

## DIE DIALEKTISCHE NATÜRLICHKEIT DES MENSCHEN

### Das Problem einer Dialektik der Natur

Das Konzept einer Dialektik der Natur, durch Engels' Nachlassfragment (1962) unter diesem Titel zu einem Programmpunkt des dialektischen Materialismus geworden, reicht in der Tat viel weiter in die Geschichte der neueren Philosophie zurück. Hegel konstruiert die dialektische Form in den drei ›Elementen‹ des reinen Denkens, der Natur und des Geistes (vgl. Hegel 1970: Bd. 8–10), der junge Schelling denkt die Natur als das System einer sich selbst erzeugenden reflexiven Wirklichkeit und knüpft dabei an das leibnizsche Weltmodell an (vgl. Holz 1998: 311ff.), Herder konzipiert (gleichzeitig mit Kants Kritiken!) einen Begriff von Weltgeschichte, der die Naturgeschichte einschließt (vgl. Herder 1784ff.), und Alexander von Humboldts *Kosmos* (1845ff.), das Lebenswerk des großen Naturforschers, das der Erschließung durch eine philosophische Wissenschaftsgeschichte noch harrt, entwirft das Bild eines Gesamtzusammenhangs, das die Einheit der materiellen Natur als Prozess darstellt. Doch kein Konzept einer Naturdialektik kommt an der Frage vorbei, wie denn die Dialektik als die Formbestimmtheit der Reflexionsbegriffe<sup>1</sup>, die das Verhältnis des Menschen zur Welt ausdrücken, schon in der Welt selbst, also vormenschlich, angetroffen werden könne. In der Dialektikdiskussion der letzten vierzig Jahre hat wahrscheinlich Jean Paul Sartre ( 1967: 27ff.) diesen Gesichtspunkt am nachdrücklichsten als Desiderat geltend gemacht (und aus subjektiv-idealistischen Gründen zurückgewiesen).

Im Zentrum dieser Frage steht das Problem der Natürlichkeit des Menschen. Die Kritiker einer Naturdialektik, Kantianer aller

---

1 | Kant (1787: 316ff.) spricht von der »Amphibolie« der Reflexionsbegriffe; vgl. auch in Hegels *Wissenschaft der Logik* das Kapitel *Reflexion* (1970: 5/24ff.)

*Mensch – Natur* Art, Existenzialisten, die Anhänger und Abkömmlinge der Frank-Helmut Plessner furter Schule, Praxis-Philosophen, Neo-Gramscianer<sup>2</sup> stimmen darin überein, dass der Mensch sich selbst als Mensch oder zum Menschen gegen die Natur erschaffe, dass seine Leibnatur, deren physikalisch-anatomische und chemisch-physiologische Beschaffenheit ja nicht zu leugnen ist, etwas seinem menschlichen Selbst Äußerliches und Fremdes darstelle, von dem er sich als handelndes, intelligibles, setzendes, freies Wesen gerade unterscheide.<sup>3</sup> Allerdings bleiben diese Philosophen des subjektiven Idealismus der Freiheit uns die Erklärung schuldig, woher dies Andere, das transzendentale Ich oder die zwecksetzende Vernunft, komme und wie und warum es sich mit dem biologischen Substrat des Menschen verbinde bzw. verbunden habe. Kants Dichotomie von reiner und praktischer Vernunft, bei der ihm selbst schon nicht ganz geheuer war und die Hegels vehementen Widerspruch herausgefördert hat, reproduziert sich hier jeweils in einer neuen Form.

Den Biologen stellt sich indessen die Verbindung von natürlichen und transzendentalem Ich in derselben Person nicht so unversöhnbar dualistisch dar, wie sie den Philosophen von Kant bis Sartre erscheint. Es ist ihnen kein unannehmbarer Gedanke, dass in der Natur qualitativ verschiedene Seinsbereiche bestehen, die auseinander hervorgehen und zwischen denen es auch Übergangsformen gibt. Anorganische Materie, Pflanzen, Tiere unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich ihrer Daseinsform, sondern sind zweifellos auch Entwicklungsstufen im Verlauf einer Naturgeschichte unseres Planeten, in deren für uns letzter Phase der *homo sapiens sapiens* aus Vorformen hervorgegangen ist.<sup>4</sup> Nehmen wir den evo-

---

2 | Ich nehme Antonio Gramsci hier aus, weil er die Naturproblematik in seinen Notizen überhaupt nicht angesprochen hat; er war mit anderen Gegenständen befasst; daraus den Schluss zu ziehen, er habe eine Naturdialektik verneint, ist inkorrekt.

3 | Der geheime Manichäismus, der dieser Leib-Selbst-Dualität innerwohnt, bleibt den Autoren dieser Auffassung meist verborgen. Vgl. dazu die Diskussionen des Symposions *Gnosis und Politik* der Werner-Reimers-Stiftung in Taubes (1984). Plessner wendet sich gegen den Dualismus im 2. Kapitel von *Die Stufen des Organischen und der Mensch*.

4 | Die Natur unter der Kategorie der Geschichtszeit zu begreifen, ist ein Konzept, das eng mit evolutionstheoretischen Modellen verknüpft ist (vgl. Prigogine 1982). Prigogine deutet Geschichte als Strukturbildungsprozesse, die selbstverständlich auch in der Natur stattfinden. Er betont, auch in der nichtlebendigen Natur sei »Platz für Selbstorganisation, für das Entstehen anderer Arten von Prozessen« (ebd.: 123).

lutionstheoretischen Ansatz ernst – und das ist doch wohl eine nicht aufzugebende Komponente unserer wissenschaftsgeschichtlichen Situation –, so ist der Mensch samt seinen unterscheidenden Qualitäten als ein Moment des naturgeschichtlichen Prozesses zu begreifen, das heißt als eine Stufe des Organischen, und es kommt darauf an, die besondere Bestimmtheit der jeweils neuen Stufe, ihr Anderssein gegenüber der vorhergehenden, aus einem Prinzip ableiten, also, hegelisch gesprochen, das Prinzip der bestimmten Negation zu begreifen.

Die dialektische  
Natürlichkeit  
des Menschen

Gerade dies leistet Plessners Werk *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, von dem er sagt, er habe darin »den Versuch unternommen, die Stufung der organischen Welt unter einem Gesichtspunkt zu begreifen. Wohlgemerkt in der Absicht, unter Vermeidung eben jener geschichtlich belasteten Bestimmungen wie Gefühle, Drang, Trieb und Geist einen Leitfaden zu finden und zu erproben, der die Charakterisierung spezieller Erscheinungsweisen belebter Körper möglich macht« (IV/19). Deskriptiv lassen sich deutliche Gattungsunterschiede zwischen den Seinssphären von Pflanze, Tier und Mensch ausmachen, die auch durch Übergangsformen nicht dementiert werden, da ein Übergang ja gerade »zwischen« zwei deutlich gegeneinander abgesetzten Bereichen erfolgt.

In der Abhebung der Typen offener (pflanzlicher), geschlossener (tierischer) und exzentrischer (menschlicher) Positionalität verfährt Plessner zunächst deskriptiv. Differenten Sachverhalte werden von ihren Wesenskernen her dargestellt und unterschieden. Indem jedoch Seinsarten in ihrem Wesen gefasst werden, lässt der Phänomenologe die Kontingenz des je einzelnen Beschreibungsgegenstandes bereits hinter sich. »Wesen« sagt ja doch, dass es so und nicht anders sein muss; was als Wesen begriffen wird, ist eine notwendige Möglichkeit, die in der Sache liegt. Positionalität ist der Titel eines Verhältnisses in der Extensionalität, eine ontologische Kategorie der *res extensa* oder der Materie. Darum benennt Plessner nun auch die Positionalitätsmöglichkeiten nicht nach den Gattungsbereichen der Lebewesen, in deren Beschreibung sie dargestellt werden, sondern nach der Formbestimmtheit, die extensionale Verhältnisse alternativ annehmen können. Diese Formbestimmtheiten sind nun nicht mehr kontingente Ergebnisse der Evolution, was sie in ihrer naturhistorischen Verwirklichung sind, sondern apriorische Wesensmöglichkeiten der Endlichkeit des bestimmten Seienden in der Ausdehnung. Als Typen der Positionalität sind sie notwendig. Damit vollzieht Plessner den Übergang von der deskriptiven zur typologischen Methode, von einer evolutionistischen Theorie der Biologie zu einer ontologischen Analyse des

*Mensch – Natur* Seinsbereichs ›organische Natur‹, von einer einzelwissenschaftlichen zu einer philosophischen Grundlegung. Die Gewordenheit der *Helmut Plessner und das Konzept* Seienden erweist sich als Ausdruck der notwendigen Form ihres *einer dialektischen Anthropologie* Seins – und beide Aspekte stehen in genauer Entsprechung zueinander.

Theoretisch sind die Besonderheiten, die in den verschiedenen Sphären charakteristisch auftreten, jeweils auf ihr gemeinsames Allgemeines zu bringen; dann kann gefragt werden, aus welcher konstitutiven Bestimmung des Gegenstandes das Gattungsallgemeine jeder Sphäre und die spezifische Differenz jener sphärischen Gattungsallgemeinheiten hergeleitet werden kann. Damit dies nicht nur einen klassifikatorischen, sondern einen naturphilosophischen Sinn ergibt<sup>5</sup>, ist es allerdings nötig, dass das hier angesprochene Allgemeine nicht nominalistisch festgesetzt wird, sondern als Ausdruck notwendiger Formbestimmtheiten der Einzelnen eingesehen werden kann.

## Die typologische Deutung deskriptiv gewonnener Befunde

Was heißt notwendig? Notwendig nennen wir eine Bestimmung, die in der Definition des Bestimmten eingeschlossen ist oder aus ihr ohne Zuhilfenahme äußerer Bestimmungsgründe abgeleitet werden kann; notwendig ist also, dass ein Dreieck auch drei Seiten hat und dass die Summe der von ihnen eingeschlossenen Winkel 180 Grad beträgt; nicht notwendig ist hingegen, dass das Dreieck eine bestimmte Basislänge hat. In diesem Sinne notwendig ist es, dass ein einzelnes, endliches Seiendes eine Grenze besitzt; denn im Begriff der Endlichkeit liegt die Grenze eingeschlossen. Alles, was endlich ist, hat eine Grenze, und das heißt: Es ist, was es ist, innerhalb dieser Grenze, und außerhalb ihrer ist das Andere; die Grenze eines endlichen Seienden scheidet ein Innen von einem Außen. Man könnte diesen Sachverhalt ein ›formales Apriori‹ nennen, das mit der Identität von verschiedenen Ausgedehnten ge-

---

5 | Plessner programmatisch: »Die Theorie der Geisteswissenschaften braucht Naturphilosophie[,] d.h. eine nicht empirisch restriktive Betrachtung der körperlichen Welt, aus der sich die geistig-menschliche Welt nun einmal aufbaut, von der sie abhängt, mit der sie arbeitet, auf die sie zurückwirkt« (IV/26). Intendiert sind Aussagen über die ›Natur der Sache‹, hier spezifisch über die ›Natur des Menschen‹; vgl. dazu die Beiträge von Pape (1986) und Pleger (1986).

setzt ist, die gegeneinander nicht identisch sind; hier gilt die *lex identitatis indiscernibilium*, die Grenze bestimmt die Diszernibilität der verschiedenen Ausgedehnten.<sup>6</sup> Durch dieses formale Apriori ist die *res extensa* gekennzeichnet, welche folglich auch nicht eine Substanz, sondern der Inbegriff einer Vielheit von Substanzen in Bezug aufeinander ist.<sup>7</sup> In formaler Hinsicht bleibt der Verlauf der Grenze für den begrenzten Körper beliebig. Es muss ein organisierendes Moment im Körper hinzukommen, ein in der Materie selbst liegendes Formprinzip, um die Gestalt des Körpers, die Topografie des Konturs als notwendig (will sagen, durch eine *determinatio intrinseca* begründet) zu erweisen. Dann ist die Grenze als solche immer noch ein Apriori, aber sie ist in ihrer Bestimmtheit durch die Materiatur des Begrenzten bestimmt. In einem solchen Falle würden wir von einem ›materialen Apriori‹ sprechen, und diesen Terminus hat Plessner konstituierend in die Anthropologie eingeführt. Man sieht leicht, dass damit nicht nur für die Anthropologie, sondern für die ontologische Grundlegung jeder Wissenschaft von materiellen Seienden und materiellen Verhältnissen ein primordiales Konstruktionsprinzip angegeben wird.

Es geht um den Modus der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, anders gesagt: der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungsinhalten. Auf sie fällt in ›natürlicher Einstellung‹ zunächst unser Blick nicht. »Erfahrung gibt viel, aber nicht ihre eigene Grundlegung; nicht ihre Ansatzpunkte. Wie es gar nicht anders sein kann, müssen die Gegebenheiten, an welchen und mit welchen Erfahrung gemacht wird, im Erfahrungsbild verschwinden. Das Resultat hat die Bedingungen seiner selbst nicht als ablösbare Momente an sich, sie sind in ihm verschwunden, weil es ›durch‹ sie besteht« (IV/121). Wonach gefragt wird, ist der Modus, in dem Gegenstände da sein müssen, damit wir sie so erfahren können, wie wir sie erfahren. Ist das formale Apriori des Körpers seine Begrenzung überhaupt, so muss der Modus der Begrenztheit als sein materiales Apriori gelten. Das ist keine gnoseologische Frage, wenn auch die Formulierung, es handele sich um die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrungsinhalten, so erscheinen könnte. Plessner wehrt den gnoseologischen Aspekt des Apriori für den von ihm gemeinten Sachverhalt ausdrücklich ab: »Auf jeden Fall brauchen

6 | Leibniz glaubte mit den beiden Axiomen *identica sunt vera* und *varia a me percipiuntur* als einzige Voraussetzungen für eine logisch einwandfreies Systems von Welt auskommen zu können (vgl. Holz 1975).

7 | Diese Einsicht geht in Leibniz' Argument gegen Newtons Idee des absoluten Raumes ein.

*Mensch – Natur* Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nicht Erkenntnisbedingungen zu sein« (ebd.). Es können Bedingungen sein, die in *und das Konzept* der Seinsweise der Sache selbst liegen, also ontologische. Für die *einer dialektischen* materiale Apriorität der Begrenzung bedeutet das: »Auf das Ver-*Anthropologie* hältnis des begrenzten Körpers zu seiner Grenze kommt es an. Zwei Fälle sind hier möglich: 1. Die Grenze ist nur das virtuelle Zwischen dem Körper und den anstoßenden Medien, das Worin er anfängt (aufhört), insofern ein Anderes in ihm aufhört (anfängt). Dann gehört die Grenze weder dem Körper noch den anstoßenden Medien allein an, sondern beiden, insofern das Zu-Ende-Sein des Einen der Anfang des Andern ist. [...] 2. Die Grenze gehört reell dem Körper an, der damit nicht nur als begrenzter an seinen Konturen den Übergang zu dem anstoßenden Medium gewährleistet, sondern in seiner Begrenzung selbst vollzieht und dieser Übergang selbst ist. [...] Nicht insofern das anstoßende Medium aufhört, fängt der Körper an (und umgekehrt), sondern sein Anfangen bzw. Aufhören ist unabhängig von außer ihm Seiendem [...]« (IV/154f.).

Im ersten Fall ist die Grenze beliebig; ein Teich kann größer oder kleiner, tiefer oder flacher, so oder anders geformt sein, und er kann sich dementsprechend beliebig verändern, sei es durch natürliche Einwirkung, sei es durch technische Regulierung. Dieser Fall entspricht dem, was Leibniz ein *ens per aggregatum* nannte. Im zweiten Fall geht die Grenze eines Körpers aus einem Organisationsprogramm hervor, das den Zusammenhang seiner Teile bestimmt, und die Grenze ist die Ebene, in der die Ausdehnung des Körpers nach innen zurückgelenkt (reflektiert) wird; sie gehört zum substanzialen Verhältnis der Teile (Partikel) des Körpers, der ungeachtet der formellen Teilbarkeit seiner Ausdehnung eine unteilbare Einheit (*unum, ens, individuum*) ist. Die Grenze (der Kontur) ist dann nicht einfach die Ebene, in der ein Körper und sein Nachbar oder das Medium, in dem er sich befindet, sich berühren, die Kontinguitätsebene, sondern sie ist ein Teil des Körpers selbst und bildet »die ausschlaggebende seiner Eigenschaften« (IV/153); sie ist die notwendige Bestimmtheit seiner Extension, die notwendige Qualität seiner Quantität. Wir sprechen in einem solchen Fall von einem Organismus<sup>8</sup> und konstatieren hier<sup>9</sup> ein über bloße

---

8 | Die Grenze ist die formelle Bestimmung des ausgedehnten Seienden; der Modus ist dann die materielle Bestimmtheit der Bestimmtheit. Das entspricht der Charakterisierung des Modus in Hegels *Wissenschaft der Logik*: »Ein Bestimmen, aber nicht wodurch es ein Anderes würde, sondern nur dessen, was es schon ist« (1970: 6/194).

9 | Für eine Theorie der bildenden Künste, also der Plastik vor allem

Wechselwirkung hinausgehendes Reflexionsverhältnis. Gelingt es, eine aus dem Wesen der organischen (= in sich, nach innen reflektierenden) Grenze deduzierbare Spezifikation der Formen des Organischen zu entwickeln, so stellt ein solches System der Reiche oder Regionen der Natur eine »Axiomatik des Organischen« (IV/ 160) dar, die als »apriorische Theorie des Organischen [...] mehr Verwandtschaft mit einer Dialektik als mit einer Phänomenologie [hat]. [...] Die Wesensbestimmungen *ergeben* sich aus einander, ordnen sich in Stufen, offenbaren sich als ein großer Zusammenhang, der damit wiederum als Manifestation des Grundsachverhalts Begriffen wird« (IV/167).

Der Gedanke muss ferngehalten werden, als gehe es bei dem materialen Apriori, das eine Axiomatik des Organischen fundiert, um eine nicht-empirische Theorie von Naturgegenständen. Die Bestimmungen des Naturseienden, die als formales und materiales Apriori Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungsinhalte sein sollen, gehen der Gegebenheit der Gegenstände nicht als transzendentale Verfassung des *cogito* vorher, sondern setzen sie voraus – so wie Hegels Konstruktion des Begriffs die Gegebenheit der Gegenstände in den Elementen der Anschauung, Vorstellung usw. voraussetzt (vgl. Hegel 1970: 8/78). »Apriorisch darf eine solche Theorie nur in dem Sinne heißen, daß sie den Bedingungen der Möglichkeit nachgeht, die erfüllt sein müssen, damit ein bestimmter Sachverhalt unserer Erfahrung stattfinden kann. Apriorisch ist die Theorie also nicht kraft ihres Ausgangspunktes, als wolle sie aus reinen Begriffen unter Beziehung von Axiomen ein deduktives System entwickeln, sondern nur kraft ihrer regressiven Methode, zu einem Faktum seine inneren ermöglichen Bedingungen zu finden« (IV/29f.). Wir müssen die unterscheidende Wahrnehmung von Steinen und Wasser, von Pflanzen und Tieren, und selbstverständlich von Menschen und von uns selbst bereits gehabt haben, damit wir nach den Bedingungen fragen können, die diese Erscheinungen in unserer Wahrnehmung ermöglichen. Dabei wird am Realitätsgehalt der Wahrnehmungen nicht gezweifelt: *quod varia a me percipiuntur*, braucht nicht bewiesen zu werden (vgl. Leibniz 1903: 183).<sup>10</sup> Die Frage ist vielmehr, welche elementare Beschaf-

*Die dialektische  
Natürlichkeit  
des Menschen*

---

(aber auch der Architektur), scheint es mir wesentlich, dass ihre Werke als unbelebte Körper demselben Prinzip der organischen Körperrandzone wenigstens virtuell folgen. – Ob es auch schon in der anorganischen Natur, z.B. bei der Kristallbildung, Vorformen einer organischen Grenzbildung gibt, können wir hier ununtersucht lassen.

10 | Leibniz sagt von diesem »Prinzip der Erfahrung«, »ut [...] demonstra-

*Mensch – Natur* *fenheit der Materie sich in der Varietät ihrer konstitutionell unter-*  
*Helmut Plessner* *schiedenen Ausprägungen, ihrer Seinsstufen, spezifiziert und ob*  
*und das Konzept* *wir hier das Spezifikationssystem einer materiellen Natur gemäß*  
*einer dialektischen* *der Logik der Sache selbst oder nur eine contingente Vielheit von*  
*Anthropologie* *disparaten Materien vorfinden. »Logik der Sache selbst« kann wie-*  
*derum nicht heißen, dass die einzelnen Arten notwendig so und*  
*nur so entstehen mussten. Die Fülle an Hervorbringungen in der*  
*Natur liegt uns vor Augen und ist ebenso ein Moment der Evolution*  
*wie die Selektion. Vielmehr meint »Logik der Sache«, dass aus der*  
*allgemeinsten Grundbestimmung des Seienden die besonderen*  
*Bestimmtheiten der höchsten Gattungen auf dem Wege der »bes-*  
*timmten Negation« (Hegel 1970: 5/49) – also mit dialektischer*  
*Notwendigkeit – als apriorische Möglichkeiten abgeleitet werden*  
*können und in diesem Sinne *universalia ante rem* sind, weil aus ih-*  
*rer apriorischen *Möglichkeit* noch nicht hervorgeht, dass sie auch*  
*faktisch existieren (und schon gar nicht, dass sie existieren müs-*  
*sen); wenn aber eine Gattung in der Naturgeschichte realisiert*  
*wird, so nur in der geordneten Sequenz der Modale, die ihrerseits*  
*dem Prinzip der bestimmten Negation folgt, wenn sie von der*  
*wechselseitigen Begrenzung zur einseitigen Selbstbegrenzung und*  
*innerhalb dieser von der offenen zur geschlossenen zur exzentri-*  
*schen Form übergeht.*

Diese Typologie des Grenzverhältnisses darf nicht als klassifizatorisch verstanden werden. Wohl gewinnen wir einen Blick auf die Modi von Begrenzungen immer nur anhand von Einzelnen, die in der einen oder anderen Weise in Beziehung zu dem von ihnen verschiedenen Umseienden<sup>11</sup> stehen. Aber die wesentlichen Bestimmungen des Typus dieser Beziehung, z.B. für das Lebendige eben offen, geschlossen, exzentrisch, müssen nicht aus der vergleichenden Zusammenstellung vieler solcher Einzelner gewonnen werden, sondern sind bereits an einem einzigen Einzelnen allein als logische Notwendigkeit seiner besonderen Gestaltqualität ablesbar und sind reale, am Einzelnen wirkliche Allgemeine (*universale in re*).<sup>12</sup> Diese Wesenserkenntnis hat die einfache sinnliche

---

ri possit, demonstrationem [...] impossibilem esse – Es kann bewiesen werden, dass ein Beweis unmöglich ist« (Leibniz 1903: 183).

11 | Wir vermeiden den Terminus »Umwelt« an dieser Stelle, um missverständliche Anklänge an die Welt-Umwelt-Dichotomie im Sinne von Uexküll zu vermeiden, die hier nicht gemeint ist.

12 | Dass sich für den Gegebenheitsmodus solcher *universalia in re* der husserlsche Terminus der »Wesensschau« aufdrängt, hat Plessner erkannt. Er unterscheidet unmittelbare Gegebenheit in Empfindungen und die intuitive

Anschauung zum realen und unmittelbaren Ausgangspunkt. Es ist *Die dialektische Natürlichkeit des Menschen* immer im Sinn zu behalten, »daß das Wort Begrenzung eines physischen Körpers nicht in irgend einem abgeleiteten Sinn, sondern in seiner visuellen und taktilen Anschaulichkeit zu nehmen ist« (IV/30). Das ist sozusagen das Ursprungsphänomen, im Abtasten (mit der Hand, mit dem Auge) bestätigt sich die Begrenztheit des endlichen Körpers, weil sie uns als das Widerständige unmittelbar erscheint. Allerdings, »Umrandung und Konturierung indizieren den Sachverhalt, sind aber nicht mit ihm identisch« (ebd.), denn nun erst muss ich die nicht mehr auflösbaren Qualitäten des ›wesentlichen Verhältnisses‹, das die Grenze ist, auffassen.

Die wechselseitige Begrenzung von Seienden, also die in einfacher Wechselwirkung von einander berührenden Verschiedenen sich herstellende Grenze ist die apriorische Urform der Bestimmtheit einer *res extensa* in einer pluralen Welt. Sie ist die Konkretion der Extensionalität des materiell Seienden und zugleich die elementare Form des materiellen Verhältnisses. Auf dieser kategorialen Stufe sind die Verschiedenen als Verschiedene durch die *zwischen* ihnen bestehende Grenze gesetzt; man könnte auch, in einem nivellierenden Verständnis von ›Setzen‹, sagen: Das Eine und das Andere setzen sich gegenseitig. Wir brauchen an dieser Stelle nicht zu erörtern, ob es ein absolut gleichrangiges Wechselwirkungsverhältnis überhaupt gibt und ob nicht vielmehr, wie Leibniz und Hegel dargetan haben, das Aktive immer schon das Passive übergreift (vgl. König 1978: 33ff.; Hegel 1970: 6/233ff.). Denn bei Plessner geht es ausschließlich um die nächst höhere kategoriale Stufe, auf der die Grenzfunktion eine genau unterschiedene Form hat: Der Körper wird nicht gesetzt dadurch, dass er an einem anderen Widerstand findet und so auf sich zurückgeworfen wird; sondern er *wendet sich* an einer von ihm selbst programmierten Grenze *in sich selbst zurück*. Diese Rückwendung ist die Sinnlichkeit und diese ist darum, als ein besonderes Reflexionsverhältnis, konstitutiv für den lebendigen, organischen Körper. Er nimmt eine durch die Prozesse in seinem Inneren, das natürlich durch die Grenzsetzung erst als Inneres konstituiert wird, bedingte Gestalt an; seine äußerste Erstreckung, seine Extension wird von einem organisierenden Zentrum her bestimmt. Die Grenze ist dann ein Moment des Körpers selbst, der sich also selbst ›in Grenzen hält‹. Zugleich ist die Grenze aber immer auch noch die Kontinguitätsebene, an der der Körper den anderen Körper abstoßt und sich selbst vom Ande-

---

Evidenz der Wahrnehmungen (vgl. IV/98ff.). Welche Widerspiegelungsverhältnisse hier vorliegen, bedarf noch genauerer Untersuchung.

*Mensch – Natur* ren abhebt. Die Grenze ist also *zugleich* ein ›Zwischen‹ den Ver-  
*Helmut Plessner* schiedenen wie auch etwas, das am Einen dessen bestimmtes Sein  
*und das Konzept* und dessen Identität definiert. Plessner sagt das mit einem Satz,  
*einer dialektischen* den wir schon oben zitiert haben und von dem wir nun begreifen  
*Anthropologie* können, warum er die klassische dialektische Form des Übergreif-  
fens hat: »Die Grenze gehört dem Körper selbst an, der Körper ist die Grenze seiner selbst und des Anderen [...]« (IV/181). Und er weist darauf hin, dass diese dialektische Funktion der Grenze nicht unmittelbar einsichtig ist, denn der Grenze als Grenze ist nicht an-  
zusehen, ob sie durch wechselseitige Abstoßung der sich Berüh-  
renden oder durch ein In-sich-Zurückgehen des einen Körpers ge-  
setzt ist. Die Selbstreflexivität des lebendigen Körpers erfahren wir, »obwohl die sinnliche Feststellung nicht in der Lage ist, die Un-  
abhängigkeit an sinnlichen Merkmalen direkt aufzuzeigen« (IV/  
155). *Per analogiam* erfahren wir sie natürlich immer vermittels der Erfahrung unseres eigenen Leibes, theoretisch konstruieren wir dieses Verhältnis von Zentrum und Grenze eines lebendigen Kör-  
pers aus der Rekonstruktion seiner funktionalen Struktur.

## Positionalität

Jene Verfassung des Körpers, durch die er sich selbst in Grenzen hält, nennt Plessner ›Positionalität‹. Darin steckt zugleich der ver-  
bale Sinn von ›Setzung‹ und der topologische von ›Ortsbestimmung im Raum‹. Gemeint ist damit, dass sich das Lebewesen im Gegen-  
satz zum Anorganischen dadurch definiert, dass seine Grenze zur Umwelt nicht zufällig und daher auch nicht beliebig verschiebbar ist. Dem Stein kann ein Stück abgeschlagen werden, ohne dass er in seinem Steinsein beeinträchtigt würde. Für das Lebewesen bedeutet die Verletzung seiner Körperegrenze einen, vielleicht gar tödlichen, Eingriff. Das heißt: Das Lebewesen setzt seinen Körper als eine Ganzheit, an dieser Grenze behauptet es sich als Individuum, an ihr vollzieht sich seine Begegnung mit der Umwelt als Ab-  
wehr und Rezeption, als Austausch in Aktivität und Passivität – welch letztere dann selber eine Art von Aktivität des Organischen, nämlich Perzeptivität ist. Indem die von außen kommenden Ein-  
drücke von der Körperegrenze aufgefangen und ins Innere des Le-  
bewesens übergeleitet werden, und indem die Impulse von innen sich an der Körperegrenze auf die äußere Umwelt übertragen, ent-  
steht durch die Begrenzung eine doppelte Gerichtetheit nach in-  
nen und außen. »Als physischer Körper *ist* das Ding schon von sich aus, das Sein tritt ihm in keinem Sinne gegenüber oder hebt

sich von ihm als Seiendem ab. [...] Ein Lebewesen erscheint gegen seine Umgebung gestellt. Von ihm aus geht die Beziehung *auf* das Feld, *in* dem es ist, und im Gegensinne die Beziehung zu ihm zurück. [...] In seiner Lebendigkeit unterscheidet sich also der organische Körper vom anorganischen durch seinen *positionalen Charakter* oder seine *Positionalität*. Hierunter sei derjenige Grundzug seines Wesens verstanden, welcher einen Körper in seinem Sein zu einem gesetzten macht» (IV/184, 186, 184). Aus Gründen, die wir andernorts dargelegt haben<sup>13</sup>, möchten wir lieber zwei Stufen von ›Setzen‹ bei anorganischem und lebendem Seienden unterscheiden: Jedes physische Ding als ein endliches Einzelnes setzt etwas als von sich unterschieden, indem es eine Grenze gegen das Andere hat und an dieser Grenze auf das Andere einwirkt, wie zum Beispiel ein Stein, der den Berg herunterrollend auf andere Steine oder sonstige physische Dinge prallt, vielleicht sogar eine Steinlawine auslöst; lebendige Körper indessen setzen sich *selbst*, indem sie sich durch die Rückwendung ihrer Aktivitäten auf sich selbst als Individuen organisieren. Die allgemeine Form des Setzens, deren Prinzip darin liegt, dass ein Bestimmtes *gegen* ein anderes Bestimmtes in dessen Andersheit begrenzt ist und *von* dem anderen Bestimmten begrenzt wird, ist in dem zweiten Sinne, dem des Organischen, in die besondere Form des *Sich*-Setzens übergegangen, deren Prinzip darin liegt, dass sein Sein nicht nur für andere, sondern für es selbst ein einzelnes ist, also nicht von anderen verschieden ist, sondern sich von ihnen unterscheidet. »In solchem Fürsichsein liegt die Abgehobenheit gegen das Feld seines Da-seins« (IV/186). Hier sprechen wir dann also von ›Positionalität‹, und dieses Verhältnis ist eine apriorische Möglichkeit, die jedem begrenzten Seienden zukommt, die sich aber empirisch in der Naturgeschichte als Prozess des Aufbaus immer komplexerer Strukturen der Materie verwirklicht, das heißt als eine Differenzierung der Bewegungsformen der Materie verwirklicht. Die apriorische Formbestimmtheit des Begrenzten, die die Logizität oder, hegelisch gesprochen, die Begriffsform der Natur ausmacht, manifestiert sich als rational rekonstruierbarer, wenn auch kontingenter Entfaltungsprozess der Seinsformen (Stufen) der Natur. Positionalität ist die Kategorie, die die konstitutive Bedingung der Regionalontologie des Materiellen ausdrückt.

Die Positionalität des Lebewesens verwirklicht sich bei der Pflanze in »offener Form«, »welche den Organismus in allen seinen

---

13 | Vgl. Holz 1983: 40ff., wo die ontologische Universalität des Reflexionsverhältnisses entwickelt wird.

*Mensch – Natur* Lebensäußerungen unmittelbar seiner Umgebung eingliedert» (IV/284); beim Tier hingegen liegt eine »geschlossene Form« vor, die sich darin ausdrückt, dass es sich selbst empfindet und als eine Einheit gegen die Umwelt abhebt.

*Anthropologie* Doch dieses Sich-Abheben von der Welt geschieht beim Tier unbewusst. Der Mensch hingegen steht in der bewussten Erfahrung seiner selbst auch in Distanz zu sich selbst; er kann sich zum Gegenstand werden. »Die Schranke der tierischen Organisation liegt darin, dass dem Individuum sein selber Sein verborgen ist. Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch. Exzentrizität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld. Er lebt und erlebt sich nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben« (IV/364).

Exzentrische Positionalität ist die Eigenart des menschlichen Seins, durch die es sich prinzipiell von allem anderen Organischen unterscheidet. Dass diese seine ›Stellung zur Objektivität‹ nicht unvorbereitet kommt, sondern in der Biosphäre begründet ist, macht die Kontinuität unterhalb des Umschlags aus: Die Sinnlichkeit bekommt mit der Frontalität des Gesichtsfeldes einen neuen Modus der Entgegensetzung schon im Tierreich, der aufrechte Gang mit der Freisetzung der Hand zur Bearbeitung der Gegenstände kommt hinzu. Das gesamte Sinnessystem begründet die Modalitäten, in denen sich uns die Welt darstellt. Die Sinnesphysiologie wird zum Boden, auf dem sich die erkenntnistheoretischen Fragen entfalten. Vom Boden der in *Die Einheit der Sinne* ausgearbeiteten Aisthesiologie aus kann Plessner den Übergang zu einer Dialektik der Natur vollziehen, die die Einheit des Unterschiedenen in materialer Apriorität konstruiert.

Plessner klammert die Frage nach der Seinsweise der anorganischen Natur in ihrer Verschiedenheit von der Organischen aus und behandelt diese nur als Hintergrundsfolie zur Analyse des Organischen. Das ist im Hinblick auf die Grundlegung der Anthropologie legitim und enthebt ihn der Aufgabe, die Ontologie der Seinsregion ›Lebewesen‹ in einer allgemeinen Ontologie des materiellen Seienden zu verankern. Die Kategorie der Grenze wäre in dieser Hinsicht ausbaufähig. Möglicherweise lassen sich ja auch im Anorganischen Wesensstufen oder Typen unterscheiden, die durch die Spezifik gegenständlicher Verhältnisse, in die sie eingehen können zu unterscheiden sind.

Plessner konzentriert sich jedoch auf die Modi des Grenzverhältnisses in den Großbereichen Pflanze, Tier, Mensch. Er tut dies ausdrücklich nicht in evolutionstheoretischer Fragestellung, son-

dern im Hinblick auf Wesensgesetzmäßigkeiten, denen gemäß sich *Die dialektische Seinsweisen spezifizieren*. Eine *naturgeschichtliche* Interpretation der eidetisch-phänomenologischen Typologie wäre sicher nicht unmöglich, müsste aber die methodisch reflektierte Transformation der statischen Formbestimmungen von Regionalontologien (Stufen) zu prozessuellen *Fortbestimmungen* in Übergangsfeldern vollziehen. Es zeichnet die Fruchtbarkeit des plessnerschen Ansatzes aus, dass solche interdisziplinären Weiterentwicklungen aus den in ihrem Konzept liegenden theoretischen Möglichkeiten herausgesponnen werden können, wenn dies auch bisher noch nicht in Angriff genommen wurde.

Plessner selbst bezieht sich nur auf den Bereich dessen, was in klassischem Verständnis das ›Lebendige‹ genannt wird. Lebendiges ist auch schon in seinen einfachsten Formen an Rezeptivität gebunden, an Reizbarkeit und Reaktionsfähigkeit, die sich auf höheren Stufen dann in der Spezifik der Sinnlichkeit ausprägt und differenziert.

## Der Leib als Sinnganzheit

Was der Sinn der Sinne sei, gilt es in einer ›Hermeneutik der Sinnlichkeit‹ zu bedenken; und dabei gerät primär die materielle, das heißt leibliche Verfassung des Menschen in den Blick, und es zeigt sich, dass die Region des Geistigen in ihr fundiert ist und durch sie konstituiert wird. Auf die Gefahr hin, dass Plessner sich missverstanden gefühlt haben würde (mit berechtigter Vorsicht einer so brutalen Eindeutigkeit der Formulierung misstrauend), wage ich die Behauptung, dass Plessners Analyse der Sinneswahrnehmungen den Schlüssel zu einer naturalistisch-materialistischen Interpretation des geistigen Seins liefert, über Husserl hinausgehend, der das geistige nur auf dem leiblichen Sein *aufruhen* lässt, während Plessner, die phänomenologische Beschreibung zu einer Theorie ausbauend, die Verknüpfungen und Verknotungen freilegt, die die geistigen Funktionen an die Leibhaftigkeit fesseln und an denen kenntlich wird, wie sie aus ihr entspringen.

Die aristotelische Einsicht, dass das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, ist vorzüglich aus der Kenntnis des Organismus gewonnen. Der lebendige Leib ist etwas anderes als eine Häufung von Molekülen. Davon hat die Sinnes-Anthropologie auszugehen. »Ein Organismus bietet sich nun einmal als eine Planeinheit an. Dies kommt nicht nur als anatomischer Bauplan, als System von Funktionen, sondern in seinem Verhalten zu seiner Um-

*Mensch – Natur* welt zum Ausdruck. Bauplan, Funktionsplan und Umwelt passen *Helmut Plessner* zueinander, d.h. sie legen einen gewissen Rahmen fest, in den sich *und das Konzept* die Sinnesorgane einfügen» (III/326).

*einer dialektischen Anthropologie* Integrationsfaktor dieser Einheit ist der Leib, auf ihn als Ganzheit beziehen sich die einzelnen Sinnesdaten, seiner werde ich gewahr, wenn ich mich bewege, oder wenn ich Eindrücke von außen aufnehme. Aber ich werde seiner nicht nur gewahr, sondern ich nehme ihn auch wahr, er kann für mich ein Körper in dieser Welt sein, wenn ich ihn an mir herunterschauend, mich abtastend als Objekt empfinde oder ihn im Spiegel betrachte. Der aufrechte Gang ermöglicht diese Selbstobjektivierung. »Wir können nur die Korrespondenz zwischen aufrechter Haltung, Auge und Handgebrauch zum Ausgangspunkt nehmen. [...] Das zweibeinige Gehen erlaubt Variationen in Tempo, Schrittänge, Rhythmus, »Versfüßen« vergleichbar. Mit der Abhebung werden die Arme frei, die Hand selbständig, Sinnesorgan, Arbeitshand, Organ des Kontakts. [...] Dass damit nicht der Akt der Vergegenständlichung vertuscht werden soll, ist deutlich. Dass aber mit der Abhebung vom Boden nicht nur ein Risiko für die Motorik, ein Zwang zur permanenten Balance, sondern eine Distanz erworben wird, die der Vergegenständlichung entgegenkommt, lässt sich auch nicht bestreiten« (III/333ff.).

Wo aber Distanz erlebbar wird, indem man zu sich selbst Abstand nehmen, seinen eigenen Leib wie ein Nicht-Ich fühlen kann, da entsteht aus der Einheit von Lebewesen und Umwelt die Zweigkeit von Subjekt und Objekt. Als Korrelat der Erfahrung eines Außen entdecken wir Menschen ein Innen in uns. Die in der Tierwelt unumschränkt geltende Regel, dass Reiz und Reaktion einander entsprechen, kann nun durchbrochen werden: Eine Reaktion kann gehemmt, ein Reiz gespeichert werden, der Übergang zu höheren geistigen Leistungen deutet sich an, Sprache fixiert den gespeicherten Reiz und macht ihn reproduzierbar und mitteilbar. Damit aber ist der Mensch ein für allemal aus dem Tierreich herausgetreten, er steht unter dem Zwang, für jene Welt, die er nicht mehr ist und die er nun hat, ohne sie sich anzueignen, einverleiben zu können, in sich Zeichen zu setzen. Sein und Bedeutung entzweien sich, der Prozess der Ausbildung und Verfeinerung des Geistes kann statthaben.

Die Tragfähigkeit des plessnerschen Ansatzes erweist sich in seiner Anwendung auf Bereiche, die über die Region der bloßen Leiblichkeit hinausgehen. Schon vor Heideggers berühmter Auslegung des Schematismus-Kapitels in Kants *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. Heidegger 1951: 85ff.) hat Plessner die Vermittlung zwischen

Empfindungsdatum und Verstandesbegriff in den spezifischen konstitutiven Leistungen der Sinne aufgespürt, die ihre Gegenstände als Bilder festhalten, wobei es kein Zufall ist, dass das Moment von Identität, von Sich-selbst-gleich-Bleiben, das die Voraussetzung von Abstraktion und Erkenntnis ist, gerade mit der Vorstellung des Gesichtssinnes verbunden wird, wenn wir ›Bild‹ sagen. Der Fernsinn schafft Vergegenständlichung, so wie der Nahsinn, das Tasten (und in schwächerem Maße auch das Schmecken), Realitätsbewusstsein begründet, weil er die Widerständigkeit und mithin die Selbstständigkeit des Anderen, des Nicht-Ich erleben lässt. So kommt der optisch-haptischen Synthesis eine bevorzugte Rolle bei der Fremderkenntnis zu. Gegenstände, die durch sie gesetzt werden, lassen sich durch Zeichen darstellen, also auch in Sprache abbilden. Nach ihrem Beispiel wird alles, was nicht Körperfertig hat, metaphorisch oder analog ausgesprochen.

Sehen wir diesen Zusammenhang von Sinnes-Anthropologie, Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie, so erhellt auch, dass der Kunst, als der paradigmatischen Darstellung von Bewusstseinsinhalten in sinnlicher Gestalt, ein bevorzugter ontologischer Rang zukommt: Sie zeigt uns, wie Sein als Seiendes erscheint. Das Kunstwerk gibt uns den Modus der Dinge, nicht ihre bloßen Objektmerkmale. Und diese Weise modaler Gegebenheit gründet in der Rezeption von Welt durch die Sinne. Aesthesiologie (Lehre von der Sinneswahrnehmung) fundiert Ästhetik; und in der Ausarbeitung der Strukturgesetzmäßigkeiten der Kunstgattungen gewinnen wir zugleich ein Strukturmodell für die Erscheinungsweise von Welt, für das *phaenomenon bene fundatum* (vgl. Holz 1996b).

Anthropologie, betrieben als Hermeneutik der Sinne und als apriorische Konstitutionstheorie der organischen Individualität, führt mithin nicht nur auf die Einheit der Sinne, sondern auch auf die Einheit der Welt; sie führt auf die Materialität der scheinbar immateriellen Erscheinungsweisen des Lebendigen und Geistigen. Und der darin liegende logische Zirkel ist nur einer, wenn wir die naive Narrenfrage nach dem Warum der Isomorphie von Sinnesgegenständen und Weltwirklichkeit stellen, während doch die einzige zulässige Frage die wäre, wie diese Isomorphie theoretisch im Modell konstruiert werden kann.

*Die dialektische  
Natürlichkeit  
des Menschen*

## Logische Stationen der Dialektik

Wir haben schon früher gehört, dass Plessner auf die Nähe seines Ansatzes zur Dialektik hingewiesen hat (vgl. IV/167). Vordergrün-

*Mensch – Natur* dig gilt das zunächst einmal für die Auffassung von der Prozessualität des Seins: »Ein Ding positionalen Charakters kann nur sein, und das Konzept indem es wird; der Prozeß ist die Weise seines Seins« (IV/187). *Helmut Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie* Vordergründig ist es auch noch, dass die Bestimmungsformen selbst, also die Wesenseigentümlichkeiten der Stufen, prozessual, naturgeschichtlich gedacht werden: »Jede Bestimmungsform ist ein Moment dessen, was Prozess heißt« (IV/189). Dialektisch ist also die Methode der Entwicklung der Formbestimmtheiten des Organischen auseinander in einem Stufenbau, dessen jeweils neues Realisationsniveau – offene, geschlossene, exzentrische Form – einen qualitativen Sprung aus dem vorhergehenden heraus bedeutet. Die formale Parallele zu den Stufen in Hegels *Phänomenologie des Geistes*<sup>14</sup> – Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Geist – liegt auf der Hand. Tiefer in die Dialektik führt hinein, dass jede der Stufen die bestimmte Negation der vorhergehenden ist und nicht einfach etwas beliebig anderes. Die offene Form besteht ohne »Zentralorgane, in denen der ganze Körper gebunden bzw. repräsentiert wäre« (IV/284); daraus resultieren die von Plessner herausgestellten Merkmale des Pflanzlichen (vgl. IV/284ff.). Nicht anders, sondern das genaue Gegenteil und zugleich eine »höhere« (= komplexer organisierte) Daseinsweise ist die geschlossene Form des Tieres, die sich in der Zentrierung der Lebensfunktionen in Zentralorganen ausdrückt (vgl. IV/291ff.). Auf der neuen Stufe der in sich selbst geschlossenen Form ist das Heraustreten aus sich unter Beibehaltung der Bestimmungsmomente des Tierischen, die exzentrische Form, wiederum das genaue Gegenteil. So geht aus jeder neuen Stufe ihre Entgegenseitung hervor, und der Formtypus, dem diese Entgegenseitung angehört, ist notwendig.

Damit sind wir nun beim eigentlichen Sinn der plessnerschen Dialektikkonzeption. Diese meint nicht einfach die Regel oder das Schema einer empirischen Verlaufsform der Naturgeschichte. Sie gibt vielmehr das *Konstruktionsprinzip* dieser Verlaufsform an, das aus der elementaren materiellen Konstitution des Seienden gewonnen werden kann. Darum ist der Schlüssel zu dieser Konzeption der Begriff des »materialen Apriori«, der auf eine, im Empirischen durch mancherlei Übergänge, die gerade die Prozessualität und Geschichtlichkeit der Natur verbürgen, verwischte realallgemeine Typologie der Naturregionen führt: »Pflanze und Tier lassen sich nicht nach empirischen Merkmalen wesensmäßig unterscheiden. Ihre Differenz ist in voller Realität ideell. Offene Form und geschlossene Form sind Ideen, nach denen die wirklichen lebendigen

---

14 | Von Stufen der *Phänomenologie des Geistes* spricht Bloch 1962: 79ff.

Körper organisch sein müssen; unter welche Lebendiges tritt, wenn es den Weg des Organischen geht. Im Empirischen kann man die Grenzlinie zwischen dem pflanzlichen und dem tierischen Reich nicht finden; hier gibt es Übergänge neben den ausgesprochenen Formen» (IV/301).

Die dialektische  
Natürlichkeit  
des Menschen

Immer nur in einer ersten Verständnisebene kann die Dialektik der Natur empirisch-deskriptiv verfahren, indem sie Erscheinungen namhaft macht, an denen die Konstruktionsmerkmale des Systems der Natur eingesehen werden können. Im Grunde aber ist sie eine (durch die Erscheinungen vermittelte) *Theorie über das Wesen* der historischen Spezifikation der materiellen Einheit der Welt, die Theorie des Gesamtzusammenhangs der mannigfaltigen Individualitäten und Formen. Es ist das Verdienst Plessners, dies in den Zielpunkt seiner Anthropologie gerückt und den theoretischen Status einer solchen Dialektik bestimmt zu haben.

## Von der Anthropologie zur Soziologie

Es ist nicht nur eine Begleiterscheinung der durch die Emigration unterbrochenen akademischen Laufbahn Plessners, dass er, der philosophische Anthropologe, in Groningen zunächst einen vakanten Lehrstuhl für Soziologie erhielt, ehe er die Professur für Philosophie übernehmen konnte; und dann, nach dem Zweiten Weltkrieg nach Deutschland zurückkehrend, in Göttingen wiederum auf das Ordinariat für Soziologie berufen wurde. Die Dialektik in *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, die die biologische Besonderheit des Menschen in einer qualitativ neuen, andersartigen Positionalität, eben der exzentrischen, ausarbeitete, musste den Übergang von der *Biologie* des Lebendigen zur *Soziologie* der in kommunikativer Reflexivität stehenden Menschen aus sich hervorreiben. Dass der Mensch außer seine Leiblichkeit tritt und sich zu sich als einem sich als Selbst erfahrenden Wesen verhält, verknüpft sich damit, dass er auch andere als Selbst-Wesen verstehen kann. Es ist die besondere Leistung Plessners, dass er die soziale Natur des Menschen seiner biologischen nicht entgegensezten, sondern sie als eine in der Ontologie des Organischen (wie überhaupt des Materiellen) liegende notwendige (apriorische) Möglichkeit ableitet und sie damit in den einheitlichen Zusammenhang eines sich dialektisch entfaltenden Naturgeschehens einfügt. Damit führt er Anthropologie und Soziologie über die Beschränkung auf jeweils einen Teilespekt des Weltseins hinaus und kann ihre Grundlegung aus einem universalen ontologischen Entwurf vornehmen. In der

*Mensch – Natur* übergreifenden Einheit eines Anthropologie und Soziologie zusammenführenden Naturverständnisses löst Plessner die Intention *und das Konzept* ein, die ihn zur Wendung von der deskriptiven zur transzendenten *einer dialektischen Anthropologie*tal-phänomenologischen Methode bewogen hatte. Seine soziologische Thematik bleibt dabei eine betont *philosophische* und unterscheidet sich so sehr wesentlich von der Soziologie, die sich als deskriptiv-empirische Partikularwissenschaft versteht. In einem (nur niederländisch gedruckten) Vortrag hat Plessner darüber Rechenschaft abgelegt: »Vom kantianischen Standpunkt aus gibt es keinen Ort für eine nicht-empirische, für eine eidetische Anthropologie, für eine Analyse der Wesensmerkmale, der für das Menschsein, das Menschenartige konstitutiven und verantwortlichen Merkmale des Menschen.« Die Anthropologie sei von allem betroffen, was über den Menschen gesagt werde. »Das macht eine regionale Abgrenzung völlig unmöglich. Eine funktionale Abgrenzung tritt an ihre Stelle. In jeder auf den Menschen bezüglichen Erfahrung ist das Material, besser gesagt: die Materie enthalten, der sich auch die philosophische Anthropologie widmen muss« (X/126f.).

Allerdings stößt eine philosophische Anthropologie, die das Sozialwesen Mensch auf die naturdialektische Besonderheit der exzentrischen Positionalität zurückführt, sehr schnell an eine Grenze, die sich an Plessners Œuvre deutlich aufzeigen lässt. Dass die aus einem materialen *Apriori* zu begründende Naturform der exzentrischen Positionalität die in der typologischen (und evolutionären) Gliederung des materiellen Seienden vorgegebene *Struktur allgemein weltlicher Art* für die Wesensmöglichkeit des *Human-sozialen als ihrer Besonderung* ist, hat Plessner unwiderleglich gezeigt. Dass diese Möglichkeit eine Wirklichkeit geworden ist, anders gesagt: dass die Essenz existent geworden ist, lässt sich jedoch nicht nur als ein Resultat der biologischen Evolution, des aufrechten Ganges, der Freisetzung der Hand, der Frontalität des Gesichtsfeldes, der Entwicklung des Gehirns erklären. Schon das Zusammenkommen dieser anatomisch-physiologischen Merkmale bildet sich in interdependenten Entwicklungsprozessen aus, die sich nicht nur gegenseitig steuern und vorantreiben, sondern in denen auch ganz neue Modalitäten des Umweltverhaltens entspringen, z.B. das Bearbeiten von Naturgegenständen mit Hilfe selbst fertigter Instrumente, die sprachliche Kommunikation auf dem Niveau von Begriffen, die situationsunabhängige Vergegenständlichung von Zwecken. Das ist der Umschlag des natürlichen Seins in eine neue Seinsqualität, selbstverständlich auf der Grundlage des natürlichen Seins, aber mit der anderen kategoria-

len Bestimmung der Artifizialität. Wenn Plessner in den *Stufen des Organischen und der Mensch* als erstes anthropologisches Grundgesetz das der »natürlichen Künstlichkeit« auszeichnet (vgl. IV/383 ff.), dann hat er genau diesen Qualitätssprung benannt. Für die anthropologische Eideutik der Struktur reicht das. Aber als Soziologe müsste er dann die faktische Eigenart, die historischen Entstehungs- und Differenzierungsprozesse dieser Qualität in ihrer spezifischen Wesensgesetzlichkeit kenntlich machen, um den Übergang der Naturgeschichte in die Menschheitsgeschichte zu begreifen.

Dass Plessner hier seinen eigenen Ansatz nicht zu Ende führt, lässt sich an dem Aufsatz aus der Festschrift für Gerhard Leibholz zeigen, den er dem kantischen Begriff der »ungeselligen Gesellschaft« gewidmet hat (vgl. VIII/294ff.). Bei Kant heißt es als vierter Satz der Abhandlung *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*: »Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Gesellschaft der Menschen; d.i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d.i. die Entwicklung seiner Naturanlagen fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, sich zu vereinzelnen (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen« (Kant 1784: 392).

Kant gibt hier präzis das Thema an, das Plessner als das der philosophischen Anthropologie behandelt: Die Besonderheit des menschlichen (geschichtlichen) Seins als Ausdruck seiner Naturanlage. Plessner akzeptiert den kantischen Antagonismus, dass der Mensch zugleich die Tendenzen zur Vergesellschaftung und zur Vereinzelung in sich trage. Dass Kant diesen Widerspruch nicht weiter begründet, stößt sein eigenes Weiterdenken an: »Kant hat an der Verankerung seines Entwurfs [...] offenbar wenig gelegen. Denn worauf dieses listige Mittel der Natur, die ungesellige Gesellschaft, beruht und wie mit ihr die Antriebe des Ehrgeizes, der Herrsch- und Habsucht zusammenhängen, sagt er nicht« (VIII/295). Die anthropologische Analyse der »Sphäre Mensch«, die Plessner in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* vorgenommen hat, liefert ihm den Schlüssel (vgl. IV/360ff.).

Schon auf der Stufe der geschlossenen Positionalität des Tieres bildet sich das heraus, was man Individualität nennen kann. »Zusammenleben von Individuen ohne Personalität zeigen uns die sozialen Verbände der Tiere, zumal der Wirbeltiere. Die Skala der Ge-

Die dialektische  
Natürlichkeit  
des Menschen

*Mensch – Natur* sellungsformen ist überraschend groß« (VIII/298). Hier kommt es *Helmut Plessner* auf ein Wort an, das die Andersartigkeit der menschlichen *Positio-*  
*und das Konzept* nalität bezeichnet: Personalität. Plessner macht einen Gattungsunt-  
*einer dialektischen* terschied zwischen Individualität und Personalität. Ein Individuum  
*Anthropologie* ist ein in seiner Identität durch ein Repertoire von Eigenschaften, Verhaltensweisen bestimmtes, körperlich begrenztes Lebewesen, das aber zu sich selbst nicht in einem Vergegenständlichungsver- hältnis steht. Eine Person hingegen ist nicht nur sie selbst, sondern hat sich als Ich, das sie sich vergegenständlicht; sie steht so- zusagen immer zugleich neben sich, wenn sie »in sich« ist.<sup>15</sup> »Ein derartiges Geschöpf ist eine Person, welche in ihrer Vorstellung das Ich haben kann, womit sich der Mensch unendlich über alle anderen auf Erden lebenden Wesen erhebt. Mit ›Ich‹ wird ein ausgezeichneter Bereich gemeint, den ich mit meinem Körper einnehme, von dem aus ich sehe und agiere« (VIII/295). Das ist zweifellos die materielle Ausgangslage. Unser Körper ist der Träger des Ich, in ihm verkörpert es sich, »in ihm steckt es wie in einem Futteral« (VIII/297). Weil es für den anderen nie unmittelbar, sondern immer nur vermittelt durch die Erscheinungsformen, in denen es sich äußert, erfahrbar wird, und selbst auch die anderen immer nur vermittelt erfährt, bleibt es in »letzthinniger Unterschiedenheit« (Aristoteles: *teleuteia diaphora*) vereinzelt, isoliert, auf sich selbst bezogen. Einerseits geht ihm in dieser Gegenstellung zur Welt der »Sinn für den Eigenwert der Dinge auf« (VIII/298). »Nur ein Subjekt kann Objekte haben und objektiv sein. [...] Jeder könnte der andere sein, aber er kann es nicht. Damit tut sich ein Widerspruch zwischen Struktur und Faktizität auf, der dem Antagonismus, wie ihn Kant schildert, wenn nicht direkt zu Grunde, so doch sicher voraus liegt und in welchem sich das Phänomen der ungeselligen Geselligkeit spiegelt« (VIII/298). Andererseits wird das Individuum »im Lichte seiner Personalität zu einem primär undurchdringlichen und vieldeutigen Bereich, der in sich und mit sich allein ist. Wenn Personalität Öffnung nach innen heißt, wird man sagen dürfen, daß die Haltbarkeit im Zusammenleben von Personen ihnen selber anvertraut sein muß« (VIII/299). Die Person ist als solche nicht in den Gesellungsverband geboren, sondern sie muss ihn sich erst schaffen. Aber sie kann auch nicht anders, als ihn sich zu schaffen, weil sie in der Gegenstellung zur Welt die anderen als ihresgleichen erlebt. »Wo immer eine Person ist, d.h. welche Stelle sie im sozialen Gefüge auch einnimmt, kann eine andere sein, weil

---

15 | Sartre hat dies die Differenz von ›En-soi‹ und ›Pour-soi‹ genannt (Sartre 1967: 711ff.).

sie einander spiegelbildlich reziprok sind. [...] Entscheidend ist vorläufig nur die in der Personalität als solcher gründende Einanderstruktur, die dem einen den anderen streng koordiniert, ohne Rücksicht auf das, was er ist oder hat« (VIII/296). Geselligkeit wird aus der räumlichen Verfassung des körperlichen Menschen abgeleitet, aber dieses räumliche, äußerliche Beieinandersein und Füreinandereintreten können scheitern an der ideellen, innerlichen Selbstgewissheit, unverwechselbar zu sein.

Plessner lässt es dabei bewenden, das widersprüchliche Vergesellschaftungsverhältnis als Ausdruck der naturontologischen Verfasstheit des Menschen, als deren Formbestimmtheit zu verstehen. »Personalität und Individualität bezeichnen Positionscharaktere im Verhältnis zum eigenen Körper und damit zur Umgebung« (VIII/302f.). Das ist von der Biologie her gedacht, wenn auch nicht empirisch, sondern transzendental-strukturell. Die vorangehende Frage »Warum nicht beim Menschen als Lebewesen ansetzen?« (VIII/302) macht das deutlich. Insoweit ist das auch richtig. Nur reicht es für die Grundlegung einer Soziologie nicht aus. Diese weiß nun zwar, dass ihre Probleme einem dialektischen Widerspruch im natürlichen, biologischen Weltverhältnis entspringen und dass die Besonderheit dieses Reflexionsverhältnisses am Anfang einer »Ontologie des gesellschaftlichen Seins« (vgl. Lukács 1971) stehen muss. Das ist nicht wenig und legt die Gelenkstelle frei, an der sich die historische Übertragung des materiellen Seins ins gesellschaftliche vollzieht und theoretisch reflektiert werden muss. Um daraus aber die ganze gesellschaftliche Sphäre des Menschen zu entwickeln, bedürfte es einer ausgearbeiteten Regionalontologie der Gesellschaft als Basis für die Wissenschaftsdisziplin der Soziologie.

Der späte Aufsatz von 1966 lässt eine Schranke erkennen, an die Plessner schon in seinen frühen Arbeiten *Grenzen der Gemeinschaft* (V/11ff.) aus dem Jahr 1924 und *Macht und menschliche Natur* (V/139ff.) aus dem Jahr 1931 gestoßen ist. Immerhin belegt gerade das zweite dieser Bücher, dass Plessner sich der Notwendigkeit bewusst war, eine naturphilosophische Anthropologie in eine Sozialphilosophie verlängern zu müssen. »Als Lehre vom Wesen des Menschen im ausdrücklichen Hinblick auf alle Seinsweisen und Darstellungsformen kann sie den zu engen Rahmen einer biologischen Disziplin unmöglich ertragen. Sie umfasst das Psychische ebenso wie das Geistige, das Individuelle ebenso wie das Kollektive, das in einem beliebigen Zeitquerschnitt Koexistierende ebenso wie das Geschichtliche« (V/147). Wenn aber dann eine solche Wesensbestimmung dahingehend bestimmt wird, »das eigentlich

Die dialektische  
Natürlichkeit  
des Menschen

*Mensch – Natur* Menschliche mit einer Struktur zu decken, die formal und dynamisch genug sein muss, um die in der *ganzen* Breite ethnologischer und historischer Erfahrung ausgelegte Mannigfaltigkeit als mögliches Modus des Faktisch-werdens dieser Struktur sichtbar zu machen» (V/155), dann zieht sich Plessner auf einen vor-soziologischen Formalismus zurück, den er zwar klassisch-transzentalphilosophisch legitimieren, aber nicht mehr mit seinem eigenen Konzept eines materialen *Apriori* erfüllen kann. Und die als eine Grenzkategorie des Verstehens nützliche (vielleicht unentbehrliche) Kategorie der »Unergründlichkeit des Menschen« (V/160ff.) gerät dann in die Gefahr, in einen Irrationalismus abzuleiten, den Plessner mit Gewissheit nicht im Sinn gehabt hat und strikt abgelehnt hätte (vgl. Schürmann 1997a).

Die exzentrische Positionalität, die den Menschen in die Lage versetzt, frei und zwecksetzend sein Verhalten zu steuern, bleibt der zentrale theoretische Bezugspunkt Plessners auch da, wo er sich auf die Ebene der Faktizität begibt. Wohl ist das reflexive Selbstverhältnis des Menschen konstitutiv für sein Menschsein, nicht aber kausal für die Ereignisse, die insgesamt seine faktische Lage in der Welt ausmachen. Wie die transzentalen konstitutiven Verhältnisse sich in der geschichtlichen Bedingungsstruktur des Eintretens von Ereignissen ausdrückt, ist eine Frage, die außerhalb von Plessners Blickrichtung liegt. Wo er darauf zu sprechen kommt, und das ist in *Macht und menschliche Natur* ein zentrales Thema, bleiben seine Ausführungen beliebig, ohne die zwingende Kraft der anthropologischen Systematik. Auffällig wird das an der Übernahme der Freund-Feind-Schematik, die uneingestandenermaßen auf Carl Schmitt zurückgeht, an der eher aperçuhafte Bezugnahme auf Nietzsche, an der später als irreführend erkannten Analogie zu Hackordnungen im Tierreich. Diese Schwächen haben einen systematischen Grund. Als Lebewesen im biologischen Bereich des Organischen ist der Mensch ein Individuum und als Individuum beschreibbar; die exzentrische Positionalität bezeichnet den Ort, an dem die Individualität in Personalität umschlägt. Damit entsteht ein neuer Modus des Inseins, der nicht mehr unter der Perspektive des Einzelwesens angemessen erfasst werden kann, wenn auch die in diesem Modus stehenden Kategorien immer noch menschliche Individuen determinieren, jedoch in anderer Färbung und mit anderen Implikationen. So ist z.B. das Wesen des Politischen in der bürgerlichen Gesellschaft durchaus durch die hobbessche Sozialanthropologie zu fassen, nicht jedoch allgemein in jeder Gesellschaftsformation.

Die Fixierung auf die am Einzelwesen abgelesene Struktur der

exzentrischen Positionalität, die sich in der kategorialen Unterscheidung von Individualität und Personalität reproduziert, verstellt Plessner den Blick auf die genuin an Kollektivität gebundenen Konstitutionsprozesse des »Menschenartigen«, Sprache und Arbeit. Diese gehen nicht als Ergebnis aus einem Miteinander-in-Beziehung-Treten von Individuen hervor, in dem dann die Einzelnen einander »vergegenständlichen«. Sie sind vielmehr der Vorgang, *in dem* die vergegenständlichende Beziehung *entsteht* und sich artikuliert. Der qualitative Sprung in eine neue Seinsqualität vollzieht sich in gleitenden Übergängen. Ich glaube nicht, dass Plessner dieser Auffassung widersprochen hätte, aber sie geht nicht in sein sozio-anthropologisches Konzept ein, sodass in der Konsequenz die Soziologie auf dem Standpunkt des bürgerlichen Individuums verhartt. Nur darum kann die auf individual-personale Beziehungen abzielende Freund-Feind-Einstellung als Ausdruck der »Wesensverfassung des Menschen« gelten, »und zwar gerade dadurch, daß eine konkrete Wesensbestimmung von ihm abgehalten, er als offene Frage oder Macht behandelt wird. In seiner Unbestimmtheit zu sich gestaltet sich ihm der merkwürdige Horizont, innerhalb dessen ihm alles bekannt, vertraut und natürlich, seinem Wesen gemäß und notwendig, außerhalb dessen ihm alles unbekannt, fremdartig und unnatürlich, seinem Wesen widrig und unverständlich erscheint. [...] Jede wie immer geartete Art von Gesellschaft und Vergemeinschaftung zu Zwecken des Wohnens, Wirtschaftens, Liebens, der religiösen Betätigung, der Nachkommenschaft ist durch diese Freund-Feind-Relation bestimmt. Ein vertrauter Kreis setzt sich gegen eine unvertraute Fremde ab« (V/192).

Dass in der von Sprache und Arbeit geprägten Gemeinsamkeit gerade eine Überwindung der Abgrenzung des Individuums geschieht, sich eine natürliche Solidarität herstellt, muss zu einer neuen Verhaltensweise, einem neuen Weltverhältnis des Menschen führen, worin die Offenheit und Unbestimmtheit des So-seins eines Individuums nicht als Gefährdung und Unsicherheit erscheint, sondern als Bedingung der Möglichkeit kollektiver Zwecke, also der Verwirklichung des Allgemeinen im Einzelnen. Das erst wäre die *condition humaine*, in welcher das Individuum seines Gattungswesens innewird.

*Die dialektische  
Natürlichkeit  
des Menschen*

