

Buchkritik

Line Ryberg Ingerslev*

Die phänomenologischen Wurzeln der Normativität

<https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0073>

Matthias Schloßberger. Phänomenologie der Normativität. Entwurf einer materialen Anthropologie im Anschluss an Max Scheler und Helmuth Plessner. Basel: Schwabe, 2019, 260 S.

In seinem neuesten Buch *Phänomenologie der Normativität* verteidigt Matthias Schloßberger die These, die Philosophische Anthropologie Plessners und Schelers sei eigentlich eine phänomenologische, materiale Anthropologie. Dies hat zur Folge, dass wir bei Scheler und Plessner eine Ethik finden, die es zulässt, die Frage nach dem Menschen als eine Frage zu verstehen, die die Unterscheidung deskriptiv/normativ unterläuft. Die Frage nach der menschlichen Natur hat immer auch eine normative Dimension, so Schloßberger.

In drei wesentlichen Schritten erläutert Schloßberger diese von ihm neu konzipierte, materiale Anthropologie. Zuerst argumentiert er, dass Scheler und Plessner eine eigene Art phänomenologischer Anthropologie betreiben. Schloßberger wendet sich hier gegen die These, es gebe einen Identitätskern der Philosophischen Anthropologie. Die phänomenologische Anthropologie Schelers und Plessners unterscheidet sich im Wesentlichen von der Philosophischen Anthropologie als Denkrichtung des zwanzigsten Jahrhunderts dadurch, dass die beiden Denker systematisch eine leibbezogene Naturphilosophie entfalten. Darauffolgend muss Schloßberger den Schritt vollziehen, der es uns erlaubt, diese phänomenologische Anthropologie als Ethik zu verstehen, das heißt, es muss erklärt werden, warum und ganz konkret wie die Frage nach dem Menschen eine Ethik mit sich führt. Hier analysiert Schloßberger die Phänomene der Liebe, der Würde, des Taktes, der Einfühlung und des kosmovitalen Einsfühlens. Argumentiert wird, dass diese Phänomene alle material in der phänomenologischen Leibanthropologie ihre normativen Quellen finden und diese so eine Ethik mit einschließt. Der dritte Schritt Schloßbergers, der zugleich in der ersten Frage des Buches mitenthalten ist – nämlich der Frage: „Wie kommt Normativität in die Welt?“ (9) –, soll

*Kontakt: Line Ryberg Ingerslev, line.ingerslev@uni-wuerzburg.de

erklären, warum es kein Fehlschluss ist, wenn die menschliche Natur als Quelle einer phänomenologischen Ethik gesehen wird. Tatsächlich wird das gesamte Buch von der Frage danach geleitet, was die Quellen der Normativität sind.

Schloßberger trägt mit seinem Buch nicht nur zur Rezeptionsgeschichte der Philosophischen Anthropologie bei, sondern er entwirft auch eine gänzlich neue materiale Anthropologie, die als Grundlage künftiger Ethik gedacht werden will. Mit seinem Buch eröffnet sich eine neue, tiefere Verbindung zwischen Philosophischer Anthropologie und Ethik.

Zuerst zu der These, die Philosophische Anthropologie müsse phänomenologisch konzipiert werden, damit sie material gedacht werden könne. Diese Materialitätsthese wendet sich kritisch gegen zwei rezeptionsgeschichtliche Adressaten. Der erste Adressat ist die externe Anthropologiekritik, die für eine nur schwache oder gar gegen die philosophische Anthropologie argumentiert. Die zweiten Adressaten sind die von innerhalb der Philosophischen Anthropologie argumentierenden Vertreter*innen der Identitätskern-Position.

Beginnen wir bei Letzteren. Der Unterschied zwischen irgendeiner philosophischen Anthropologie und der Denktradition der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert besteht darin, dass erstere eine Art Synthese aller philosophischen Fragen, die den Menschen betreffen, umfasst (23), während letztere systematisch eine Theorie der menschlichen Natur entwickelt und sich so im Wesentlichen als eine Naturphilosophie definiert. Als Hauptvertreter dieser Tradition werden Scheler, Plessner und Gehlen betrachtet. Mit großer Sorgfalt argumentiert Schloßberger dafür, dass es keinen von den Theorien dieser drei Denker geteilten Identitätskern gibt. Um diese fehlende Übereinstimmung zu verstehen, sollte man vor allem Schelers Frühwerke sowie Plessners Schriften zur Ausdrucksphilosophie (82 ff.) miteinbeziehen. Weiter muss vor allem verstanden werden, wie Gehlen weder fundierungsmäßig argumentiert (76) noch eine Ausdrucksphilosophie hat (ebd.). Vielmehr sollte man die Philosophischen Anthropologien Schelers und Plessners als miteinander verwandt verstehen, und zwar in ihrer phänomenologischen Ausführung. Die leibgebundene, phänomenologisch konzipierte Ausdrucksphilosophie bei Plessner und Scheler sei also der Grundstein der materialen Anthropologie. Mit ihr könne es keinen Identitätskern geben.

Will man wie Schloßberger die Philosophische Anthropologie phänomenologisch interpretieren, muss man mit Fundierungsschichten argumentieren und von einer leibgebundenen Ausdrucksphilosophie ausgehen; das ist der Weg, will man an die materiale Affektivität und weiter von dort an die Phänomenologie der Normativität anschließen. Will man umgekehrt für den Identitätskern plädieren, dann ist diese Leiblichkeit nicht der Ausgangspunkt der Philosophischen Anthropologie, sondern wir können erst mit der Möglichkeit der „reflexionsentscheidenden Distanz“ zur Leiblichkeit eine anthropologische Differenz setzen,

so Joachim Fischer.¹ Basis der materialen, phänomenologischen Anthropologie hingegen „ist die Annahme einer Grundstruktur der menschlichen Existenz, die zunächst von der einen wesentlichen Tatsache ausgeht, dass der Mensch ein Lebewesen ist“ (26). Allerdings ist mit dieser „biologischen Grundstruktur“ weder „Instinktarmut“ noch „Unspezialisiertheit“ gemeint, sondern „die Tatsache, dass der Mensch ein Lebewesen ist, dessen Beziehung zu seiner Umwelt über sein Ausdrucksverhalten hergestellt wird. Aus dieser Grundstruktur lassen sich dann bestimmte Monopole des Menschen, z. B. Schamgefühl und Schamhaftigkeit, Lachen und Weinen etc., erklären, aber nicht ableiten“ (60). Schloßberger verwendet sein Kein-Kern-Argument, um Schelers und Plessners Verbundenheit in einem phänomenologischen Ansatz starkzumachen. Wenn kein Kern zu finden ist und Gehlen (sowie auch Fischers Interpretation der Philosophischen Anthropologie) außen vor gelassen werden, dann lässt sich zeigen, wie die phänomenologische Anthropologie auch eine materiale normative Anthropologie werden kann.

Und so kommen wir zum ersten Adressaten der Materialitätsthese – der externen Anthropologiekritik. Als Axel Honneth seine formale Anthropologie in den 1990ern formulierte, ging er von den „intersubjektiven Bedingungen der personalen Integrität“ aus, „um zu den normativen Universalien eines gelungenen Lebens zu gelangen“.² Als Antwort auf Honneth entwickelt Schloßberger seine materiale Anthropologie ebenfalls ausgehend von den intersubjektiven Bedingungen der personalen Integrität – allerdings müssen diese Bedingungen leibgebunden bleiben, wollen wir den Menschen als Lebewesen verstehen. Das heißt, das Phänomen, das sowohl für Honneth als auch für Schloßberger zentral ist, nämlich die menschliche Würde, kann laut Schloßberger nur hinreichend verstanden werden, nimmt man die Materialitätsthese an.

Um das Argument zu verstehen, mit dem Schloßberger die formale Anthropologie Honneths ablehnt, muss man 1) die Fundierungsthese annehmen, also akzeptieren, dass die materiale Anthropologie in einer leibgebundenen Ausdrucksphilosophie fundiert sein muss, und 2) vorsprachliche Erfahrungen als fundierend akzeptieren. Beide Schritte sind phänomenologisch motiviert, und materiale Anthropologie ließe sich dann mit phänomenologischer Anthropologie gleichsetzen (17).

¹ J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München 2008.

² A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994, 285.

Obwohl man bei Honneth allerlei entwicklungspsychologische und psychoanalytisch unterstützte Argumente findet, antwortet die formale Anthropologie laut Schloßberger ganz klassisch auf die Frage, was den Menschen als Menschen ausmacht: „Selbstbewusstsein, Vernunft und Sprachfähigkeit“ (25). Für Schloßberger reicht diese Antwort nicht aus, um den Menschen hinreichend zu bestimmen (ebd.). Interessant ist hier nun die Frage, warum es zu keinem Dialog kommen kann, wenn sowohl die materiale als auch die formale Anthropologie sich mit den intersubjektiv gebundenen Begründungsstrukturen des sozialen und affektiven Handlungsfelds des Menschen befassen.

Die Materialitätsthese befasst sich mit einem Mangel, nämlich an Affektivität und Leib, in der formalen philosophischen Anthropologie. Auf den ersten Blick ist der formale Ansatz Honneths nicht ohne weiteres als einer zu erkennen, der sich auf „Selbstbewusstsein, Vernunft, und Sprachfähigkeit“ fokussiert. Honneth unterstützt seine Expressivitätsthese sowohl in *Verdinglichung*³ als auch in *Kampf um Anerkennung*⁴ entwicklungspsychologisch (Daniel Stern) und psychoanalytisch (Winnicott). Seine schwache formale Anthropologie enthält den Versuch, eine normative Theorie der Intersubjektivität und ihrer gesellschaftlichen Formen der Anerkennung bzw. Missachtung zu entwickeln. Hier kommen Würde, Scham und Liebe ebenfalls als zentrale Denkfiguren vor, wenn es um die Frage nach dem Menschen und ihrer intersubjektiven Verbundenheit geht. Honneths Anthropologie besteht darauf, schwach, sparsam und formal zu bleiben, um nicht Gefahr zu laufen, falsche Universalisierungen bezüglich der menschlichen Natur vorzunehmen. Die Antwort Schloßbergers auf diese Herausforderung wäre, dass mit der menschlichen Ausdrucksnatur (113 ff. u. 117) schon die Normativität in die Welt komme. Mit der menschlichen Ausdrucksnatur bilden sich nicht-festgestellte Lebensformen, die aber einen normativen Horizont mit sich führen. Schloßberger behauptet, es liege hier kein naturalistischer Fehlschluss vor, weil man mit Scheler und Plessner sehe, wie die in der „menschlichen Natur angelegten Möglichkeiten und Notwendigkeiten, die eine materiale philosophische Anthropologie freizulegen versucht“, schon normativ seien (128–129).

Was aber höchst interessant ist, wenn man genauer hinschaut, sind die wichtigen Details in Schloßbergers phänomenologischer Analyse der Würde. Hier glänzt die materiale Anthropologie neu, klar und kräftig. Nachdem die phänomenologische, materiale Anthropologie in den ersten Kapiteln eingeführt worden ist, folgt in den vier nächsten Kapiteln eine Analyse unterschiedlicher Phänomene. Durch die Analyse der Formen und Sphären des Ethischen, nämlich der

3 Ders., *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main 2005.

4 Ders. (1994).

Würde, des Mitfühlens und des kosmovitalen Einsfühlens, soll gezeigt werden, wie die materiale Frage nach der menschlichen Natur zugleich eine Ethik mit sich bringt. Man muss das Argument so verstehen, dass das Ausdrucksleben des Menschen zugleich einen normativen Anspruch impliziert: „Der Mensch verwirklicht sich durch seine Expressivität, es gibt ihm ein Telos, sich auszudrücken, die Welt durch sein Ausdruckshandeln zu verändern und gestalten. Offenkundig ist, dass diese These normativ ist: Es ist unmenschlich, einen Menschen (oder eine Kultur) seiner (bzw. ihrer) Ausdrucksmöglichkeiten zu berauben“ (113). Es ist einer der größten Beiträge dieses Buchs, diese These, die bei Plessner und Scheler nicht explizit formuliert ist, deutlich zu machen.

Schloßberger bezeichnet die materiale Anthropologie als eine dynamische Ontologie: „Ontologisch ist sie, weil sie die Kategorien (in ihrer Abhängigkeit) freilegen will, die wir im faktischen Lebensvollzug brauchen. Dynamisch ist sie, weil wir davon ausgehen müssen, dass wir mit diesen Kategorien nicht immer schon vertraut sind, sondern als Lebewesen quasi in sie hineinwachsen“ (128). Damit soll gezeigt werden, wie die der menschlichen Natur inhärente Teleologie weder geschichtsphilosophisch noch metaphysisch zu verstehen sei (ebd.). So beruhen die Analysen der Liebe, der Würde und des Mitfühlens auf der Ausdrucksthese, die es erlaubt, den Menschen als plastisches Ausdruckswesen zu verstehen, das daran gebunden ist, sich auszudrücken, und so auch an das Ausdrucksverstehen gebunden ist. Es wird nicht gesagt, wie oder was der Mensch ausdrücken muss, sondern es wird die Plastizität beschrieben, mit der der Mensch an sein Ausdrucksleben gebunden ist, d. h., dass er sich durch eine Art leibgebundene Freiheit ausdrücken muss. Anders gesagt, das nicht-festgestellte Tier muss sich ausdrücken, um Mensch zu werden und um Mensch sein zu können, und so versteht Schloßberger die inhärente Teleologie sowie auch die Plastizität der menschlichen Natur. Die Ausdrucksthese lässt sich auch negativ formulieren: Nehmen wir Menschen ihre Ausdrucksmöglichkeiten, ist dies dehumanisierend. Hier wäre es interessant gewesen, näher zu erfahren, wie sich die Ausdrucksthese zur Sprache und zum Selbstbewusstsein verhält. Wo Schloßberger doch gegen die formale Anthropologie Honneths argumentiert, und überhaupt wo er mit einer Fundierungsthese arbeitet, möchte man gern mehr über die Phänomenologie der Sprache und der Sprachlichkeit erfahren. Selbst wenn zugegeben wird, dass Scham, Würde und Liebe affektiv gebunden sind und leibliche Komponenten haben, besteht die volle philosophisch-anthropologisch relevante Differenz, die die menschliche Lebensform von anderen Lebensformen abgrenzt, darin, wie wir mit der Scham, der Würde und der Liebe gesellschaftlich und intersubjektiv umgehen. Die vorsprachlichen und affektiven Wurzeln der Normativität liefern uns keine volle Antwort darauf, wie Scham, Würde, Sprache und Takt uns humanisierend und selbstverwirklichend verbinden. Hier wäre ein weiterer Dialog

mit Honneth oder auch mit Christine Korsgaard, die von Schloßberger ganz kurz erwähnt wird, interessant gewesen.

An einem gewissen Punkt, wenn es um den Primat der Liebe geht, will sich Schloßberger nicht länger an spezifischen Argumenten orientieren, sondern an der Praxis menschlicher Lebensformen (130), da es für jemanden, der alles ethische Handeln in Liebe fundiert sieht, da die Liebe sich nicht begründen lässt, um persönliche Erfahrung geht: „Wer von diesem Standpunkt aus gesehen im ethischen Streit einen Anderen überzeugen will, lädt den Anderen dazu ein, an seiner Liebe teilzunehmen. Jeder Liebe eines Individuums geht ein gemeinsames Lieben voraus“ (130–131). Der Status dieser Aussage lässt sich nicht anders verstehen, als dass nun die Argumentation in gewissem Sinne aufhört. Die These vom ethischen Primat der Liebe wird mit Scheler entwickelt und richtet sich gegen das formale, kantische Sollen (130 ff.). Laut Schloßberger und Scheler gründet jedes Fühlen in Liebe (134), und liebend entwickeln wir ein Verhältnis zur Welt (ebd.). Liebe macht nicht blind, sondern sehend, so heißt es (ebd.). An dieser Stelle wäre es interessant gewesen, eine genauere Diskussion solcher Thesen vorzunehmen. Anthony Steinbock argumentiert auf ähnliche Weise, dass Affektivität und interpersonale Verbundenheit die Ausgangspunkte moralischer Gefühle seien. Auch er diskutiert die Liebestheorie Schelers, unterzieht seine Aussagen aber kritisch einer näheren phänomenologischen Analyse.⁵ Zum Beispiel zeigt Steinbock, wie Stolz mit Scham und Schuld verbunden ist oder wie Liebe auch mit Demut zusammenhängt, d. h., dass es nie nur eine grundlegende Erfahrungsweise des Wertens noch der Weltliebe ist; so argumentiert Steinbock, dass wir affektiv durch unsere Gefühle als Personen immer an einen interpersonalen Nexus gebunden sind und dass wir immer erst in diesem Nexus uns selbst als Personen verstehen lernen. Die Liebesanalyse Schloßbergers bleibt leider sehr nah an Scheler. So fehlt einem manchmal die weitere Argumentation – wie etwa, wenn die Idee eines Sozialkonstruktivismus in Bezug auf die Liebe mit dem Postulat abgelehnt wird, jemand, der so etwas behauptete, habe nie richtig geliebt (142).

Das Buch endet abrupt mit anspruchsvollen Überlegungen zum kosmovitalen Einfühlen, und während die Eröffnungsfrage des ganzen Buchs groß konzipiert und wahrscheinlich von den ersten zwei Kapiteln beantwortet wird, endet das Buch mit einer Frage, die uns zur Hauptaufgabe der phänomenologischen Anthropologie bringt: „Aber kann man sich Scheler beim Wandern vorstellen?“ (242). – Diese Frage mag andeuten, dass selbst Scheler in seiner Analyse des kosmovitalen Einfühlens nicht material genug war. Aber die Phänomenologie ist eben keine auto-ethnographische Methode; man muss weder genug geliebt noch

5 A. Steinbock, *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston, Ill. 2014.

richtig geliebt haben, um Phänomenologie der Liebe zu betreiben. Phänomenologie, auch die materiale Phänomenologie, bleibt ein argumentierendes Verfahren. Ich muss weder viel noch wenig gewandert sein, um mich mit dem kosmovitalen Einsfühlen auseinanderzusetzen, noch muss ich mir vorstellen können, wie Scheler durch die Wälder wanderte.

In Schloßbergers Entwurf seiner neuen materialen Anthropologie wird sorgfältig und überzeugend für die phänomenologische Sonderstellung der plessnerschen und der schelerschen Anthropologie argumentiert. Weiter werden tiefgehende Phänomenanalysen geleistet, die dazu beitragen, die phänomenologisch-materiale Grundlage der Normativität neu zu konzipieren. In dieser Hinsicht eröffnet das Buch neuartige Perspektiven und erschließt neue Felder für das Denken der phänomenologischen Wurzeln der Normativität.