, wie er wird, der er ist.

III

Das dritte Kapitel des Buches versucht das Werden der Vernunft einer neoaristotelischen und einer neokantischen Ausgangslage, die die angloamerikanische Diskussion prägt, in dem Sinne zu entziehen, dass es auf den Eigenwert der Dialektik als „Grundbestimmung“ (194) der Philosophie Hegels hinweist,

die in jenen keine Rolle spielt, Feige zufolge jedoch für ein adäquates Verständnis der menschlichen Lebensform und einen „nicht-formalistischen Begriff der Form“ (183f.) elementar ist. Grob gesprochen bedeutet dies, zunächst den neoaristotelischen Begriff der menschlichen Lebensform als eine ahistorisch-idealistische Position verständlich zu machen, die trotz aller Meriten um die Problemexposition letztlich unfähig ist, den Gedanken „der Erscheinung von qualitativ Neuem“ (Adorno 2003: 346) zu integrieren, da sie aufgrund ihrer grundsätzlichen theoretischen Ausgangslage „die philosophische Arbeit am Begriff [darin erkennt, FU], eine entsprechende Ordnung angemessen zu erfassen“ (175). Auf der anderen Seite soll die hegelsche Dialektik als nicht nur historisch-genealogische Weiterentwicklung der kantischen Vernunftkritik, sondern vielmehr in dem Sinne als Selbsttransparentwerden philosophischen Wissens begreifbar werden, dass in ihr nicht nur nach der Form der Vernunft gefragt ist im Gegensatz zu ihren inhaltlichen Konkretionen, sondern viel eher „das Werden von Formen im Sinne der prozessualen Transformation des Sinns dieser Formen“ (177) beschrieben ist. Die menschliche Lebensform zeichnet sich demgemäß als Prozess ihrer eigenen Formgebung aus, in dem Instantiierungen nicht nur die Ordnung exemplifizieren, sondern in den Sinn der Ordnung selbst eingehen. Die Begriffe, mit denen die menschliche Vernunft zu tun hat, gehen in die Form dieses Begreifens ein, weshalb ihre Geschichtlichkeit für sie konstitutiv ist. Dieser, „die wesentliche Unbestimmtheit der Vernunft“ (180) auszeichnende Formgebungsprozess wird unter Rückgriff auf zwei Theoriemomente Hegels genauer expliziert: (1) Hilfreich für den Gedanken vor allem zur Unterscheidung von erster und zweiter Natur ist Hegels Anthropologie innerhalb seiner Enzyklopädie, die als Übergang oder „Scharnier“ (190) zwischen Natur- und Geistphilosophie angesehen werden kann und es ist vor allem der Abschnitt zur Gewohnheit, der die fortdauernde Verbindung von erster und zweiter Natur genauer expliziert. Anders als bei anderen aktuellen Positionen zu diesem Themenkomplex (in Bezug auf den Lebensbegriff vor allem: Khurana 2017, zur formalen Prozessualität: Menke 2018) macht Feige von jener keinen im weitesten Sinne realphilosophischen, sondern rein dialektisch-explikativen Gebrauch, indem er allein auf der stark idealistischen Lesart insistiert, dass Hegel mit dem Begriff zweiter Natur in keinem Sinne eine naturgeschichtliche Perspektive meint, sondern vielmehr den Gedanken verdeutlichen will, dass das Verhältnis von Natur und Geist einzig aus der Perspektive des Geistes zu verstehen ist. Hegels Anthropologie hat hier zuvorderst kritisch-explikatorischen Charakter, d.i. sie vertritt keine metaphysisch-antirealistische

Position, sondern eine sinnkritische, indem sie zeigt, dass „die Struktur der Verständlichkeit der Natur (...) von der Struktur unserer geistigen Aktivität her verstanden werden muss“ (190). (2) Der zweite dialektische Eckpfeiler betrifft unter Rückgriff auf Hegels Seinslogik die Grundlagen zu einem genaueren Verständnis der perfektiv gefassten Grundthese, „dass der Mensch ein unbestimmtes Lebewesen ist, weil er sich zu dem macht, als was er sich verstanden hat“ (259). Hierin liegt der eigentliche, genuine Debatteneingriff des Buches: Unter Verweis auf die Dialektik von Sein und Nichts und der als Gegensätze in sich vereinenden Aufhebung im Begriff des Werdens wird ersichtlich, dass die ontologischen Kategorien hervorgebracht und ihr Sinn bestimmt wird, indem sie *als Voraussetzungen* geklärt werden: Erst im und aus dem scheidenden Setzen der Voraussetzungen geht deren Sinn und ihre Verständlichkeit hervor. Für die menschliche Lebensform bedeutet dies: Es braucht eine (immer wieder neu aufgenommene) nachvollziehende *Rekonstruktion* ihres Gewordenseins, um ihr Sein zu verstehen (das sich dementsprechend fortwährend wandelt und *gleichzeitig als schon Gewandeltes in dem, was seine Voraussetzungen waren, zeigt*). Die Einsicht ist hier also dreifach: In die formale Geschichtlichkeit der Lebensform, in ihre konstitutive Prozessualität („Der Sinn dessen, was es heißt, dass Vernunft die Form unseres Lebendigseins ist, *bleibt unabgeschlossen* und im Lichte unserer kollektiven Aushandlungen um die Frage, wie wir das verstehen sollten, *in Bewegung*.“ (213, Hervorhebung FU)) und in das ihr wesentliche Hervorbringen ihrer eigenen Form im Setzen ihrer eigenen Voraussetzungen als Voraussetzungen.

Der zweite Teil des Kapitels ist nach diesen vorbereitenden Rekonstruktionen einzelner hegelianischer Theoriemomente nun dem Kernmoment der menschlichen Natur gewidmet: Der begrifflichen Arbeit an der These von der Unbestimmtheit der menschlichen Lebensform, welche in der theoretischen Figur einer „retroaktiven Teleologie“ beschrieben wird. In der Rekonstruktion Hegelscher Geschichtsphilosophie aus den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* soll es mit jener Gedankenfigur möglich werden, das Neue in der Geschichte der Lebensform und damit ihre konstitutive Geschichtlichkeit zu denken, ohne in einen Relativismus zu verfallen, da mit deren Hilfe die Kategorie der Geltung a) auf diachroner Ebene den Kontingenzen einer bloßen historischen Abfolgelogik und b) auf synchroner Ebene einem bloßen Kulturalismus entzogen wird. Ohne auf die Notwendigkeit des hier zum Einsatz kommenden Ereignis-Begriffs zu rekurrieren, der selbst hochgradig kontrovers ist, kann man die Pointe dieser Überlegungen und das für den Menschen spezifische

Werden seiner Lebensform folgendermaßen zusammenfassen: Das grundsätzlich kritische oder politische Moment der menschlichen Lebensform und ihr Selbstverständnis kommt nicht situativ und geschichtlich gleichsam ex nihilo zum Tragen (was letztlich metatheoretisch einen transzendentalen Standpunkt voraussetzte), sondern nur durch die Rekonstruktion des Weges, den das für diese konstitutive Selbstverständnis als Lebensform bereits genommen hat. Die in die Lebensform eingehende Kritik hat so immer bereits einen konkreten Standpunkt der Faktizität und die kritischen Prozesse dieses konstitutiven Selbstverständigungsprozesses beziehen sich so notwendig immer auf Aspekte, die in den historisch früheren Formen des Seins der Lebensform bereits in irgendeiner Weise potentiell wirksam oder angelegt waren, ohne – dann erst aus der späteren Perspektive erkennbar – artikuliert oder verstanden gewesen zu sein. Da Geschichte und mit ihr das hermeneutische Geschehen, das die Form des menschlichen Lebens konstituiert, konkret sind, werden die Kontingenzen der Geschichte in der Hermeneutik der Lebensform erst retrospektiv und „im Lichte einer Entfaltung ihrer Konsequenzen“ (241) *als* solche erkennbar; so ist „die Geschichte kein Beispiel vorrangig *gegebener Möglichkeiten*, sondern vielmehr die fortwährende Genese *neuer Wirklichkeiten*, die sich erst im Rückblick als Möglichkeiten gezeigt haben“ (221f.). In der Konsequenz eignet Feiges Ansatz schließlich in der Tendenz ein Rückbezug auf die einstige Grundbestimmung kritischer Theorie bzw. deren Auffassung vom Wesen (freilich mehr denn der Natur) des Menschen: Dieser ist nicht in einem abstrakt-allgemeinen Sinne offen zur Welt, dass sein Selbstverständnis und die konkreten Umstände seiner Existenz den konkreten Aushandlungsprozessen eines auf formaler Ebene einem historischen Index entzogenen kommunikativen Diskurses seiner einzelnen Individuen unterlägen. Vielmehr muss seine Weltoffenheit als konkret-allgemein aufgefasst werden, in dem Sinne, dass er sich hermeneutisch im Zuge bestimmter Negation seines je-aktuellen Seins dem noch-nicht verwirklichten Begriff annähert, den er von sich als Gattung macht.

IV

Da das Buch sich nach einer, das Ergebnis der Untersuchung zusammenfassenden Darstellung im letzten Kapitel ohne Not zusätzlich zu einer (nur skizzenhaft ausgeführten) „Kontextualisierung“ (266) im Feld der Klassiker der traditionell als „Philosophische Anthropologie“ bezeichneten Richtung der 1920er Jahre aufgerufen sieht (Gehlen, Scheler, Plessner), wird, was bis dahin der Sache nach eine noch relativ unproblematische Latenz war, nun manifest: Es stellt sich heraus, dass das Buch den falschen Titel trägt – und mehr dem

Wesen, denn der Natur des Menschen gewidmet ist. Die neoaristotelischen Lebensformtheorien können – ihrem disziplinären Selbstverständnis nach – die Ausdrücke „Wesen“ und „Natur“ des Menschen im Grunde äquivok gebrauchen, weil sie keine Notwendigkeit und/oder keine Möglichkeit sehen, einen materialen Lebensbegriff zu entwickeln. „Natur“ bezeichnet in diesen schlicht den formalen, eine Einheit stiftenden Zusammenhang von als faktisch existierend genommenen Lebensprozessen. Normativität bzw. die Orientierung ihrer Lebensprozesse an den Tugenden ist hier als Moment ihrer Art – wie es im bekannten Beispiel von Peter Geach heißt – für Menschen ebenso notwendig, wie beispielsweise für Bienen ihr Stachel (Geach 1977:17). Anders bei (neo-)hegelianischen Positionen: In dem für diese zentralen Theorem der Bildung ist die Bezugnahme auf die Bewegtheit des Lebendigen und die natürlichen Grundlagen, aus denen der Geist als sein eigener Unterschied zur Natur hervorgeht, fundamental: Leiblichkeit, Begierden, Bedürfnisse, Triebe. Feiges vernunftkritische Analyse hatte selbst keinen solchen materialen Lebensbegriff bereitgestellt – was sie rein als Meta-Kritik des Lebensformbegriffs auch nicht musste. In der direkten Bezugnahme jedoch auf die mit einem starken biologisch-spekulativen Lebensbegriff operierenden klassischen Autoren philosophischer Anthropologie, ohne den deren eigene Unbestimmtheitsthese gar nicht zu erklären ist, wird diese Abwesenheit zu einem Mangel. Die bereits angesprochene idealistische Schlagseite der Kritik wird im Bereich der Theorie nun in Abgrenzung zu deren insbesondere die affektiven und konativen Dimensionen des Lebens behandelnden Ansätzen spürbar; es bleibt diesbezüglich hier einzig beim Hinweis, „dass unsere Vernunft immer verkörpert ist“ (266). Dies hat weitreichendere Konsequenzen – die das eigentliche Ergebnis der Kritik überschießende Intention an Anschlussbefähigung innerhalb eines weiteren Theoriekontextes wird nun ihrerseits „retroaktiv“ wirksam: Für Leser:innen erscheint nun auch das Bedürfnis nach Klärung des zuvor nur vage angedeuteten Zusammenhangs von negativer Dialektik und dem Diskursfeld erste/zweite Natur, der Frage also, wie das als Nichtidentisches beschriebene Entzugsmoment in der Begriffsbildung mit welcher Auffassung der Realität der Natur zusammenhängt (und damit vor allem auch: in welchem Sinne die menschliche Lebensform grundsätzlich praktisch ist). So verbleibt schließlich die im Laufe der Untersuchung unscharf gebliebene „erste“ Natur in der Retrospektive ein formales, abstraktes Entzugsmoment innerhalb der grundsätzlich als „zweite“ verstandenen Natur des Menschen: „Die erste Natur ist die Gegen-Natur in unserer zweiten Natur“ (263). Das Buch endet schließlich mit einem als „Coda“

bezeichneten Anriss des Stellenwerts der Kunst innerhalb der das Wesen des Menschen, d.i. seine Form ausmachenden Selbstverständigungsprozesse.

Literatur

- Adorno, Theodor W. „Die Idee der Naturgeschichte.“ In ders.: *Philosophische Frühschriften (Gesammelte Schriften, Band 1)*, 345–365. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003 [1932].
- Bertram, Georg W. *Was ist der Mensch?* Ditzingen: Reclam, 2018.
- Boyle, Matthew. „Additive Theories of Rationality: A Critique.“ *European Journal of Philosophy* 24.3 (2016), 527–555.
- Demmerling, Christoph. „Gefühle und der begriffliche Raum des menschlichen Lebens“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69.3 (2021), 347–364.
- Foot, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Geach, Peter. *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Honneth, Axel und Julia Christ (Hg.). *Zweite Natur: Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2022.
- Kern, Andrea, und Christian Kietzmann. *Selbstbewusstes Leben – Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Khurana, Thomas. *Das Leben der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Lauer, David. „Die Feinkörnigkeit des Begrifflichen.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61.5 (2013), 769–786.
- McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Menke, Christoph. *Autonomie und Befreiung*. Berlin: Suhrkamp, 2018.
- Thompson, Michael. *Life and Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.